

Víctor Codina, SJ

«No
extingáis
el Espíritu»
(1 Ts 5,19)

*Una iniciación
a la Pneumatología*

Presencia
Teológica

SAL TERRAE

VÍCTOR CODINA, SJ

***No extingáis el
Espíritu+**
(1 Ts 5,19)

Una iniciación a la Pneumatología

[Colección *PRESENCIA TEOLÓGICA + 166]

**EDITORIAL SAL TERRAE
SANTANDER, 2008**

En memoria de Pedro Arrupe,
SJ (1907-1991),
que siempre buscó escuchar el clamor del Espíritu

INDICE

Obertura: Cuando las sombras se alargan...	13
CAPÍTULO I:	
Fundamentos	17
1. ¿Qué es ser cristiano?	17
2. Teología y experiencia espiritual	22
3. ¿De qué Espíritu hablamos? Aproximación simbólica	27
3.1. Viento	27
3.2. Fuego	28
3.3. Agua	29
3.4. Unción de aceite	30
3.5. Paloma	31
3.6. Nube	31
3.7. Perfume	31
3.8. Abogado	32
3.9. Otros simbolismos	32
4. El Espíritu en la Escritura	35
4.1. Antiguo Testamento	36
4.2. Nuevo Testamento	42
5. Las dos manos del Padre	54

CAPÍTULO II:

***Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo+ (Ga 4,6)**

63

1. Nuevo nacimiento	64
2. Filiación divina	65
3. Inhabitación espiritual	66
4. El Espíritu nos hace orar	67
5. El Espíritu nos hace libres	68
6. Conclusión	69

CAPÍTULO III:

***El Espíritu florece en la Iglesia+ (Hipólito)**

1. El paso del Jesús histórico a la Iglesia	71
1.1. Postura tradicional	72
1.2. Postura rupturista	74
1.3. Postura dialéctica e integradora	74
2. La inclusión de la Iglesia en el Credo	78
3. La fe en la divinidad del Espíritu	80
4. Las notas de la Iglesia son fruto del Espíritu	82
4.1. El Espíritu Santo hace a la Iglesia una	82
4.2. La Iglesia es santa por la fuerza del Espíritu Santo	84
4.3. El Espíritu Santo es el principio de la catolicidad de la Iglesia	87
4.4. El Espíritu Santo mantiene la apostolicidad de la Iglesia	89

5. Espíritu Santo e iniciación cristiana	92
5.1. Epiclesis bautismal	93
5.2. Crismación	94
5.3. Cuestionamientos y propuestas pacíficas en torno a la iniciación cristiana	98
6. La epiclesis eucarística	101
7. El Espíritu enriquece a la Iglesia con sus carismas	107
7.1. Los laicos	109
7.2. Vida religiosa	110
7.3. Magisterio y magisterios	112
7.4. Movimientos carismáticos y pentecostales	115
7.5. Nuevos movimientos eclesiales	116
8. Iglesia local	118
9. El Espíritu suscita el sentido de la fe	122
10. Recepción y contestación eclesial	126
11. Contestación profética en la historia de la Iglesia	131
11.1. El monacato	131
11.2. La interpelación del Oriente	133
11.3. Movimientos laicales y populares (siglos XI-XIII)	134
11.4. La Reforma	136
11.5. Los defensores de los indios	138
11.6. La minoría del Vaticano I	139
11.7. El Vaticano II	141
12. Lecciones de la historia de la Iglesia	146

13. Escuchar el clamor del Espíritu en la Iglesia de hoy	148
13.1. La estructura eclesial	148
13.2. Liturgia y sacramentos	152
13.3. Moral sexual	154
13.4. La mujer en la Iglesia	156
13.5. ¿Por qué no se escucha hoy el clamor del Espíritu en la Iglesia?	158

CAPÍTULO IV:

*El Espíritu del Señor llena el universo+ (Sab 1,7)	161
1. El Espíritu desborda los límites de la Iglesia	161
2. Releyendo la Escritura	164
3. Los signos de los tiempos	165
4. Una nueva hermenéutica	168
5. Discernir los signos de los tiempos	170
6. Tentaciones	172
6.1. El pecado contra el Espíritu	172
6.2. El peligro de los falsos profetas	174
7. Lecciones de la historia	175
8. El clamor del Espíritu	178
8.1. El clamor de la *razón+	181
8.2. El clamor de los pobres	185
8.3. El clamor de los *diferentes+	195
8.4. El clamor de la tierra	216
8.5. El clamor escatológico	222

CAPÍTULO V:

*La gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios (Padre) y la comunión del Espíritu Santo estén con todos vosotros+ (2 Co 13,13)	229
1. De la *economía+ a la *teología+	229
2. Una discusión histórica	231
3. La visión teológica de la Iglesia latina	232
4. La visión teológica del Oriente cristiano	234
5. En busca de una complementación ecuménica	236
6. El icono de Roublev	238
7. Del icono a la vida	240
Epilogo latinoamericano	243

OBERTURA: CUANDO LAS SOMBRAS SE ALARGAN

ESTE verso de Virgilio expresa poéticamente el momento en que cae la tarde, se oscurece el día, y el campesino, después de su duro trabajo, vuelve a su hogar para reunirse con su familia junto al fuego. Se acerca la noche.

También en la vida de las personas hay un momento en que cae la tarde, las sombras se alargan, se acerca la noche, la nave ya se aproxima al puerto... Para los cristianos éste es el momento en que se comienza a vislumbrar la Jerusalén celestial y se desea arribar a la casa del Padre.

Éste es el tiempo de recoger las velas del barco, de intentar hacer un balance de todo el camino recorrido, de balbucir una síntesis final. Es tiempo de lucidez y de libertad, sin miedo a decir lo que uno realmente piensa, pues a la luz de la eternidad los juicios y prejuicios humanos se difuminan y desaparecen. Es tiempo de transmitir a los demás lo que uno ha vivido. Es el momento de dar razón de la propia esperanza (1 Pe 3,15).

En este contexto vital nace este libro sobre el Espíritu, que debe mucho a la Iglesia oriental 1, la cual me ayudó a profundizar en la experiencia cristiana descubriendo una nueva dimensión antes casi desconocida para mí. Este texto complementa otros escritos míos sobre este tema 2, es una *re-tractatio+ en el sentido agustiniano, es decir, un nuevo tratamiento de un tema con una reflexión más abarcante, más con-

1. V. CODINA, Los caminos del Oriente cristiano. Iniciación a la teología oriental, Sal Terrae, Santander 1997.

2. V. CODINA, Creo en el Espíritu Santo. Pneumatología narrativa, Sal Terrae, Santander, 1994. Este libro puede servir de introducción, aunque no necesaria, al libro actual.

templativa y más profética que otras anteriores. Es una palabra que quisiera ser una síntesis teológica y espiritual lúcida, escrita con libertad evangélica; un mensaje a generaciones más jóvenes (Sal 71,19); un momento de entrega de la tradición eclesial.

No quisiera que este escrito fuera dirigido sólo a los especialistas en teología, sino que estuviera abierto a un espectro más amplio de lectores. Por eso evitaré tecnicismos, especulaciones innecesarias y alardes de erudición. En las notas a pie de página se podrán encontrar comentarios aclaratorios más técnicos y notas bibliográficas.

Pero el Espíritu no es sólo objeto de reflexión teológica, materia para un tratado de Pneumatología, sino que es una luz cálida desde la cual se contempla toda la realidad y también toda la teología: la vida cristiana, la Iglesia, el universo (la historia, la creación, la escatología). Éstas serán las tres partes fundamentales del libro.

Este Espíritu al que nos referimos no es el de Hegel u otros filósofos, ni tampoco el de algunos movimientos entusiastas que han irrumpido a lo largo de la historia de la Iglesia, desde los montanistas hasta Joaquín de Fiore, desde los alumbrados a los iluministas modernos o postmodernos. Se trata del Espíritu de Jesús, del Espíritu Santo, que es *Señor y dador de vida+, como rezamos en el credo nicenoconstantinopolitano.

Concretamente, esta reflexión se hace desde Bolivia, un país rico en recursos naturales y en culturas y valores humanos, pero que ha sido empobrecido por los sucesivos imperios y poderes de turno, hasta convertirse en uno de los países más pobres de América Latina. Actualmente, Bolivia está viviendo una situación de cambio histórico que afecta a lo social, a lo económico, a lo político... y también a lo religioso, que necesita ciertamente de un discernimiento espiritual para poder ser valorado correctamente 3. Ésta es una meditación hecha desde el reverso de la historia, desde la periferia, donde continuamente las sombras se alargan. Desde este contexto se oye el clamor del Espíritu de una forma especial 4.

Y esta reflexión nace además en un momento eclesial del postconcilio, momento que ya Rahner calificó de *invierno eclesial+ y otros autores denominan *noche oscura eclesial+. Un invierno en el que todavía no apunta la primavera, una noche todavía sin alborada.

3. V. CODINA, *Cambio histórico en Bolivia. Una reflexión teológica+: Cuarto Intermedio 81 (Cochabamba, noviembre 2006), 18-34

4. Quizá pueda ayudar comenzar el libro leyendo el epílogo del final...

Por todo ello esta Pneumatología no podrá ser esencialista, abstracta, neutra o ahistórica, sino que quedará afectada por el clamor del Espíritu, que con sus gemidos pide justicia, liberación de toda esclavitud, e intercede al Padre por nosotros desde un mundo que está con dolores de parto (Rm 8,15.22.23.26). Será necesariamente, por tanto, una pneumatología profética, del Espíritu que *habló por los profetas+.

Ya que, como escribió el teólogo Joseph Ratzinger:

*Lo que necesita la Iglesia de hoy y de todos los tiempos no son panegiristas de lo existente, sino hombres que amen a la Iglesia más que a la comodidad e intangibilidad de su propio destino+ 5.

Por otra parte, intentar esbozar una Pneumatología hoy está de acuerdo con lo que el mismo magisterio de la Iglesia postula para este tiempo. Juan Pablo II, en su encíclica *Dominum et vivificantem*, sobre el Espíritu Santo en la vida de la Iglesia y del mundo (1986), cita un lúcido y profético texto de Pablo VI:

*A la cristología, y especialmente a la eclesiología del concilio [Vaticano II], debe suceder un estudio nuevo y un culto nuevo del Espíritu Santo, justamente como necesario complemento de la doctrina conciliar+ 6.

Quizá si se hubieran cumplido estos deseos de Pablo VI, la Iglesia caminaría hoy por otros derroteros más esperanzadores. Quizá todavía estemos a tiempo y, recuperando la dimensión del Espíritu, podamos vislumbrar a lo lejos, como el profeta, una rama de almendro que florece en medio de la noche del invierno, para anunciar la primavera futura (Jr 1,11-12)...

Cochabamba, 12 de diciembre de 2007

5. J. RATZINGER, *El Nuevo Pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 1972, 290.

6. PABLO VI, Audiencia general del 6 de junio de 1973, en *Enseñanzas al Pueblo de Dios*, XI (1973), 74; cita en *Dominum et vivificantem*, n. 2. También Juan Pablo II, como preparación del gran jubileo del año 2000, dedicó el año 1998 al Espíritu Santo. El comité central de dicho jubileo, como ayuda para el año dedicado al Espíritu, publicó el texto *De tu Espíritu, Señor, está llena la tierra*, Ciudad del Vaticano 1997. Este texto, con gran riqueza de testimonios patrísticos, lo tendremos en cuenta en nuestra exposición.

Capítulo I

FUNDAMENTOS

1.)Qué es ser cristiano?

LA vida cristiana dice necesariamente referencia a Cristo. De hecho, los discípulos pronto fueron llamados cristianos en Antioquia (Hch 11,26). Sin una profesión de fe en Cristo no hay cristianismo.

Un texto clásico de Romano Guardini que expresa con precisión y brevedad en qué consiste la esencia del cristianismo puede servirnos de introducción:

*No hay ninguna doctrina, ninguna estructura fundamental de valores éticos, ninguna actitud religiosa ni ningún orden vital que pueda separarse de la persona de Jesucristo, y del que después pueda decirse que es cristiano. Lo cristiano es Él mismo, lo que a través de Él llega al hombre y la relación que a través de Él puede mantener el hombre con Dios. Un contenido doctrinal es cristiano en tanto que procede de su boca. La existencia es cristiana en tanto que su movimiento se halla determinado por Él. En todo aquello que pretende presentarse como cristiano tiene que estar dado o contenido Él. La persona de Jesucristo, en su unicidad histórica y en su gloria eterna, es la categoría que determina el ser, el obrar y la doctrina del cristiano+ 1.

Por eso el ser cristiano se puede formular como seguimiento de Jesús. El tema del seguimiento, de profundas raíces bíblicas (Jn 10,1-

1. R. GUARDINI, La esencia del cristianismo, Madrid 1945, p. 77.

17), se puede decir que es la síntesis de la vida cristiana, la fórmula breve del cristianismo.

Siempre que la Iglesia ha pasado por momentos de crisis y de relajación, los cristianos más lúcidos han vuelto a proponer el seguimiento de Jesús como núcleo fundamental de la vida cristiana, desde Tomás de Kempis e Ignacio de Loyola hasta teólogos modernos, tanto europeos (D. Bonhoeffer, J. Moltmann, J.B. Metz, J.M. Castillo...) como latinoamericanos (J. Sobrino, I. Ellacuría, S. Galilea, R. Muñoz, L. Boff...).

Todo esto es cierto. Sin embargo, es necesario profundizar un poco más.

Karl Rahner dice que cuando nos preguntan por el centro de nuestra fe, evidentemente la respuesta es la persona de Jesús. Pero es preciso decir cómo y por qué Jesús es aquel en quien encontramos sentido y salvación. Podemos cuestionarnos, pues, por qué seguir a Jesús es la fórmula breve de la vida cristiana. La respuesta, según Rahner, no puede ser otra que porque en Jesús se nos autocomunica Dios mismo; Dios se nos ofrece en Jesús y sólo en Jesús. Si no sabemos y confesamos esto, entonces la figura de Jesús no es más que el fundamento de la religión de Jesús, quizá la mejor de las religiones, pero la realidad de Jesús quedaría cerrada a lo limitado y contingente, como la misma vida humana de Jesús. El centro esencial y único del cristianismo es la revelación de Dios en su verdad y gloria a la criatura; es decir, que Dios llega y se comunica con su criatura. El centro del cristianismo es la auto-comunicación (Selbstmitteilung) de Dios. Si no se dice esto, la fe cristiana sería jesuanismo, con todo lo positivo que supone de cara a un humanismo universal, pero que no respondería a la vocación humana más profunda, que es el deseo de comunión con Dios 2.

Jesús no fue sólo un maestro insuperable de moralidad ni un hombre bueno que nos dio ejemplo de un amor generoso; Jesús no fue un *nuevo Moisés+ promulgador de una nueva ley ni un nuevo profeta en la línea de los valientes profetas antiguos.

Es decir, si sólo nos centramos en Jesús, sin llegar al misterio de la Trinidad, si no llegamos al misterio de un Dios que se hace humanidad en Jesús y que en Jesús se nos comunica dándonos su Espíritu, nos quedaremos en un humanismo demasiado modesto, encerrado en la prisión de nuestra finitud 3. Jesús nos da su Espíritu, el Espíritu del Padre, el Es-

2. K. RAHNER, Von der Geheimnis Gottes den Menschen verstehen, München 1984, 105s.

3. K. RAHNER, Sobre la infabilidad de Dios, Experiencias de un teólogo católico, Barcelona 2005, 27-34.

píritu del Reino, el Espíritu dador de vida, de una vida nueva. Sin esta experiencia personal de Dios en Cristo por el Espíritu no hay fe, ni teología cristiana, ni moral cristiana; estaríamos todavía en el judaísmo, bajo la ley. No es posible tener contacto alguno con Dios si no es en el Espíritu.

Pero, por otra parte, hay que añadir que toda experiencia espiritual, toda experiencia del Espíritu, se fundamenta y tiene su raíz en la figura histórica de Jesús de Nazaret y conduce a su seguimiento, aunque todo ello sea de forma implícita y anónima.

Esta estrecha relación entre el ser cristiano y la experiencia espiritual, la ha expresado claramente Benedicto XVI en su primera encíclica, Dios es amor:

*No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva. En su evangelio, Juan había expresado este acontecimiento con las siguientes palabras: "Tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo único, para que todos los que creen en él tengan vida eterna" (cf. 3,16)+ 4.

Dicho de otro modo, el ser cristiano no se reduce al admirable recuerdo de lo que aconteció una vez con Jesús, ni a una doctrina o a una ética voluntarista, sino que presupone una profunda experiencia espiritual, una vida nueva. La vida cristiana es experiencia cristiana, y ésta es una vida no sólo *con+ Cristo y *como+ Cristo, sino *en+ Cristo (N. Cabásilas), una vida en el Espíritu del Señor. Ser cristiano significa vivir en el Espíritu de Jesús el Cristo.

Esto siempre ha sido así, pero hoy esta experiencia espiritual se ha vuelto más necesaria que nunca. Jamás se les ha ahorrado a los creyentes el vivir la dimensión oscura de la fe. Los místicos nos hablan de sus *noches oscuras+ 5, pero hoy día estas noches oscuras, que parecían reservadas a unas élites, se han democratizado. El ser humano se ve arrojado a un mundo donde coexisten todas las opiniones, todas las creencias. El cristiano no tiene los apoyos institucionales y ambientales de que había gozado durante los siglos de la Iglesia de cristiandad. Hoy día se vive la fe a la intemperie, en la noche, como el pueblo de Israel en

4. BENEDICTO XVI, Dios es amor, 2005, R. 1.

5. V. CODINA, *El silencio de Dios+, en Nueva formulación de la vida religiosa, Bilbao 1972, 37-68

el exilio. Pero el Espíritu, como en los tiempos del exilio, no deja de soplar, aunque su soplo nos desconcierte, porque rompe barreras 6.

En este contexto de silencio de Dios y de noche oscura se comprende la afirmación de Rahner, tantas veces citada:

*...aun a conciencia del descrédito de la palabra "mística" Bque bien entendida no implica contraposición alguna con la fe en el Espíritu Santo, sino que se identifica con ellaB, cabría decir que el cristiano del futuro o será un "místico", es decir, una persona que ha "experimentado" algo, o no será cristiano+ 7.

Por eso hoy se requiere una mistagogía, es decir, una iniciación a la experiencia espiritual, para que el cristiano se atreva a abrirse al misterio del Dios vivo e inefable que se nos revela en Cristo. El Espíritu es el que ilumina el corazón humano para que, saliendo de sí, confíe en Dios: el acto de fe es un don del Espíritu. La mistagogía ha de ser hoy una tarea prioritaria de la pastoral de la Iglesia en todos sus sectores.

Si somos sinceros, hemos de reconocer que la pastoral de la Iglesia está mucho más centrada en proponer doctrinas, normas y ritos que en iniciar a una experiencia espiritual. El catecismo, las homilias, la teología y el mismo magisterio eclesiástico están mucho más preocupados de la doctrina de la fe y de la moral que de proponer una mistagogía 8. No nos extrañe que se viva en muchos ambientes una profunda crisis de fe, pues una doctrina y una moral sin raíces espirituales, a la larga no se sostienen. Esto explica también que muchos crean en Jesús pero no sientan su pertenencia a la Iglesia (beloving without belonging), y que otros busquen fuera de la institución eclesial iniciaciones espirituales que no encuentran dentro de ella.

Por otra parte, existen hoy ciertas teologías que, en diálogo con el paradigma de la modernidad e intentando respetar al máximo la autonomía de la creación y evitar una imagen de un Dios tapa-agujeros Bproyección infantil de la omnipotencia paternaB que interviene continuamente en su creación como una causa intramundana, resaltan de tal modo la trascendencia de Dios que parecen sugerir que el Dios creador no puede relacionarse con los seres humanos de otro modo, dejando a

6. É. LECLERC, El pueblo de Dios en la noche, Sal Terrae, Santander 2004, 123-125.

7. K. RAHNER, *Espiritualidad antigua y actual+, en Escritos de Teología VII, Madrid 1969, 25.

8. En términos escolásticos, la Iglesia parece más interesada en la fides quae (los contenidos objetivos doctrinales) que en la fides qua (la actitud subjetiva espiritual del creyente)

la humanidad a su propia suerte. Parecería que la trascendencia de Dios equivaldría a una incomunicación de Dios, para no mundanizarse.

La afirmación asertiva de que Dios se relaciona con nosotros de modo trascendente es correcta y purifica falsas imágenes de Dios ⁹. Pero no nos parece correcto afirmar que Dios no pueda relacionarse con nosotros de otro modo. No podemos limitar la libertad de Dios para manifestarse y relacionarse con sus criaturas. Además, ello implicaría negar las religiones históricas, y en concreto el judeocristianismo. Si la relación con Dios es meramente trascendental, no sólo carecen de sentido los grandes sabios y profetas de Israel, sino también la misma encarnación de Jesús. Jesús sería un ser humano más, que tendría conciencia de ser un hijo de Dios como todos nosotros, no el Hijo unigénito del Padre concebido por el Espíritu Santo. En Jesús hay algo más que la toma de conciencia de la creaturalidad humana: es el Hijo único de Dios; la encarnación es un acontecimiento salvífico; Dios ha entrado en nuestra historia; Dios siempre acompaña a su pueblo (Sal 23); ha visitado y redimido a su pueblo (Lc 2,68). Y esta comunicación categorial de Dios se prolonga a lo largo de la historia. Dios se comunica con su criatura, como afirman los místicos de todos los tiempos ¹⁰, y esto precisamente a través de su Espíritu. El Padre del cielo da el Espíritu a los que se lo piden (Lc 11,13).

Sin duda, esta comunicación del Espíritu acontece a través de mediaciones creaturales, con sus concreciones y limitaciones humanas, psicológicas, culturales e ideológicas, que necesitarán, por tanto, ser siempre interpretadas con una correcta hermenéutica. No queremos entrar ahora en los problemas teológicos que aquí se implican, sino simplemente afirmar el hecho de que Dios se nos comunica personalmente y que esta comunicación de Dios es en el Espíritu. Más adelante profundizaremos en este tema.

Tampoco se puede afirmar que Dios se nos comunica sólo a través de la institución eclesial, a la cual le fue confiado el depósito de la revelación. Esta postura reduccionista, que ha sido la tradicional en la Iglesia católica desde Trento, no respeta la tradición bíblica ni la tradición eclesial más primitiva, que habla de los diferentes dones y carismas que el Espíritu concede a los bautizados.

9. J.M. MARDONES, *Matar a nuestros dioses*, Madrid 2006.

10. Este es el sentido de la Anotación 15 de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio al afirmar que hay que dejar que el mismo Criador y Señor se comunique con su criatura. Véase P. TRIGO, *Hacer teología desde y para la misión actual de la Compañía de Jesús*, texto manuscrito, 2006.

El Vaticano II ha afirmado claramente esta comunicación del Espíritu con dones jerárquicos y no jerárquicos (LG 4) y ha revalorizado la importancia de los carismas en la Iglesia (LG 12). Como veremos luego, hay una dimensión dinámica en la Iglesia, fruto de la presencia del Espíritu 11. Aquí ya aparece la importancia de que cada cristiano, como sujeto constituido y libre, busque y discierna su vocación en la Iglesia y en el mundo.

El teólogo Joseph Ratzinger escribió después del Vaticano II:

*Es falsa, ante todo la divinización del sistema y de las instituciones. Ni el sistema ni la observancia de un sistema salvan al hombre; sólo lo salva lo que está por encima de todos los sistemas y lo que representa la apertura a todos los sistemas: el amor y la fe+ 12.

Este amor y esta fe son dones del Espíritu Santo. Toda vida cristiana auténtica ha de ser vida en el Espíritu. Pero para bastantes cristianos continúa siendo actual la afirmación de los discípulos de Efeso a Pablo: *Ni siquiera hemos oído hablar del Espíritu Santo+ (cf. Hch 9,1-7).

2. Teología y experiencia espiritual

Ordinariamente, nuestras teologías al uso tienen muy poco en cuenta la experiencia espiritual. Todo lo más, introducen en el programa de los cursos de teología una asignatura de *teología espiritual+ en la que se estudian temas como la oración, la mística, los estados de vida cristiana (laicado, ministerio ordenado, vida religiosa...), el discernimiento espiritual, la santidad...

Tampoco existe, ni en los compendios de teología ni en los centros teológicos, un tratado sistemático de Pneumatología. Hay asignaturas de antropología teológica, cristología, eclesiología, sacramentología y liturgia, teología fundamental y Trinidad, donde se habla sin duda del Espíritu Santo; pero ordinariamente no hay un tratado propio de Pneumatología.

La teología se desarrolla a partir de los lugares teológicos clásicos (Biblia, Tradición, Magisterio), pero suele pasar por alto la historia de la Iglesia y del mundo, como si el Espíritu no actuara en dicha historia.

11. K. RAHNER, Lo dinámico en la Iglesia, Barcelona 1963.

12. J. RATZINGER, El Nuevo Pueblo de Dios, Barcelona 1972, 394.

La experiencia espiritual no se tiene en cuenta en la teología sistemática.) Dónde se lee a los clásicos de la vida espiritual o a los autores espirituales modernos como fuentes teológicas que tienen algo que decirnos?)No tienen las noches oscuras de los místicos carmelitanos algo que aportar a nuestro conocimiento de la fe en el Misterio insondable de Dios?)No puede el seguimiento de Jesús por parte de los santos y de los mártires iluminar la cristología desde su praxis cristiana?)No existe una literatura espiritual que puede ser considerada como un lugar teológico privilegiado que antecede a los tratados teológicos de la teología docta?)No habría que decir lo mismo acerca de la religiosidad y la devoción del pueblo sencillo y pobre?)No es a ellos a quienes han sido revelados los misterios del Reino, como, según Lucas (10,21), exclamó Jesús lleno de gozo en el Espíritu Santo?)Hemos tomado en serio en la teología el sentido de la fe que el Espíritu de verdad suscita en el Pueblo de Dios, como afirma el Vaticano II (LG 12)?)Qué aportación teológica recibimos de las religiones no cristianas y de las diversas culturas, que son fruto del Espíritu?)Qué le dicen a la teología los movimientos sociales de pobres, de indígenas, de pacifistas, de ecologistas, de feministas, de jóvenes...?)No son acaso los pobres un lugar teológico privilegiado? 13

No podemos extrañarnos de que nuestras teologías sistemáticas resulten muchas veces sumamente abstractas, racionales y alejadas de la vida real del pueblo, poco pastorales, sin incidencia en la vida espiritual de los alumnos e incluso asfixiantes, muy diferentes de la riqueza y vitalidad que despierta la aproximación a la Palabra de Dios. Ya Gregorio IX, en el siglo XII recomendaba (DS 824) que los teólogos no fuesen *charlatanes de Dios+ (theophanti), sino más bien *expertos en Dios+ (teodocti).

Con el correr de los siglos se ha producido una creciente separación entre teología y espiritualidad, que llegó a una verdadera ruptura en la Edad Media (en el siglo XIV, según F. Vandenbroucke) y que ha conducido a un cisma entre una teología sumamente abstracta, especulativa y fría y una espiritualidad devota pero frecuentemente infrateológica. El tema no es nuevo y ha sido ya largamente estudiado 14.

13. Véase Comentarios a la *Notificación+ sobre Jon Sobrino, Cristianisme i Justicia, cuaderno 148, Barcelona 2007, especialmente 19-25.

14. Es clásico el artículo de H.U. VON BALTHASAR, *Teología y santidad+, en Ensayos teológicos I, Verbum Caro, Madrid 1964, 234-268. Puede verse también, V. CODINA, *Lo

pneumático en la teología+, en Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner, Madrid 1975, 115-132.

En la época patristica y hasta el siglo XIII, la teología estaba estrechamente ligada a la pneumatología, los grandes teólogos eran santos, la teología era sapiencial, sagrada, una reflexión sobre la Escritura y sobre la vida del Espíritu presente en la comunidad cristiana. Se tenía muy en cuenta la oración y la liturgia como fuente de conocimiento teológico (*lex orandi, lex credendi*). La teología de los Padres apostólicos (Ignacio de Antioquia...), de los apologetas (Justino...), de los Padres de la Iglesia (Ireneo, Cipriano, Ambrosio, Agustín, Basilio, Gregorio de Nisa y de Nacianzo, Juan Crisóstomo, Juan Damasceno...), de los grandes papas (León y Gregorio Magno), la teología monástica (Orígenes, Evagrio, Casiano, Bernardo...), la primera escolástica (Buenaventura, Tomás de Aquino...) fueron teologías pneumáticas, vivas, llenas de espiritualidad, en las que la razón quedaba transfigurada por la mística. La teología era bíblica, una reflexión espiritual sobre la Palabra de Dios, **lectio divina+*, **sacra pagina+*. La doctrina patristica y medieval sobre los sentidos de la Escritura (sentido literal o histórico, sentido espiritual o cristológico, sentido moral o existencial y sentido escatológico) confería a la teología una profunda unidad centrada en Cristo, como ha estudiado ampliamente Henri de Lubac en sus trabajos sobre la exégesis patristica y medieval ¹⁵

Esta síntesis fue paulatinamente erosionándose y empobreciéndose, y los sentidos de la Escritura se dispersaron: la teología dogmática desarrolló la dimensión lógica e intelectual, científica (cuestiones, sentencias, sumas); la moral se centró en una praxis desvinculada de la Escritura; la Escritura se limitó al sentido literal, y se perdió la perspectiva escatológica. Se inicia así el divorcio entre una teología especulativa y una piedad cada vez más devota e íntima, pero menos teológica.

Seguramente, este proceso de pérdida del sentido espiritual de la teología es una consecuencia negativa de la separación de la Iglesia de Oriente en el siglo XI. Oriente ha sido siempre muy sensible al tema del Espíritu y acusa a la Iglesia latina de cristomonismo, es decir, de centrarse exclusivamente en Cristo, olvidando la dimensión del Espíritu. Más tarde examinaremos las consecuencias eclesiológicas de esta ruptura.

En realidad, podemos afirmar que sin experiencia espiritual no hay teología, y que toda verdadera teología nace de una experiencia espiritual. Esto acontece ya en la Escritura. Todo el Antiguo Testamento, con

15. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, 4 vols., Pans 1959, 1961, 1963.

sus diversos géneros literarios, sus diferentes etapas y sus diversos autores, es fundamentalmente una continua reflexión sobre la experiencia espiritual fundante del Éxodo. El Nuevo Testamento no es más que la reflexión teológica sobre la vivencia cristológica pascual, sobre la muerte y resurrección de Jesús, iluminada a través de la teología narrativa de la experiencia de su vida, predicación, milagros y opciones por el Reino de Dios. La teología patristica parte de la experiencia de una Iglesia-comunión, y la teología monástica, de la experiencia espiritual de desierto, con sus diversos matices y variantes. La primera escolástica se nutre de la experiencia espiritual de los mendicantes franciscanos y dominicos, y la teología jesuítica Bbarroca y modernaB brota de la experiencia espiritual de los Ejercicios ignacianos.

En tiempos más cercanos a nosotros, la teología de los grandes teólogos del Vaticano II surge como consecuencia de una experiencia espiritual diferente y nueva (la que se llamó *Nouvelle théologie*), nacida desde la periferia de la Iglesia, en estrecho contacto con sectores ordinariamente marginados y no tenidos en cuenta por la teología oficial. Estos teólogos vivieron en campos de concentración con judíos y cristianos evangélicos; participaron en reuniones ecuménicas con miembros de otras Iglesias; dialogaron con filósofos, pensadores y científicos modernos Bmuchos de ellos agnósticos o ateosB; estuvieron en contacto con sectores sociales deprimidos y con los sacerdotes obreros; dialogaron con pastoralistas que trabajaban con jóvenes; algunos de ellos fueron biblistas, patrólogos y liturgistas que profundizaban en las fuentes de la Escritura y de la tradición eclesial... Por todo ello, el Vaticano II representa una novedad y una vuelta a la integración entre teología y espiritualidad. Las grandes renovaciones de la Iglesia no acostumbran a venir de arriba y del centro, sino del margen y la periferia.

En América Latina, la teología de la liberación nace de una experiencia espiritual de la presencia del Señor en los pobres, en la línea de Mt 25, con la convicción de que los pobres son un lugar teológico privilegiado. De esta experiencia y de la praxis liberadora surge una reflexión original y nueva que alimenta la fe del pueblo y recupera la dimensión profética de la teología en la Iglesia.

No es casual que estas teologías más modernas, tanto la conciliar como la latinoamericana, hayan encontrado dificultades para ser aceptadas por el magisterio oficial de la Iglesia. La encíclica *Humani generis* de Pío XII, en 1950, descalificaba a la *Nouvelle théologie*, y luego el mismo Papa destituía de sus cátedras a sus autores más representativos. Tampoco es casual que Juan XXIII, que en su vida había sufrido la marginación, pues había sido tenido por sospechoso de modernista y re-

legado luego durante años a Delegaciones apostólicas de Oriente, rehabilitase a estos teólogos proscritos y los nombrase peritos conciliares.

En tiempos de Juan Pablo II, las dos instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la fe, *Libertatis nuntius* (1986) y *Libertatis conscientia* (1988) criticaban fuertemente (sobre todo la primera) a la teología de la liberación. Más tarde, en 1990, la Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo en la Iglesia, de la Congregación para la Doctrina de la Fe, reducía notablemente la misión del teólogo en la Iglesia y condenaba el llamado *disenso+ teológico, la voz crítica de los teólogos en la Iglesia. Todavía recientemente, se han hecho notificaciones de advertencia a teólogos como Jon Sobrino.

Podemos preguntarnos si estas críticas a las nuevas teologías no se deberá a que la teología oficial del magisterio eclesiástico es poco sensible a la dimensión del Espíritu que desde la base actúa en la Iglesia y desea renovarlo todo)No será un síntoma claro de que la larga separación entre teología y espiritualidad todavía no se ha superado, y que existe una añoranza de la teología monolítica, uniforme y segura (tuta) de la época de cristiandad decimonónica preconiliar?

Esta postura del magisterio contrasta con las intenciones del Vaticano II. En efecto, el Vaticano II, afirma el teólogo Joseph Ratzinger, quiso ir más allá de la teología de las encíclicas papales. Frente a esta tendencia, dice Ratzinger, el Concilio no quiso...

*...mirar las fuentes [cristianas] únicamente en el espejo de la interpretación oficial de los últimos cien años, sino leerlas y entenderlas en sí mismas... escuchar los interrogantes del hombre de hoy como tales y, partiendo de ellos, repensar la teología y, por encima de todo esto, escuchar la realidad, "la cosa misma", y aceptar sus lecciones+ 16.

Estamos todavía muy lejos de la Iglesia primitiva y de la afirmación de Ireneo: *Allí donde está la Iglesia, allí está también el Espíritu de Dios; y allí donde está el Espíritu de Dios, allí está la Iglesia y toda gracia. Y el Espíritu es la verdad+ 17.

En suma,)qué se esconde detrás de toda esta separación entre teología y experiencia espiritual, de este miedo a la novedad y a la historia, sino un olvido teológico y práctico de la Pneumatología?

16. J. RATZINGER, *El Nuevo Pueblo de Dios*, Barcelona 1972, 318-319.

17. IRENEO, *Adversus haereses* III, 24; PG 7, 966.

3.)De qué Espíritu hablamos? Aproximación simbólica

Antes de reflexionar sobre el Espíritu y su presencia en los creyentes, en la Iglesia y en el mundo, hemos de intentar clarificar a qué Espíritu nos referimos. Pero ésa no es tarea fácil.

Estamos acostumbrados en nuestra vida cristiana a centrarnos en la persona de Cristo, y cuando oramos, ordinariamente nos dirigimos al Padre. El Padrenuestro es nuestra plegaria habitual, tanto a nivel personal como comunitario y litúrgico. Todo esto es correcto.

Pero en esta referencia nuestra al Padre y a Jesús, el Hijo, solemos olvidar al Espíritu. O si lo mencionamos, añadiendo *en el Espíritu Santo+, no tenemos conciencia de la dimensión personal del Espíritu. El Espíritu tiene siempre un carácter anónimo, impersonal, difuso, algo que se nos diluye y que no podemos concretar. El Espíritu está siempre rodeado de misterio y de silencio. Es una dimensión oscura de Dios, que permanece siempre oculta, impalpable, kenótica, es decir, como vacía de contenido.

Por eso, el Espíritu en la Escritura se nos revela a través de unos símbolos que son fluidos e impersonales, aunque sumamente dinámicos. El Espíritu aparece más como verbo que como sustantivo; es ante todo acción, dinamismo. Enumeremos algunos de estos símbolos a través de los cuales se nos manifiesta el Espíritu en la Escritura. Aunque muchos de ellos seguramente son bastante conocidos, una exposición de toda esta simbología nos ayudará a aproximarnos de algún modo a la riqueza del Espíritu. Esta base es necesaria para luego profundizar sobre la teología y la praxis del Espíritu en nuestra vida personal, en la Iglesia y en el mundo.

3.1. Viento

Ésta es la imagen más común del Espíritu, la que el mismo nombre de *espíritu+ insinúa. Espíritu, la ruah (femenino en hebreo), el pneuma (neutro en griego) y el spiritus (masculino en latín).

Es el viento que, como soplo de vida, se cernía y aleteaba sobre las aguas al comienzo de la creación, cuando la tierra todavía era caos, confusión y oscuridad (Gn 1,2).

Es el aliento de vida que Yahvé Dios insufló en el primer ser humano, formado del polvo de la tierra, para hacer de él un ser viviente (Gn 2,7). La respiración es signo de vida.

Es el murmullo de una brisa suave en la que Elías descubre el paso de Yahvé (1 Re 19,12).

Es el viento que el profeta anuncia que soplará sobre un campo de huesos para hacer que los muertos revivan (Ez 37,9).

Es el aliento de Yahvé por el que todas las cosas son creadas, que renueva la faz de la tierra (Sal 104, 30), pero hace que todo expire y retorne al polvo cuando se retira (Sal 104,29).

Es el aliento vital que Dios infundió al ser humano cuando lo modeló al comienzo, y del que Israel se ha olvidado al acudir a ídolos (Sab 15,11).

Es el viento que sopla donde quiere, pero no sabemos adónde va, como le dice Jesús a Nicodemo en aquella conversación nocturna que nos relata el evangelista Juan (Jn 3,8).

Es el último suspiro de Jesús en la cruz, que al inclinar la cabeza y entregar el espíritu (Jn 19,30) preludia la efusión de una vida nueva.

Es el soplo de Jesús resucitado sobre los discípulos en la mañana de Pascua, que hace de ellos una nueva creación y les da el poder de perdonar pecados (Jn 20,22).

Es el viento huracanado que, con estrépito de ráfaga impetuosa, invade el recinto donde está reunida la primera comunidad en el día de Pentecostés y que transforma a aquellos temerosos y cobardes discípulos y discípulas en valientes anunciadores de la Palabra (Hch 2,2).

En síntesis, el viento significa el poder y la fuerza vital de Dios, su acción creadora y vivificadora en el mundo y en la historia, invisible pero real, Sin él, sólo hay muerte y caos. El Espíritu es viento de libertad y fuente de vida 18.

3.2. Fuego

Es el misterioso fuego de la zarza ardiente ante la cual Moisés no se atreve a acercarse y se descalza, pues es un lugar sagrado donde Dios se manifiesta (Ex 3,3).

Es el fuego del Sinaí que acompaña la teofanía de Yahvé a Moisés (Ex 19,18)

Es el bautismo de fuego que, según anuncia Juan Bautista, Jesús habrá de realizar (Lc 3,16).

Es el fuego que Jesús dice que ha venido a traer a la tierra (Lc 12,49).

Son las lenguas de fuego que se posan sobre los discípulos y María en el día de Pentecostés y que significa el inicio de la Iglesia y de su misión a todos los pueblos (Hch 2,1-4).

18. J. VIVES, Viento de libertad, fuente de vida, Cristianisme i Justicia, cuaderno 83, Barcelona 1998.

Es el fuego que Pablo pide a los tesalonicenses que no lo extingan (1 Tes 5,19).

De este modo, el fuego simboliza la luz, la fuerza y la energía del Espíritu; su calor que caldea y hace arder el corazón frío; su capacidad de comunicación humana; el principio de comunión que, como el fuego, reúne junto al hogar; su expansión interna por el dinamismo del amor.

Un autor oriental, Simeón el Nuevo Teólogo, ha expresado poéticamente el simbolismo del fuego del Espíritu:

*)Cómo eras tú foco de fuego y frescura de manantial, quemazón, dulzura que sana nuestras impurezas?

)Cómo haces del hombre un dios, de la noche una lumbrera y del abismo de la muerte sacas la nueva vida? Como la noche desemboca en el día,

)puedes tú vencer las tinieblas?

)Llevas la llama hasta el corazón y cambias el fondo del ser?)Cómo es que, siendo uno con nosotros,

nos haces hijos del mismo Dios?

)Cómo nos quemas de amor y nos hieres sin espada?)Cómo puedes soportarnos, permanecer lento a la ira

y ser capaz, por otra parte, de ver hasta nuestros menores gestos?)Cómo puede tu mirada seguir nuestras acciones desde arriba y desde tan lejos?

Tu siervo espera la paz, el coraje en las lágrimas+ 19.

3.3. Agua

Es el agua pura que Yahvé derramará sobre el pueblo, le purificará de toda inmundicia, le creará un corazón nuevo y le infundirá un espíritu nuevo (Ez 36,25-28).

Es el agua que brota del templo hacia el oriente y desemboca en el mar y todo lo sana y vivifica (Ez 47,1-12).

Es el agua que purifica y lava (Is 1,18; Sal 51,9; Mc 7,3-4; Jn 2,6).

Es el agua viva que brota para la vida eterna, es el don de Dios que Jesús ofrece a la samaritana junto al pozo de Jacob (Jn 4,10-14).

Es el manantial de agua viva que brota del seno del Mesías y que Juan interpreta como referido al Espíritu que recibirán los que crean en

19. SChr 156, 1969, 205-207.

Jesús resucitado (Jn 7,37-39). Es el agua misteriosa que mana del costado herido de Jesús crucificado, junto con su sangre, y que el evangelista enfatiza con fuerza (Jn 19,34)

Este agua simboliza la vida, la fuerza y la fecundidad del Espíritu, frente al poder destructor del mal (aguas de muerte del Diluvio y del Éxodo). A través del símbolo del agua se significa que Dios quiere ofrecer una vida nueva a nuestros corazones de piedra, transformar el mundo reseco y estéril en tierra viva. Es un agua que quita la sed. Es la vida del Espíritu que recibe en las aguas del bautismo el que entra en la Iglesia.

3.4. Unción de aceite

Es la unción con que eran ungidos los reyes de Israel, como Saúl (1 Sm 10,1), David (1 Sm 16,13), Salomón (1 Re 1,39), Jehú (2 Re 9,6), y en virtud de la cual reciben el Espíritu en orden al desempeño de su función regia. Por esta unción son constituidos mesías

Esta unción del Espíritu se orienta a que el rey practique el derecho y la justicia con los pobres (Sal 72,1).

Pero como los reyes de Israel no realizan esta función mesiánica, se anuncia un Mesías, Siervo de Yahvé, ungido por el Espíritu para llevar la buena nueva a los pobres y la liberación a los cautivos (Is 61,1).

Esta unción del Espíritu anunciada por los profetas es la que Jesús en Nazaret reconoce que se cumple en él hoy (Lc 4,21). Esta unción con el Espíritu es la que mueve a Jesús a realizar su misión de transformar un mundo destrozado por el egoísmo en un mundo fraterno, libre de toda exclusión y opresión.

Jesús será llamado *el Cristo+, es decir, el ungido por el Espíritu (Mt 27,12), aquel a quien Dios ungió con el Espíritu Santo y que pasó por el mundo haciendo el bien y liberando a los oprimidos (Hch 10,38).

Los cristianos hemos recibido la unción del Espíritu, que nos instruye interiormente (1 Jn 2,20.27; cf. Jn 14,26).

Así, la unción del aceite significa la fuerza del Espíritu que consagra para la misión, una misión que tiene que ver con la práctica del derecho y la justicia con los pobres y los oprimidos. Los cristianos hemos recibido esta unción del Espíritu en el sacramento de la confirmación, que nos da fuerza para proseguir la función mesiánica de Jesús en nuestro mundo: hacer el bien y practicar el derecho y la justicia con los pobres. Otros sacramentos también utilizan el simbolismo de la unción para significar la fuerza del Espíritu que consagra para el ministerio pastoral en la Iglesia (orden) y que da fuerzas al enfermo para mante-

ner la esperanza en la situación de debilidad corporal y de enfermedad (unción de los enfermos).

3.5. Paloma

La paloma que llega al arca después del diluvio significa el Espíritu de paz (Gn 8,11).

La paloma que desciende sobre Jesús en su bautismo (Jn 1,32-33, Lc 3,22; Mt 3,16) significa el Espíritu. Los evangelistas al narrarnos cómo en el bautismo de Jesús se abren los cielos, se oye la voz del Padre y se ve al Espíritu Santo posarse sobre él en forma de paloma, lo que quieren decirnos es que el hijo del carpintero de Nazaret, que aparecía por primera vez en público a orillas del Jordán, era el Mesías tan esperado, el prometido, el portador del Espíritu, el Hijo del Padre.

El simbolismo de la paloma, que la iconografía cristiana utilizará con profusión para referirlo al Espíritu, significa una serie de rasgos del Espíritu: la blancura y pureza, la ternura, la sencillez (Mt 10,16), la paz, que debían ser características propias del Pueblo de Dios y deben serlo, en concreto, de la Iglesia, Nuevo Pueblo de Dios. Por eso los Padres de la Iglesia, concretamente Agustín, aplican el símbolo de la paloma al Espíritu y a la Iglesia una y santa, ya que ven una estrecha relación entre ambas realidades (cf. Cant 2,14; 5,2).

3.6. Nube

La nube que guió al pueblo en el desierto (Ex 40,34-38).

La nube que envolvió el Sinaí (Ex 24,15-18).

La nube del Espíritu que cubrió con su sombra el seno de María para que concibiera al Hijo de Dios (Lc 1,35-36).

La nube que aparece en la transfiguración cubriendo a Jesús y a los apóstoles Pedro, Santiago y Juan (Mc 9,7).

La nube que esconde a Jesús a los ojos de los discípulos en el día de la ascensión (Hch 1,9).

La nube simboliza al Espíritu en cuanto que vela y revela la presencia de Dios en nuestras vidas, que nos acompaña, guía y fecunda.

3.7. Perfume

El perfume B que en el Antiguo Testamento significa una evocación agradable, una presencia amorosa (Gn 27,27; Cant 1,3.12; 4,10-11) y un signo de nuestra adoración a Dios a través del olor del incienso (Ex 30,34-37; Si 24,15; 39,14) B en el Nuevo Testamento se relaciona con el

olor de una acción buena que perfuma toda la casa, como la unción de Betania (Jn 12,3) y con el buen olor de Cristo que hemos de difundir los cristianos a través de nuestro testimonio de vida (2 Co 2,14-16)

De este modo, el perfume significa al Espíritu en cuanto signo de una presencia sutil que todo lo penetra y que se esparce por todas partes, evocando un lenguaje de amor, de belleza y de elevación espiritual. En el sacramento de la confirmación, el aceite para la unción (crisma) se impregna con el aroma del bálsamo para significar este buen olor del testimonio cristiano en un mundo que a veces está marcado por el olor de la muerte.

3.8. Abogado

El Espíritu, sobre todo en los escritos joánicos, es el abogado o defensor (paráclito) enviado por el Padre después de la partida de Jesús (Jn 16,7), que estará junto a los discípulos (Jn 14,15-17), los cuales, de este modo, no quedarán huérfanos (Jn 14,18). El Espíritu de la verdad (Jn 14,17) vendrá para recordar y completar la enseñanza de Cristo (Jn 14,25-26), convencer al mundo sobre el pecado (Jn 16,8), llevar a los discípulos a la verdad completa y explicarles el sentido de los acontecimientos futuros (Jn 16,12-15); glorificará a Cristo (Jn 16,14), en el sentido de que atestiguará que su misión venía del Padre (Jn 15,26-27; 1 Jn 5,6-7), mientras que el mundo se ha equivocado creyendo al Príncipe de este mundo, padre de la mentira, y no creyendo en Jesús (Jn 16,7-11). Este abogado nos defenderá en el tribunal del Padre contra las acusaciones de Satán (1 Jn 2,1-29), gracias a su sacrificio (Ap 12,9-11).

3.9. Otros simbolismos

Hay otra serie de simbolismos menos usados, pero que también son significativos:

- vino, fiesta, alegría, como el simbolizado en el vino nuevo de Caná (Jn 2,1-2);
- el sello o señal con que se firma y se señala algo. El Espíritu imprime su marca en nosotros y nos señala como hijos de Dios: Ef 1,13; 4,30; 2 Co 1,22;
- las arras o prendas de futuro. El Espíritu constituye en nosotros las arras, primicias del Reino: Ef 1,14; 2 Co 1,22; Rm 6,23;
- el dedo de Dios, su poder, con el que Jesús expulsa demonios: Mt 12,28; Lc 11,20; cf. Ex 8,15; Sal 8,4.

Recapitulando estos símbolos, el Espíritu aparece como dinamismo de vida y fuerza (viento, agua, fuego, defensa, sello, dedo...) y como dulzura y suavidad penetrante (perfume, vino, unción, paloma...) 20. Pero hay que notar que estos símbolos no tienen rostro ni contenido propio, sino que se orientan a Otro; son dinamismos que mueven hacia Otro, y este Otro es Jesús, su vida y su misión. El Espíritu no tiene otro contenido que el de Jesús. Por eso, para conocer y discernir un Espíritu hay que ver si conduce a Jesús o no. Si el viento, el agua, el fuego, la unción, el perfume... llevan a Jesús, son signos del verdadero Espíritu; en caso contrario, no lo son.

Un himno de la fiesta de Pentecostés resume varios de estos símbolos:

*Espíritu de Dios, eres fuego,
paciente brasa oculta en la ceniza,
dispuesta en todo instante a sorprendernos
saltando en llama, con gozo de relámpago,
al conjuro del más tímido soplo,
para hacer pavesas de nuestra paja inútil
y acrisolar el oro con las llamas
de tu volcán de amor.
Espíritu de Dios, eres el viento.
)Dónde engendras tu soplo?)En qué ribera?
Su faz esconde tembloroso Elías,
sumido en tu silencio rumoroso.
Eres don que se da a los tiempos nuevos,
suspiro de este mundo en esperanza.
Presente está doquiera como baile, florida libertad.
Espíritu de Dios, eres rocío
de alegría, de fuerza, de ternura.
Eres la lluvia otrora prometida
que fecunda una tierra abandonada.
Tú nos das la vida, cristalina fuente
alumbrada en Jesús resucitado,
Y nuestros pasos guías hacia el Padre,
roca de verdad+ 21.

20. DOM MIQUEL, *Petit traité de théologie symbolique*, Paris 1987, 89-109.

21. *Prière du temps présent*, p. 505, citado por A. FERMET, *El Espíritu Santo y nuestra vida*, Sal Terrae, Santander 1985, p. 34.

Y Siméon, el Nuevo Teólogo, invoca al Espíritu con esta oración llena de símbolos:

*Ven, luz verdadera.
Ven, vida eterna.
Ven, misterio oculto.
Ven, tesoro sin nombre.
Ven, realidad inefable.
Ven, persona irreconocible.
Ven, gozo sin fin.
Ven, luz sin ocaso.
Ven, esperanza que quiere salvar a todos.
Ven, resurrección de los muertos.
Ven, oh poderoso que todo lo cambias,
rehaces y transformas por tu solo poder.
Ven, oh invisible y totalmente intangible e impalpable.
Ven, tú que siempre permaneces inmutable
y a cada instante te mueves todo entero y vienes a nosotros,
sepultados en los infiernos.
Tú estás por encima de todos los cielos,
tu nombre deseado y constantemente proclamado
nadie sabe decir cuál es.
Nadie puede saber cómo eres,
de qué género o de qué especie,
pues eso es imposible.
Ven, gozo eterno
Ven, corona imperecedera.
Ven, púrpura real.
Ven, derecha verdaderamente soberana.
Ven tú, a quien desea mi alma miserable.
Ven, tú, el Solo a mí solo,
ya que tú quieres que esté solo.
Ven, tú que me has separado de todo
y me has hecho solitario en este mundo
y te has convertido en deseo para mí,
que has hecho que te deseara,
tú, el absolutamente inaccesible.

Ven, aliento y vida mía.
Ven, consuelo de mi pobre alma.
Ven, mi gozo, mi gloria, mi delicia sin fin+ 22.

Y Gregorio Nacianceno se admira de la variedad de nombres que posee el Espíritu:
*Me sobrecoge el espanto cuando pienso en la riqueza de sus nombres: Espíritu de Dios, Espíritu de Cristo, inteligencia de Cristo, Espíritu de adopción, nos restaura en el bautismo y en la resurrección. Sopla donde quiere. Fuente de luz y de vida, hace de mí su templo, me diviniza, me perfecciona, anticipa el bautismo y es deseado después del bautismo. Todo lo que Dios hace, es Él quien lo hace. Se multiplica en las lenguas de fuego y multiplica sus dones, crea los predicadores, los apóstoles, los profetas, los pastores, los doctores. Es otro Consolador, como si fuera otro Dios+ 23.

4. El Espíritu en la Escritura

La presencia del Espíritu es una constante en la Biblia, aunque siempre de forma difusa y no sistematizada. Es como el hilo conductor de toda la Palabra de Dios, sin que los autores bíblicos hayan sentido la necesidad de plasmar esta experiencia en un sistema dogmático. Es, ante todo, una experiencia vital, globalizante y unificadora de las diversas dimensiones y etapas de la revelación del misterio divino en la historia de la humanidad.

Más aún, el Espíritu es el que ha inspirado las Escrituras; es el Espíritu que habló por los profetas, el que inspira a los escritores sagrados para que transmitan desde sus categorías mentales y culturales la Palabra de Dios. Por eso dicen los Padres BOrígenes, entre otrosB que las Escrituras han de ser leídas bajo la inspiración del mismo Espíritu que las hizo surgir. *Todas la palabras de Dios contenidas en las Escrituras... están llenas del Espíritu Santo+ 24; no es posible *entenderlas sin la ayuda del Espíritu Santo+25. *El Espíritu es Aquel que acompaña la

22. PG 120, 507-509.

23. PG 36, 159, BC.

24. HILARIO DE POITIERS, Comentarios a los salmos, 118.

25. JERÓNIMO, Cartas, 120.

Palabra+26, es *la boca de Dios+ que antecede y pronuncia la Palabra 27. La Iglesia, gracias al Espíritu, llega a la verdadera comprensión de la Escritura, es decir, a la comprensión espiritual 28.

No vamos a hacer una exégesis completa de los textos bíblicos sobre el Espíritu 29, sino únicamente a presentar las líneas fundamentales de su manifestación, a descifrar algunas constantes como arquetipos del Espíritu en el Antiguo y en el Nuevo Testamento.

4.1. Antiguo Testamento

En el Antiguo Testamento prevalecen tres líneas de fuerza sobre el Espíritu: la dimensión creadora, la profética y la sapiencial.

4.1.1. Espíritu creador

El Espíritu aparece como Creador, como la tradición eclesial ha conservado en su himno *Veni Creator Spiritus*, que la Iglesia entona en los momentos más importantes de su vida: Concilios y sínodos, ordenaciones sacerdotales y episcopales, encuentros pastorales... Este apelativo tematiza la experiencia de todas las religiones y culturas con respecto a Dios: Dios es el creador de la naturaleza, aunque en Israel esta experiencia haya sido posterior a la vivencia del Éxodo y no se plasma hasta en tiempo del exilio, precisamente en contacto con otras culturas y religiones.

Gn 1, sacerdotal y postexílico, presenta al Dios creador con tres atributos fundamentales: el iniciador de la creación, el ordenador o arquitecto del cosmos y el vivificador del universo.

Estos tres atributos de Dios no son caracteres de Dios, sino su personalidad espiritual, la *ruah* que aleteaba sobre el caos primitivo y que volveremos a hallar después del diluvio (Gn 8,6-12), en el bautismo de Jesús (Mt 3,16; Mc 1,10; Lc 3,22) y en su muerte en cruz (Jn 18,30). El Espíritu es a la vez el iniciador del universo, el soplo que da vida, la sostiene, fecunda, mantiene y ordena. El orden del mundo de Génesis es la firma del Dios bíblico, de su *ruah*, en oposición al caos; es la manera propia de iniciar, sostener y vivificar lo creado.

26. JUAN DAMASCENO, *La fe ortodoxa* I, 7.

27. SIMEÓN EL NUEVO TEÓLOGO, *Libro de Etica*, III.

28. ORÍGENES, *Homilía sobre el Levítico*, V, 5.

29. Puede verse la obra clásica de Y.M CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983, 29-89.

La ruah surge de Dios, pero está en Dios. La bendición de Dios es signo de fertilidad, el poder de Dios es inagotable. Muchos autores actuales han querido ver en esta dimensión generadora, vivificadora y fertilizante una dimensión materna de Dios, su lado femenino, estrechamente ligado al Espíritu.

Aunque, evidentemente, es un antropomorfismo el pretender adjudicar un género a Dios, es innegable que aquí se esconde un acento que no se puede despreciar y que algunas Iglesias orientales, como la Siríaca 30, más adelante desarrollarán.

Mientras Congar se muestra un tanto cauto ante este intento de acercamiento de la ruah a la dimensión femenina 31, otros autores, como Durrwell, designan al Espíritu como el seno de Dios en donde nace el Hijo eterno 32.

Hay además en Gn 1 una acción peculiar de Dios en la creación del hombre y de la mujer en el sexto día. Existe una especie de diálogo interior de la divinidad, un *hagamos+ (Gn 1,26) que para algunos Padres de la Iglesia manifiesta un diálogo trinitario. El Espíritu es el lugar del diálogo divino y del diálogo entre Dios y la humanidad.

En Gn 2, de tradición yahvista y más antiguo que Gn 1, el rostro de Dios es presentado de forma mucho más antropomórfica, ya que Dios aparece, más que como ordenador, como creador, artista y poeta que sopla sobre el ser humano, formado con polvo del suelo, e insufla en su nariz un soplo de vida para que se convierta en ser viviente (Gn 2,7). Este hálito de vida hace referencia al Espíritu creador. Luego completa su creación con la creación de su compañera (Gn 2,21-23) y deja al hombre la responsabilidad de cultivar y ordenar la tierra. La función creadora de Dios aparece como el permitir una nueva acción progresiva, en un diálogo entre Creador y criatura, con una mutua corresponsabilidad en un proyecto inacabado de la creación, corresponsabilidad que se da también entre las mismas criaturas, entre el varón y la mujer (Gn 2,20-25).

La teología ecológica ve en este Espíritu creador una fuente constante de inspiración y de luz. El desastre ecológico actual es lo más contrario al Espíritu creador: es generar muerte en vez de vida, es una vuelta al caos primordial (Gn 1,2: tohû bohû). La responsabilidad de la pa-

30. E.P. SIMAN, *L'expérience de l'Esprit dans l'Église d'après la tradition syrienne d'Antiochie*, Paris 1971.

31. Véase, con todo, lo que afirma acerca de la maternidad y feminidad del Espíritu en su obra clásica *El Espíritu Santo*, cit., 588-598.

32. E-X. DURRWELL, *El Espíritu del Padre y del Hijo*, Madrid 1990, 72.

reja humana sobre el universo es siempre algo relativo a la vida, nunca a la apropiación y al consumo indebido de la naturaleza. El desastre ecológico es anti-pneumático, es realmente satánico. Más tarde volveremos sobre este tema.

Este Espíritu creador aparece también en otros lugares del Antiguo Testamento, como en la visión de Ezequiel de un campo lleno de huesos secos, en la que se invoca al Espíritu y reviven los muertos (Ez 37,1-14). A este Espíritu creador le cantan los salmos como fuente de vida y de aliento que renueva la faz de la tierra (Sal 33,6; 104,30) y sin cuyo aliento todo vuelve al polvo de la tierra (Sal 104,29).

Esta creación culminará en la nueva creación de la Pascua de Jesús: el Espíritu de la creación se derramará sobre los apóstoles en el atardecer del día de Pascua (Jn 20,22), luego sobre la primera comunidad de Jerusalén (Hch 2) y sobre toda carne, anticipando así la nueva tierra y el nuevo cielo escatológico (Ap 21,1).

4.1.2. Espíritu profético

El Espíritu creador sigue permanentemente presente en la historia humana, y muy concretamente en la historia de Israel, con un compromiso de Yahvé para con su pueblo, cuyo prototipo es la gesta liberadora del Éxodo.

Este Espíritu actúa a través de personajes elegidos por Dios, como son los ancianos de Israel en el desierto (Nm 11,17-29; 24,2), los jueces (Jc 3,10; 6,34; 11,29), los reyes (1 Sm 11,6)...; pero, sobre todo, irrumpe de un modo peculiar en los profetas y profetisas, para que hablen en nombre de Yahvé. Los profetas y profetisas son portavoces autorizados de Dios que recuerdan al pueblo las promesas divinas y le llaman a convertirse al proyecto de Dios. A veces anuncian desgracias para el pueblo (Is 6,11; Jr 2-3), a veces su resurrección (Ez 37,1-14); en cualquier caso, Yahvé nunca abandona a su pueblo (Jr 1,18), siempre le llama a la conversión (Jr 4,1s; Sal 51,13) y le promete que le infundirá su Espíritu para que tengan un corazón nuevo, de carne, no de piedra (Ez 36,24-29; Is 44,3).

No pretendemos ahora profundizar sobre el profetismo, sino simplemente indicar su relación con el Espíritu 33.

33. Pueden verse sobre este punto el libro clásico de A. HESCHEL, *Los profetas* (tres vols.), Buenos Aires 1973, y el más reciente de L. ALONSO SCHÖKEL y J.L. SICRE, *Profetas*, Madrid 1980.

Esta acción del Espíritu en los profetas comienza con una experiencia espiritual que constituye la raíz de la vocación profética y que acompañará al profeta a lo largo de su existencia y le dará fuerza para anunciar, denunciar y transformar la realidad. Su palabra goza de la eficacia propia del Espíritu. A veces el profeta se resiste a su misión y desea escapar, pero la fuerza del Espíritu lo seduce y retiene (Jr 20,7-9). La misión del profeta es ingrata y a menudo suscita contradicciones, y muchos desearían silenciar su voz y escuchar las voces más halagadoras de los profetas cortesanos, falsos profetas que anuncian lo que agrada al rey. Pero el verdadero profeta es fiel a su misión hasta el final.

Los profetas anuncian los tiempos mesiánicos en los que el Mesías estará lleno del Espíritu y practicará el derecho y la justicia con los pobres (Is 11,1-9). El texto de Is 11,1-3 ha servido de base para el desarrollo teológico y espiritual de los siete dones del Espíritu: sabiduría para amar a Dios de todo corazón; inteligencia para acercarse al misterio de Dios; consejo para ver el camino a seguir; fortaleza para emprender grandes obras sin miedo; ciencia para conocer a Dios y todas las cosas en relación con él; temor de Dios, que es el respeto en relación a Dios y es principio de toda sabiduría (Pr 1,7), al que se añade la piedad, que es afecto filial hacia nuestros padres 34. Más adelante nos preguntaremos por qué la espiritualidad y la teología no han seguido comentando los siguientes versículos (Is 11,4-9) donde aparece el tema del derecho y la justicia para con los pobres, los débiles y los humildes, cuyo fruto es la armonía y la paz cósmica, descrita en registro paradisiaco (Is 11,6-9), y la creación reconciliada.

El segundo Isaías presenta al misterioso Siervo de Yahvé que predica la verdadera fe, expía con su muerte los pecados de su pueblo y es glorificado (42,1-9; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12). En el primer cántico de este Siervo de Yahvé aparece la misión del siervo suscitada por el Espíritu, que consiste en no partir la caña quebrada ni apagar la mecha mortecina, implantar la justicia, abrir los ojos a los ciegos y sacar de la cárcel a los que viven en tinieblas.

En el tercer Isaías encontramos al Espíritu que unge al profeta para que anuncie la liberación, la justicia y la paz a los que retoman desanimados del exilio (Is 61,1-3). Esto se cumplirá en Jesús cuando, en la sinagoga de Nazaret, lea este texto del profeta Isaías (Lc 4,18s).

Finalmente, se anuncia que en los últimos días el Espíritu se derramará sobre toda la humanidad (Jl 3,1-3; cf. Hch 2,16-18).

34. Los LXX y la Vulgata añaden la piedad por desdoblamiento del temor de Dios.

De este modo el Espíritu aparece ligado a la renovación de la vida del pueblo: es Él el que posibilita una vida nueva, dándole un corazón nuevo y moviéndole a practicar el derecho y la justicia con los pobres y restablecer la armonía en la creación.

No es casual que el credo niceno-constantinopolitano, al profesar su fe en el Espíritu, añada que *habló por los profetas+. Este profetismo culminará en Jesús de Nazaret, cuya misión es descrita por Lucas como movida por el Espíritu

4.1.3. Espíritu interior y sapiencial

La experiencia profética ha ido purificándose a través de la historia, particularmente con los fracasos y desilusiones. Elías puede ser el símbolo de este fracaso en su intento de huida al Horeb para morir (1 Re 19,1-5). Pero Dios se le manifiesta nuevamente en el susurro discreto de una brisa suave (1 Re 19,12).

Poco a poco se introduce la teología del pequeño resto, pueblo humilde y profético, anawim, pobres de Yahvé, y desemboca en una religión del corazón, llena de sabiduría. Es la interioridad sapiencial del Espíritu, huésped interior del corazón humano y de toda criatura.

Los libros sapienciales (Job, Proverbios, Eclesiastés o Qohelet, Eclesiástico o Sirácida, y Sabiduría) muestran una estrecha relación entre Sabiduría y Espíritu, ya que ambas realidades actúan de forma espiritual, ejercen un papel cósmico universal, suscitan profetas, guían no sólo al pueblo elegido, sino a la humanidad, son un maestro interior que ilumina el corazón (cf. Sb 1,6; Pr 8,22; Job 32,8 y, sobre todo, Sb 7,22-8,1). La sabiduría representa una cierta personificación femenina del Espíritu (Sb 8-9)³⁵. Para comprender la dificultad de esta personificación hay que tener en cuenta el estricto monoteísmo del mundo judío.

Por eso no es extraño que tanto los Padres de la Iglesia (Basilio, Gregorio Nacianceno...) como la liturgia de Pentecostés asocien la sabiduría al Espíritu. Ambos son sutiles, trascienden lo material, son puros, penetrantes, inteligentes, infinitos, gozan de un saber y un poder ilimitados, son pródigos en bienes...

35. La teología feminista desarrolla ampliamente esta dimensión femenina de la Sabiduría, Véase, por ejemplo, Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, Los caminos de la Sabiduría, Sal Terrae, Santander 2004.

4.1.4. Conclusión del Antiguo Testamento

Hay una larga maduración entre el Espíritu que planea sobre las aguas, la acción vivificante del Espíritu en la historia, la penetración interior y renovación de toda la creación. Este proceso de maduración y de personalización se explicitará y profundizará en el Nuevo Testamento, ya que el Antiguo Testamento es tan sólo una anticipación de la revelación plena en Cristo, que culmina en la revelación de la Trinidad.

Pero ya aparecen los rasgos del Espíritu que se confirmarán luego. Para el Antiguo Testamento la ruah es la acción y presencia permanente de Dios en la creación y en la historia, que crea, libera y penetra los corazones. Es fuerza vital por la cual Yahvé conduce a su pueblo, suscitando héroes, jueces reyes, guías, profetas, sabios...; es unción sobre el elegido para que practique la justicia; renovación del corazón y penetración con su sabiduría en el interior del corazón humano. Es una fuerza misteriosa que desde dentro y de forma sutil todo lo penetra e ilumina, lo purifica y santifica, lo vivifica y le da consistencia definitiva. Lo creador, lo profético y lo sapiencial se complementan y compenetran misteriosamente, son inseparables. Como veremos luego, estas dimensiones no siempre se han mantenido unidas en la tradición espiritual y teológica de la Iglesia. Tampoco el himno clásico Veni Creator Spiritus, a pesar de su profundidad, incluye y sintetiza bien toda la riqueza de estas dimensiones veterotestamentarias:

*Ven, Espíritu Creador,
Visita nuestras almas
y, pues Tú las creaste,

llénalas de tus gracias.
Don de Dios, Altísimo,
Consolador te llaman:
fuego, amor, viva fuente,
suave unción del alma.

Tú, dedo del Padre,
siete dones regalas:
Tú, de Dios fiel promesa,
inspiras las palabras.
Tú alumbra nuestra mente:
Tú nuestro amor inflama;
y con tu fuerza,
anima nuestra carne flaca.

Ahuyenta al enemigo,
infúndenos tu calma,
dirige nuestros pasos
y nuestro mal aparta.
Enséñanos,
al Padre y al Hijo decláranos,
y en Ti, de ambos Espíritu,
Tenga fe nuestra alma.
Gloria al Padre y al Hijo,
que de la muerte se alza,
con el Divino Espíritu
que siempre reina y manda. Amén+.

4.2. Nuevo Testamento

No es fácil resumir en breves páginas toda la riqueza neotestamentaria del Espíritu, acerca del cual se han escrito numerosas monografías. Intentaremos mostrar cómo se mantienen las grandes temáticas del Antiguo Testamento (creación, liberación profética, sabiduría interior), pero con una nueva profundidad que nace del misterio de Jesucristo. El Espíritu continúa su obra creadora reposando sobre María, madre del Señor, descendiendo sobre Jesús en el Jordán y guiando su vida profética, haciendo nacer la Iglesia del costado de Jesús crucificado; el Espíritu resucita a Jesús de entre los muertos y es el don del Resucitado que inspira y moviliza la gran aventura del kerigma eclesial en los Hechos, en Pablo y en los escritos joánicos.

Intentaremos mostrar la riqueza y complejidad de la relación entre el Espíritu y Cristo, entre Cristología y Pneumatología. Para ello presentaremos de modo sintético la dimensión del Espíritu que prepara y lleva a término la obra de Cristo en Lucas y Hechos, el Espíritu como don del Resucitado en Juan, y la síntesis paulina entre Cristología y Pneumatología.

Y todo ello se orienta a la Iglesia del futuro. Rahner llega a decir que la inspiración del Nuevo Testamento se orienta a que se produzcan textos que sean constitutivos, fundantes y normativos para la Iglesia del futuro. El Espíritu se orienta a la Iglesia a través de la misma Escritura.

4.2.1. El Espíritu prepara y lleva a término la misión de Cristo

Esta línea, que privilegiará la teología del Oriente cristiano, es la típica de los escritos lucanos y está en profunda conexión con el Antiguo

Testamento, en el cual el Espíritu, sobre todo a través de los profetas, prepara la venida del Mesías.

Lucas, en efecto, muestra cómo el Espíritu desciende sobre María, y con el poder de su sombra se realiza en su seno el nacimiento de un hijo que será llamado Jesús y será el Hijo del Altísimo (Lc 1,31.35). Este Espíritu, que en la visitación de María a su prima hará saltar de gozo al niño Juan en el seno de ésta, llenará a Isabel y le hará reconocer a María como bendita entre las mujeres y la Madre del Señor (Lc 1,42); es sin duda también el que inspira en María el cántico profético del Magnificat (Lc 1,46-56). María, la llena de gracia, está llena del Espíritu Santo, que es quien comunica la vida trinitaria. Esta es la raíz de la santidad de María, la Toda-santa, la Inmaculada, la Asunta al cielo. El Vaticano II le llama *sagrario del Espíritu Santo+ (LG 53), y Juan Damasceno escribe:

*El Padre la ha predestinado, la virtud santificante del Espíritu Santo la ha visitado, purificado, hecho santa y, por así decir, empapada de Él+ 36

María, reunida con los apóstoles en el cenáculo, invoca al Padre, como en una gran epiclesis, pidiéndole que descienda el Espíritu sobre la Iglesia naciente, aquel mismo Espíritu que en la anunciación ya la había cubierto con su sombra (LG 59). La Mariología que se irá desarrollando a lo largo de la historia de la Iglesia no hace más que explicitar esta profunda relación entre María y el Espíritu, que hace de ella la madre de Jesús y el icono de la Iglesia.

Para los Padres orientales la finalidad última de la encarnación es la comunicación del Espíritu a la humanidad, llegando a afirmar que Jesús es el Gran Precursor del Espíritu:

*El Verbo ha asumido la carne para que nosotros pudiéramos recibir el Espíritu Santo; Dios le ha hecho portador de la carne para que nosotros pudiéramos recibir el Espíritu+ ".

*)Cuál es la finalidad de los sufrimientos de Cristo, de sus enseñanzas y de sus acciones? Si se lo considera en relación a nosotros, no es otra cosa que la venida del Espíritu Santo sobre la Iglesia+ 38.

36. Homilias de la Dormición I, 3.

37. ATANASIO, Discurso sobre la encarnación del Verbo, 8.

38. N. CABASILAS, Explicaciones sobre la divina liturgia, 37.

*Ésta es la finalidad y destino de toda la obra de nuestra salvación realizada por Cristo: que los creyentes recibieran el Espíritu Santo+39.

Juan Bautista había profetizado que llegaría alguien más fuerte que él y que bautizaría en Espíritu Santo y en fuego (Lc 3,16). Esto acontecerá a partir del bautismo de Jesús. El Espíritu desciende en forma de paloma sobre Jesús en el Jordán, luego de su bautismo, al mismo tiempo que el cielo se abre, y en una teofanía misteriosa Jesús es proclamado como el Hijo (Lc 3,21-22). Los Padres de la Iglesia verán en este descenso del Espíritu sobre Jesús su unción mesiánica, que no significa que Jesús comience a ser Hijo de Dios en el bautismo, como afirmaban los adopcionistas, sino que en el bautismo Jesús es consagrado y proclamado Mesías, toma conciencia de su misión y es confirmado en ella. Este descenso del Espíritu sobre Jesús es la expresión bíblica de lo que luego la Iglesia, en lenguaje conciliar, formulará como la naturaleza divina de Jesús, que junto con su naturaleza humana, sin fusión ni confusión, constituyen la persona divina de Jesús, Hijo de Dios.

Es el Espíritu que llena a Jesús y le conduce al desierto, donde será tentado y tendrá que discernir entre un mesianismo de poder y prestigio y el mesianismo pobre y humilde del Siervo de Yahvé (Lc 4,1-13). Cuando Jesús lee en la sinagoga de Nazaret el fragmento de Isaías 61,12: *El Espíritu del Señor sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la buena nueva...+ y afirma que todo eso *se ha cumplido hoy+ (Lc 4,16-21), está reconociendo que es movido por el Espíritu profético para realizar su misión. La misión de Jesús es incomprensible e inseparable de su unción mesiánica por el Espíritu. Cuando Jesús, enseñe, cure, haga milagros, coma con los pecadores, se enfrente a los escribas y fariseos, se retire a orar, expulse demonios (Lc 11,20)..., lo hará bajo la unción del Espíritu.

Basilio lo afirma claramente:

*Venida de Cristo, el Espíritu precede.

Encarnación, el Espíritu está allí.

Milagros, gracias y curaciones, por el mismo Espíritu Santo.

Los demonios expulsados, por el Espíritu Santo.

El demonio encadenado, el Espíritu estaba presente.

39. SIMEÓN EL NUEVO TEÓLOGO, Catequesis, VI.

La remisión de los pecados, por la gracia del Espíritu.
Unión con Dios, por el Espíritu.
Resurrección de los muertos, por la virtud del Espíritu+ 40.

Y Gregorio Nacianceno escribe sintéticamente:

*Cristo nace, y el Espíritu lo precede; es bautizado, y el Espíritu lo testifica; es sometido a la prueba, y él lo conduce a Galilea; realiza milagros, y lo acompaña; sube al cielo, y el Espíritu le sucede+ 41.

Cuando Jesús exulta de gozo en el Espíritu y bendice al Padre porque ha ocultado los misterios del Reino a los sabios y prudentes y los ha revelado a los pequeños (Lc 10,21), prolonga y profundiza la línea profética de la predilección de Yahvé y su preocupación por la justicia para con los pobres y débiles. También según Lucas, la oración es eficaz porque el Padre da el Espíritu Santo a los que se lo pidan (Lc 11,13). Pero Lucas advierte del pecado de blasfemia contra el Espíritu, que no será perdonado (Lc 12,10), ya que implica cerrarse a la salvación que Dios nos ofrece por medio del Espíritu⁴².

)Es casual que Lucas, el evangelista del Espíritu, sea también el evangelista de la misericordia (*scriba misericordiae*, según Dante), el evangelista de los pobres, de las mujeres (también de María), de la oración y de la alegría mesiánica?

Los apóstoles esperaban que Jesús resucitado iba a inaugurar el Reino de Dios como una restauración de la gloria del reino de David (Hch 1,6), pero Jesús, en el momento del adiós definitivo, les dice que no va a haber tal restauración, sino una presencia activa del Espíritu, un bautismo con Espíritu Santo (Hch 1,4) que les hará capaces de ser sus testigos en todo el mundo (Hch 1,8; cf. Lc 24,49; Hch 2,33.39; Ga 3,14.22; 4,6; Ef 1,13; Jn 1,33). Esto indica que hemos de abandonar toda nostalgia de un reino material y mágico, ya que el Reino futuro brotará de una conversión interior al Espíritu que nos haga asumir nuestras responsabilidades en la historia.

Este bautismo en el Espíritu acontecerá en la fiesta de Pentecostés, donde el Espíritu irrumpirá como viento huracanado y en forma de lenguas de fuego sobre los discípulos (Hch 2,1-4), los cuales comenzarán

40. El Espíritu Santo, III, 24; PG 7, 966 C.

41. Discursos, XXXI, 29.

42. JUAN PABLO II, en su encíclica *Dominum et vivificantem* (46-48), dedica un amplio espacio a comentar el sentido de este pecado contra el Espíritu Santo.

a anunciar valientemente a la multitud, venida de todas las naciones, que Jesús Nazareno, el que fue entregado a la muerte, ha resucitado. Todos los presentes les entenderán, cada cual en su propia lengua (Hch 2,5-12), en un verdadero anti-babel. En Pentecostés nace la Iglesia por la fuerza del Espíritu. El Espíritu hace comunidad desde la diversidad. La universalidad no nace de la imposición de una uniformidad, ni de un centralismo absorbente que anule las diferencias.

Pedro alude a la profecía de Joel (Jl 3,1-5) que anunciaba que el Espíritu se derramaría sobre toda carne mortal (Hch 2,14-21). Es el tiempo de la Iglesia, la comunidad de la nueva Alianza, cuyo signo es el bautismo (Hch 2,38-39).

El Espíritu hace surgir la primera comunidad cristiana, una de cuyas características es compartir no sólo la enseñanza de los apóstoles, las oraciones y la fracción del pan, sino también sus bienes (Hch 2,42-44). Es decir, el Espíritu impulsa a la Iglesia a vivir la solidaridad, anticipando así en la tierra el Reino de fraternidad que Jesús había anunciado.

El teólogo Joseph Ratzinger afirma a este respecto:

*El primer ensayo de una teología cristiana, el discurso del diácono Esteban en Hch 7... hace ver que Dios no está de parte de la institución, sino del lado de los que sufren y son perseguidos a lo largo de toda la historia; y demuestra la legitimidad de Jesucristo cabalmente por insertarlo en la línea de los perseguidos, de los profetas de la historia+ 43.

Y precisamente en este discurso Esteban llama a los judíos sentados en el sanedrín *duros de cerviz, incircuncisos de corazón y de oídos+, porque ofrecen resistencia al Espíritu Santo como sus padres (Hch 7,51).

Pero este Espíritu no es algo privativo de la comunidad judía. Al primer Pentecostés sucede un segundo Pentecostés, que rompe los estrechos límites del judaísmo. El mismo Espíritu que había descendido sobre los discípulos desciende ahora sobre los gentiles que escuchaban a Pedro en casa del centurión Cornelio (Hch 10,45), mostrando así que Dios no hace acepción de personas y que el evangelio se abre a todas las naciones. Pedro antes les había anunciado a Jesús de Nazaret, que, ungido por el Espíritu, pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él (Hch 10,38).

43. J. RATZINGER, Introducción al cristianismo, Sígueme, Salamanca 1969, 279.

La polémica sobre la admisión de los gentiles en la Iglesia y sus consecuencias no cesa. El llamado concilio de Jerusalén (Hch 15) nos narra la discusión entre el grupo de los judaizantes y los que defendían una total apertura de la Iglesia a los gentiles, como Pablo, Bernabé y el mismo Pedro, que confiesa que después de haber descendido el Espíritu sobre los gentiles *ya no existe ninguna diferencia entre ellos y nosotros+ (Hch 15,9). En las actas solemnes de este concilio se afirma finalmente: *Nos ha parecido bien, al Espíritu Santo y a nosotros, no imponeros ninguna carga+ (Hch 15,28).

Aquí aparece la universalidad pentecostal de la Iglesia, que supera todo particularismo judaizante. De aquí se desprenden lecciones para la Iglesia de todos los tiempos, lecciones que la Iglesia no ha sabido muchas veces aprender, cayendo en particularismos de cultura, región o época histórica que se han impuesto a los demás en nombre de una universalidad y catolicidad mal interpretada.

De este modo, el Espíritu sigue llevando adelante la obra y la misión de Jesús. Los Hechos de los Apóstoles son un canto al Espíritu que hace nacer y expande la Iglesia. Los samaritanos que habían aceptado la Palabra reciben el Espíritu por la imposición de las manos de Pedro y Juan (Hch 9,14-17), y los discípulos de Jesús de Efeso, que ni siquiera habían oído hablar del Espíritu, lo reciben por medio de Pablo (Hch 19,1-7). La expansión de la Iglesia a los gentiles gracias a Pablo está continuamente guiada por el Espíritu (Hch 13,2; 16,7; etc.).

Lucas hereda las categorías pneumatológicas del Antiguo Testamento (creatividad, profecía, sabiduría) y las lleva a plenitud en Jesús y la Iglesia, abriéndose a la dimensión eclesial y misionera. En momentos de noche oscura eclesial como el presente, es conveniente releer los Hechos de los Apóstoles para recobrar la confianza en la fuerza del Espíritu, que vence todas las resistencias y prosigue la misión de Jesús, el anuncio del Reino de Dios (Hch 2,30).

El Cardenal Suenens, uno de los protagonistas del Vaticano II, que releía los Hechos de los Apóstoles siempre que se sentía deprimido ante las dificultades de la Iglesia, expresaba así la esperanza que tenía en la acción del Espíritu en la Iglesia:

*Soy hombre de esperanza, y no por razones humanas o por optimismo natural, sino simplemente porque creo que el Espíritu Santo actúa en la Iglesia y en el mundo incluso allí donde es ignorado.
Soy hombre de esperanza porque creo que el Espíritu Santo es el Espíritu creador. Cada mañana da, al que la sabe aco-

ger, una libertad fresca y una nueva provisión de gozo y de confianza.
Yo creo en las sorpresas del Espíritu Santo. El Concilio fue una, y el Papa Juan también

Era algo que no esperábamos.52) Quién osaría decir que la imaginación y el amor se @ios se han agotado? Esperar es un deber, no un lujo. Esperar no es soñar. Es el medio de transformar los sueños en realidad. Felices los que tienen la audacia de soñar y están dispuestos a pagar el precio para que sus sueños puedan hacerse realidad en

a hisToria de lOs53hombres+ 44.

Evidente-ente, %l haber E3cOgido a

ucas no signifaca que54los otros sIn“pticos no h!"le.54del Es íri4u. ay textos
p`rAlelos x otros TextOs novedOsos, cgmo el final de Maten

55donde Jesús envía A los diSCípulos55a b`utiZar55A pOdas las gentes en55el nomBre del55PAdRe y del Hijo y del EspíRiTU Santo y les55aSegura Que estará #on los discípulos hasta el final de los tiempos (Mt 28,19-20 . Esta conbLusión de MAAtSo, Que 0or una 0arte refleja la liTurgia "autismal más elAboRada de55ha comunidad primi4iva, por otra parte insilúa clAramente la presencia del Espiritu55en lA comu.Idad de los55discípulos.

4.2.2. El Espiritu55como don deL Resucitado

Esta perspectiva, que seRá ,a predomin!nte en La Iglesia OBcid%ntal, se funda-eNta pri.cipalmente en Juan.

La temática Veterotamentaria d%l EspiritU crEador se e8presa en una Serie de textos en ,os qUe el Espiritu es mat2iz de55vida nueva, qna vida qUe tiene55en l` Palabra-Verbo-Dogos su origen, pues la Palabra es vida y luz (Jn 1,1-9).

Juan dice al comienzo de su evangelio dice que el Bautista vio cómo el Espiritu descendía sobre Jesús como una paloma y se quedaba con él. Esto le hizo reconocerle como el Elegido de Dios y como el que bautiza con Espiritu Santo (Jn 1,31-34).

En el diálogo de Jesús con Nicodemo se habla de nacer de nuevo, nacer de lo alto, es decir, nacer del agua y del Espiritu (Jn 3,5-6). La relación simbólica entre agua y Espiritu de los orígenes de la creación (Gn 1,2) es asumida por Juan para expresar este nuevo nacimiento, no de la carne, sino del Espiritu, sin el cual no se puede entrar en el Reino de Dios. A la imagen del agua como símbolo del Espiritu se une la del

44. Cardenal L.J. SUENENS,)Hacia un nuevo Pentecostés?, Bilbao 1968.

viento, que, como el Espíritu, no sabemos de dónde viene ni adónde va (Jn 3,8).

Jesús ofrece a la samaritana un agua que sacia la sed y brota para la vida eterna (Jn 4,14). Y en el último día de la fiesta de los tabernáculos o de las tiendas, relacionada con el agua, estando de pie, grita diciendo que vaya a él el que tenga sed y beba, porque de su seno (es decir, del seno mismo de Jesús, según la interpretación más antigua) brotarán ríos de agua viva. Y el texto explica que esto lo decía refiriéndose al Espíritu. Y añade que no había aún Espíritu, porque Jesús todavía no había sido glorificado (Jn 7,37-39). Esto nos señala claramente que el Espíritu procede de Jesús, y concretamente de Jesús resucitado

Cuando Jesús muere en la cruz e, inclinando la cabeza, entrega el espíritu (Jn 19,30), se preludia ya el don pascual del Espíritu, lo mismo que con el agua y la sangre que brotan de su costado abierto por la lanzada del soldado romano (Jn 19,33-34). Así lo han interpretado los Padres de la Iglesia.

Pero será al atardecer del día de Pascua cuando Jesús, soplando sobre sus discípulos, les entregue el Espíritu Santo, con el que podrán perdonar pecados (Jn 20,22-23). Este primer día de la semana pascual (Jn 20,1) simboliza para el evangelista el Comienzo de una nueva creación, en la que la vida triunfará definitivamente sobre el pecado y la muerte

Pero este Espíritu, como el pascual, presupone la Muerte de Jesús, la presencia de sus llagas en las manos, los pies y el costado, como se pone de manifiesto en la aparición, increíblemente (Jn 20

2μ-9).

La dimensión profética del Espíritu se manifiesta sobre todo en los Textos donde Jesús promete a sus discípulos o al Paráclito, abogado, consolador,

Espíritu de la verdad que les enseñará, les recordará, les conducirá a la verdad plena, les anunciará el porvenir Jn 14-16. Su misión no es simplemente la de hacer Memoria, sino la de llevar a la comprensión plena del mensaje de Jesús el Espíritu Actuará frente al mundo como acusador y defensor y será a los discípulos en sus persecuciones y dificultades (Jn 16,7-11). Será Jesús mismo quien envíe este espíritu que permitirá vencer al mundo y participar de la victoria del Hijo. El mandamiento del amor es fruto del Espíritu y signo de la presencia del Espíritu que se nos ha dado (Jn 14,23)

Este espíritu es llamado en el Apocalipsis (19,0) *Espíritu de profecía y es el que necesariamente actúa en las Iglesias, les da fuerza en medio de las persecuciones y hace clamar a la Iglesia

la Espo3a, para Que venga eL Se±or Jesús (Ap 22,17).

Los as0ectos más sapienciales del60Espíritu ApaPEcen en las cartas joanicaS, donde se afirma qUe los creyentec60han REcibi\$o60la unción el

Espíritu (1 Jn 2,20), unción que los enseña todas las cosas, sin necesidad de que nadie les enseñe (1 Jn 2,27).)n embargo

se e#hoRta al dis#ernimiento de esp#r)tus, pues el esp#ritu del62-u.do es di"erenTe del de Dios (Jn 4,1);62y para reconocer al Esp#rit5 verdaderO HAY que ver si confiesA a Jesucristo venio En carne mortAl (1 Jn 4,2), si escuchA a lks ap#stoles (1 Jn 4,6) y si conduce aL aMOr fraterno, porque Dios es amor y ha mANifestado su62amnr EnVian`o a su Hijo al mundo (1 Jn 4,79 . El amor a62los62hermanos es el criterio par! saBER s) eStamos viviefdo esta nueva existencia, porque el amor viene de Dios (1 Jn 4,7-8). El Esp#ritu que nos ha sido dado hace que moremos en Dios, y Dios en nosotros (1 Jn 4,13). Las cartas joanicas insisten en no desvincular el Esp#ritu de la encarnaci#n de Jes#s, ante el peligro de las Iglesias de su tiempo de minimizar la encarnaci#n. Sin esta referencia a Jes#s la experiencia espiritual no puede ser aut#ntica (1 Jn 4,2; cf. Jn 14,17-26; 15,26; 16,13).

El Esp#ritu no es independiente de Jes#s ni a#ade nada a la experiencia de #ste, sino que nos la actualiza, nos la recuerda, nos ayuda a penetrar su sentido m#s profundo. Pero este recuerdo de Jes#s es vivificado y actualizado por el Esp#ritu, para responder as# a las nuevas situaciones y momentos hist#ricos y poder llegar a la verdad plena (Jn 16,13).

Para Juan, pues, el Esp#ritu es el gran don del Resucitado, el que da vida, defiende a los disc#pulos y acusa al mundo, el que ilumina interiormente. Como se dice en el discurso del pan de vida, *el Esp#ritu es el que da vida, la carne no sirve para nada+ (Jn 6,63). La vida cristiana ha de ser aut#ntica vida y estar al servicio de la vida, contra toda forma de muerte.

4.2.3. La s#ntesis paulina: el Se#or es el Esp#ritu, y donde est# el Esp#ritu del Se#or, all# est# la libertad (2 Co 3,17-18)

La teolog#a paulina est# estrechamente ligada a su propia experiencia de conversi#n tras el encuentro con el Se#or resucitado en Damasco, pues Pablo no conoci# a Jes#s seg#n la carne, no conoci# al Jes#s hist#rico, aunque tuvo noticia de la encarnaci#n y de la cruz (Flp 2,6s). Le fue revelado el misterio de Jes#s gracias al Esp#ritu (1 Co 2,10), y por #l reconoci# a Jes#s como Cristo y Se#or.

El eje recreador es el m#s decisivo en su teolog#a. Vivir seg#n el Esp#ritu es haber recuperado la libertad perdida en Ad#n gracias a la sangre de Cristo, que es el nuevo Ad#n, Esp#ritu que da vida (1 Co 15,45). Esta vida nueva del Esp#ritu brota del Resucitado, como ha experimentado Pablo en su conversi#n, y se expresa bajo la simb#lica del

hombre nuevo en Cristo. El capítulo 8 de la Carta a los Romanos es una descripción de esta vida en el Espíritu. Pero esta vida nueva conlleva un proceso combativo: esta libertad se vive en régimen de combate entre el hombre viejo y el hombre nuevo (Rm 7,14-25). Mientras el hombre viejo va a la ruina, el nuevo se fortalece día tras día (2 Co 4,7-5,10); frente al cuerpo de pecado que va a la muerte, está el Espíritu de vida en Cristo. Hay una oposición entre la carne, no como corporalidad sexual sino como tendencia personal de resistencia a Dios que arrastra a la muerte, y el Espíritu que es el nuevo principio de acción que lleva a la vida (Rm 8,5-11), entre los que se dejan guiar por la carne y los que son llevados por el Espíritu (Ga 5,13-26).

Pablo describe los frutos del Espíritu, el principal de los cuales es el amor. De este Espíritu ya poseemos las arras (2 Co 1,22), la escatología ya comienza ahora, pues estamos salvados, pero bajo el signo de la espera y de la esperanza (Rm 8,23-24) 45

Este Espíritu de filiación que ya poseemos y que ha sido derramado en nuestros corazones (Rm 5,5) es el que nos hace exclamar *(Abba, Padre!+ (Rm 8,15; Ga 4,6) y gime en nuestro interior con gemidos inenarrables (Rm 8,26), esperando la redención definitiva. También la creación gime con dolores de parto, esperando la liberación definitiva, pues tanto ella como nosotros poseemos ya las primicias del Espíritu (Rm 8,22-23). La tradición patristica, sobre todo de la Iglesia Oriental, se apoyará en estos textos para hablar de la divinización del cristiano.

La inspiración profética en Pablo toma la forma carismática como aparece en 1 Co 12. El Espíritu es el que nos permite decir: *(Jesús es el Señor!+ (1 Co 12,3) y es el que reparte diversidad de carismas y de ministerios, aunque haya un mismo Espíritu y un mismo Señor (1 Co 12,5-6). Como el cuerpo tiene muchos miembros, así también hay pluralidad de carismas, pero todos forman el cuerpo de Cristo, la Iglesia (1 Co 12,12-30). La experiencia paulina del Espíritu es claramente comunitaria y eclesial. En el Espíritu hemos sido bautizados para no formar más que un solo cuerpo, y todos hemos bebido de un mismo Espíritu (1 Co, 12,13). Pero los carismas del Espíritu han de ser discernidos, pues el florecimiento carismático tiene sus riesgos, como lo tenía el profetismo del Antiguo Testamento. El signo por excelencia de la inspiración profética es la caridad (1 Co 13), la única que garantiza la veracidad de la inspiración del Espíritu.

La sabiduría paulina es la locura de la cruz (1 Co 1,17-2,16), que comporta una transformación total, ética y mística a imagen de Cristo

45. Éste es el tema de la segunda encíclica de BENEDICTO XVI, *Spe salvi*, 2007.

Jesús. La predicación de Pablo no consiste en palabras de sabiduría humana, sino en palabras enseñadas por el Espíritu (1 Co 2,4-5.13).

Para Pablo, el Espíritu es Espíritu de santidad, Espíritu Santo, Espíritu de Dios, Espíritu del que resucitó a Jesús, Espíritu del Hijo, Espíritu del Señor. Hay un claro paralelismo entre *estar en Cristo+ y *estar en el Espíritu+; ambas expresiones se utilizan indistintamente 46, pero no se identifican, pues a pesar del texto de 2 Co 3,17 (*El Señor es el Espíritu+), el Señor resucitado no se identifica con el Espíritu, que es el Espíritu del Señor (2 Co 3,18). No hay confusión alguna entre el Pneuma (Espíritu) y el Señor Jesús, aunque ambos hagan la misma obra de salvación en la dualidad de sus funciones respectivas.

En suma, para Pablo la vida cristiana posee una novedad que viene de la antítesis ley-Espíritu, hombre viejo-hombre nuevo, carne y muerte frente a Espíritu y vida. Poseemos ya las primicias del Espíritu, que son arras de la vida eterna y gloriosa, que nos hace vivir una experiencia espiritual y religiosa inenarrable. La acción del Espíritu en Pablo es globalizante, pero al mismo tiempo conflictiva, procesual e histórica. La libertad de la recreación cristiana se juega frente a la ley del pecado; el profetismo espiritual se plasma en el amor fraterno, en dialéctica con el orgullo carismático; la sabiduría interior se traduce en locura de la cruz, es decir, en caridad, en oposición a los discursos meramente humanos de los sabios de este mundo. Se trata de una transformación progresiva en hombres nuevos en dialéctica con el hombre viejo. Es el Espíritu el que nos lleva a reconocer a Jesús como Señor y a vivir la vida de Cristo Jesús en nosotros, y es el Señor resucitado, devenido nuevo Adán espiritual y vivificante, el que nos comunica el Espíritu, su Espíritu, el Espíritu del Señor. Y en 2 Co 13,13 Pablo desea que la gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios (Padre) y la comunión del Espíritu Santo sean con todos nosotros. Se anuncia ya el misterio trinitario.

4.2.4. Síntesis pneumatológica del Nuevo Testamento

Para el Nuevo Testamento la experiencia del Espíritu no es algo accesorio o secundario, menos importante que la revelación del Hijo. Por el contrario, la experiencia del Espíritu es la que está en la raíz del Nuevo Testamento 47.

46. Y.M. CONGAR, en su texto clásico ya citado, *El Espíritu Santo*, expone una lista de estas expresiones paralelas en Cristo y en el Espíritu: 2 Co 5,21 / Rm 14,17; Ga 2,17 / 1 Co 6,11; Rm 8,1.8.10 / Rm 8,9; Flp 3,1 / Rm 14,17; Rm 8, 9 / Col 1,8; Flp 4,7 / Rm 14,17; 1 Co 1,2.30 / Rm 15,16; 2 Co 2,17 / 1 Co 12,3; Col 2,10 / Ef 5,18; Rm 12,5 y Ga 3,27 / 1 Co 12,13; Ef 2,21 / Ef 2,22;

Con el Espíritu que desciende sobre los apóstoles han llegado los últimos días que los profetas anunciaron (Jr 31; J1 3; etc.), la historia ya llegó a su fin, ya comienza la escatología, lo definitivo. Esto no significa que el tiempo se detenga y que ya nada vaya a pasar, sino que nada cualitativamente nuevo o mayor será dicho o hecho de parte de Dios, pues la Palabra definitiva de Dios ya ha sido pronunciada en Cristo, que se ha encarnado en el seno de nuestra historia 48. Es el Espíritu el que permite que la humanidad comprenda que con la muerte y resurrección de Cristo todo ha sido ya renovado, y que ésta es la clave de comprensión de la historia. El Espíritu no inicia una nueva era que sustituya la era de Cristo por otra superior, sino que el Espíritu lleva a consumación la misión de Jesús y su proyecto del Reino.

Esto nada tiene que ver con las afirmaciones del neoliberalismo capitalista en el sentido de que ya hemos llegado al final de la historia (F. Fukuyama). Para los cristianos la salvación y la clave de la historia no lo es la ideología neoliberal, sino el misterio de la muerte y resurrección de Jesús, que a través del Espíritu nos conduce precisamente a transformar la historia presente y convertirla, de historia de injusticia y marginación, en historia de fraternidad y solidaridad".

Pero frente al Padre que calla porque ya nos ha dado su Palabra definitiva en Cristo, el Espíritu habla interiormente y a través de profetas, se comunica, inspira, nos hace comprender el misterio de Jesús, nos lleva a la verdad plena, nos da testimonio de Cristo, nos impulsa a la acción; es el anti-Babel que nos hace comprender la Palabra desde nuestra propia lengua (Hch 2,6), porque el amor es el lenguaje que nos une a todos.

En el Nuevo Testamento, el Espíritu está íntimamente ligado a la dimensión comunitaria y eclesial, hace nacer a la Iglesia, que tiene que ser un signo alternativo que preanuncia la nueva humanidad, el Reino de Dios.

Y esta Iglesia es impulsada por el Espíritu a la misión, a la apertura a nuevos pueblos y culturas, a una misión que envuelve a toda la hu-

47. Maria Clara L. BINGEMER - V. GALDINO, Deus Trindade: a vida no coração do mundo, Valencia 2002, 106-109.

48. Éste es el sentido de la afirmación de Juan de la Cruz de que Dios se ha quedado como mudo: *Porque en darnos, como nos dio a su Hijo, que es una palabra suya, que no tiene otra, todo nos lo habló junto y de una vez en esta palabra, y no tiene más que hablar... Dios ha quedado ya como mudo+: Subida al Monte Carmelo, Libro II, cap. 22,3.

49. J. MARTÍNEZ GORDO, *Dogmática neoliberal y misterio de Dios+: Revista Latinoamericana de Teología 72 (2007), 295-315.

manidad, donde ya no hay judío ni griego, esclavo ni libre, hombre ni mujer, pues todos somos uno en Cristo Jesús (Ga 3,28). El Espíritu que hemos recibido nos lleva a vivir e impulsar una vida nueva, procediendo según el Espíritu (Ga 3,16).

A partir de aquí podemos comenzar a reflexionar sobre la relación entre Jesús y el Espíritu

5. Las dos manos del Padre

Este Espíritu misterioso, sin rostro, casi sin nombre, expresado a través de símbolos, está íntimamente asociado a Jesús de Nazaret, el Hijo del Padre encarnado. Sin querer entrar todavía en la temática del profundo misterio trinitario, pero intentado acercarnos a ella desde lo que acontece en la historia de la salvación 50, recojamos los datos bíblicos que hemos presentado sobre la acción del Espíritu y la de Jesucristo: el Espíritu prepara la misión de Jesús, Jesús nos confiere el Espíritu.) Qué puede significar esta doble presencia salvífica en nuestra historia?

Se trata de dos misiones de Dios, dos misiones del Padre. Ordinariamente reconocemos y afirmamos que el Hijo ha sido enviado por el Padre, pero no solemos reconocer con la misma contundencia la misión del Espíritu. En realidad hay, pues, dos misiones divinas: la del Hijo y la del Espíritu.

Ireneo, el gran Padre de la Iglesia oriental que pasó a Occidente y llegó a ser obispo de Lyon y mártir, nos ofrece una imagen sugerente sobre esta doble misión, afirmando que el Hijo-Logos y el Espíritu-Pneuma constituyen las dos manos del Padre, que realizan conjuntamente el proyecto del Padre de vivificar al ser humano y hacerlo conforme a la imagen divina 51.

50. Más adelante veremos que para conocer el misterio de la Trinidad hay que partir de sus manifestaciones en la historia de salvación, que la Trinidad hacia fuera (ad extra) nos revela el misterio oculto de la Trinidad en su mismo ser interno (ad intra); en formulación de los Padres, la *economía+ trinitaria nos revela la *teología+ trinitaria, lo que Rahner expresará diciendo que la *trinidad económica+ nos revela la *trinidad inmanente+ (y viceversa).

51. *Ya que por las manos del Padre, es decir, por el Hijo y el Espíritu, el hombre se hace a la imagen y semejanza de Dios+: Adv. haer, V, 6, 1. *Durante todo este tiempo, el hombre, modelado al comienzo por las manos de Dios, quiero decir por el Hijo y por el Espíritu... +: Adv. haer., V, 28, 4. Véase un amplio y profundo comentario en L.E. DOS SANTOS NOGUEIRA, O Espirito e o Verbo. As duas mãos do Pai, Sao Paulo 1995.

Ambas misiones son diversas pero complementarias, que podríamos expresar esquemáticamente de la siguiente forma:

- El Hijo se hace visible y se encarna en Jesús de Nazaret, es una manifestación externa, exterior a nosotros. El Espíritu es invisible, interior a nosotros.
- El Hijo tiene nombre, Jesús de Nazaret. El Espíritu no tiene nombre, es anónimo, lo nombramos con diversos símbolos: soplo, fuego, agua...; hay como una cierta kénosis o vaciamiento del Espíritu
- El Hijo se encarna en Jesús, se manifiesta visiblemente en un momento histórico: nace en Palestina, en tiempo de Octavio César, y muere bajo el poder de Poncio Pilato, en tiempo de Tiberio 52. El Espíritu no se encarna en nadie, sino que desde los orígenes siempre mueve a personas, grupos, comunidades y pueblos desde dentro, genera vida en todas partes, se conoce por sus efectos
- El Hijo es revelado como Palabra, doctrina, mensaje, buena nueva. El Espíritu es soplo, silencio, no tiene palabra ni mensaje propio, hace que la Palabra sea conocida, asimilada, vivida, recordada
- El Hijo nació de María virgen. El Espíritu hace que María sea la madre de Jesús
- Jesús pasó haciendo el bien, murió y resucitó. El Espíritu guía la vida de Jesús, le resucita, hace nacer a la Iglesia, dirige la Iglesia a través de su historia, está presente en la historia de la humanidad
- Jesús anunció y prometió el Espíritu. El Espíritu es el don prometido que derrama sus carismas sobre la Iglesia, fecunda la historia, realiza el Reino

Pero estas dos misiones se ordenan a un mismo fin: el proyecto del Padre, el Reino de Dios. Por eso los efectos de esta obra salvífica se atribuyen tanto al Hijo como al Espíritu:

B bautismo en Cristo (Ga 3,27) y en el Espíritu (1 Co 12,13);

B un solo cuerpo en Cristo (1 Co 12,13) y en el Espíritu (Rm 8,9);

52. Esto no cuestiona ni niega la acción de la Palabra-Logos que estaba en el principio junto a Dios, por quien se hizo todo y sin la cual no se hizo nada (Jn 1,3). Tampoco niega las semillas del Verbo que están presentes en la creación y en las culturas, sino que únicamente quiere distinguir el Logos incarnandus (el Logos que se ha de encarnar) del Logos incarnatus (el Logos encarnado).

- justificados en Cristo (Ga 2,17) y en el Espíritu (1 Co 6,11);
- amor de Dios en Cristo (Rm 8,39) y en el Espíritu (Col 1,8);
- santificados en Cristo (1 Co 1,2.30) y en el Espíritu (Rm 15,16; 2 Tes 2, 3);
- B** llenos de Cristo (Col 2,10) y del Espíritu (Ef 5,18);
- un templo en Cristo (Ef 2,21) y en el Espíritu (Ef 2,22).

El Padre es la fuente absoluta de la divinidad, el Principio sin fin, el Inaccesible, el Absoluto, el Amor misterioso y fontal, de quien brota la vida trinitaria hacia dentro y hacia fuera y que se nos manifiesta precisamente a través de las dos misiones del Hijo y del Espíritu, sus *dos manos+. Desde el Génesis hasta el Apocalipsis, la Palabra-Dabar y el Espíritu-Ruah-Pneuma aparecen estrechamente unidos.

De aquí se deduce que no se puede elaborar una Cristología al margen de la Pneumatología, ni una Pneumatología al margen de la Cristología, sino que, como afirma Congar repetidamente, toda Cristología es pneumatológica y toda Pneumatología es cristológica. El Espíritu es Espíritu de Cristo, y Cristo actúa como Espíritu. No se identifican Cristo y el Espíritu, el Kyrios y el Pneuma, sino que actúan conjuntamente. La misión del Espíritu no es autónoma, sino que se orienta a Cristo; el Espíritu es el otro Paráclito que tiene la misión de recordar y actualizar todo lo que Cristo ha dicho. Pero el Espíritu no tiene un cuerpo místico, no se encarna en nadie ni en nada, sino que ayuda a formar el Cuerpo de Cristo, del cual somos miembros mediante el Espíritu. El Espíritu nos hace hijos en el Hijo, coherederos de Cristo, semejantes a El. Si Cristo es el Camino, el Espíritu es el guía que nos hace avanzar en esta vía.

No hay una era del Espíritu que supere la era cristológica, como pretendió en el siglo XII Joaquín de Fiore, afirmando que después de la era del Padre (Antiguo Testamento) y del Hijo (Nuevo Testamento) se anunciaba la aparición una tercera era, la era del Espíritu (el tercer Reino...).

El Espíritu en realidad no crea una nueva etapa en la historia de la salvación que anule la era cristológica y genere una era espiritual al margen de Jesús 53. Éste es un engaño en el que tienden a caer continuamente grupos de la Iglesia del pasado y también del presente.

53. En terminología patristica, hay que afirmar que no hay una nueva *economía+ del Espíritu diversa de la de Cristo, sino que el Espíritu completa y vivifica la misión del Hijo, la carne y las palabras de Jesús (Jn 16,13-14).

La Iglesia siempre ha reaccionado fuertemente contra estas tendencias espiritualistas. Pablo, en sus cartas, enfrenta las corrientes entusiastas de los corintios, que parecen olvidar la encarnación y la cruz y quieren vivir como si la escatología ya hubiese llegado (1 Co 6,12; 10,23; 12-14). A éstos les recomienda Pablo la discreción de espíritus y les recuerda la sabiduría de la cruz de Cristo (1 Co 1,17-31).

Ireneo precisamente lucha contra los movimientos gnósticos de su tiempo, que no admitían ni la creación de la materia, ni una verdadera encarnación del Hijo, ni la eucaristía, ni la resurrección de la carne. En este contexto habla de las dos manos del Padre.

A lo largo de la historia, la Iglesia ha reaccionado frente estos movimientos entusiastas que desprecian la encarnación de Jesús: montanistas, cátaros, albigenses, alumbrados, grupos iluministas, pietistas...

También en nuestros días hay tendencias neo-gnósticas que defienden un vago espiritualismo, una nebulosa esotérica, tipo New Age, o que viven ambiguas formas de pentecostalismo, sin apenas referencia a Jesús de Nazaret y a su proyecto del Reino, con riesgo de caer en un cierto Pneumatomonismo, es decir, en una acentuación exclusiva del Espíritu, olvidando el lugar central de Jesucristo en nuestra fe cristiana.

Diversos autores han estudiado las conexiones entre Joaquín de Fiore, el pietismo, el idealismo alemán, el nacional-socialismo hitleriano (el tercer *Reich+), la sociedad sin clases del reino de la libertad marxista... De este modo, recuperar la Pneumatología no es sólo un problema eclesiológico y teológico, sino algo que interesa al diálogo con las ideologías y con el mundo de hoy.

Quizá por esta reacción constante contra el espiritualismo y por el miedo a los peligros de lo carismático, a la larga la Iglesia occidental se ha ido decantando al otro extremo: acentuar los elementos institucionales de la Iglesia. Con ello muchas aspiraciones de movimientos utópicos y de esperanza quedaron fuera de la Iglesia, creándose una especie de mesianismo extra-ecclesiástico y una secularización del Espíritu.

Por todo ello, si es y ha sido real la tentación espiritualista en la historia, también es y ha sido real la tentación de olvidar y silenciar la misión del Espíritu, la *mano+ del Pneuma-Ruah. Es la acusación que la Iglesia de Oriente lanza contra la Iglesia latina, lo que ellos llaman cristomonismo, es decir, el resaltar únicamente a Cristo y olvidar al Espíritu.

Aunque hay autores como Y. Congar que rechazan esta acusación, sin embargo muchos otros teólogos católicos, como W. Kasper y E-X. Durrwell, creen que este reproche es real e intentan buscar sus causas 54.

54. Véase lo que afirma W. KASPER, *Die Kirche als Sakrament des Geistes+, en (W.

Veremos más adelante que todo esto está ligado a la visión latina de la Trinidad (marcada muy fuertemente por Agustín), a la separación del Oriente y a la unilateral reafirmación occidental del Filioque frente al Oriente (de lo que luego hablaremos), a una teología de la salvación estrechamente influenciada por la cristología anselmiana de la redención 55 y muy poco sensible a la concepción oriental patrística de la divinización del cristiano y al misterio pascual de la resurrección de Jesús, etc.

Este ocultamiento teórico y práctico de la mano del Espíritu tiene graves consecuencias en la cristología, en la eclesiología y en la vida espiritual y pastoral de los cristianos. Como afirma W. Kasper, el Espíritu apenas desempeña papel alguno en la conciencia teológica y eclesial corriente. Se habla de Cristo como fundador de la Iglesia, y se busca a partir de aquí fundamentar la vida y doctrina de la Iglesia, cayéndose en una especie de rabinismo que hace de Cristo un legislador que da su ley a la Iglesia, sin dejar espacio al Espíritu, que para Tomás de Aquino es la ley del Nuevo Testamento 56.

Esta visión únicamente cristonómica, que ve a la Iglesia como continuación de la encarnación, únicamente institución y representación de Cristo, olvida la dimensión del Espíritu en la vida cristiana y en la historia de la humanidad.

Es preciso recuperar la mano del Espíritu en la Iglesia latina. Ese Espíritu, que, como hemos visto, ha estado presente desde la creación y ha hablado por los profetas, se derrama de un modo realmente diferente en el Nuevo Testamento en Cristo.

Una primera irrupción del Espíritu tiene lugar en la encarnación, cuando Jesús es concebido de María Virgen por obra del Espíritu (Lc 1,35). Otra irrupción tiene lugar en el bautismo de Jesús, cuando es ungido como Mesías y Cristo de Dios. Entonces Jesús comienza su misión lleno de Espíritu y proclama que ha sido ungido por Él para anunciar la buena nueva a los pobres (Lc 4,18-19; cf. Is 61,1-3).

Toda la vida de Jesús está marcada por la presencia del Espíritu: expulsa demonios por el Espíritu de Dios (Mt 11,28), y en su oración el Espíritu le hace exultar de alegría porque Dios ha ocultado estas cosas a los sabios y prudentes y las ha revelado a los pequeños (Lc 10,21-22).

Kasper, G. Sauter) Kirche Ort des Geistes, Freiburg-Basel-Wien 1976, 14-55; véase también F.-X. DURRWELL, El Espíritu del Padre y del Hijo, Madrid 1990.

55. Para Anselmo el pecado es una ofensa infinita a Dios y, por tanto, exige una reparación infinita. El motivo de la encarnación del Hijo es poder presentar al Padre, con su sangre derramada en la cruz, un sacrificio reparador de valor infinito que expíe y cancele la ofensa infinita del pecado humano.

56. Summa Theologica, 10 2^{ae}, q 105, a 1.

Pero es a partir de la resurrección donde el Espíritu realiza su obra cumbre con respecto a Jesús: devolverle a una vida nueva, penetrándolo de gloria y poder, hasta hacer de Él un nuevo Adán vivificante y poseedor del Espíritu (Rm 1,4; 1 Co 15,45; Hch 2,32-35). Hay, pues, una misteriosa y continua relación entre Jesús y el Espíritu, que refleja las dimensiones profundas de la vida trinitaria.

Y será a partir de la pascua cuando Jesús derrame su Espíritu sobre los que crean en Él (Jn 7,39). Para Juan, esto sucede en el mismo atardecer del día de Pascua (Jn 20,19-23); para Lucas, en un esquema más histórico y pedagógico, sucede cincuenta días más tarde: en la fiesta de Pentecostés, cuando se celebraba la renovación de la alianza en el Sinaí (Hch 2,1-13).

De ahí se deduce que, como hemos señalado antes, la Cristología ha de ser pneumatológica, ha de estar penetrada por el Espíritu. Sin esta dimensión pneumatológica, la historia de Jesús de Nazaret puede reducirse a una jesusología, la narración de la vida de un gran profeta, admirable, que murió mártir, como otros profetas. El mismo seguimiento de Jesús, central en la vida cristiana, puede reducirse a una mera opción ética, convertirse en un voluntarismo incapaz, a la larga, de llevar a cabo la tarea del seguimiento.)No ha sido ésta la tragedia de muchos militantes cristianos, llenos de buena fe y de compromiso, pero que al final, desesperados, han abandonado su empresa por irrealizable? 57)No es esto lo que reclamaba Rahner al hablar de la autocomunicación (Selbstmitteilung) de Dios en Cristo?

Sin Pneumatología se corre el riesgo tanto de una Cristología conservadora que haga de Jesús un rabino más que dicta normas y leyes y funda una religión, como el peligro de una Cristología ciertamente abierta y dinámica, pero igualmente reductora.

Es necesaria la presencia del Espíritu que recuerde lo que Jesús ha dicho, nos lo actualice, nos dé testimonio interior de su Persona, nos enseñe a orar con gemidos inenarrables, nos haga llegar a la verdad integral sobre Jesús, el Cristo, nos comunique su vida B como la vid comunica la savia a sus sarmientosB, nos haga sus discípulos, esté con nosotros siempre, nos dé fuerza frente al mal, nos incorpore a su comunidad, nos haga hijos del Padre en el Hijo, coherederos de Cristo, semejantes a él, cooperadores en su misión del Reino, fermento de una nueva sociedad y de una nueva tierra y un nuevo cielo.

57. F. DENANTES, *Crítica de la razón militante+: Selecciones de Teología 67 (1978), 181-191; original francés en Études 345 (1976), 293-321.

Pero al mismo tiempo hay que tener muy presente lo que significa que el Espíritu no se haya encarnado en nadie, a diferencia de lo que sucede con la encarnación de Cristo. Esto supone que el Espíritu, que actúa en todos y desde dentro, coexiste y actúa en medio de las limitaciones humanas de las personas y grupos, de los límites culturales, históricos, religiosos, pero también psicológicos, intelectuales y morales.

Esto significa que, a diferencia de Jesús, que asumió nuestra condición humana en todo menos en el pecado (Hb 4,15) y estuvo siempre unido al Padre (Jn 17), la presencia y acción del Espíritu está ordinariamente mezclada con las limitaciones, errores y pecados humanos. Si fue difícil para muchos discernir en el carpintero de Nazaret al Hijo, al Mesías, al Cristo, de modo que muchos lo rechazaron, mucho más difícil es discernir la presencia del Espíritu en medio de personas y acontecimientos muchas veces turbios y ambiguos.

De ahí la importancia que ha dado toda la tradición cristiana al discernimiento de espíritus y la necesidad de extender estas reglas y consejos clásicos a discernir los signos de los tiempos de hoy, las aspiraciones y deseos, los movimientos y propuestas humanas, intelectuales, sociales, políticas, culturales y religiosas de nuestros contemporáneos.

Más aún, la presencia del Espíritu en la Iglesia, de la que hablaremos luego extensamente, no garantiza que los miembros de la comunidad cristiana, ni siquiera la jerarquía, sean pura transparencia de la santidad del Espíritu, sino que de ordinario la santidad del Espíritu queda oscurecida y afeada por los pecados humanos de los bautizados. Esto motivará, como luego veremos, que la Iglesia sea llamada (y sea en realidad) santa y pecadora, casta meretriz, en formulación patristica. Si fue difícil aceptar a Jesús de Nazaret, más lo es aceptar su Cuerpo visible en la Iglesia concreta e histórica de cada tiempo.

Juan Crisóstomo escribe bellamente:

*Si el Espíritu no existiera, no podríamos decir que Jesús es nuestro Señor, porque "nadie puede decir 'Jesús es el Señor' sino en el Espíritu Santo" (1 Co 12,3).

Si no existiera el Espíritu Santo, los creyentes no podríamos orar a Dios. En efecto, decimos: "Padre nuestro que estás en los cielos" (Mt 6,9). Pero, así como no podríamos llamar a Jesús "nuestro Señor", tampoco podríamos llamar a Dios "Padre nuestro". ¿Quién lo prueba? El Apóstol nos dice: "la prueba de que sois hijos es que Dios envió a nuestros corazones al Espíritu de su Hijo, que clama: Abba, Padre" (Ga 4,6). Por consi-

guiente, cuando invoquéis al Padre, recordad que fue necesario que el Espíritu tocara primero nuestra alma para que fuerais considerados dignos de llamar a Dios con ese nombre.

Si el Espíritu no existiera, los discursos de la sabiduría y de la ciencia no estarían en la Iglesia, "porque a uno se le da mediante el Espíritu palabra de sabiduría, a otro, según el mismo Espíritu, palabra de conocimiento" (1 Co 12,8).

Si el Espíritu Santo no existiera, no habría pastores ni doctores en la Iglesia, porque son obra del Espíritu, según la palabra de San Pablo: "en la cual el Espíritu os ha constituido inspectores para pastorear la Iglesia de Dios" (Hch 20,28).)
Comprendéis que también esto se hace por obra del Espíritu?

[...] Si el Espíritu Santo no estuviera presente, la Iglesia no formaría un todo bien compacto: la consistencia de la Iglesia manifiesta la presencia del Espíritu+ 58.

Un texto muy conocido del teólogo oriental Ignacio Hazim, actualmente Ignacio IV, Patriarca Ortodoxo de la Iglesia de Antioquia, pronunciado en la IV Asamblea del Consejo ecuménico de Iglesias en Upsala, en 1968, también expresa muy bien esta novedad del Espíritu:

*Sin Espíritu Santo,
Dios está lejos,
Jesucristo queda en el pasado,
el evangelio es letra muerta,
la Iglesia, una simple organización,
la autoridad, un despotismo
la misión, una propaganda,
el culto, un mero recuerdo,
el actuar, una moral de esclavos.

Pero en el Espíritu,
y en una sinergia (colaboración) indisociable,
el cosmos se levanta y gime hasta que dé a luz el Reino,
el hombre lucha contra la carne,
Cristo resucitado está aquí presente,
el evangelio es poder de vida,

58. JUAN CRISÓSTOMO, Primera homilía sobre Pentecostés, PG 50, 458-459.

la Iglesia significa la comunión trinitaria,
la autoridad es un servicio liberador,
la misión, un nuevo Pentecostés,
la liturgia, un memorial y una anticipación,
el actuar humano es divinizado+ 59.

Una vez puestos los fundamentos bíblicos de la Pneumatología, podemos comenzar a abordar las diferentes dimensiones de esta presencia del Espíritu: la dimensión personal, la eclesial y la universal.

59. I. Hom, *La Réssurrection et l'homme d'aujourd'hui*, Beirut 1970, 31; publicado antes en *Irénikon* 42 (1968), 344-359.

Capítulo II

***DIOS ENVIÓ A NUESTROS CORAZONES EL ESPÍRITU DE SU HIJO+**

(Ga 4,6)

EL texto paulino que preside este capítulo puede sintetizar la dimensión personal del Espíritu en nuestras vidas y mostrar cómo toda la vida cristiana es una vida y una experiencia en el Espíritu.

Los Padres afirman que la vida divina se nos comunica por medio del Espíritu. El Espíritu es Señor y vivificador; es Él quien nos comunica la vida divina y derrama el amor de Dios en nuestros corazones (Rm 5,5).

Este Espíritu, como ya hemos visto, actuaba en Israel, acompañaba al pueblo durante su larga travesía histórica, lo guiaba a través de Moisés, jueces, profetas, reyes y sacerdotes (Is 63,7-19). Pero todo ello era preparación y prelude del don del Espíritu que acontecería en los tiempos mesiánicos, después de la resurrección de Jesús (Jn 7,39), en Pentecostés (Hch 2,16s). Así se realiza la promesa del Padre (Hch 2,28-31), lo prometido a Abrahán (Ga 3,14-17), lo anunciado por los profetas (Jl 3,1-5; Ez 36,26-27; Is 11,2; 62, 1), que ya anticipa la escatología y es prenda de la vida futura, que ahora se vive como primicia.

Tanto para las Escrituras como para los Padres, sobre todo los latinos y concretamente para Agustín, el Espíritu es el don mesiánico de Dios que procede del Padre y del Hijo y nos permite entrar en comunión con Dios. Toda la vida cristiana es vida en el Espíritu de Jesús. Aunque no es fácil expresar brevemente todo lo que esto significa, intentaremos mostrar sintéticamente los elementos más significativos de esta vida en el Espíritu 1.

1. Puede verse en Y.M. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983, 271-347, una amplia exposición del tema.

1. Nuevo nacimiento

Ante todo, el Espíritu nos hace nacer de nuevo (Jn 3,3), con un nacimiento diferente del nacimiento carnal: un nacimiento que pone en nosotros un germen, una semilla espiritual de Dios (1 Jn 3,9) por la cual devenimos hijos del Padre y coherederos de Cristo. Éste es el sentido profundo del bautismo cristiano (Jn 3,5-6), a veces un tanto olvidado al insistir demasiado, tanto teológica como pastoralmente, en la dimensión negativa de la remisión del pecado original. Esta visión más negativa, típicamente latina y occidental, por más cierta y real que sea, contrasta con la de los Padres orientales, que acentúan el aspecto más positivo del bautismo, el sacramento que nos da la vida divina por el Espíritu.

En este mismo sentido cabe señalar que las inscripciones de los baptisterios antiguos comparan la fuente de las aguas bautismales de la Iglesia con el seno de María: la Iglesia, por el bautismo, da una vida nueva a los fieles cristianos, como María dio a luz a Jesús, y todo ello por la fuerza del Espíritu. La dimensión maternal y femenina del Espíritu se hace aquí patente.

Afirma San León Magno:

*Es Cristo el que, nacido del Espíritu Santo y de la madre virgen, fecunda con el mismo soplo a la Iglesia inmaculada, para que con el parto del bautismo genere la multitud de hijos de Dios+ 2.

Y Ambrosio escribe:

*El agua, de hecho, es la imagen de la muerte, mientras que el Espíritu es prenda de vida, de modo que en el agua muere el cuerpo del pecado, que ella encierra en el sepulcro; gracias a la virtud del Espíritu venimos a ser renovados de la muerte del pecado... Si, pues, en el agua está la gracia, ésta no deriva de la naturaleza del agua, sino de la presencia del Espíritu+ 3.

También el Vaticano II, en el n. 9 de la Lumen Gentium, destaca esta dimensión positiva del bautismo como nacimiento a una vida nueva:

*Pues los que creen en Cristo, renacidos de germen no corruptible sino incorruptible, por la palabra de Dios vivo (cf. 1 Pe 1,23), no

2. Discursos, LXIII, 6.

3. El Espíritu Santo, I, 76-77.

de la carne, sino del agua y del Espíritu Santo (cf. in 3, 5-6), son hechos por fin linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo de adquisición..., que en un tiempo no era pueblo, y ahora es pueblo de Dios (1 Pe 2,9-10)+.

Otros textos confirman esta realidad pneumática del bautismo: somos santificados y justificados (1 Co 6,11), regenerados y renovados (Tt 3,5), sellados por el Espíritu (2 Co 1,22), etcétera 4.

Este nacimiento en el Espíritu se enriquece por la confirmación (lamentablemente separada en Occidente del bautismo), que lleva al bautizado a asumir el compromiso de difundir y defender la fe de palabra y de obra (LG 11). La liturgia de la confirmación aduce el texto de Is 11,1-2 acerca de los dones del Espíritu, pero, sintomática y curiosamente, sin añadir ni mencionar Is 11,3-9, donde se habla de las dimensiones sociales y cósmicas de la presencia del Espíritu. Es un signo claro de cierta tendencia presente en la Iglesia que parece reducir el Espíritu a los aspectos más personales e individuales de la vida cristiana, olvidando las otras dimensiones.

2. Filiación divina

Gracias a este Espíritu que hemos recibido, podemos llamar a Dios *(Abba, Padre! +, pues ya no somos esclavos, sino hijos y herederos (Ga 4,6-7), hijos adoptivos (Rm 8,15). La filiación divina no es algo abstracto y genérico, sino el ser hijos del Padre, ya que en el Nuevo Testamento Dios (Theos) designa al Padre de Nuestro Señor Jesucristo 5. Por el Espíritu somos asimilados al Hijo, nos configuramos con Él, somos hermanos de Jesús, formamos parte de su cuerpo, somos hijos en el Hijo. Como hemos visto, éste es para los Padres Orientales el fin y sentido de la encarnación: Dios se hace hombre para que nosotros podamos divinizar, es decir, llegar a ser hijos e hijas del Padre, participar de su misma vida. Esto no significa deshumanizarnos, sino llevar a

4. Más adelante abordaremos la cuestión de la situación de los no cristianos. Podemos ya desde ahora afirmar, con Rahner, que cuando se bautiza a un niño no se quiere decir que él es hijo de Dios y los demás niños no bautizados son hijos del demonio..., sino que el amor con que el Padre acoge a cualquier niño que nace encuentra en el bautismo cristiano su expresión máxima y su plenitud simbólica y real. Cf. K. RAHNER, *Gott liebt dieses Kind*, München 1965.

5. K. RAHNER, **Theos en el Nuevo Testamento+*, en *Escritos de Teología I*, Madrid 1967, 93-166.

plenitud la existencia humana, que ha sido creada a imagen de Dios y en Dios alcanza su perfección máxima. Y todo ello por el Espíritu.

Ireneo expresa claramente que *la gloria de Dios es la vida del ser humano+, pero *la vida humana consiste en la visión (comunidad con) de Dios+ 6.

Esta filiación tiene también una dimensión procesual: somos hijos e hijas del Padre, pero ello no se mostrará (1 Jn 3,1-2) hasta que llegue la resurrección (Rm 1,4).

Era tan fuerte la convicción de la Iglesia primitiva de que somos hijos del Padre y poseemos la vida divina, que ello les motivó para exigir que fuera definida la divinidad del Espíritu en el Concilio de Constantinopla (381), como luego veremos, pues si el Espíritu no era Dios, no podíamos tener la vida divina en nosotros. Desde la experiencia espiritual se llega a la teología.

Frente al problema del mal, cuando nos sentimos como huérfanos indefensos en un mundo hostil e irremisiblemente condenados a la muerte, cuando nos parece que la existencia humana es un absurdo y que no hay nada después de la muerte, la revelación de la paternidad de Dios y el impulso interior del Espíritu, que nos hace llamar a Dios *Padre+, se convierten para nosotros en fuente de luz y de esperanza.

3. Inhabitación espiritual

Israel tiene conciencia de la presencia de Yahvé en medio del pueblo, no sólo a través de la columna de fuego, la nube, el arca, la tienda y el templo, sino a través de los jueces, profetas y reyes. Pero en el Nuevo Testamento esta presencia se hace más visible y concreta. Somos templo del Espíritu (1 Co 3,16; 6,19), el Espíritu habita en nosotros (Rm 9,11), permanece en nosotros (Jn 14,16-17); y esto vale tanto a nivel personal como comunitario. No es sólo presencia, sino inhabitación, como los autores místicos de Oriente (Simeón el Nuevo teólogo, Serafín de Sarov...) y de Occidente (Agustín, Teresa de Jesús, Juan de la Cruz, Ignacio...) han señalado; es decir, algo estable, firme y permanente, como expresión de la nueva alianza de Dios con nosotros, como consecuencia de la filiación.

Esta inhabitación implica una salida de uno mismo, de sus propios intereses egoístas, para abrirse a los demás, superar el propio tiempo li-

6. Adv. haer., IV, 20,7.

neal (kronos) y abrirse al tiempo de Dios (kairós); superar la norma externa sin caer en anomía ni en anarquía, sino dejándose llevar por el Espíritu, que es Espíritu de libertad (2 Co 3,17); superar los límites estrechos de la humanidad y transformarse en una persona nueva configurada con Cristo 7.

Esta inhabitación es germen y semilla de la escatología, de la gloria eterna, de la posesión y fruición de Dios; gracias a ella poseemos el amor del Padre, la gracia del Hijo y la comunión del mismo Espíritu, como profesamos al comienzo de la liturgia eucarística (2 Co 13,13).

4. El Espíritu nos hace orar

Más que de la oración directamente dirigida al Espíritu, rara en la Iglesia antigua 8, vamos a tratar de la oración en el Espíritu, fuertemente atestiguada en la Escritura y la liturgia.

Es por Cristo, en el Espíritu, como tenemos acceso al Padre (Ef 3,12; Rm 5,2; 1 Pe 3,18), y así podemos acercarnos a Dios (Hb 4,16; 7,25; 11,16; 12,18), ya sea en forma de alabanza (Ef 5,18-20; Col 3,16-17; 1 Co 14,26) o de petición. En último término, esta petición al Padre es, según Lucas, la petición del Espíritu, que el Padre dará a los que se lo pidan (Lc 11,13). Esta es la oración que nunca falla, que el Padre siempre escucha 9.

Más adelante, cuando reflexionemos sobre la dimensión eclesial del Espíritu, veremos la importancia de la oración litúrgica llamada *epiclesis+, en la que se pide al Padre el don del Espíritu para que realice el fruto de los diversos sacramentos

En nuestra oración, el Espíritu viene en ayuda nuestra, porque nosotros no sabemos orar como conviene (Rm 8,26). En el Espíritu clamamos: *(Abba, Padre!+ (Rm 8,15), pero en realidad es el Espíritu el que con gemidos inenarrables grita en nosotros al Padre (Rm 8,26-27; cf. Ga 4,4).

7. Cf. Maria Clara L. BINGEMER - V. GALDINO, Deus Trindade: a vida no coração do mundo, Valencia 2002, 109-112.

8. Con todo, conservamos las dos más conocidas, el himno Veni Creator Spiritus, del siglo IX, y la secuencia de Pentecostés Veni Sancte Spiritus, del siglo XIII.

9. Es sabido que actualmente la oración de petición es muy cuestionada por la teología moderna. Cf. A. TORRES QUEIRUGA, *Más allá de la oración de petición+: Iglesia Viva 152 (1991), 193-244. Veáse también la postura de J. ESTRADA, La oración de petición bajo sospecha, Cuadernos FyS, n. 38, Santander-Madrid 1997. No queremos entrar en esta difícil discusión, pero lo que es claro es que la petición del Espíritu al Padre siempre es escuchada.

En la liturgia nuestras oraciones al Padre, por mediación de Cristo, terminan *...en el Espíritu Santo+. El Espíritu es el ámbito de la oración, el que suscita nuestra oración, el que nos hace orar, el que conoce a Dios (1 Co 2,11-12) y nos asegura nuestro acceso al Padre.

Pero esta oración, sea personal o litúrgica, no puede aislarse del clamor de toda la creación (Rm 8,22) ni del clamor de los pobres. Es una oración que, de algún modo, asume el grito de la Iglesia, la cual, movida por el Espíritu (Ap 22,17), exclama: *(Ven, Señor Jesús!+ (Ap 22,20).

5. El Espíritu nos hace libres

Los cristianos, que por el bautismo ya posemos el Espíritu, estamos aún sometidos a la carne, es decir, a todo lo que nos hace oponernos a Dios, a su proyecto, a la vida. Hay, pues, un antagonismo entre los impulsos de la *carne+ y los del Espíritu, entre lo que conduce a la muerte y lo que conduce a la vida, entre los frutos de la carne y los del Espíritu (Ga 5,16-26; cf. Rm 8,5-11).

En esta lucha, el Espíritu actúa en nosotros, nos ayuda, nos llama a la conversión, desenmascara el pecado del mundo (In 16,8), nos atrae a la verdad. Esta fuerza del Espíritu no nos ahorra el trabajo personal ni nos hace caer en quietismos o inmediatismos de ningún tipo, sino que pide nuestra cooperación (llamada *sinergia+ entre los Orientales). Juan Crisóstomo lo expresa gráficamente: *Dios trabaja, pero es el hombre quien suda+.

Pero el Espíritu no sólo nos libera del pecado y de la muerte, sino que Él mismo es portador de libertad: *Donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad+ (2 Co 3,17b); *Hemos sido llamados a la libertad+ (Ga 5,13). La vida cristiana no es una esclavitud, sino una liberación: liberación de la ley antigua, del pecado, de la muerte. El cristianismo no es una moral, sino una vida nueva, llena de libertad, en la que el Espíritu actúa desde dentro. La antigua ley ha sido sustituida por el Espíritu, que nos mueve desde dentro, nos interpela y nos seduce 10.

Podemos preguntarnos si en la Iglesia se respeta suficientemente esta libertad de los fieles o si, más bien, se les considera como sujetos meramente pasivos que deben limitarse a acatar lo que desde la institución se les prescribe o manda. La doctrina bíblica, tradicional en la

10. Esto lo afirma claramente TOMÁS DE AQUINO, Summa Theologica, 10 2^{ae}, q. 106, a 1 y 2. Cf. LG 9,2.

Iglesia, de la discreción de espíritus presupone que el cristiano tiene que tomar continuamente opciones libres en su vida y que la conciencia es el último santuario personal donde el ser humano se relaciona con Dios (GS 16).

Esta libertad es una apertura a la novedad del Espíritu, a los carismas, a las culturas, religiones y signos de los tiempos, como luego desarrollaremos más ampliamente. Esta libertad busca la liberación de toda esclavitud y se orienta a la comunión. La libertad no es para caer en libertinaje, sino para vivir la comunión.

Esto nos abre el camino a tratar de la dimensión eclesial del Espíritu, que aunque estaba implícita en mucho de lo que hemos dicho en este capítulo, necesita un ulterior desarrollo.

6. Conclusión

La secuencia medieval Veni, Sancte Spiritus resume gran parte de lo que hemos visto sobre la vida cristiana como vida en el Espíritu, aunque desde una visión más personal que eclesial e histórica, pues el Espíritu no es solamente el *dulce huésped del alma+:

*Ven, Espíritu divino,
manda tu luz desde el cielo.
padre amoroso del pobre,
don, en tus dones espléndido;
luz que penetra las almas,
fuente del mayor consuelo.

Ven, dulce huésped del alma,
descanso de nuestro esfuerzo,
tregua en el duro trabajo,
brisa en las horas de fuego,
gozo que enjuga las lágrimas
y reconforta en los duelos.

Entra hasta el fondo del alma,
divina luz, y enriquécenos.
Mira el vacío del hombre
si Tú le faltas por dentro;
mira el poder del pecado
cuando no envías tu aliento.

Riega la tierra en sequía,
Sana el corazón enfermo,
lava las manchas, infunde
calor de vida en el hielo,
doma el espíritu indómito,
guía al que tuerce el sendero.

Reparte tus siete dones
según la fe de tus siervos.
Por tu bondad y tu gracia
dale al esfuerzo su mérito;
salva al que busca salvarse
y danos tu gozo eterno. Amén+.

Capítulo III

***EL ESPÍRITU FLORECE EN LA IGLESIA+ (Hipólito) 1**

AL reflexionar sobre la vida cristiana como vida en el Espíritu, con frecuencia ha ido apareciendo la dimensión eclesial de la vida en el Espíritu. Ahora queremos detenernos a profundizar la relación entre Iglesia y Espíritu.

Para ello hemos de preguntarnos antes cuál es la relación entre Jesús y la Iglesia, cómo se ha dado el paso del Jesús histórico a la Iglesia.

1. El paso del Jesús histórico a la Iglesia

Esta cuestión no es propiamente dogmática, sino histórico-crítica, una cuestión teológicamente disputada entre los autores. No se cuestiona el hecho de que la Iglesia es la Iglesia de Jesús, su Cuerpo, su Esposa, edificada sobre la piedra angular que es Cristo (Ef 2,20; Ap 21,14). Éste es un hecho adquirido que forma parte ya de nuestra fe. Sin Cristo no hay Iglesia; sin Cristología no hay Eclesiología.

El problema es saber cuál fue la génesis de la Iglesia, cómo y cuándo surge la Iglesia, si Jesús fundó la Iglesia, cuál ha sido el proceso histórico salvífico que une a Jesús con la Iglesia.

Esta cuestión, aparentemente sutil, es importante, porque de la génesis de la Iglesia depende el ser de la Iglesia, y de cómo se conciba el origen de la Iglesia se desprenderán consecuencias importantes para el ser y el devenir eclesial. Todo ello condiciona estrechamente la relación entre la Iglesia y el Espíritu

En este problema podemos distinguir básicamente tres posturas 2.

1. Trad. Apost. 31.35.

2. V. CODINA, Para comprender la eclesiología desde América Latina, Verbo Divino, Estella 2007', 24-27.

1.1. Postura tradicional

Para esta postura la Iglesia es la prolongación de la encarnación de Jesús en la historia, la Iglesia es la Iglesia del Verbo encarnado (Ch. Journet), está en una continuidad histórica, sin rupturas, con Jesús de Nazaret. Jesús fundó una institución religiosa nueva, eligió y dio poderes a sus dirigentes (Mc 3,7), con Pedro a la cabeza (Mt 16), instituyó inmediatamente los sacramentos y encomendó a sus discípulos el encargo misionero de bautizar a todas las naciones en el nombre de la Trinidad (Mt 28).

Para esta visión la Iglesia se constituye a partir de Jesús como una sociedad religiosa con una estructura divina, intocable y estática. Al fundar la Iglesia, Jesús habría creado una institución religiosa perfectamente estructurada y organizada. En esta eclesiogénesis, el Espíritu no aparece como factor determinante, sino a lo más como el encargado de dar continuidad a esta institución a lo largo del tiempo.

Esta postura, que (con variantes) se mantiene hasta nuestros días en muchos sectores eclesiales y que durante siglos se ha enseñado en la catequesis, no resiste hoy una crítica exegética y teológica seria.

La palabra *iglesia+ (ekklésía) solamente aparece tres veces en los evangelios, concretamente en el evangelio de Mateo (Mt 16,18; 18,17 [2 veces]); en cambio, la expresión *Reino de Dios+ se cita más de 100 veces en los evangelios. Esto significa que Jesús predicó acerca del Reino de Dios y su cercanía (Mc 1,15), sus parábolas son acerca del Reino (Mt 13) y sus milagros son signos del Reino (Lc 11,20).

La exégesis y la cristología modernas afirman que Jesús estaba convencido de que la escatología irrumpiría definitivamente con él (Mc 13) y, por tanto, difícilmente podría haber pensado en crear una institución religiosa para el futuro. Poco a poco, Jesús fue tomando conciencia, sobre todo después de la llamada *crisis galilea+, de que su plan de instaurar el Reino durante su vida iba a fracasar, ya que sentía el rechazo de los dirigentes y de muchos sectores populares que esperaban un Mesías triunfalista. En su horizonte va apareciendo la oscuridad de la cruz y la dispersión de sus discípulos.

Jesús no fundó una especie de secta aparte como la que constituían los esenios de Qumran, sino que se sentía enviado a reunir a los hijos dispersos de Israel (Jn 11,52), lo cual explica su dificultad en dirigirse a los no judíos (Mc 7,24-30) y la resistencia de la Iglesia primitiva a la hora de abrirse a los gentiles (Hch 10 y 15).

Los evangelios no son narraciones historiográficas, una grabación fiel de lo que Jesús dijo e hizo, sino que son escritos teológicos y catequéticos dirigidos a las diferentes Iglesias nacientes y redactados a la

luz de la resurrección. Son relatos con un fuerte sentido simbólico, sobre todo en lo que concierne a los orígenes de la Iglesia, utilizando el género literario bíblico llamado *etiológico+, que consiste en situar ya al comienzo de una historia o de un personaje lo que aparecerá al final.

Los doce apóstoles constituyen originariamente un símbolo de las doce tribus y serán los jueces escatológicos de Israel. Las promesas de Pedro sobre la Iglesia futura tienen un fuerte contenido etiológico: parten del hecho innegable de que Pedro realizó una confesión mesiánica de Jesús (Mc 8,29) y tuvo un protagonismo claro entre los discípulos (Mc 3,16), pero están escritas a la luz de la Pascua y, más en concreto, a la luz de las apariciones del Resucitado a Pedro (1 Co 15,5; Lc 24,3-4; Mc 16,7) 3.

Los sacramentos del bautismo y de la eucaristía, que son los que históricamente están más ligados al Jesús histórico, tienen una fuerte connotación escatológica de conversión al verdadero Israel y de participación en el banquete escatológico del Reino, y sólo después de la pascua adquieren una connotación eclesial. La misión universal de Jesús resucitado y el encargo de bautizar a todas las gentes con la fórmula trinitaria (Mt 28,16-20) constituyen un texto que claramente refleja la tradición litúrgica posterior de la Iglesia primitiva.

La misma historia de la Iglesia muestra que sólo progresivamente la comunidad cristiana va tomando conciencia de su ser y misión, hasta llegar a formular temas como la apertura los gentiles, el canon de las Escrituras, los ministerios, el primado petrino, los sacramentos, etc. Esto no se explicaría si Jesús hubiese fundado una institución jurídica y plenamente estructurada 4.

Pero quizá la objeción más seria a esta postura tradicional es que en ella el misterio de la Pascua, es decir, de la muerte, resurrección y efusión del Espíritu, no desempeña ningún rol en el origen de la Iglesia. Como escribió hace años el teólogo Joseph Ratzinger, esta postura tradicional hace nacer a la Iglesia en Belén o en Nazaret, cuando en realidad la Iglesia sólo nace en la Jerusalén pascual. La Iglesia comprendida exclusivamente desde la perspectiva de la encarnación resulta demasiado *terrena+, con el serio peligro de mundanizarse y secularizarse. En esta concepción teológica, la doctrina del Espíritu Santo queda desplazada a la vida devota y absorbida en la especulación trinitaria, sin ninguna función en la vida cristiana 5.

3. S. PIE-NINOT, *Eclesiología*, Salamanca 2007, 432-451.

4. J.A. ESTRADA, *Para comprender cómo surgió la Iglesia*, Verbo Divino, Estella 1999.

5. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1967, 293.

Sin embargo, en esta postura tradicional hay un elemento muy válido que habrá que tener muy en cuenta: la Iglesia no se puede comprender si se desvincula y desconecta del Jesús histórico.

1.2. Postura rupturista

Esta postura desvincula la Iglesia del Jesús histórico, hay total discontinuidad entre Jesús y la Iglesia. La formulación más radical de esta tesis es la del modernista Loisy: *Jesús predicó el Reino, y vino la Iglesia+ 6. En este mismo sentido, R. Bultmann afirma que la Iglesia nace de la fe pascual, pero sin conexión con el Jesús histórico. Jesús no sólo no habría fundado la Iglesia, sino que ésta nació al margen Bo tal vez incluso en contraB de lo que Jesús quería.

Esta postura racionalista y liberal desemboca en fideísmo y va en contra de la tradición constante de la Iglesia, que ha visto siempre una estrecha conexión entre Jesús y la Iglesia: Cristo y la Iglesia no se pueden separar (indivise), pero tampoco confundir (inconfuse).

Sin embargo, como en todo error, también aquí se esconde una intuición de fondo que hay que recoger: la Iglesia no es comprensible sin el misterio pascual de la muerte y resurrección de Jesús y de la efusión del Espíritu.

1.3. Postura dialéctica e integradora

Afirma que entre Jesús de Nazaret y la Iglesia habría continuidad y ruptura. Esta postura, defendida por teólogos católicos, tanto exegetas (R. Schnackenburg, N. Lohfink...) como sistemáticos (J. Ratzinger, H. Küng, L. Boff...), mantiene una relación procesual entre Jesús y la Iglesia.

Por una parte, la Iglesia está ligada al grupo histórico que Jesús constituyó como discípulos, pero al mismo tiempo sufre una ruptura señalada por la muerte de Jesús, la dispersión de los discípulos, la resurrección de Jesús, la nueva convocación de los discípulos en la Pascua y el don del Espíritu. Sólo después de Pascua-Pentecostés, el grupo de discípulos se constituye en grupo apostólico, de los cuales Pedro es el primero (Jn 21,15-17), el bautismo pasa a ser el sacramento de ingreso en la Iglesia (Hch 2,38), la eucaristía es memorial de la pascua y anticipo de la parusía (1 Co 11,23-27), la Iglesia predica a Jesús como pre-

6. Seguramente la intención de Loisy no era tan negativa como se le ha atribuido luego (O. Cullmann, H. Conzelmann, L. Boff...), pues, frente a Harnack, Loisy afirmaba que la Iglesia es necesaria para la predicación del Reino; cf. S. PIÉ-NINOT, op. cit., 107, nota 10.

sencia cercana del Reino entre nosotros y convoca a la nueva comunidad como comunidad del Reino de Dios. El rechazo de Israel (simbolizado en la muerte de Esteban: Hch 8,1-3), la destrucción del templo y el retraso de la Parusía marcarán la apertura definitiva a los gentiles y la catolicidad universal de la Iglesia. De este modo, la Iglesia misma se va estructurando en el tiempo y es ella misma principio constituyente de sus elementos formales en su realización histórica (canon de la Escritura, siete sacramentos, modalidad del ministerio apostólico...) 7.

En el fondo, esta postura ha estado presente siempre en la tradición, tanto cuando los Padres de la Iglesia afirmaban que la Iglesia nació del costado de Cristo crucificado, nuevo Adán dormido en la cruz del que brotan sangre y agua (símbolos de la eucaristía y del bautismo de la Iglesia), como cuando se decía que la Iglesia había nacido en Pentecostés por la efusión del Espíritu Santo. Por eso, en la evolución de la liturgia de la Iglesia, Pentecostés, poco a poco, pasa de significar toda la cincuentena pascual a reducirse a la celebración con especial relieve de la fiesta de la venida del Espíritu con la que concluye dicha cincuentena pascual 8.

Desde esta perspectiva, la fundación de la Iglesia tiene un carácter dinámico y procesual, que parte del Jesús histórico pero pasa por la cruz, la resurrección y el don pascual del Espíritu. De este modo queda patente que la Iglesia posee dos principios estructuradores, el cristológico y el pneumático. Por eso Congar afirma que el Espíritu no adviene posteriormente a una estructura eclesial ya previamente establecida para animarla, sino que él es *co-fundador+ con Cristo de la Iglesia.

Se trata, pues, de una verdadera eclesiogénesis. Por todo ello, parece más correcto hablar de Jesús como fundamento de la Iglesia que como fundador de la Iglesia, que puede ser interpretado en un sentido demasiado jurídico y estático, sin tener en cuenta que el Espíritu es también co-fundador de la Iglesia. El mismo Vaticano II procura evitar la palabra *fundación+ referida a Cristo y afirma simplemente que Jesús *dio comienzo+ a la Iglesia predicando el Reino de Dios (LG 5).

Y en un texto sintético el Vaticano II dice:

*[El Padre Eterno] determinó convocar a los creyentes en Cristo en la santa Iglesia, que prefigurada ya desde el Origen del mundo,

7. M. FRANCA MIRANDA, *A Igreja numa sociedade fragmentada*, Sao Paulo 2006, 130-139.

8. E. ALIAGA, *El triduo pascual+, en (D. Borobio [ed.]) *La celebración de la Iglesia*, III, Salamanca 1990, 133-142.

preparada admirablemente en la historia del pueblo de Israel y en el Antiguo Testamento, constituida en los últimos tiempos, fue manifestada por la efusión del Espíritu Santo y se perfeccionará gloriosamente al fin de los tiempos+ (LG 3).

De este modo, por una parte se admite la vinculación de la Iglesia con el Jesús histórico a través del grupo de discípulos por Él formado, pero, por otra, se afirma la novedad radical de la Pascua y la efusión del Espíritu. La Pascua constituye la experiencia fundante de la Iglesia, fundamentada tanto en el movimiento profético de Jesús, que vino a reunir el pueblo de Dios y a anunciar el Reino, como en la experiencia pascual, que implica el don del Espíritu

Así la Iglesia no se desvincula de Jesús ni se convierte en una ideología utópica, vaga y sin contornos, sino que hace referencia continua a Jesús de Nazaret, a su encarnación visible e histórica, al Jesús nazareno pobre y de los pobres, crucificado como un malhechor, y a su resurrección. La Iglesia deberá ser siempre una Iglesia encarnada en la geografía y en la historia de los pueblos, una Iglesia servidora, pobre y nazarena, una Iglesia pascual. Pero por esto mismo la Iglesia posee un dinamismo y una fuerza pneumática por la que el Espíritu la hace crecer y extenderse en todas partes y en todos los tiempos.

Hay una gran diferencia entre concebir la Iglesia como una institución estática y ahistórica, fija y perenne, y concebirla como una realidad dinámica por la fuerza pascual del Espíritu. La Iglesia ha de dejarse llevar por el Espíritu de Jesús.

La consecuencia que podemos deducir después de este largo recorrido es que la Iglesia tiene dos principios constituyentes, Cristo y el Espíritu, las dos manos del Padre, las dos misiones trinitarias. Por consiguiente, toda eclesiología que cercene uno de estos dos principios se aparta de la fe de la tradición y mutila el ser eclesial. Esto, que parece tan obvio, se ha olvidado durante mucho tiempo a lo largo de la historia. El Espíritu ha quedado muchas veces reducido a la dimensión personal y mística de algunos, o a la jerarquía, y la Iglesia latina, en sus estructuras, ha procedido muchas veces apoyándose únicamente en la cristonomía, en la dimensión cristológica, dando pie a la acusación del Oriente cristiano de cristomonismo. Por eso ha sido necesario establecer y fundamentar el doble principio constitutivo de la Iglesia.

Las consecuencias teológicas y pastorales que se derivan de este doble principio constitutivo de la Iglesia son muy importantes. La cerrazón de la institución eclesial a abrirse a cambios que el pueblo creyente juzga totalmente necesarios, con el consiguiente descrédito actual

de la institución en muchos sectores eclesiales, tiene una de sus raíces más profundas en esta concepción tradicional del origen de la Iglesia fundada por Jesús de forma intocable, inmóvil y perenne. A pesar de que la exégesis y la teología moderna critican esta concepción fundacional de la Iglesia, muchos sectores de la institución eclesial la siguen manteniendo y defendiendo teórica y, sobre todo, prácticamente. Más adelante detallaremos y concretaremos más esta problemática.

Veamos ya el testimonio de K. Rahner:

*Uno puede recibir la impresión de que toda la acción salvífica en la Iglesia es llevada a cabo por Dios exclusivamente a través de la jerarquía. Esto sería una concepción totalitaria de la Iglesia, que no corresponde a la verdad católica, pero que encuentra eco en muchas cabezas. Sería una simple herejía sostener que Dios opera en Cristo y en su Iglesia exclusivamente a través de la acción de la jerarquía. Dios no ha dimitido en su Iglesia a favor de ella.

El Espíritu no sopla de tal manera que su acción comience siempre por las autoridades eclesiásticas supremas. Existen efectos carismáticos del Espíritu, consistentes en nuevos conocimientos y nuevas formas de vida cristiana orientadas hacia decisiones nuevas, de las cuales depende el avance del Reino de Dios. Son efectos del Espíritu que aparecen en la Iglesia donde el Espíritu quiere. Puede Él también conceder una tarea grande o pequeña para el Reino de Dios a pobres y pequeños, a mujeres y a niños, a cualquier miembro no jerárquico de la Iglesia.

Los jerarcas ciertamente deben examinar la Obra del Espíritu en los carismáticos mediante el carisma del discernimiento de espíritus (...). Pero la jerarquía no debe dar a entender, ni velada ni abiertamente, que posee el Espíritu de manera autónoma y exclusiva en la Iglesia, y que los miembros no jerárquicos son meros ejecutores de órdenes e impulsos que provengan de la jerarquía y sólo de ella.

La Iglesia no es un estado totalitario en la esfera religiosa. Ni es correcto insinuar que todo funcionaría en la Iglesia de modo óptimo si todo fuera institucionalizado al máximo, o si la obediencia fuese la virtud que sustituyera planamente a todas las demás, incluso a la iniciativa personal, a la búsqueda particular del impulso del Espíritu, a la propia responsabilidad y, en una palabra, al carisma particular recibido mediante Dios+ 9.

9. K. RAHNER, *Teología del Concilio+: Selecciones de Teología 3 (1962), 135.

Y el arzobispo emérito de San Francisco y antiguo Presidente de la Conferencia episcopal de los Estados Unidos, J.R. Quinn, escribe:

*)Quién puede contradecir el hecho de que, en nuestra Iglesia, la preocupación por la disciplina prevalece sobre la exigencia del discernimiento?)No existe en ello una falta de confianza en el Espíritu Santo?+ 10.

2. La inclusión de la Iglesia en el Credo

La Iglesia primitiva se sentía impulsada y movida por la presencia y acción del Espíritu Santo, lo cual le confería alegría, audacia (parresía), dinamismo misionero y fuerza en el martirio. El viento y fuego de Pentecostés no era para los primeros cristianos un hecho del pasado, sino algo permanente en la vida de la Iglesia en su caminar por la historia.

A nivel teológico constituye un dato importante la inclusión de la Iglesia en el Credo, donde la Iglesia aparece estrechamente ligada al Espíritu.

Sin querer entrar en discusiones históricas sobre el origen de las profesiones de fe y los credos cristianos primitivos 11, lo que sí podemos afirmar es que el credo tiene una estructura ternaria que refleja la fe en la Trinidad. El origen del credo es bautismal y corresponde al credo interrogativo al que los catecúmenos debían responder antes del bautismo: *)Crees en Dios Padre todopoderoso?)Crees en nuestro Señor Jesucristo?)Crees en el Espíritu Santo?...+.

Pues bien, desde muy pronto, al tercer artículo del credo sobre la fe en el Espíritu Santo se asocia la Iglesia como obra especialmente ligada al Espíritu, como espacio histórico concreto de la acción del Espíritu. Luego se añadirán también la comunión de los santos (que alude tanto a los cristianos llegados a la Patria como a la eucaristía), el perdón de los pecados (que se refiere directamente al bautismo), la resurrección de la carne y la vida eterna (es decir, la dimensión escatológica de la vida cristiana), todos ellos fruto también del Espíritu

Esta referencia a la Iglesia aparece en el llamado *símbolo apostólico+ (el credo breve usado en los catecismos y en la liturgia latina, que tiene como base la Tradición apostólica de Hipólito del siglo III), y luego también en el símbolo griego de Nicea-Constantinopla (381), que

10. Mons J.R. QUINN, Documents d'Església 674 (Montserrat, 15.04.97) 254.

11. J.N.D. KELLY, Credos cristianos primitivos, Salamanca 1980.

tiene como base el símbolo de Jerusalén, que ya se recitaba en la liturgia bautismal de Constantinopla. En todo ello hay que destacar varios elementos importantes.

El primero es que la Iglesia primitiva es consciente de que su vida es fruto del Espíritu y depende de la acción vivificante y santificadora de éste. La Iglesia se siente como un Pentecostés renovado y continuo a través del tiempo.

Esta presencia activa y vivificante del Espíritu en la Iglesia como comunidad se concreta en una referencia a sus dos sacramentos centrales, la eucaristía (comunión de los santos y de las cosas santas) y el bautismo (remisión de los pecados), y culmina en una consumación escatológica de la resurrección de la carne y la vida eterna.

Pero hay que notar, en segundo lugar, que frente a la opinión habitual de muchos cristianos de que creemos en la Iglesia del mismo modo en que creemos en el Espíritu Santo 12, los textos de la profesión de fe de la Iglesia, tanto griegos como latinos, establecen claramente, a través de distintas preposiciones gramaticales, la diferencia entre la fe en el Espíritu y nuestra adhesión a la Iglesia 13.

Esto significa que para los cristianos la Iglesia no es una especie de cuarta persona de la Trinidad, sino el lugar donde el Espíritu Santo está presente y actúa; una presencia que se da aun en medio de las limitaciones humanas y pecadoras de la Iglesia. El Espíritu Santo está en la Iglesia, la une y la santifica 14. Nosotros no profesamos propiamente nuestra fe en la Iglesia, sino en el Espíritu, que tiene en la Iglesia su obra propia. Por eso afirma Santo Tomás:

*Si se usa "creer en la Iglesia", que el sentido sea éste: "creo en el Espíritu Santo que santifica la Iglesia"; pero es mejor que no se ponga el "en", sino que simplemente se diga "Creer la santa Iglesia católica" + 15.

Lamentablemente, en la catequesis y en la misma celebración litúrgica no siempre se distinguen estos dos aspectos, y a veces se proponen

12. En castellano no distinguimos entre *creer en el Espíritu+ y *creer en la Iglesia+...

13. En latín se distingue claramente *credere in Spiritum+ de *credere ecclesiam+, sin preposición

14. Véase la obra clásica de P. NAUTIN, *Je crois à l'Esprit Saint dans la Sainte Église pour la résurrection de la chair*, Paris 1947.

15. *Summa Theológica* II^o II^{ae}, q. 6, a 1. Sobre esta cuestión, véase H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, Paris 1953, 21-29; M. KEHL, *La Iglesia*, Salamanca 1996, 58-60; S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología*, Salamanca 200, 52-54.

formularios en los que no se diferencia la fe en el Espíritu de nuestra adhesión a la Iglesia.

En momentos de crisis eclesial como el presente, en el invierno eclesial en el que vivimos, es sumamente importante tomar conciencia de que el Espíritu actúa en la Iglesia y no la abandona; que la Iglesia, aunque sea pecadora está siempre santificada por la presencia misteriosa del Espíritu, de modo que la Iglesia es al mismo tiempo santa y pecadora, casta y prostituta, en expresión patristica 16, santa y llamada continuamente a la conversión (LG 8) y a una reforma (UR 6); que la Iglesia se debe convertir continuamente al evangelio y al Reino (I. Ellacuría).

3. La fe en la divinidad del Espíritu

La Iglesia primitiva era muy consciente de esta presencia del Espíritu en su vida. Pero pronto surgieron interrogantes sobre la realidad del Espíritu: ¿era una realidad personal o un simple impulso ciego? ¿Por qué la Escritura, al hablar del Espíritu, utiliza mayormente símbolos cósmicos, como el viento, el fuego y el agua? En caso de ser una entidad personal, ¿era una entidad divina o una fuerza creada por Dios para actuar en nosotros y en el mundo?

Para comprender esta situación, que hoy puede resultarnos extraña, hay que recordar que el paso de la fe monoteísta judía en el Yahvé del Antiguo Testamento a la fe trinitaria cristiana supuso un largo proceso de maduración y de reflexión dogmática. El Concilio de Nicea, convocado por Constantino (325), definió que el Hijo era consustancial con el Padre (homoousios), no simplemente semejante al Padre (homoiousios), como pretendían los arrianos. La divinidad del Hijo quedó a salvo.

Pero cuando aún no se habían apaciguado los ánimos y no se había aceptado plenamente Nicea, comenzaban las dificultades en torno al Espíritu y los cuestionamientos de su divinidad (los llamados pneumatómacos 17). Frente a ellos, los Padres de la Iglesia orientales, como Atanasio, Gregorio Nacianceno y Basilio, defienden la divinidad del Espíritu afirmando que en el bautismo el Espíritu comparte con el Padre y el Hijo la misma divinidad.

16. H.U. VON BALTASAR, *Casta meretrix+, en Ensayos teológicos, Verbum caro II, Madrid 1965, 239-366.

17. Algunos les llaman macedonianos a causa del obispo Macedonio, pero historiadores modernos como K. SCHATZ (Los concilios ecuménicos, Madrid 1999, 4347) niegan que Macedonio tuviera estas ideas heréticas.

Para zanjar la cuestión, Teodosio convoca el concilio de Constantinopla (381), conocido sobre todo por el credo niceno-constantinopolitano, que contiene una profesión de fe ampliada con la cláusula sobre el Espíritu Santo y su obra salvífica. Aunque no utiliza la fórmula *consustancial+ de Nicea, sí reconoce la divinidad del Espíritu con fórmulas indirectas, afirmando que el Espíritu es *Señor y dador de vida+, que *procede del Padre+ 18, que *es alabado y glorificado juntamente con el Padre+, que *habló por los profetas+ y que actúa en la Iglesia, en el bautismo para el perdón de los pecados, la resurrección de la carne y la vida eterna 19.

Pero lo que puede resultar más interesante y novedoso para nosotros es constatar que los Padres orientales, al defender la divinidad del Espíritu, no sólo estaban preocupados por elaborar una teología trinitaria correcta, sino que lo que querían defender era la posibilidad de la divinización y santificación humana: si el Espíritu no es Dios, nosotros no podemos ser santificados y divinizados; pero puesto que somos divinizados, el Espíritu ha de ser Dios, pues realiza lo que sólo Dios puede obrar. Es decir, los Padres parten de la vida del cristiano en la Iglesia (lo que llaman la *economía+) para llegar al misterio trinitario (lo que llaman la *teología). El punto de partida es la certeza de nuestra divinización.

No vamos a presentar ahora aquí la historia del dogma pneumatológico 20. La encíclica *Dominum et vivificantem* de Juan Pablo II (1986), con ocasión del XVI centenario del Concilio de Constantinopla y como preparación para el jubileo del año 2000, puede servir como una síntesis y un comentario actualizado de esta historia pneumatológica.

Lo que queda claro es que la Iglesia ha ido tomando conciencia de que no sólo está vinculada al misterio de Jesucristo, sino también al del Espíritu. Un signo de ello es que a partir del Concilio de Constantinopla

I y la victoria sobre los enemigos del Espíritu (pneumáticos), en la liturgia eucarística se extiende el uso de la epiclesis o invocación del Espíritu sobre el pan y el vino.

18. Como puede observarse, el Credo de Constantinopla no añade *y del Hijo+ (Filioque) a la procesión del Espíritu por el Padre; esta formulación *y del Hijo+ será añadida más tarde en Occidente a partir del Concilio III de Toledo (589), y posteriormente el Papa Benedicto VIII la introducirá en Roma en 1014 para la Iglesia universal. El *Filioque+ ha sido, como veremos luego, uno de los puntos de conflicto de la Iglesia Latina con la Iglesia Oriental (cf. DS 150).

19. El Concilio emitió además una definición doctrinal que se ha perdido, pero que por otros testimonios se deduce que contenía una confesión de la consustancialidad (homoousia) del Espíritu Santo y de la única divinidad, sustancia y poder en tres personas; cf. K. SCHATZ, *Los concilios ecuménicos*, Madrid 1999, 43-47.

20. Véase lo que expone Y.M. CONGAR, op. cit., 1-112.

Hemos de ver ahora algunas de las consecuencias de esta fe en la divinidad del Espíritu y de su vinculación con la Iglesia expresadas en el credo.

4. Las notas de la Iglesia son fruto del Espíritu

En el credo de Constantinopla, en estrecha conexión con la fe en el Espíritu Santo, se profesa que la Iglesia es una, santa, católica y apostólica (cf. LG 8). Estas notas son fruto de la presencia del Espíritu en la Iglesia; son un don y al mismo tiempo una tarea nunca acabada: la Iglesia es una, santa, católica y apostólica, pero debe ir haciéndose, con la fuerza del Espíritu, cada vez más una, santa, católica y apostólica. Las notas de la Iglesia son mucho más que simples argumentos apologeticos para probar que la verdadera Iglesia de Cristo es la católica, como durante los años de controversias antiprotestantes se han utilizado 21; las notas poseen un dinamismo escatológico que impulsa a la Iglesia peregrina hacia el Reino definitivo (LG cap. VII).

4.1. El Espíritu Santo hace a la Iglesia una

La unidad de la Iglesia era para Jesús condición de su credibilidad: *que todos sean uno [...] para que el mundo crea+ (Jn 17,21). El Vaticano II, citando a Cipriano, definió a la Iglesia como *una muchedumbre reunida por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo+ (LG 4). El Espíritu es principio de comunión y, por tanto, es el que hace que la Iglesia sea una, con unidad de fe y de bautismo, formando un solo cuerpo (1 Co 12,13; Ef 4,4). La Iglesia es ante todo una comunidad, una comunión, koinonía, la comunión de los santos, alimentada por el Cuerpo sacramental del Señor para formar su Cuerpo eclesial.

Esta unidad no es uniformidad; el Espíritu reparte carismas y dones diferentes, pero todos formamos un mismo y único cuerpo (1 Co 12), del que todos nos sentimos responsables, y así actuamos como parte del todo orgánico 22.

El Espíritu hace una a la Iglesia desde Abel hasta el último justo, une a Israel con la Iglesia que nace en Pentecostés, a la Iglesia de la tie-

21. Véase Y.M. CONGAR, op. cit., 218-271; CRISTIANISME I JUSTÍCIA, El tercer milenio como desafío para la Iglesia, Cuadernos CiJ 91, Barcelona 1999; A. BRIGHENTI, A pastoral dá o que pensar, Sao Paulo 2006, 142-146.

22. Cayetano afirma que en la Iglesia cada uno de actuar como parte (agere ut pars).

rra con la celestial (LG VII), une a los fieles con sus pastores en comunión eclesial, une a toda la Iglesia con Jesús resucitado.

Aunque en la Iglesia hay diferentes Iglesias locales, la Iglesia no es una suma o federación de Iglesias independientes, sino una comunión, formando un solo cuerpo en Cristo y en el Espíritu; es una Iglesia de Iglesias (J.M.R Tillard), Iglesias en la Iglesia (J. Ratzinger)

Pero esta unidad ha sido desfigurada por las divisiones entre cristianos a lo largo de la historia, constituyendO un gran escándalo y una contradicción flagrante con el deseo de unidad de Jesús. Juan Pablo II, en el jubileo del año 2000, al pedir perdón ante Dios y ante la humanidad por los pecados de la Iglesia del segundo milenio, pidió expresamente perdón por la división de los cristianos. De ahí la importancia del movimiento ecuménico que ha surgido por la gracia del Espíritu Santo (UR 1) y que no consiste propiamente en la simple vuelta de todos a Roma, sino en caminar juntos hacia una unidad plena de la Iglesia de Cristo. Esto exige actitudes de conversión de todos los cristianos, de perdón, de oración y de diálogo (UR 5-12) y una verdadera reforma de la Iglesia (UR 6). Lo cual implica reconocer, como afirma el Vaticano II, que la verdadera Iglesia de Cristo no *es+ la Iglesia católica (es decir, no se identifica con ella), sino que la Iglesia de Cristo *subsiste en+ la Iglesia católica (LG 8), lo cual significa que hay verdadera Iglesia de Cristo más allá y fuera de la católica 23. Hay una larga tarea por delante y, aunque ha habido avances ecuménicos después del Vaticano II, todavía queda un largo camino por recorrer.

A lo largo de la historia se han ido absolutizando posturas teológicas y eclesiales que en realidad, más que contraponerse, se complementan. Roma acentúa las dimensiones institucionales de la Iglesia, y en concreto el primado de Pedro, según Mateo 16; la Reforma acentúa la Palabra y gratuidad de la salvación según Pablo; Oriente subraya el aspecto del Espíritu y el evangelio de Juan.)No se deberían complementar estos acentos teológicos y eclesiológicos, en vez de provocar exclusión?)No hay acaso en el Nuevo Testamento diversas eclesiologías que no se excluyen, sino que enriquecen la vida cristiana?

23. No queremos entrar aquí en una serie de discusiones que después del Vaticano II han pretendido minimizar el sentido de esta frase, en contra del verdadero espíritu del Vaticano II, que corrigió expresamente el *es+ de la primera redacción por el *subsiste+. El Vaticano II cambió la postura tradicional formulada por Pío XII en su encíclica *Mystici corporis* (1943), que identificaba totalmente el Cuerpo místico de Cristo con la Iglesia católica, de modo que, según Pío XII, las otras Iglesias no formaban parte del Cuerpo de Cristo.

Hay incluso teólogos como K. Rahner y H. Fries que, partiendo de la afirmación del Vaticano II sobre la jerarquía de verdades (UR 11), opinan que la unidad en una misma fe trinitaria y en un mismo bautismo bastaría para que las diversas Iglesias pudieran participar juntas en una misma eucaristía.

Mientras tanto, es necesario trabajar pacientemente y ser fieles al Espíritu para que el deseo de Jesús de la unidad de los cristianos sea cada día más real.

4.2. La Iglesia es santa por la fuerza del Espíritu Santo

La nota de la santidad es la más antigua atribuida a la Iglesia, en estrecha conexión con el credo bautismal. En la Tradición Apostólica de Hipólito (siglos II-III) aparece la pregunta: *)Crees en el Espíritu Santo en la santa Iglesia para la resurrección de la carne?+ 24.

Y Basilio declara: *No existe santidad sin el Espíritu Santo+ 25.

Es decir, existe la convicción de que el Espíritu santifica a la Iglesia y de que la Iglesia es santa precisamente por el Espíritu Santo, fuente de toda santidad.

Este tema tiene raíces bíblicas. La Iglesia es presentada como la santa esposa de Cristo (Ef 5,26-27), como templo del Espíritu Santo (1 Co 3,16).

Pero esta Iglesia esposa de Cristo (2 Co 11,2; Tt 3,5-7) no posee todavía la plenitud de la pureza que la sangre de Cristo y el bautismo le han conferido. Mientras no llegue a la escatología, la Iglesia siente en sus miembros la tentación de unirse a otros esposos (1 Co 6,15). Sin embargo, la Iglesia ya posee el Espíritu en su corazón (Rm 5,5) como arras y prenda de la unión plena con su Esposo. Los gemidos del Espíritu anhelan esta consumación (Rm 8,26-30; Ap 21,2; 22,17).

Esta santidad de la Iglesia, fruto de la presencia del Espíritu que actúa en la Palabra, en los sacramentos, en los carismas y ministerios de la comunidad, pide nuestra respuesta personal y comunitaria, que no siempre damos. De ahí nace la presencia de la dimensión del pecado en la Iglesia: la Iglesia es santa y pecadora, casta y prostituta (en expresión patristica), Iglesia de los pecadores; una Iglesia que, como reconoce el Vaticano II, abraza en su seno a los pecadores y necesita de purificación constante (LG 8), incluso de una continua reforma (UR 6).

24. Véase la nota 88.

25. El Espíritu Santo, XVI, 38.

La historia es testigo de la cantidad de pecados de la Iglesia peregrina, en su cabeza y en sus miembros: orgullo, riqueza, poder, inmovilismo, egoísmo, divisiones... Pero seguramente el mayor pecado es el de extinguir el Espíritu 26

Tan hipócrita sería la postura de negar estos pecados de la Iglesia como la de escandalizarse de ellos. De estos pecados de la Iglesia todos los cristianos no somos meros observadores de lo que sucede en los demás, sino pecadores responsables que, con nuestros pecados y con nuestras infidelidades al Espíritu, afeamos el rostro de la Iglesia.

Hoy los pecados de la Iglesia constituyen para muchos una auténtica dificultad para su fe y su permanencia en la Iglesia, cada vez hay más cristianos que afirman *Jesús sí, Iglesia no+ y que acaban siendo *cristianos sin Iglesia+. Quizás una catequesis que sólo destacaba la santidad de la Iglesia ha llevado a este desencanto al descubrir en la práctica sus pecados. Es preciso insistir en que la Iglesia es divina y humana (LG 8) y que --a diferencia de Cristo, en quien no hubo pecado (2 Co 5,21; Hb 7,26)B la Iglesia peregrina está sujeta a tentación y a caídas. La Iglesia posee el don del Espíritu, pero a diferencia del Hijo, que se encarnó en Jesús de Nazaret, el Espíritu no se encarna en nadie, por lo que su presencia está siempre mezclada con los errores y pecados de las personas y de la misma comunidad eclesial. Si fue difícil para los contemporáneos de Jesús discernir en aquel carpintero nazareno el misterio del Mesías Hijo de Dios, mucho más difícil es para nuestro tiempo discernir en esta comunidad llamada *Iglesia+ la presencia del Espíritu de Jesús.

Pero la fe en la presencia del Espíritu en la Iglesia nos lleva a creer que desde que el pecado fue vencido en la cruz de Cristo, nunca el pecado triunfará en la Iglesia, pues la gracia del Espíritu de Jesús siempre sobreabunda por encima de la maldad humana, de modo que la Iglesia será siempre y definitivamente la *santa Iglesia+27.

Si una catequesis y una historia triunfalista de la Iglesia nos han hecho creer que en ella todo es gracia y santidad, hoy tenemos el peligro contrario de ver en la Iglesia sólo deficiencias y pecados. Frente a ello hay que confesar que el Espíritu ha ido suscitando a lo largo de la historia de la Iglesia verdaderos testigos del evangelio, mártires, profetas y doctores, pastores y misioneros; ha hecho surgir grandes iniciativas

26. K. RAHNER, *No apaguéis el Espíritu+, en Escritos de Teología VII, Madrid 1967,88-99.

27. V. CODINA, Sentirse Iglesia en el invierno eclesial, Cuadernos Eides, 46, Cristianisme i Justícia, Barcelona 2006.

de caridad y de promoción humana; ha inspirado reformas; ha hecho brotar carismas religiosos y laicales; ha inspirado la vida de hombres y mujeres santas de toda raza, cultura y condición social, aunque muchas veces esta santidad se mantenga oculta. Para quien tenga ojos de fe, la Iglesia, a pesar de todos sus pecados, es sacramento e icono del Reino, teofanía de Dios, lugar de transfiguración, Pentecostés renovado, anticipo de la tierra nueva y los cielos nuevos.

Para Cirilo de Jerusalén, *desde Pentecostés, la Iglesia está llena de santos... Él es, en efecto, el santo que santifica y amaestra a la Iglesia, el Espíritu Santo Paráclito+ 28.

Según Cirilo, el Espíritu ha descendido del cielo *para defender y santificar a la Iglesia como guía de las almas y timonel de la humanidad en tempestad, luz que guía a los errantes, árbitro que preside las luchas y coronación de los vencedores+ 29.

Rahner, en un bello texto, interpreta el pasaje de Jesús y la adúltera (Jn 8,1-1) como un encuentro entre Jesús y la Iglesia pecadora:

*En cada siglo hay nuevos acusadores junto a "esta mujer" y se retiran una y otra vez comenzando por el más anciano, uno tras otro. Porque no había ninguno que estuviese sin pecado. Y al final el Señor estará solo con la mujer. Y entonces se levantará y mirará a la cortesana, su esposa, y le preguntará: "Mujer, ¿dónde están los que te acusaban? ¿Ninguno te ha condenado?" Y ella responderá, con humildad y arrepentimiento inefables: "Ninguno, Señor". Y estará extraña y casi turbada porque ninguno lo ha hecho. El Señor, empero, irá hacia ella y le dirá: "Tampoco yo te condenaré". Besaré su frente y dirá: "Esposa mía, Iglesia santa"+ 30

Y el cardenal H. de Lubac, por su parte, hablando de la Iglesia, confiesa:

*Aunque se viera reducida a un pequeño rebaño, lleva consigo la esperanza del mundo. Continuamente maltratada por todos nosotros, desde dentro y desde fuera, parece siempre que está agonizando, pero realmente siempre está renaciendo [...]. Amo a nuestra Iglesia, con sus miserias y humillaciones, con las debilidades de cada uno de nosotros, pero también con la inmensa red de sus santidades ocultas+ 31.

28. Catequesis, XVI, 14.

29. Catequesis, XVII, 13.

4.3. El Espíritu santo es el principio de la catolicidad de la Iglesia

Ignacio de Antioquia (siglo II) fue el primero en aplicar a la Iglesia la nota de *católica+, que significa universal, de acuerdo con la totalidad, no sólo en el espacio geográfico, sino en el tiempo histórico. Es una totalidad según todos los aspectos, que integra las diferencias unificadas, respeta el pluralismo, integra sin excluir y mantiene viva la tradición.

Dice bellamente Máximo el Confesor:

*Hombres, mujeres, muchachos, profundamente divididos en cuanto a raza, nación, lengua, clase social, trabajo, ciencia, dignidad, bienes...: a todos estos la Iglesia los recrea en el Espíritu. Ella imprime a todos igualmente una forma divina. Todos reciben de ella una única naturaleza imposible de romper, una naturaleza que no permite que se tenga en cuenta las múltiples y profundas diferencias al respecto. De aquí se deriva que todos estemos unidos de una manera verdaderamente católica+ 32.

Tanto los relatos de las apariciones pascuales del Resucitado como el acontecimiento de Pentecostés envían a la Iglesia a una misión universal que se irá concretando a lo largo de la historia: apertura al mundo greco-romano, al mundo germánico y sajón, al mundo eslavo, a los nuevos continentes descubiertos... El Espíritu es el que envía a la misión, es el protagonista de toda misión de la Iglesia 33, *nunca habrá evangelización posible sin la acción del Espíritu Santo+ 34.

El Espíritu ha sido derramado sobre toda carne, y todos están llamados a la salvación (Hch 2,17-21) Pero, según Rahner, en el aún reciente Vaticano II la Iglesia pasa, de ser eurocéntrica, a ser realmente universal

La Iglesia, que tiene su origen en la Trinidad, está abierta a que todo el género humano pueda formar parte de la familia de hijos e hijas del Padre por Cristo, en el Espíritu.

Esto supone que la Iglesia, impulsada por el Espíritu, lleva la salvación a todas las razas, pueblos y culturas, en un diálogo intercultural con todas ellas. Partiendo de la afirmación patristica de que *lo que no

30. K. RAI NER, *Iglesia de los pecadores+, en Escritos de Teología VI, Madrid 1969, 313.

31. H. DE LUBAC, Diálogo sobre el Vaticano II, Madrid 1985, 112-113.

32. Mistagogía, I.

33. JUAN PABLO n, Redemptoris missio, 21.

34. PABLO VI, Evangelii nuntiandi, 75.

se asume no se puede redimir+, la Iglesia ha de encarnarse en todas las culturas, para así poder ser realmente Iglesia católica y universal.

Consecuentemente, la catolicidad implica el respeto de las pluralidades de las iglesias locales, con sus culturas y tradiciones. La Iglesia ha de ser una unidad de diversidades, una Iglesia de iglesias, como hemos visto al tratar de la nota de la unidad.

Esto incluye que también la doctrina común de la fe puede y debe expresarse de formas diversas y que es necesaria una evolución del dogma de modo que en sus expresiones y contenidos se vaya profundizando cada vez más la fe de la tradición de la Iglesia y se vaya respondiendo así a los diversos contextos culturales e históricos de la humanidad. Hay una sola fe, pero diversas expresiones teológicas y culturales de ella.

El Espíritu actualiza la Palabra y el evangelio; no los sustituye ni los suplanta por otra nueva economía superior a la de Cristo, como quería Joaquín de Fiore, sino que encarna el misterio de Cristo en las Iglesias locales, lo dinamiza con los diferentes carismas, lo interioriza en la fe de los fieles (*sensus fidelium*) que tienen una participación viva y responsable en la vida y la marcha de la Iglesia. Así la Iglesia es católica, abierta a todo el mundo, a todas las generaciones, gracias al dinamismo del Espíritu de Jesús. La salud pneumatológica de la Iglesia católica universal radica en su referencia cristológica. La misión del Hijo y la del Espíritu son inseparables y complementarias.

Pero nuestra realidad está muy lejos de vivir esta catolicidad eclesial, pues la Iglesia se ha ido parcializando tanto en su teología como en su pastoral. La eclesiología latina se ha decantado hacia la eclesiología más institucionalizada de las cartas pastorales, del evangelio de Mateo y de las cartas deuteropaulinas (Efesios y Colosenses), dejando un tanto de lado las eclesiologías más carismáticas, comunitarias y dinámicas de los escritos paulinos, joánicos y de los Hechos 35. Esto ha generado tensiones en la Iglesia e incluso, en algunos casos, divisiones internas. Nada más contrario a la catolicidad que una Iglesia monocultural, uniforme, occidental, eurocéntrica, casi exclusivamente latina.

Hoy día, el problema de la inculturación de la Iglesia en las diversas culturas constituye un grave desafío. Se debería aprender del pasado y sacar las lecciones del alto precio que se pagó por no haber seguido el camino de algunas personas y empresas pioneras de la inculturación, como el intento frustrado de adoptar los ritos malabares, las in-

35. R. BROWN, *Las Iglesias que los Apóstoles nos dejaron*, Bilbao 1975.

tuiciones de Mateo Ricci en China, De Nobili en la India, las reducciones jesuíticas en América Latina...

La Iglesia ha de abrirse a mundos y culturas muy diferentes; no sólo al mundo moderno, globalizado y postmoderno, sino también a los mundos de Asia y África y a las culturas originarias de América. Muchos teólogos hablan hoy de la necesidad de des-helenizar y, sobre todo, des-occidentalizar el cristianismo, para que Atenas no triunfe sobre Jerusalén 36. El Espíritu nos impulsa a descubrir las semillas del Verbo en las culturas y a superar, como Pablo, la *circuncisión judaica+ para dirigirnos a los nuevos areópagos de hoy, como Juan Pablo II pedía a la Iglesia.

Todo ello tiene repercusiones en muchos terrenos: gobierno y estructura eclesial, colegialidad episcopal 37, ministerios, liturgia 38 y sacramentos 39, teología sistemática y moral, pastoral... El Espíritu impulsa a la Iglesia a ser cada vez más católica.

4.4. El Espíritu mantiene la apostolicidad de la Iglesia

El término *apostólico+, ya utilizado por Ignacio de Antioquia para referirse a la Iglesia (siglo II), pasó luego al credo bautismal y, finalmente, al Credo de Constantinopla.

*Apostólico+ hace referencia a los apóstoles y a su importancia en todo el Nuevo Testamento como testigos de la resurrección de Jesús, como los que recibieron el encargo misionero de anunciar el evangelio a todos los pueblos, los que con su sangre acreditaron su mensaje. Gra-

36. J.B. METZ, *)Atenas contra Jerusalén?+, en Memoria passionis, Sal Terrae, Santander 2007, 231-238; J.I. GONZALEZ FAUS, *Deshelenizar el cristianismo+, en Calidad cristiana, Sal Terrae, Santander 2006, 185-225.

37.)No habría que dejar a las Iglesias locales y a sus conferencias episcopales la competencia sobre asuntos relacionados con la doctrina de la fe, la liturgia y la moral?

38.)Hay que prohibir los tambores a las liturgias africanas y recomendar el gregoriano y el latín?)Han de ser revisadas en Roma las traducciones litúrgicas al aymara, al quechua o a otras lenguas... o puede dejarse esta competencia a los obispos de la región donde dichas lenguas se hablan?

39. Muchos teólogos y pastoralistas se preguntan si el pan y el vino eucarísticos, elementos típicos de la cultura mediterránea, no se podrían cambiar en otras Iglesias locales donde el elemento más común no es el trigo, sino el maíz, el mijo, el arroz... o donde no es fácil obtener ni producir vino de uva.)Ha de estar ligada la Iglesia universal a estos elementos culturales?)No tiene la Iglesia una gran libertad de inculturación, manteniendo siempre a salvo la sustancia de los sacramentos?) Es *el pan y el vino+ el símbolo básico de la eucaristía o lo es más bien *la comida compartida+?

cias al Espíritu, los apóstoles realizaron su misión y pudieron dar testimonio del evangelio de Jesús hasta el final de sus vidas. Ellos también serán los jueces escatológicos en el último día.

Cuando se afirma que la Iglesia es apostólica, se significa que la comunidad de la Iglesia está en conformidad con los orígenes y que ha de mantener la forma de existencia de la comunidad mesiánica de Jesús hasta que el Señor retorne. El sacramento del episcopado ordena y da la gracia del Espíritu para poder vivir esta comunión apostólica en el Espíritu.

Juan Crisóstomo afirma:

*Los apóstoles no descendieron de la montaña como Moisés llevando en sus manos tablas de piedra; ellos salieron del cenáculo llevando el Espíritu Santo en su corazón y ofreciendo por todas partes los tesoros de sabiduría, de gracia y dones espirituales como de una fuente desbordante: se fueron, de hecho, a predicar a todo el mundo, casi como si fueran ellos mismos la ley viviente, como si fuesen libros animados por la gracia del Espíritu Santo+ 40.

Esta fidelidad apostólica implica:

B estar gobernada por unos dirigentes o pastores que suceden a los apóstoles designados por Jesús. Esta sucesión de los apóstoles no es sólo ni principalmente jurídica (una cadena sucesoria que históricamente llega desde los apóstoles hasta los obispos de hoy), sino sobre todo doctrinal (la Iglesia mantiene la tradición apostólica) y testimonial (los obispos, como todos los cristianos, deben ser seguidores de los apóstoles, como ellos lo fueron de Jesús). Esta dimensión apostólica pasará luego (seguramente por influjo del Pseudodionisio) a llamarse *jerárquica+, que significa poder-sagrado, nombre que no es evangélico y que tiende a confundirse con los poderes de este mundo;

- mantener la doctrina apostólica, es decir, la tradición de la Iglesia desde sus orígenes, la unidad de la fe que los apóstoles transmitieron, y esto de modo seguro y cierto (esto es lo que luego se llamará *infalibilidad+);

- una misión total, universal (a todas las naciones) y escatológica (hasta el final de los tiempos).

40. Homilias sobre el Evangelio de Mateo, I.

Sólo el Espíritu puede mantener a la Iglesia en la fidelidad apostólica a través de los siglos; sólo el Espíritu asiste a la Iglesia en la predicación de la fe; sólo el Espíritu fortalece a la Iglesia en la confesión de la fe en la vida hasta el martirio. Gracias al Espíritu, la Iglesia podrá discernir los libros inspirados de la Escritura y separar las verdaderas doctrinas de las falsas. Este Espíritu es también el que vuelve eficaces los sacramentos, los cuales comunican el Espíritu, para que vivan esta dimensión apostólica de la Iglesia, a todos los cristianos (bautismo, confirmación, eucaristía) y especialmente a sus pastores (ministros ordenados).

Es un engaño querer vivir la fe eclesial al margen o en contra de la apostolicidad de la Iglesia, rompiendo la comunión doctrinal o la obediencia a los pastores. El Espíritu no puede actuar en contra de la apostolicidad de la Iglesia de Jesús. Pneumatología y Cristología nunca se pueden oponer.

Pero la eclesiología es una función de la pneumatología (W. Kasper), aunque se tiene la impresión de que muchas veces la pneumatología se ha convertido en una función de la eclesiología, de modo que no es la Iglesia la que obedece y sirve al Espíritu, sino que no raras veces ella se cree la propietaria del Espíritu e intenta domesticarlo y extinguirlo.

Las estructuras de la Iglesia han de ser instrumentos para su misión, y la misión no ha de estar al servicio de las estructuras. Se requiere un gran discernimiento para no creer que es de derecho divino e intocable, por tanto, algo que está sujeto a los cambios históricos. La Iglesia que, iluminada por el Espíritu, fue capaz de ir creando las estructuras de gobierno más aptas para su tiempo, debería hoy revisarlas a la luz del mismo Espíritu, siempre en fidelidad a la tradición apostólica. Muchas formas de gobierno de la Iglesia conservan todavía los rasgos de la sociedad absolutista, cuando se creía que la monarquía absoluta era la forma más perfecta de gobierno y que, por tanto, era la que Dios quería para su Iglesia, como argumentaba Bellarmin 41. El Espíritu actúa a través de mediaciones humanas, pero no se pueden sacralizar estas mediaciones, sino que hay que revisarlas continuamente. Más tarde veremos las propuestas concretas que hoy día surgen con respecto a las estructuras de la Iglesia.

Digamos, para acabar este apartado sobre las notas de la Iglesia, que así como hay que rehacer continuamente la unidad de la Iglesia para que sea realmente una, y hay que reformar continuamente la Iglesia

41. De romano pontífice, la controversia. R. BELLARMINO, Obras completas (edición Vives) I, 461s.

para que sea santa, y abrirse al mundo para que sea católica, también hay que recuperar la auténtica apostolicidad de la Iglesia y despojarla de todas las adherencias históricas que oscurecen su misión apostólica. A esta tarea ingente nos impulsa el Espíritu de Jesús.

5. Espíritu Santo e iniciación cristiana

La Iglesia primitiva vinculó estrechamente el Espíritu con la iniciación cristiana. Ya en el día de Pentecostés, a los oyentes que preguntan con el corazón compungido a Pedro y a los demás apóstoles qué tenían que hacer, Pedro les responde que se hagan bautizar para recibir el don del Espíritu Santo (Hch 2,37-38). El don del Espíritu aparece estrechamente ligado al bautismo (Hch 8,26-40), y en algunos casos precede al baño bautismal, como los de Saulo (Hch 9,17-19) y Cornelio (Hch 10,47). Este don del Espíritu lleva consigo la remisión de los pecados (Hch 2,38; Tt 3,5) y es un nuevo nacimiento (Jn 3,5).

Por otra parte, el hecho de que el bautismo incorpore a la Iglesia a quien lo recibe (Hch 2,41; 1 Co 12,13; Ef 4,5-6) revela la estrecha conexión entre Iglesia y Espíritu. Más aún, creemos con otros teólogos modernos (Rahner, Ratzinger, Semmelroth) que la incorporación a la Iglesia es el primer fruto del bautismo y, a la vez, signo de los demás frutos, concretamente de la efusión del Espíritu 42.

Con el tiempo, esta iniciación cristiana se estructurará en el catecumenado, con sus diversas etapas: candidatura o primera aproximación, para cortar con el paganismo; catecumenado, donde durante varios años escuchaban la Palabra; el tiempo cuaresmal de preparación inmediata al bautismo (con instrucciones más concretas sobre el bautismo, el credo, el padrenuestro, exorcismos y el discernimiento); la liturgia sacramental de la vigilia pascual en el baptisterio y la participación en la eucaristía en la basílica; a todo lo cual seguían en la semana de pascua *in albis+ las catequesis mistagógicas para los neófitos 43.

42. En terminología clásica de la Escuela, si la inmersión en el agua es el signo visible del sacramento (*sacramentum tantum*), la incorporación a la Iglesia es el primer efecto y a la vez signo de ulteriores frutos (*res et sacramentum*), que se pueden resumir como el don del Espíritu (*res tantum*). Desde aquí también se puede reivindicar el carácter eclesial y no meramente invisible del carácter bautismal. Es el signo de haber sido incorporado a la Iglesia, lo cual es algo indeleble.

43. V. CODINA - D. IRARRAZAVAL, *Sacramentos de iniciación*, Madrid 1987, 57-65.

De esta etapa de la iniciación cristiana en el catecumenado sólo queremos señalar dos elementos que interesan especialmente para nuestro tema de la relación entre Espíritu e Iglesia: la epiclesis bautismal y la crismación.

5.1. Epiclesis bautismal

El primero es la importancia que se daba a la invocación al Espíritu, o epiclesis, para la bendición del agua bautismal, que indica cómo la Iglesia desde sus orígenes no tuvo una mentalidad mágica sobre los sacramentos ni su ministro, sino que concebía los sacramentos dentro del marco litúrgico de la oración de la Iglesia y de la invocación al Padre para que enviase su Espíritu santificador sobre los fieles reunidos en la asamblea.

Se ha conservado hasta nuestros días esta antigua invocación o epiclesis que pide a Dios que el Espíritu descienda y fecunde las aguas bautismales en las que los nuevos cristianos se han de incorporar a la Iglesia, y así renacer de nuevo:

*Oh Dios, que realizas en tus sacramentos obras admirables con tu poder invisible, y de diversos modos te has servido de tu criatura el agua para significar la gracia del bautismo.

Oh Dios, cuyo Espíritu, en los orígenes del mundo, se cernía sobre las aguas para que ya desde entonces concibieran el poder de santificar.

Oh Dios, que incluso en las aguas torrenciales del diluvio prefiguraste el nacimiento de la nueva humanidad, de modo que una misma agua pusiera fin al pecado y diera origen a la santidad.

Oh Dios, que hiciste pasar a pie enjuto por el mar Rojo a los hijos de Abrahán, para que el pueblo liberado de la esclavitud del faraón fuera imagen de la familia de los bautizados.

Oh Dios, cuyo Hijo, al ser bautizado en las aguas del Jordán, fue ungido por el Espíritu Santo; colgado en la cruz, vertió de su costado agua junto con la sangre; y después de su resurrección mandó a los apóstoles: "Id y haced discípulos de todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo".

Mira ahora a tu Iglesia en oración y abre para ella la fuente del bautismo. Que esta agua reciba por el Espíritu Santo la gracia de tu unigénito, para que el hombre, creado a tu imagen y limpio en el bautismo, muera al hombre viejo y renazca, como niño, a una vida nueva por el agua y por el Espíritu.

Te pedimos, Señor, que el poder del Espíritu Santo, por tu Hijo, descienda sobre el agua de esta fuente. Para que los sepultados con Cristo en su muerte, por el bautismo resuciten con él a la vida. Por Jesucristo Nuestro Señor. Amén+.

Esta epiclesis, que se repetirá en los demás sacramentos, señala esta conexión entre Iglesia y Espíritu. ¿Se dan cuenta los bautizados y sus acompañantes de la riqueza bíblica, teológica y espiritual de esta epiclesis bautismal?

Este Espíritu recibido en el bautismo es la fuente y raíz de toda la vida cristiana, que antes hemos descrito como *don del Espíritu+.

Decía Cirilo de Jerusalén en una catequesis mistagógica a los catecúmenos que ya habían recibido el bautismo en la vigilia pascual:

*Bautizados en Cristo, habéis sido hechos conformes al Hijo de Dios. Predestinados por la adopción de hijos, Dios os ha hecho conformes al cuerpo glorioso de Cristo. Hechos partícipes de Cristo, sois justamente llamados cristos... porque habéis recibido el sello del Espíritu Santo y sobre vosotros se ha cumplido en imagen, porque sois imágenes de Cristo. Él también, después de ser bautizado en el Jordán, ha comunicado a las aguas el perfume de su divinidad, ha vuelto a subir, y el Espíritu Santo ha descendido personalmente sobre él, posándose semejante sobre semejante. También a vosotros, cuando habéis vuelto a subir de la piscina de las sagradas fuentes, os ha sido conferido el crisma que es figura de aquel que ha ungido a Cristo, es decir, el Espíritu Santo+ 44.

Esto nos introduce en el tema de la crismación.

5.2. Crismación

Dentro de la liturgia bautismal, celebrada en el baptisterio, tenía lugar una serie de unciones sobre el bautizando con el óleo santo perfuma-

do, consagrado previamente por el obispo invocando al Espíritu 45, que junto con la imposición de las manos constituye el núcleo fundamental de lo que luego en la Iglesia latina se llamará el *sacramento de la confirmación+.

44. Catequesis, XXI, I.

45. Actualmente, la consagración del crisma tiene lugar en la misa crismal del Jueves Santo.

Esta unción, que con el tiempo, por motivos pastorales en Occidente se separará del bautismo y quedará reservada al obispo 46, está especialmente relacionada con el don del Espíritu, como se desprende tanto del simbolismo de la unción como de la misma liturgia.

La unción, que, como hemos visto anteriormente al hablar de los símbolos del Espíritu, se reservaba originariamente a los reyes de Israel para que recibiesen la fuerza del Espíritu en orden a practicar el derecho y la justicia (*mispat wesedaqah*) especialmente con los pobres (Sal 72,1), más tarde se extendió a los sacerdotes (Ex 30,22) y, metafóricamente, a los profetas (Is 61; Is 42,1-3).

Esta unción del Antiguo Testamento, que anunciaba un futuro Mesías (Ungido o Cristo) que realizaría lo que los reyes de Israel no habían cumplido, alcanza su plenitud en Jesús, el Cristo, que en su bautismo en el Jordán vio descender sobre él el Espíritu en forma de paloma (Lc 3,21-22) y, así ungido por el Espíritu 47, fue enviado a anunciar el evangelio a los pobres y la liberación de los cautivos (Lc 4,14-22) y pasó por el mundo haciendo el bien, curando a los oprimidos por el diablo (Hch 10,38).

El sentido de la confirmación sólo aparece claro desde los siguientes tres ejes básicos de este sacramento: su relación con el bautismo, su dimensión eclesial y su conexión con el Espíritu

5.2.1. Confirmación y bautismo

Por un lado, la confirmación tiene una estrecha relación con el bautismo y con la iniciación cristiana, de la cual forma parte integrante, como ha puesto de relieve el Vaticano II al prescribir que a la celebración de la confirmación preceda la renovación de las promesas del bautismo (SC 71). La teología moderna (sobre todo H. Küng y su discípulo Amongou Atangana) insiste con razón en que la confirmación no es un sacramento autónomo, sino dependiente del bautismo, ya que el bautismo, como Cipriano afirmaba, es un *sacramento doble+. Esto explica la ausencia en el Oriente cristiano tanto del ritual como de una teología autónoma de la confirmación. En esto, como en tantas otras cosas, el Oriente es testigo fiel de la tradición primitiva y patrística de la Iglesia.

46. Puede verse todo el desarrollo histórico y teológico de la confirmación en V. CODINA - D. IRARRAZAVAL, op. cit., 117-136.

47. Los Padres de la Iglesia ven en el bautismo de Jesús y el descenso del Espíritu la unción mesiánica que constituye a Jesús Cristo, ungido.

5.2.2. Confirmación e Iglesia

La segunda línea teológica propia de la confirmación es su dimensión eclesial, que nace de su conexión con el misterio de Pentecostés, por el cual la Iglesia se constituye como comunidad misionera abierta al mundo. El Vaticano II también subraya esta línea al afirmar que *por el sacramento de la confirmación [los fieles] se vinculan más estrechamente a la Iglesia+ (LG 11; cf. AG 11 y AA 3). Esto supone un compromiso en orden a la misión de difundir y defender la fe siendo testigos de Cristo. El hecho de que el ministro originario de la confirmación sea el obispo también confiere a este sacramento un fuerte sentido eclesial.

5.2.3. Confirmación y Espíritu

Pero, sin duda, el aspecto más específico de la confirmación, que está en la base de los anteriores, es su relación con el don del Espíritu, su dimensión pneumática, presente tanto en el simbolismo de la unción como en los textos bíblicos de la celebración (Is 61,1-3.6.8-9b; Sal 103; Hch 8,1.4.14-17; Jn 14,23-26.). Las oraciones litúrgicas también hacen referencia al Espíritu. Así, mientras el obispo impone las manos sobre los confirmandos, dice:

*Dios todopoderoso
Padre de nuestro Señor Jesucristo,
que regeneraste por el agua y el Espíritu Santo
a estos siervos tuyos
y los libraste del pecado:
escucha nuestra oración y envía sobre ellos
el Espíritu Santo Paráclito;
llénalos de espíritu de sabiduría e inteligencia,
de espíritu de consejo y fortaleza,
de espíritu de ciencia y piedad;
y cólmalos del espíritu de tu santo temor.
Por Jesucristo nuestro Señor.
Amén+ 48.

También la fórmula oficial del sacramento en la liturgia latina hace referencia clara al Espíritu: *N, recibe por esta señal el don del Espíritu+.

48. Como ya indicamos antes, llama la atención que en esta oración se recojan los dones del Espíritu que aparecen en Is 11,1-2, pero no se mencionen los dones del Espíritu que tiene relación con la justicia para con los débiles (Is 11,3-5) o con la armonía y reconciliación cósmica de la nueva creación (Is 11,6-9).

Podemos preguntarnos si actualmente los confirmandos (y quienes los preparan) perciben claramente estas tres dimensiones de la confirmación, la bautismal, la eclesial y la pneumática. Y si esta dimensión pneumática se abre a todas las perspectivas que tanto el simbolismo de la unción como los textos bíblicos insinúan claramente. Nos tememos que para muchos, incluso jóvenes, la confirmación se reduzca a los aspectos más personales y existenciales de la persona, pero que no se abra a la dimensión eclesial (¿por qué muchos jóvenes después de la confirmación desaparecen de la Iglesia, muchas veces hasta su matrimonio?) y mucho menos a la dimensión de justicia y de transformación de la sociedad y del mismo cosmos en una tierra nueva.

5.2.4. Dualismo bautismo-confirmación

Llegados a este punto, podemos preguntarnos por el sentido del dualismo bautismo/confirmación. ¿Por qué la Iglesia, ya desde sus comienzos, ha añadido al rito bautismal del agua el rito de la unción? ¿Acaso el bautismo no confiere ya el Espíritu, sin el cual no hay perdón de pecados ni filiación divina? ¿No nos introduce ya el bautismo en la Iglesia y nos compromete a vivir plenamente las exigencias del evangelio? ¿Por qué un nuevo rito sacramental y un nuevo simbolismo? ¿Para qué sirve la confirmación?, se preguntan algunos.

Creemos, con Congar, que la dualidad bautismo/confirmación no se puede resolver satisfactoriamente sólo desde el plano de la teología sacramental, sino que hay que acudir a la teología trinitaria⁴⁹, es decir, a partir de las dos misiones del Hijo y del Espíritu. Hemos de retomar aquí cuanto hemos dicho antes acerca de las *dos manos del Padre+ y aplicarlo a estos dos sacramentos. La confirmación simboliza la misión del Espíritu.

El bautismo ejemplifica y hace presente la misión **B**la mano **B** del Hijo, que, encarnado en Jesús de Nazaret, con su vida, muerte y resurrección nos ha dado una vida nueva y nos ha liberado del pecado (Rm 6). Pero esta realidad quedaría incompleta sin la referencia al Espíritu **B**la otra mano del Padre **B**, que ha preparado y orientado la vida de Jesús y constituye su don pascual, del que nace la Iglesia.

La separación que en la Iglesia latina se ha dado históricamente entre bautismo y confirmación por motivos pastorales⁵⁰ seguramente ha

49. Y.M. CONGAR, op. cit., 655-658.

50. Al aumentar a partir del siglo IV el número de bautizados, y al no poder ser atendidos directamente por el obispo como antes, se delega a los presbíteros el

sido uno de los motivos por los que la dimensión del Espíritu ha quedado un tanto oscurecida y aun olvidada en Occidente. Esto nos lleva a cuestionarnos acerca de la estructura actual de la iniciación cristiana.

5.3. Cuestionamientos y propuestas pacíficas en torno a la iniciación cristiana

Es cosa conocida y obvia que los primeros cristianos bautizados fueron adultos. Pronto se bautizaron también los niños de los padres cristianos, sin que hubiese ninguna controversia sobre ello. Según H.O von Balthasar, la opción de bautizar a los niños fue una de las más importantes y trascendentales de la toda la Iglesia, ya que permitió a la Iglesia naciente trascender los límites de una secta y constituirse en una Iglesia popular (Volkskirche) 51.

Los datos bíblicos sobre el bautismo de niños no son convincentes, de modo que no se pueden aducir argumentos bíblicos ni a favor ni en contra de esta praxis 52. La tradición del bautismo infantil se puede argumentar a partir del siglo II para el bautismo de niños en general, y a partir del siglo III para el bautismo de recién nacidos. Sin embargo, en pleno siglo IV coexiste esta praxis del bautismo infantil con la del bautismo de adultos, como lo atestiguan los numerosos casos de Santos Padres, hijos de familias cristianas, que fueron bautizados siendo ya adultos (Basilio, Crisóstomo, Jerónimo, Paulino de Nola, Gregorio Nacianceno, Ambrosio, Agustín...).

Pero con la conversión de Constantino y el paso a Iglesia de Cristiandad se generaliza el bautismo de niños, praxis que en Occidente se refuerza por la doctrina agustiniana del pecado original, así como por la numerosa mortalidad infantil y la consiguiente preocupación por la suerte de los niños muertos sin bautismo 53. Esta praxis ha sido mantenida, defendida y reforzada por la Iglesia hasta nuestros días, insistiendo en que los padres católicos bauticen a sus hijos dentro de las primeras semanas de su nacimiento (Derecho Canónico, canon 867).

bautizar, pero el obispo se reserva la confirmación. La Iglesia oriental, en cambio, mantuvo la unidad de la iniciación cristiana y dejó en manos de los presbíteros bautismo, crismación y comunión.

51. H.U. VON BALTASAR, Escritos teológicos II, Sponsa Verbi, Madrid 1961, 16.

52. Cf. V. CODINA - D. IRARRÁZAVAL, op. cit., 67-70.

53. Frente a los teólogos que condenaban al infierno a los niños muertos sin bautismo, en la Edad Media el teólogo Pedro Lombardo propuso la doctrina del limbo para los niños muertos sin bautismo. Esta doctrina, que nunca fue definida por la Iglesia, hoy día ha sido rechazada oficialmente por Roma por falta de fundamento, dejando a la gran misericordia del Señor la suerte de los niños muertos sin bautizar.

Sin embargo, a lo largo de la historia han ido surgiendo voces contrarias a esta praxis eclesial generalizada del bautismo de los niños: val-denses, cátaros, albigenses (condenados por el Concilio Lateranense IV), anabaptistas (condenados por Trento)... estaban en contra. Se ha observado que siempre que se quiere separar la Iglesia del Estado, se cuestiona el bautismo de los niños, que es una pieza clave de la Iglesia de cristiandad.

En 1943, en pleno nacional-socialismo alemán, el teólogo Karl Barth, propulsor de una Iglesia confesante frente a Hitler, en una conferencia pronunciada en Suiza cuestionó fuertemente el bautismo de los niños, considerándolo como una grave herida en el cuerpo eclesial, que sólo se mantiene para no tocar el régimen de una Iglesia de cristiandad edificada sin una convicción de fe personal⁵⁴.

A estas consideraciones más teológicas se añadieron pronto otras más pastorales, debido a la creciente descristianización de muchos países europeos de tradición católica pero que comenzaban a ser *países de misión+. Desde entonces se han propuesto diversos proyectos pastorales encaminados a diferir el bautismo hasta que el niño joven tenga uso de razón y pueda responder personalmente a la propuesta del evangelio (bautismo por etapas, bautismo escalonado, bautismo diferido...)

55. Otros autores proponen reestructurar totalmente la iniciación cristiana, situando la confirmación como el momento personalizador y cumbre de la iniciación (J. Moingt, D. Borobio).

La Instrucción al respecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, del año 1980, rechazó todas estas propuestas, defendiendo inequívocamente el bautismo de los niños. Se basaba en la tradición de que los niños son bautizados en la fe de la Iglesia, afirmaba que no se atenta contra la libertad, ya que ésta siempre está condicionada, y señalaba, por otra parte, que el bautismo de los niños es expresión de la gratuidad de la salvación. Frente a quienes afirmaban que no era adecuado seguir bautizando niños sin garantías de continuidad, en un mundo pluralista y descristianizado, el documento proponía ofrecer charlas para la formación de los padres e incluso una cierta demora pedagógica.

Desde entonces, el proceso de descristianización ha ido creciendo, sobre todo en Europa, pero también en otros continentes tradicionalmente cristianos: muchos padres ya no hacen bautizar a sus hijos, otros lo retrasan hasta que éstos lo deseen, otros siguen bautizándolos por tra-

54. K. BARTH, *Theologische Studien*, Heft 14, 1947.

55. R. MICHEL ROBERGE, *Un giro en la pastoral bautismal+: *Selecciones de Teología* 69 (1979), 15-32.

dición, pero sin ninguna convicción profunda y sin vinculación alguna con la praxis de la Iglesia. En muchos casos no hay ninguna garantía de que los niños bautizados serán educados en la fe de la Iglesia, menos aún cuando la sociedad ha dejado de ser culturalmente cristiana.

Por otra parte, la teología del pecado original ha sido hoy repensada desde esquemas ya no simplemente agustinianos⁵⁶, la mortalidad infantil ha disminuido mucho en muchos lugares y, en todo caso, ya no existe la angustia sobre la suerte de los niños muertos sin bautismo.

Ante esta compleja y difícil situación, con muchas variantes y condicionantes según los diferentes lugares, numerosos teólogos y pastores se cuestionan si es coherente, teológica y pastoralmente hablando, continuar manteniendo la norma universal de que los niños de familias católicas deban ser bautizados dentro de las primeras semanas de su nacimiento. Muchos se preguntan si no sería pastoralmente más oportuno dejar mayor libertad con respecto a la edad del bautismo, favorecer un bautismo más maduro y consciente, que se podría recibir junto con la confirmación y la eucaristía, como en la Iglesia primitiva, restableciéndose así la estructura unitaria de la iniciación, que en Occidente ha quedado dispersa. La Iglesia latina, que poco a poco fue retrasando la primera comunión a la edad del uso de razón, y la confirmación a la edad juvenil, ¿no tendría que retrasar también el bautismo? Ninguno de estos teólogos y pastoralistas niega la validez del bautismo de los niños, bautizados en la fe la Iglesia, sino que cuestionan su oportunidad, su fructuosidad y su sentido pastoral. Una nueva iniciación cristiana, en la que bautismo y confirmación no estuviesen separados cronológicamente, ayudaría a mantener más viva y presente la tensión entre la misión del Hijo y la del Espíritu ⁵⁷.

Esto supone también repensar la evangelización, la educación cristiana y la catequesis, quién debe ofrecerla, en qué instancias comunitarias, cuándo y por cuánto tiempo.

Tampoco se puede pensar que basta con retrasar la edad de la iniciación cristiana para solucionar muchos de estos problemas; no basta con impartir una buena catequesis si no hay garantía de un contexto

56. P. SCHOONENBERG, *Mysterium salutis* II/II, 985-1039; Ch. DUQUOC, *Pecado original y transformaciones teológicas+: *Selecciones de Teología* 72 (1979), 275-284.

57. Podemos preguntarnos si el interés pastoral que se ha suscitado en torno a la confirmación después del Vaticano II no es, en el fondo, un modo de no cuestionar el bautismo de los niños. Del mismo modo, muchos creen que la renovación del diaconado permanente frena la cuestión de revisar el ministerio presbiteral y sus condicionamientos actuales.

cristiano en la familia. Familias pobres pueden a veces vivir valores más cercanos al evangelio que muchos sectores económicamente bien acomodados y con buena formación religiosa, pero poco sensibles a la justicia y a la solidaridad 58. En todo caso, las comunidades parroquiales, como proponen algunos pastoralistas de Francia, podrían ofrecer a los padres varias opciones pastorales tanto a quienes desean bautizar a sus hijos pequeños como a quienes prefieren que primero reciban la catequesis y difieran la iniciación cristiana a una edad más madura.

Permanecer en la actual normativa supone, según muchos teólogos y pastoralistas, mantener una Iglesia de cristiandad que crece más vegetativamente que por decisión propia y que no tiene futuro en un mundo cada vez más pluralista y secularizado. El divorcio entre la fe profesada y la vida real de muchos cristianos ¿no tiene una de sus raíces en esta iniciación cristiana infantil, sin auténtica conversión ni convicción personal? Las catequesis de primera comunión y de confirmación ¿suplen realmente el déficit de personalización del bautismo infantil?59.

Lo que queda claro es que las numerosas voces que, desde hace tiempo y desde diferentes lugares de la Iglesia, postulan una reestructuración de la iniciación cristiana para responder mejor al contexto social y eclesial de hoy, no pueden ser desatendidas como peligrosas, falsas o tendenciosas, sino que hay que escucharlas, discernirlas y ver en ellas la presencia del Espíritu, que clama por una Iglesia diferente y renovada, ya no de cristiandad. No se puede extinguir el Espíritu (1 Ts 5,19).

6. La epiclesis eucarística

El Espíritu actualiza en la eucaristía el misterio pascual (SC 47) y continúa la acción de Pentecostés.

La epiclesis o invocación al Padre para pedir la efusión del Espíritu, presente en los diversos sacramentos, alcanza en la celebración eucarística su punto álgido 60.

58. Cf .V. CODINA, *)Es lícito bautizar a los ricos?+: Selecciones de Teología 53 (1975), 56-59.

59. Se ha dicho con humor que una Iglesia que bautiza a los niños sin uso de razón y da la unción de los enfermos a los que ya han perdido el uso de la razón no ofrece una imagen demasiado atrayente al mundo moderno...

60. Véase, además de Y.M. CONGAR, op. cit., 658-687, la tesis doctoral de Nedio PERTILE, Manifestado pelo Espírito Santo. Paul Evdokimov: *Teología sob o signo da Epiclese+, Belo Horizonte 2005, texto manuscrito.

Tradicionalmente, para los católicos latinos el centro de la eucaristía es la consagración, a la que sigue la elevación de las especies del pan y el vino consagrados. Las controversias medievales en torno a la presencia real de Cristo en la eucaristía provocaron una reacción muy explicable: centrar toda la eucaristía en la presencia real y favorecer una serie de devociones que reafirmaban dicha presencia, como el sagrario, la adoración, la exposición y bendición del Santísimo con la custodia, la fiesta de Corpus con su procesión, la comunión espiritual, etc. En cambio, se descuidaron o marginaron otros aspectos más comunitarios y la misma comunión sacramental. El Concilio Lateranense IV, en 1251, impone la obligación de comulgar una vez al año, por Pascua (DS 812), lo cual supone que muchos no lo hacían 61.

En este contexto, centrado en la presencia real a partir de la consagración, el relato de la institución, o sea, las palabras que hacen memoria de lo que Jesús dijo en la última cena al convertir el pan y el vino en su Cuerpo y su Sangre, cobran un valor definitivo, hasta el punto de que se considera que este relato constituye el elemento esencial para la consagración 62.

Hay también un desplazamiento eclesiológico que ha sido ampliamente estudiado por H. de Lubac 63: en el segundo milenio, la Iglesia pasa de ser el cuerpo *verdadero+ de Cristo a ser el cuerpo *místico+ de Cristo, mientras que la eucaristía pasa de ser el cuerpo *místico+ de Cristo a ser el cuerpo *verdadero+ de Cristo. La mentalidad de la Iglesia primitiva era mucho más eclesial y relacionaba intrínsecamente Iglesia y eucaristía, mientras que la del segundo milenio latino es sacramental, pero menos eclesial; al realismo eclesial del primer milenio sucede el realismo sacramental de la presencia eucarística en el segundo milenio, pero con pérdida del sentido comunitario. La eucaristía se convierte en una devoción individual cuyo punto álgido parece centrarse más en la adoración de la presencia real durante la elevación (*(Señor mío y Dios mío!+) que en la comunión; y en la comunión se acentúa el encuentro personal con el Señor, pero sin incidencia en la incorporación al cuerpo eclesial del Señor resucitado.

61. V. CODINA, *La fracción del pan*, Cochabamba 2002, 106-121.

62. En términos escolásticos, si el pan y el vino son la+ materia+ de la eucaristía, las palabras del relato institucional (Esto es mi Cuerpo... ésta es mi Sangre...) constituyen la *forma+ del sacramento. Así lo declara el Concilio de Florencia en 1439 (DS 1.321).

63. H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age*, Paris 1949.

Esta concepción de la eucaristía está estrechamente ligada a la teología del ministerio sacerdotal del Occidente latino, que ve en el sacerdote a *otro Cristo+ que actúa en la persona de Cristo (in persona Christi). Lógicamente, para el Occidente latino el ministro de los sacramentos actúa en forma indicativa: *yo te bautizo+, *yo te absuelvo+, *esto es mi cuerpo+...

Esta visión latina eclesiológica, sacramental y eucarística contrasta con la de la Iglesia oriental, que, al no haber sufrido controversia alguna sobre la presencia real, no ha necesitado desarrollar los aspectos de presencia real y adoración, mientras que ha insistido en las dimensiones más comunitarias y eclesiales de la cena del Señor. Para el Oriente cristiano el ministro de los sacramentos, más que representar de un modo muy personal a Cristo, actúa de forma especial en nombre de la comunidad eclesial y realiza en los sacramentos su misión en forma deprecativa: *tal es bautizado+, *que Dios te perdone+, *que el Espíritu descienda sobre la comunidad y sus dones+...

Más concretamente, la Iglesia de Oriente, al menos desde el Concilio de Constantinopla (siglo IV), da gran importancia en la eucaristía a la invocación del Espíritu Santo, es decir, a la epiclesis, a la que concede fuerza consecratoria. La Iglesia Occidental, aunque no desconoce la epiclesis y de algún modo la tiene presente, a veces de forma implícita (como en el canon romano), no le ha dado una importancia decisiva en orden a la consagración.

Aquí tenemos una vieja controversia entre Oriente y Occidente que con el tiempo se fue agravando.

Un teólogo oriental, Paul Evdokimov, expresa así este conflicto:

*Para comprender mejor la razón profunda del conflicto que separa la tradición oriental de la occidental y cuyo punto esencial no es sólo la epiclesis eucarística, sino la epiclesis como expresión de la teología del Espíritu Santo, es preciso tener en cuenta que para los griegos el canon de la liturgia es un todo inseparable de un solo misterio, y que no se puede en modo alguno cercenarlo o detallarlo en sus elementos para extraer su momento central, dejándolo como aislado. Para los latinos, las verba substantialia de la consagración, las palabras tradicionales de Cristo, son pronunciadas por el sacerdote in persona Christi, y ello les confiere un valor inmediatamente consecratorio. Para los griegos resultaba absolutamente desconocido, incluso impensable, semejante definición de la acción sacerdotal **in persona Christi** identificando el sacerdote con Cristo. Para ellos, el sacerdote invoca al Espíritu Santo precisa-

mente para que la palabra de Cristo, reproducida, citada por el sacerdote, adquiera toda la eficacia de la palabra-acto de Dios+ 64.

Detrás de esta controversia están las diversas mentalidades teológicas: mientras que Occidente acentúa la dimensión cristológica en el ministro (que actúa en la persona de Cristo) y en el relato de la institución (que tiene por sí mismo fuerza consecratoria para la presencia real de Cristo en la eucaristía), Oriente destaca la dimensión pneumatológica en el ministro (que invoca el don del Espíritu en la epiclesis) y en la eucaristía (que tiene en la epiclesis su fuerza consecratoria). Nos encontramos de nuevo ante las dos misiones trinitarias, la del Hijo y la del Espíritu, las dos manos del Padre. Es necesario no separar ambas misiones, sino articularlas de forma adecuada e integral.

Afortunadamente, el Concilio Vaticano II ha logrado un acercamiento de posturas: la reforma litúrgica del Concilio ha explicitado la epiclesis en la plegaria eucarística latina, y la teología postconciliar sobre la eucaristía ha adquirido una visión más dinámica y menos cronológica del sacramento, afirmando que tanto el relato institucional como la epiclesis son elementos constitutivos de la eficacia del sacramento. Hay que ver ambos elementos (relato y epiclesis) dentro del conjunto unitario de la plegaria eucarística o anáfora, que es una oración eclesial al Padre en nombre de la Iglesia, sin que preocupe el instante exacto de la consagración o de la presencia real, puesto que la presencia del Señor comienza ya con la reunión comunitaria de varios en su nombre (Mt 18,20), continúa con la liturgia de la Palabra y alcanza su plenitud en la plegaria eucarística en su totalidad, que culmina en la comunión.

Las nuevas plegarias eucarísticas del Vaticano II han desarrollado la doble epiclesis: la primera pide la acción del Espíritu sobre los dones del pan y el vino para que se conviertan en el Cuerpo y Sangre del Señor, y la segunda pide la efusión del Espíritu para transformar la comunidad en el cuerpo eclesial de Cristo.

Concretamente, en la Plegaria Eucarística II, inspirada en la Tradición apostólica de Hipólito, encontramos estas dos formulaciones:

La primera epiclesis, antes del relato de la institución, reza así:

*Santifica estos dones con la efusión de tu Espíritu, de manera que sean para nosotros Cuerpo y Sangre de Jesucristo, nuestro Señor+.

64. P. EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, Paris 1959, 250.

La segunda epiclesis, después del relato, se formula así:

*Te pedimos humildemente que el Espíritu Santo congregate en la unidad a cuantos participamos del Cuerpo y Sangre de Cristo+.

De esta forma, la doble epiclesis expresa plenamente el sentido de la eucaristía, que no termina en la presencia real de Cristo, sino que se orienta a la transformación de la comunidad en el cuerpo eclesial de Cristo, a través de la comunión sacramental. Dicho de otro modo, el Espíritu no sólo hace presente al Resucitado, sino que tiende a formar su comunidad, su cuerpo eclesial en la historia. La eucaristía no es algo individual, sino el sacramento eclesial por excelencia: al participar de un mismo pan, formamos un mismo cuerpo (1 Co 10,17). Este es el sentido primordial de la eucaristía: reunir a los fieles en un solo cuerpo, el cuerpo eclesial del Señor 65. Esto es lo que el axioma de inspiración patrística resume con exactitud y profundidad: la Iglesia hace la eucaristía, y la eucaristía hace la Iglesia.

También el Vaticano II ha reformulado con mayor precisión la cuestión del ministerio, integrando la dimensión cristológica más personal con la más comunitaria de unión con el pueblo:

*Porque el sacerdocio ministerial, en virtud de la sagrada potestad de que goza, modela y dirige al pueblo sacerdotal, efectúa el sacrificio eucarístico en persona de Cristo (in persona Christi) y lo ofrece a Dios en nombre de todo el pueblo (in nomine totius populi)+ (LG 10).

De este modo, al recuperar la dimensión epiclética, la Iglesia latina se ha aproximado ecuménicamente a la de Oriente y se ha enriquecido. El teólogo brasileño Nedio Pertile sintetiza bien los elementos más importantes de este enriquecimiento a partir de la epiclesis eucarística:

- importancia de la liturgia para comprender la fe y la teología de la Iglesia (lex orandi, lex credendi), y en concreto para recuperar la Pneumatología;
- prioridad del Espíritu en toda acción espiritual y eclesial;
- iluminación desde el Espíritu de la difícil cuestión de la eficacia de los sacramentos y de la tensión entre la dimensión objetiva (ex opere operato) y la subjetiva (ex opere operantis);

65. C. GIRAUDO, Num só corpo, Sao Paulo 2003..

- superación del cristomonismo, para así recuperar una visión trinitaria plena (las dos manos del Padre);
- enriquecimiento en la teología de los ministerios con una relectura pneumatológica de los mismos;
- importancia de la epiclesis para comprender mejor la consagración;
- colaboración al diálogo ecuménico con el Oriente y también con la Reforma;
- respeto ante el misterio, sobriedad y recuperación de la dimensión apofática o de silencio;
- reconocimiento de la provisionalidad y pobreza de todo lenguaje teológico para expresar el misterio 66

El Espíritu, sin duda, va unificando a las Iglesias para que formen el único cuerpo de Cristo.

Pero podemos preguntarnos si no habría que añadir a estas dos epiclesis eucarísticas, sobre los dones y sobre la comunidad, una tercera epiclesis que pidiera la efusión del Espíritu para transformar la historia y la creación y que anticipe ya proféticamente la transfiguración escatológica de la nueva tierra y del nuevo cielo (GS 39). Más tarde profundizaremos en esta dimensión.

Digamos, finalmente, que para la teología oriental, sobre todo siriaca, se resalta que en la eucaristía, junto al Cuerpo y la Sangre de Cristo, recibimos el Espíritu, pues *el Espíritu es el que da vida, la carne no sirve para nada+ (Jn 6,63).

San Efrén el Sirio, en uno de sus himnos litúrgicos, afirma:

*[Jesús] llamó al pan su cuerpo viviente, lo llenó de sí mismo y del Espíritu, tendió su mano y les dio el pan... Tomad y comed con fe y no dudéis de que sea mi cuerpo. Y quien lo come con fe, mediante él, come el fuego del Espíritu... Comed todos y comed por medio del Espíritu... De ahora en adelante, vosotros comeréis una Pascua pura y sin mancha, un pan fermentado y perfecto que el Espíritu ha amasado y cocido, un vino mezclado con Fuego y con el Espíritu+ 67.

66. Nedio PERTILE, op. cit., 372-428.

67. Discursos de Semana Santa, IV, 4.

7. El Espíritu enriquece a la Iglesia con sus carismas

Vimos ya anteriormente que la Escritura certifica la existencia de dones y carismas del Espíritu con los que enriquece la vida personal de los cristianos. Queremos ahora señalar especialmente la dimensión eclesial de dichos carismas del Espíritu 68.

Ya en el Antiguo Testamento se manifiestan estos carismas o dones del poder de Dios, del Espíritu, sobre todo para los dirigentes y jefes de Israel: Sansón (Je 13,25; 14,6; 15,14), Otnil (Jc 3,10), Jefté (Jc 11,29), Saúl (1 Sm 11,16), que se expresan a veces en formas extáticas (1 Sm 19,20; Nm 11,25-29), otras en forma de sabiduría (Gn 41,38; Ex 31,3; 35,31; Ne 9,20), en inspiraciones del Espíritu (Nm 24,2; 2 Cro 15,1; 20,14; 2 Sm 23,2). El texto de Is 11,1-2 sobre los dones del Espíritu del futuro Mesías será visto como un texto paradigmático acerca de los carismas, que la Iglesia medieval (sobre todo Tomás de Aquino) desarrollará ampliamente al hablar de los dones del Espíritu. El profeta Joel anuncia que todo el pueblo recibirá esta efusión del Espíritu (Jl 3,1), y la comunidad de Jerusalén ve el cumplimiento en Pentecostés (Hch 2). Es característica de estos dones del Espíritu el que se oriente al servicio de la historia de salvación, al bien del Pueblo de Dios.

En el Nuevo Testamento, Pablo, un hombre carismático que pasó de perseguidor del cristianismo a apóstol de los gentiles (Hch 9,3; Ga 1,12.15; Ef 3,2), será quien desarrolle más ampliamente el tema de los carismas del Espíritu en la Iglesia, sobre todo en 1 Co 12-14; Rm 12,18; 16,1 y Ef 4,1-16. Estos carismas, que reciben en Pablo diversos nombres (dones del Espíritu, energías u operaciones, diaconías o servicios, carismas o dones de la gracia) son para 61 hechos de orden pneumático, a través de los cuales se manifiesta el poder divino al servicio de la comunidad. Esta efusión del Espíritu está íntimamente ligada con el Jesús glorioso, tal como lo experimentó Pablo en Damasco: son dones del Resucitado al servicio de la Iglesia.

La distinción que a veces se suele establecer entre carisma e institución, entre carisma y jerarquía, dando muchas veces una connotación negativa a la institución jerárquica frente a la riqueza positiva del carisma, es totalmente ajena a Pablo, para quien el gobierno apostólico de la Iglesia (lo que luego se llamó *jerarquía+) es obra del Espíritu y tiene el deber de discernir los carismas (1 Ts 5,19-21).

68. H. SCHÜRMAN, *Los dones de la gracia+, en (G. Bararuna [ed.]) La Iglesia del Vaticano II, vol. I, Barcelona, 579-602; K. RAHNER, Lo dinámico en la Iglesia, Barcelona 1963.

Aunque Pablo no establece un catálogo ordenado de carismas, en sus enumeraciones los apóstoles ocupan siempre el primer lugar (1 Co 12,28-29; Ef 4,11), seguidos de los profetas, que hablan en nombre del Espíritu y son, al igual que los apóstoles, testigos de la resurrección, exhortan, consuelan, edifican, explican la escrituras, etc. (1 Co 14,24-25). Otros carismas tienen que ver con los dones de sabiduría e inteligencia, con los doctores que enseñan (1 Co 14,6-19), con la fe extraordinaria (1 Co 12,9), con servicios caritativos, milagros, asistencia, diversidad de lenguas, etc. (1 Co 12,28-30). Pero el mayor carisma es la caridad fraterna (1 Co 13).

Frente al carismatismo exagerado y descontrolado de Corinto, Pablo establece una serie de principios para evitar cualquier forma de anarquía. En este contexto tiene lugar su doctrina de la Iglesia como cuerpo de Cristo, con muchos miembros que deben todos ellos ser respetados y coadyuvar al bien de todo el cuerpo (1 Co 12,12-30). Hay pluralidad de dones, pero un solo Señor, un solo cuerpo, una sola fe, un solo bautismo, un solo Espíritu (Ef 4,1-16). Entre las normas que Pablo da para salvaguardar el orden comunitario de las comunidades carismáticas, hay que señalar la centralidad de la Palabra, y en concreto la confesión de Jesús como el Señor (1 Co 12,3), la libertad del Espíritu (1 Co 12,11-13) y la utilidad del carisma para la comunidad (1 Co 12,27-30).

La de la Iglesia apostólica es sin duda la época en que florecen los carismas, pero éstos no cesan en épocas posteriores. Los mártires serán vistos como herederos de los carismáticos. En el siglo III B con la aparición del montanismo, que profesaba un gran entusiasmo carismático y un gran rigor ascético, pero en total independencia respecto de la jerarquía B, la palabra *carisma+ comienza a tener una cierta connotación negativa en la Iglesia: algo sospechoso y peligroso que tiende a la ruptura eclesial.

Sin embargo, continúan floreciendo en la Iglesia movimientos proféticos suscitados por el Espíritu, aunque no se les llame *carismáticos+: el monacato, movimientos laicales medievales entusiastas de la pobreza, movimientos de hombres y mujeres orientados a la mística interior, los mendicantes, los movimientos en torno a la Reforma católica y protestante, la renovación teológica y espiritual que precedió y acompañó al Vaticano II, el movimiento ecuménico, los movimientos espirituales y teológicos de la liberación del Tercer mundo, la renovación carismática y pentecostal moderna, movimientos laicales, etc.

Es indudable que todos estos carismas deben ser discernidos, y por eso la tradición, tanto bíblica como eclesial, ha dado gran importancia a la doctrina y práctica del discernimiento de espíritus (1 Ts 5,19-21; 1

Jn 4,1s; 1 Co 12,10), pero no pueden ser desconocidos ni extinguidos alegre o impunemente.

El Vaticano II ha retomado la teología de los carismas, señalando que el Espíritu Santo no sólo santifica y dirige al pueblo de Dios por medio de los sacramentos y los ministerios, sino que distribuye gracias carismáticas entre sus fieles (1 Co 12,11; 1 Co 12,7), que son importantes y útiles para la Iglesia, tanto si se trata de dones extraordinarios como de dones más sencillos, dejando a quienes presiden la Iglesia la competencia de discernirlos (LG 12; cf. AA 3). Como afirma Lumen Gentium en otro lugar, el Espíritu dirige y enriquece la Iglesia *con diversos dones jerárquicos y carismáticos+ (LG 4).

La teología católica todavía no ha sacado todas las consecuencias de esta teología de los carismas del Espíritu. A lo largo de la historia ha existido la tendencia a identificar la acción del Espíritu casi exclusivamente con los ministerios y sacramentos, olvidando estos otros dones carismáticos no jerárquicos o relegándolos a casos extraordinarios de algunos místicos.

7.1. Los laicos

El Vaticano II ha rehabilitado el sentido y misión de los laicos en la Iglesia, pueblo de Dios (LG II; LG IV; AA), acogiendo todos los anhelos y reflexiones teológicas que habían ido surgiendo en el seno de la Iglesia durante los años que lo precedieron.

En el n. 3 del Decreto del Vaticano II sobre el apostolado de los laicos podemos leer:

*El Espíritu Santo... ofrece también a los fieles dones particulares, "distribuyéndolos a cada uno tal como él quiere" (1 Co 12,11) [...] Por el hecho de haber recibido alguno de estos carismas, aunque se trate del más humilde, se deriva para cada uno de los fieles el derecho y el deber de practicarlo, en la Iglesia y en el mundo, para el bien de los hombres y la construcción de la Iglesia, en la libertad del Espíritu santo, que "sopla donde quiere" (Jn 3,8), y en comunión constante con sus hermanos en Cristo, particularmente con sus pastores, a los que compete juzgar sobre la autenticidad de estos dones y sobre su práctica ordenada; no se trata, ciertamente, de que extingan el Espíritu, sino de que examinen sus frutos y retengan lo que es bueno (cf. 1 Ts 5,19-21)+.

La exhortación postsinodal *Christifideles laici*, de Juan Pablo II (1988), profundiza de nuevo sobre el ser y misión del laicado en la

Iglesia. Este tema ha sido ya abundantemente estudiado 69, y sólo señalaremos algún aspecto concreto sobre la relación entre los carismas del laicado y la estructura eclesial, para preguntarnos si la institución eclesial toma en serio el dinamismo y los carismas que el Espíritu difunde en el laicado de la Iglesia en su misión profética, sacerdotal y regia de bautizado en Cristo

Hay un texto importante en el capítulo IV sobre los laicos de la *Lumen Gentium* (LG 37) que quisiéramos destacar:

*En la medida de sus conocimientos, de la competencia y del prestigio que poseen, [los laicos] tienen el derecho, y en algunos casos la obligación, de manifestar su parecer sobre aquellas cosas que se relacionan con el bien de la Iglesia+.

Y en la nota 7, a pie de página, se cita una frase de Pío XII, de 1950, en la que afirma que, en las batallas decisivas, muchas veces es desde el frente desde donde nacen las iniciativas más felices.

)Son ordinariamente consultados los laicos sobre temas en los que ellos tienen una especial competencia, como es el caso de la sexualidad y la familia, la biología y la genética, las ciencias sociales y políticas, la economía y la ecología...?)Se escuchan sus opiniones sobre la marcha de la misma Iglesia)Se escucha la voz de los laicos en la Iglesia?)Se escucha, muy concretamente, la voz de las mujeres, que constituyen la mayor parte de la Iglesia?)No habla el Espíritu a través del laicado?

7.2. Vida religiosa

La vida religiosa, *aunque no forma parte de la estructura de la Iglesia, pertenece sin embargo, de manera indiscutible, a su vida y santidad+ (LG 44). Estas palabras del Vaticano II sitúan claramente la vida religiosa dentro de la estructura carismática de la Iglesia, un don del Espíritu, signo para la Iglesia de los valores evangélicos y trascendentes del Reino de Dios, vividos en el seguimiento de Jesús.

No es casual que el Vaticano II, que recupera la dimensión pneumatológica de la Iglesia y redescubre la importancia de los carismas, sea el primer concilio que trate de la vida religiosa dentro del contexto eclesial. No es éste el lugar para exponer la historia y teología de la vida religiosa 70. Destacaremos solamente algunos aspectos de la relación entre el carisma de la vida religiosa y la institución eclesial.

69. La bibliografía es inmensa, desde el libro clásico de Y.M. CONGAR, *Jalones para una teología del laicado*, Barcelona 1961, hasta nuestros días.

La Iglesia institucional, a lo largo de los siglos, ha aceptado y apreciado enormemente el carisma de la vida religiosa, desde sus orígenes monásticos hasta las formas actuales de vida consagrada. Pero también la historia y la teología de la vida religiosa, del pasado y del presente, están llenas de ejemplos de cómo la jerarquía eclesiástica, muchas veces deseando discernir los espíritus Bcosa legítimaB, de hecho ha controlado y frenado el Espíritu.

Un ejemplo claro de ello fue cuando el Concilio Lateranense IV, en 1215, decidió que en el futuro los carismas religiosos sólo serían cuatro: los de Basilio, Agustín, Benito y Francisco.)Puede la jerarquía, en nombre del discernimiento y del bien común, controlar y limitar los carismas del Espíritu a su gusto? La multitud de carismas religiosos que han surgido en la Iglesia desde entonces ha puesto de manifiesto lo abusivo de esta determinación. En realidad, hay siempre una cierta tensión entre la estructura jerárquica institucional y la libertad y novedad del Espíritu, tensión que es sana si se mantiene en los debidos límites del diálogo y de la comunión, pero que fácilmente puede quebrarse.

Recordemos, a modo de ejemplo, las dificultades que han tenido los carismas femeninos para poder llevar una vida consagrada apostólica fuera de los muros de la clausura" y las tensiones más recientes entre numerosas congregaciones masculinas y femeninas (jesuitas, franciscanos, ramas femeninas y masculinas de carmelitas...) y de la CLAR con los dicasterios romanos.

Pablo VI, en su documento *Mutuae relationes* (1978), intentó articular el diálogo entre la vida religiosa y la institución eclesial, dando criterios pastorales sobre las mutuas relaciones entre los obispos y los religiosos de la Iglesia. Pero, después de 30 años, estamos muy lejos de que esas mutuas relaciones hayan dado todos los frutos esperados.

Hay una tendencia por parte de muchos miembros de la institución eclesiástica a valorar y aprovechar la vida religiosa en la medida en que es útil para la pastoral diocesana, viendo en ella únicamente la dimensión d%l *haceR+,124Y conCReTAmente de la ayUda a la pastoral pArroquial. Ya hace años, J.B. Metz alertó contra el peligro de la parroquialización de la vida religiosa 72. Este Peligro todavía persiste, sobre todo para la vida religiosa Mascul)nA clerical.

70. Véase V. CODINA, *Teología de la vida religiosa*, Madrid 1968; V. CODINA124- N. ZEVALLOS, *Vida religiosa. Historia y teología*, Madrid 1987.

71. Un caso típico es el de Mary Ward (1585-1645), cuya persona y proyecto apostólico fueron incomprensidos en su tiempo, y de la que Pío XII, un tanto tardíamente, hizo un claro y laudable reconocimiento.

72. J.B. METZ, *Las órdenes religiosas*, Barcelona 1978.

)Dónde queda, en este caso Bse preguntan muchos religiosos y religiosasB, la aportación de la vida religiosa como testimonio evangélico en la vida contemplativa de oración, en actividades no estrictamente parroquiales ni sacramentales, como la evangelización, las misiones *ad gentes+, la iniciación mistagógica a la experiencia espiritual, la educación cristiana, la investigación y docencia teológica, el trabajo con comunidades de base, el diálogo con la filosofía y las ciencias, las publicaciones y la presencia en los medios de comunicación social; el trabajo en salud, en promoción social y desarrollo; la atención a los más pobres, como niños de la calle, huérfanos, ancianos, discapacitados, drogadictos y enfermos de SIDA; la pastoral penitenciaria; la atención a prostitutas, refugiados, desplazados y migrantes, campesinos, indígenas y afroamericanos...?

)Por qué la vida religiosa laical de los hermanos y la vida religiosa femenina es muchas veces minusvalorada?)No persiste una visión clerical de la vida religiosa?) Por qué no se valora, más allá de la funcionalidad de la vida religiosa, su carisma místico-profético?)No constituyen una inmensa riqueza para la Iglesia místicos y místicas como Catalina de Siena, Juan de la Cruz, Teresa de Jesús, Ignacio de Loyola, Teresa de Lisieux, Edith Stein...?) No aportan nada a la vida de la Iglesia los numerosos santos y los recientes mártires religiosos en América Latina, África y Asia?

)Podemos contentarnos con repetir las palabras de Juan Pablo II en su exhortación postsinodal Vita Consecrata, cuando, citando a Santa Teresa, se pregunta *qué sería del mundo si no fuese por los religiosos+?".)No será que la Iglesia institucional se siente todavía, muchas veces, depositaria en exclusiva del Espíritu?

7.3. Magisterio y magisterios

Estrechamente ligado con todo lo anterior está la cuestión del magisterio en la Iglesia. Nadie duda de la necesidad, competencia, autoridad y valor del magisterio episcopal y papal en la Iglesia, tanto ordinario como extraordinario (LG 25). Esto es consecuencia de la misión de los obispos como sucesores de los apóstoles en la Iglesia y de su ordenación sacramental.

Hace un siglo, Pío X, en su encíclica Vehementer nos, de 1906, afirmaba de la Iglesia que...

73. JUAN PABLO II, Vita consecrata, 1996, n 105, con cita de Santa Teresa, Libro de la vida, c. 32, 11.

*...es esencialmente una sociedad desigual, es decir, una sociedad compuesta de distintas categorías de personas: los pastores y el rebaño; los que tienen un puesto en los diferentes grados de la jerarquía y la muchedumbre de los fieles. Y las categorías son de tal modo distintas unas de otras que sólo en la pastoral residen la autoridad y el derecho necesarios para mover y dirigir a sus miembros hacia el fin de la sociedad, mientras que la multitud no tiene otro deber sino el de dejarse conducir y, como dócil rebaño, seguir a su pastores+74.

)Se pueden repetir y aceptar hoy estas palabras de Pío X?)Corresponden a la tradición más genuina y rica de la Iglesia?

Para Santo Tomás, junto al magisterio jerárquico o cátedra episcopal (*cathedra pastoralis*), existe el magisterio o la cátedra de los teólogos y doctores (*cathedra magistralis*) 75; y el Cardenal J.H. Newman reconoce que en la Iglesia, junto a la tradición episcopal, está la tradición profética.

En la rica tradición eclesial, este segundo magisterio teológico y profético nunca se ha considerado peligroso, competitivo o paralelo, sino que ha sido visto más bien como una ayuda a la Iglesia apostólica y jerárquica desde otro carisma no jerárquico 76 y que, aunque a veces genere tensiones y discordias, conduce a una concordia más plena, pues ambos magisterios, como funciones diversas y complementarias, se ordenan a la comunión eclesial, como testifica el mismo Newman.

Más aún, la Iglesia ha nombrado doctoras de la Iglesia a mujeres como Catalina de Siena, Teresa de Jesús, Teresa de Lisieux y Edith Stein, que no pertenecen a la estructura jerárquica de la Iglesia. Esto significa que en la Iglesia hay diversas formas y estilos de magisterio, que no existe una división rígida entre la Iglesia docente y la Iglesia discente, sino que en la Iglesia, por la fuerza del Espíritu Santo, todos aprendemos y enseñamos en una misma comunión de fe.

Habría, pues, que tener en cuenta el magisterio de los santos, de los mártires, de los profetas, de hombres y mujeres que con su vida han dado testimonio de su fe y nos revelan desde su experiencia espiritual dimensiones inéditas de la fe.)No tienen nada que enseñar a la Iglesia personas como Charles de Foucauld, Martin Luther King, Teresa de

74. Pío X, *Vehementer nos*, AAS 39 (1906), 8-9.

75. *Quodlibet III*, 9, ad 3 y *In IV Sent.*, d 19, 2, 2 1 q. a 2 ad 4.

76. J.H. NEWMAN, *Essays. I: Apostolic Tradition*, 1836; *The prophetic office in the Church*, 1837.

Calcuta, Pedro Arrupe, Atenágoras, Monseñor Romero, Hélder Câmara, Ignacio Ellacuría...?)No se enriqueció el magisterio episcopal del Concilio de Trento, y más recientemente del Vaticano II, con la aportación del magisterio de los teólogos?

Pero)no habría que añadir a estos magisterios ilustrados el magisterio popular de los pobres y sencillos, a quienes han sido revelados los misterios del Reino, como exclamó Jesús lleno de gozo en el Espíritu (Lc 10,21)?)No decían los Santos Padres que los pobres habían sido sus maestros?

)Por qué, pues, hay actualmente tanta susceptibilidad en la jerarquía ante cualquier manifestación oral o escrita, ante cualquier toma de postura o expresión de opinión de católicos que no forman parte de la jerarquía, sean religiosos o religiosas, hombres o mujeres laicos, movimientos religiosos o laicales, teólogos o teólogas..., considerándolo como un magisterio *paralelo+ al jerárquico, algo peligroso, sospechoso, una forma de *disenso+ que va en desmedro de la comunión y de la unidad eclesial?)Qué decir cuando esta opinión no sólo es criticada, sino silenciada, censurada o condenada, muchas veces sin previo diálogo?)No es legítimo en la Iglesia el sentir diferente y libremente en muchas cosas, mientras se mantenga la fe y la comunión eclesial, como afirmaba Agustín?")Dónde queda la libertad del carisma en la Iglesia?

)Acaso el misterio profundo de Dios sólo puede ser formulado de una única forma?)Acaso no hay más que una teología válida y segura (tuta) en la Iglesia?)No hay que distinguir claramente la fe de las teologías, y no imponer una teología concreta como obligatoria para toda la Iglesia?)No son válidas las diferentes teologías de las diversas Iglesias locales, mientras mantengan la comunión con la Iglesia católica?)No puede haber legítimamente una teología latinoamericana, una teología asiática, una teología africana, como hubo antiguamente una teología en Cartago, otra en Antioquía, otra en Alejandría...?)No se avanza en la comprensión del misterio cristiano con la aportación de todos, gracias al Espíritu que nos va llevando hacia la verdad plena?)No existe el riesgo de extinguir el Espíritu si se profesa una sola teología monolítica como obligatoria para todos?

77. *Es legítimo, manteniendo el vínculo de la comunión, sentir de forma diversa+: AGUSTÍN, De Bapt. III, 3, 5; *En las cosas necesarias, unidad; en las dudosas, libertad; y en todo caridad+.

7.4. Movimientos carismáticos y pentecostales

Para algunos autores estos movimientos, que han surgido tanto en el seno de la Iglesia católica como dentro de las Iglesias evangélicas, constituyen un signo de los tiempos, el movimiento espiritual más importante nacido después de la Reforma, que desafían profundamente a las Iglesias (Harvey J. Cox, J. Comblin...). Para algunos teólogos católicos la renovación carismática es el mayor fruto del Vaticano II 78.

Curiosa, pero también lógicamente, en la Iglesia del Oriente cristiano no se encuentran tales movimientos carismáticos y pentecostales, seguramente porque la Iglesia oriental, en su teología, eclesiología, liturgia, espiritualidad y pastoral, ha tenido muy viva la conciencia de la acción del Espíritu: sus celebraciones (iconos, música, incienso...) son cálidas, sus comunidades son participativas, su espiritualidad es humana, cósmica e integral.

Estos movimientos pentecostales y carismáticos del Occidente cristiano son un signo positivo de que se ha asumido la dimensión carismática de la Iglesia, superando el juridicismo sacramental y el funcionalismo institucional de la Iglesia de cristiandad postridentina, redescubriendo de este modo la importancia de la experiencia espiritual y del don del Espíritu 79.

Representan indirectamente una superación del cristomonismo occidental latino y un deseo de abrirse a la dimensión del Espíritu. Son una crítica a nuestras comunidades demasiado impersonales, a nuestras celebraciones litúrgicas excesivamente ritualistas, intelectuales y frías, a la poca participación de los laicos en la vida de la comunidad, al olvido del Espíritu en la vida cristiana, a la poca atención que se presta ordinariamente en la comunidad cristiana a problemas humanos como los relacionados con la afectividad y sexualidad, conflictos matrimoniales y familiares, soledad, enfermedades, alcoholismo, drogadicción, duelo ante fallecimientos, etc., que son los que afligen a una gran mayoría de los fieles. Hay una búsqueda de calor y entusiasmo que no se encuentran en otras instancias eclesiales

Se añade a esta búsqueda teológica, el deseo psicológico de compensar las heridas afectivas causadas por el mundo moderno neoliberal, individualista, racionalista, frío y materialista. Los sectores empobrecidos, víctimas del sistema neoliberal, encuentran en estos espacios un

78. V. MESORI - J. RATZINGER, Informe sobre la fe, Madrid 1985.

79. La bibliografía sobre esta cuestión es inmensa. Citemos por su autoridad incontestable a Y.M. CONGAR, op. cit., 353-415.

refugio espiritual a su situación angustiosa de pobreza y de falta de esperanza, aun a costa de cierta alienación. Se ha dicho que en América latina, los más pobres entre los pobres no acuden a las comunidades eclesiales de base, sino a los grupos pentecostales (C. Mesters).

Sin embargo, no pueden dejarse de lado algunos problemas que han ido surgiendo en diversas partes en torno a estos grupos, problemas que para algunos son riesgos reales no superados, para otros están en vía de superación, y para otros quizá ya son cosa del pasado.

Muchos reconocen que gracias a estos movimientos se han sentido convertidos, sanados, renovados interiormente, que experimentan una alegría y un gozo profundos y hasta ahora desconocidos. También se ha producido un ecumenismo entre miembros de la renovación carismática católica y el pentecostalismo evangélico

El principal problema de estos movimientos carismáticos es que, reaccionando positivamente contra el llamado cristomonismo occidental, puedan caer en el extremo contrario de un pneumatomonismo, es decir, de una vivencia y afirmación del Espíritu que se sitúe al margen de la vida, muerte y resurrección de Jesús. La vida humilde y pobre de Jesús de Nazaret siempre será el criterio básico para discernir los espíritus, no se puede evacuar la cruz de Cristo. Esta referencia a Cristo incluye una inserción en la gran comunidad eclesial, sin separarse de ella en forma sectaria. Para los católicos existe el riesgo de convertirse más en comunidades de la Palabra que de la eucaristía, que es el centro de la Iglesia.

Cuando no se tiene esto en cuenta, existe el riesgo de inclinarse hacia un fundamentalismo bíblico (leer los textos fuera del contexto y de una sana crítica exegética), hacia un anti-intelectualismo unido a una valoración excesiva de lo sentimental y espectacular (como sanaciones, don de lenguas); existe el peligro de menospreciar las mediaciones históricas y prescindir del compromiso social (la llamada huelga social). La mano del Espíritu ha de estar siempre unida a la del Hijo encarnado en Jesús de Nazaret.

)Cómo asumir estos movimientos en lo que tienen de positivo, superando sus riesgos y purificándolos de sus elementos ambiguos o negativos? Éste es el gran desafío de las Iglesias, también de la católica.

7.5. Nuevos movimientos eclesiales

Nos hallamos ante un fenómeno relativamente nuevo, pero que está cobrando gran vigencia en la Iglesia de hoy, tiene un gran respaldo oficial y constituye para algunos una alternativa a lo que fue la vida religiosa

en otras épocas de la Iglesia. Los movimientos eclesiales se toman muy en serio el protagonismo de los laicos en la evangelización, están muy en sintonía con el mundo moderno y secular, usan los modernos medios técnicos y de comunicación para difundir el mensaje evangélico, proporcionan una buena formación a sus miembros, mantienen Vínculos comunitarios estrechos, poseen una mística según el carisma y el talante del propio fundador, producen frutos de vida cristiana en el pueblo, se sienten misioneros e incluso se hacen itinerantes, etcétera.

No puede negarse que existen signos claros de la presencia del Espíritu en estos movimientos, que son muy variados y no se pueden englobar en una sola visión general. Pero también hay interrogantes y cuestiones que habrá que ir discerniendo con el tiempo.

En algunos de estos movimientos, la modernidad (e incluso post-modernidad) de su estilo de vida y de los medios técnicos contrasta con una teología y a veces una espiritualidad muy conservadora, de resistencia, en algunos casos con normas internas muy rígidas y verticalistas, como si quisiesen edificar una nueva cristiandad, más adaptada ciertamente al mundo moderno que la cristiandad medieval, pero en el fondo con rasgos semejantes a los de la Iglesia pre-conciliar. Esto explicaría el respaldo de que gozan por parte de amplios sectores de la actual jerarquía eclesiástica, que ven en ellos el modelo de la Iglesia del futuro. Pero realmente es éste el futuro de la Iglesia del Vaticano II hacia la que el Espíritu apunta?

Otros han observado en algunos de estos movimientos eclesiales un cierto espíritu de ghetto que les encierra en sus grupos, con poca apertura no sólo a las parroquias, sino a la pastoral de conjunto de la Iglesia local. ¿Acaso el Espíritu encierra los carismas en comunidades sectarias o, por el contrario, los abre a la universalidad y catolicidad del cuerpo eclesial? Algunos documentos del magisterio eclesial han advertido claramente de este riesgo.

Desde el tercer mundo, y en concreto desde América Latina, ya hace años que algunos teólogos (como J. Comblin)⁸⁰ han constatado que estos nuevos movimientos eclesiales han nacido en el primer mundo, desde donde suelen estar dirigidos, gozan de muchos medios económicos e intelectuales de formación, agrupan ordinariamente a sectores de las clases medias y altas y no son demasiado sensibles al cambio social ni a los problemas de la injusticia y la pobreza. En este sentido, pare-

80. J. COMBLIN, "Los "movimientos" e la pastoral latino-americana": Revista Eclesiástica Brasileira 170 (1983), 227-262.

cen más propios del mundo desarrollado que del mundo pobre, que se siente más en sintonía con las comunidades eclesiales de base que han surgido de los sectores populares de la Iglesia y que corresponden más a las opciones pastorales de las Iglesias pobres, concretamente de la latinoamericana 81.

Lo que parece evidente es la necesidad de ir iniciando procesos de discernimiento, que a veces requieren tiempo, para cribar lo que es auténticamente del Espíritu y distinguirlo de las adherencias personales, culturales o teológicas que lo oscurecen.

8. Iglesia local

En el acontecimiento de Pentecostés llama la atención que la gente que residía en Jerusalén, llegada de todas las naciones, oyese a los apóstoles cada uno en su propia lengua (Hch 2,5-7). Este fenómeno, descrito por Lucas como una restauración de la unidad perdida en Babel (Gn 11,1-9), nos abre también el camino a una reflexión sobre el Espíritu y la pluralidad de las comunidades eclesiales.

Estamos tan acostumbrados a identificar a la Iglesia con la Iglesia universal que nos cuesta mucho tomar conciencia de la importancia histórica, teológica y eclesial de las Iglesias locales. Durante muchos siglos, en el imaginario de muchos cristianos la Iglesia ha sido vista como una gran diócesis a cuya cabeza está el Papa, que tiene delegaciones en diversos lugares. En el fondo, no habría gran diferencia entre el modo de ser y de funcionar la Iglesia y el de las grandes empresas o bancos internacionales, que poseen una oficina central y sucursales muchos y distintos lugares.

Ciertamente, esta teología y praxis eclesial uniforme y centralizada ha sido la típica de la Iglesia durante todo el segundo milenio y fue consagrada por el Vaticano I al hablar de *un rebaño bajo un solo pastor+. Ha habido durante el segundo milenio un gran silencio teológico sobre las Iglesias locales, que afortunadamente ha sido interrumpido en el Vaticano II al volver a señalar la importancia eclesiológica de las Iglesias locales.

81. A pesar de ello, el Documento de Aparecida (2007) da mucha importancia a estos nuevos movimientos eclesiales, poniéndolos al par de las comunidades de base y dando a veces la impresión de que los prefiere a éstas. En Aparecida participaron miembros de comunidades Neocatecumenales, Shalom, Comunión y Liberación, Schönstatt, Sodality...

Este redescubrimiento de las Iglesias locales, que según K. Rahner es la mayor aportación eclesiológica del Vaticano II, va íntimamente unido a la recuperación de la dimensión pneumatológica de la Iglesia por parte de la teología conciliar.

Pero el Vaticano II no inventó nada nuevo, sino que volvió a la tradición bíblica, patristica y eclesial del primer milenio.

El Nuevo Testamento comienza llamando *Iglesia+ a una comunidad local muy concreta, la de Jerusalén, y luego designa con este nombre a las diversas comunidades locales que van naciendo. La Iglesia de Dios está en Tesalónica, en Laodicea, en Antioquía, en Cesarea, en Efeso, en Corinto... La Iglesia de Dios puede estar en una región (Asia, Galacia, Macedonia, Judea...), pero también puede residir en una comunidad doméstica, una casa donde se tienen las reuniones de los cristianos, por ejemplo las casas de Prisca y Aquila.

Estas Iglesias locales constituyen la Iglesia universal, que es más que la suma de Iglesias locales: es la comunión de todas ellas (Ef 4,16; Rm 16,12, 23; Col 1,24), es una Iglesia de Iglesias. Esta pluralidad de Iglesias locales está presidida por la Iglesia de Roma, que, siendo también ella una Iglesia local, goza de una primacía especial sobre toda la Iglesia universal ⁸².

Esto supone que la Iglesia primitiva estaba mucho más descentralizada que la actual. Había una gran autonomía por parte de las Iglesias locales, tanto de Oriente (Constantinopla, Alejandría, Antioquia...) como de Occidente (Cartago en Africa, Galia, Hispania...), celebraban sus sínodos y concilios regionales sin intervención romana y poseían diversas teologías: la teología de Agustín es diferente de la de los orientales, y entre éstos la de Alejandría (Orígenes, Cirilo, Atanasio) difiere de la de Antioquía (Juan Crisóstomo...) y de la de Capadocia (Basilio, Gregorio de Nisa y Gregorio Nacianceno). A Roma se acudía como última instancia de apelación, como hizo Cipriano en el caso de los rebautizantes, o ante problemas que afectaban a todos, como acontecía en los Concilios ecuménicos.

El Vaticano II ha recuperado esta rica tradición desde diversos ángulos:

B la Iglesia local no es una parte, sino una porción del pueblo de Dios presidida por el obispo; en las Iglesias locales (in quibus) y de ellas (ex quibus) existe la Iglesia universal (LG 23; cf. 26); los obispos

⁸². La obra clásica sobre este tema es de la de J.M.R. TILLARD, La Iglesia local, Salamanca 1999.

no deben ser considerados como vicarios del Romano Pontífice (LG 27); el episcopado es un verdadero sacramento (LG 21);

la Iglesia local se reúne en la celebración litúrgica de la eucaristía, sobre todo presidida por el obispo local (SC 37; 38; 41; 42);

- existe una colegialidad episcopal de las Iglesias locales y de sus pastores bajo el Papa, que se pone de manifiesto en las conferencias episcopales, sínodos y concilios ecuménicos (CD 11; 36; 37; 38);

B se reconoce la existencia de las Iglesias de Oriente como Iglesias locales de tradición apostólica, con su propia liturgia y espiritualidad (UR 15-17; OE 2-11), todo lo cual tiene grandes consecuencias ecuménicas⁸³;

- esto implica una dimensión misionera y cultural, pues cada Iglesia local ha de hacer un esfuerzo de inculturación del evangelio en su propio territorio geográfico (AG 19-2).

Así como el Vaticano II ha recuperado la eclesiología de la Iglesia local, dentro de una eclesiología pneumatológica, no ha restaurado, sin embargo, la praxis antigua de la elección episcopal con la participación de toda la comunidad local. Éste era el modo tradicional de proceder hasta el siglo V, como atestiguan algunos textos primitivos (la Didajé, la Carta de Clemente Romano a los Corintios, Hipólito, Cipriano...) y como recomiendan los mismos Papas al sugerir *que no se imponga al pueblo un obispo que él no desee+ (Celestino V) y *que no se ordene a un obispo contra el parecer de los cristianos y sin que ellos lo hayan pedido expresamente (León Magno) 84.

En la elección de los obispos había una selección de candidatos por el pueblo y el clero local, el testimonio del parecer de la comunidad, la decisión última de los obispos de la provincia eclesiástica y, finalmente, la consagración episcopal por tres obispos, como signo de colegialidad.

83. Teólogos como Boyer, Ratzinger, Congar o Dulles se preguntan si se puede imponer a otra Iglesia las determinaciones, incluso dogmáticas, en cuya formulación esa Iglesia no haya participado. Pablo VI en 1974, centenario del II Concilio de Lyon (1274), no llama a esta asamblea *concilio+ sino *sínodo de la Iglesia occidental+, indicando con esto que después de la separación de las Iglesias del Oriente no ha habido ya concilios propiamente ecuménicos, sino sínodos de la Iglesia occidental...

84. Véase K. SCHATZ, *Elección de obispos. Historia y teología+: Selecciones de Teología 181 (1991), 103-113; J.I. GONZÁLEZ FAUS, Ningún obispo impuesto. Las elecciones episcopales en la historia de la Iglesia, Sal Terrae, Santander 1992.

Esta praxis primitiva, que fue reservada a Roma para impedir la intromisión de los príncipes seculares, se ha mantenido intocable hasta nuestros días, constituyendo una fuente de conflictos, tensiones y rechazos en las Iglesias locales. Todos conocemos ejemplos concretos y recientes de ello.

Se puede afirmar con J.M.R Tillard que *la lenta desaparición de la elección de los obispos por el pueblo, y luego por un grupo del clero local, es una herida que se ha hecho a la verdad eclesial de la diakonía+85.

También estaban prohibidas las ordenaciones de obispos sin una comunidad local concreta (ordinationes absolutae). La actual praxis de nombrar obispos auxiliares asignándoles diócesis inexistentes, para salvar así jurídicamente la tradición primitiva, no sólo rompe una tradición propia de la Iglesia de comunión y de una eclesiología pneumatológica, sino que *lesiona la naturaleza auténtica del episcopado+86. Nada digamos de la costumbre de premiar los servicios de sacerdotes que trabajan en la curia romana o de honrar a los que van a desempeñar cargos diplomáticos con el nombramiento episcopal.)Qué teología del episcopado, de la Iglesia local y del Espíritu subyace aquí?

Evidentemente, la Iglesia local no agota toda la eclesialidad, sino que se abre a la Iglesia universal, católica, que preside el obispo de Roma; pero el primado de Pedro no puede oscurecer la dignidad de las Iglesias locales, como el mismo Vaticano I afirmó, citando al Papa S. Gregorio Magno: *Mi honor es el honor de la Iglesia universal. Mi honor es el sólido vigor de mis hermanos. Entonces soy yo verdaderamente honrado cuando no se niega el honor que a cada uno es debido+ (DS 3.061)

Después del Concilio, en el año 1992, la Declaración *Communio notio*, emitida por la Congregación para la Doctrina de la Fe, intentó precisar algunos elementos de esta teología de la Iglesia local afirmando que la Iglesia universal antecede ontológica y cronológicamente a la Iglesia local. Esto provocó un debate teológico entre J. Ratzinger, que defendía esta postura, y W. Kasper, que insistía en la prioridad de las Iglesias locales, a partir de las cuales se constituye la Iglesia universal. Al final se coincidió en que había una mutua inmanencia entre Iglesia local e Iglesia universal, pero la controversia denotó diversos acentos en la concepción eclesiológica 87.

85. J.M.R. TILLARD, *La Iglesia local*, Salamanca 1999, 261.

86. *Ibid.*, 250.

87. La visión de Ratzinger es más platónico-agustiniana (parte de una idea), la de Kasper más aristotélico-tomista (parte de la realidad). Evidentemente, esto re-

Detrás de la eclesiología de la Iglesia local, de su autonomía y libertad, de su propia teología, liturgia, espiritualidad e inculturación pastoral, se esconde una pneumatología que defiende la acción libre y concreta del Espíritu de Pentecostés, simbolizado en las lenguas de fuego, que respeta las diferencias y las diversidades de ser y de vivir el único misterio pascual de salvación de Jesucristo el Señor en la unidad de la fe y la comunión eclesial.

Esto no es nada fácil en la práctica, pues se tiende de nuevo a imponer un modelo centralizado de Iglesia en teología, en liturgia, en pastoral y en gobierno.

)Cómo se explica, por ejemplo, que los documentos del episcopado latinoamericano reunido en sus Asambleas de Santo Domingo (1992) y Aparecida (2007), convocadas e inauguradas por el Papa y presididas por sus representantes delegados, hayan tenido que obtener, antes de su publicación, la aprobación oficial y la consiguiente corrección por parte de Roma?

)No se está volviendo a un centralismo eclesiológico que desconoce la libertad de las Iglesias locales y la colegialidad episcopal?)No se estará desconfiando del Espíritu, cuya misión consiste en mantener la unidad de la Iglesia, pero dentro de la pluralidad, sin desembocar en la uniformidad ni en un centralismo vertical?

9. El Espíritu suscita el sentido de la fe

Hemos visto anteriormente que el Espíritu derramado en nuestros corazones es fuente de vida y santidad para cada bautizado. Queremos ahora destacar la dimensión eclesial de esta presencia del Espíritu en los fieles.

El Vaticano II, al hablar del Pueblo de Dios, resalta su dimensión profética, por la que el Pueblo participa del profetismo de Cristo. Y añade:

*La universalidad de los fieles que tienen la unción del Santo (cf. 1 Jn 2,20.27) no puede equivocarse en su creencia, y ejerce ésta su peculiar propiedad mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo cuando "desde el obispo hasta el último laico" mani-

percute en el modo de gobierno de la Iglesia: cf. J. MARTÍNEZ GORDO, *Eclesiología y gobernanza. El debate de J. Ratzinger y W. Kasper sobre la relación entre la Iglesia universal y la Iglesia local+: Selecciones de Teología 180 (2006), 284298 (original, en la Revista Latinoamericana de Teología 66 [2005], 229-250).

fiesta el asentimiento universal en las cosas de fe y costumbres. Con este sentido de la fe que el Espíritu de verdad suscita y sostiene, el pueblo de Dios, bajo la dirección del sagrado magisterio, al que sigue fielmente, recibe no ya la palabra de los hombres, sino la verdadera palabra de Dios (cf. 1 Ts 2,13), se adhiere indefectiblemente a la fe dada de una vez para siempre a los santos (cf. Jud 3), penetra más profundamente en ella con rectitud de juicio y la aplica con mayor plenitud en la vida+ (LG 12,1).

Este párrafo tiene una gran riqueza y densidad que conviene aclarar y profundizar. Tradicionalmente se ha dado por supuesto que el pueblo cristiano tiene que obedecer las enseñanzas del magisterio de la Iglesia, el cual goza de la asistencia del Espíritu y puede llegar a ser infalible. Esta visión, verdadera en lo que afirma, es parcial y empobrecedora, pues reduce la vida cristiana a la obediencia al magisterio, como si el pueblo de Dios fuera simplemente pasivo. Parecería que sólo la jerarquía gozase del don del Espíritu.

El Vaticano II afirma una serie de proposiciones que pueden parecer revolucionarias a quien no conozca la tradición auténtica de la Iglesia.

El pueblo de Dios tiene la unción del Espíritu, como afirma la Primera Carta de Juan. Los cristianos han recibido una unción del Espíritu Santo (1 Jn 2,20), el mismo Espíritu dado al Mesías y por él a los creyentes, unción espiritual que permanece en ellos y que les instruye interiormente, de modo que no necesitan que nadie les enseñe (1 Jn 2,27). Esto no significa que no haya que escuchar la enseñanza de los apóstoles, sino que el sentido es que la unción ilumina por dentro los corazones y hace que se acepte la enseñanza de los apóstoles desde dentro, no simplemente como algo impuesto desde el exterior y a lo que hay que someterse, no como simple palabra humana, sino como Palabra de Dios. Es lo que Jesús prometió a sus discípulos: que el Espíritu les llevaría a la verdad plena y les haría conocer todo (Jn 16,13).

Esto es lo que tradicionalmente se ha denominado *sentido de la fe+, por el cual, gracias al Espíritu, el pueblo creyente, como por un instinto espiritual, conoce por connaturalidad 88, intuye, acepta, comprende, mantiene, defiende, desarrolla y transmite todo lo que está de acuerdo

88. Santo Tomás ha desarrollado este conocimiento por connaturalidad, gracias al cual la inteligencia se siente inclinada como por instinto a adherirse a lo que encuentra en armonía con el sentido verdadero de la Palabra de Dios, Summa Theologica, IIO II^{ac} 2, 3, ad 2.

con la Palabra, con la fe apostólica recibida a través de la tradición de la Iglesia. Éste es el sentido de la fe (*sensus fidelium*) 89.

También J.H. Newman reconoce que todo bautizado tiene como un instinto, un cierto sentido para conocer y aceptar todo lo que corresponde al Cuerpo de Cristo en el cual se ha insertado por el bautismo. Es como una conciencia de pertenecer al Pueblo de Dios que le lleva a reconocer lo que es inherente a este Pueblo de Dios.

Lo cual no va en contra del magisterio jerárquico de la Iglesia, que se ordena precisamente a este Pueblo dotado de este sentido de la fe. Las declaraciones del magisterio tienen que corresponder a este sentido de la fe para que sean creíbles, como luego veremos más extensamente al hablar de la *recepción+.

Pero el Concilio concreta aún más este sentido de la fe y afirma que gracias a este sentido sobrenatural de la fe, y por la unción del Espíritu, el pueblo es infalible en la fe y en la moral; es decir, que no puede equivocarse, siempre y cuando mantenga su fe en comunión con los pastores y los demás fieles de la Iglesia.

También esto extrañará a quienes crean que sólo el Papa y los obispos pueden ser infalibles.

En realidad, el Vaticano I, al definir la infalibilidad del magisterio pontificio del Papa cuando habla como pastor universal (*ex cathedra*) en cosas de fe y de costumbres (DS 3.074), no quiere otorgar al obispo de Roma un atributo al margen y separado del de la Iglesia, sino que afirma taxativamente que, en virtud de la promesa de la asistencia divina prometida a Pedro, el Romano Pontífice *goza de aquella infalibilidad de la que el Divino Redentor quiso que estuviese provista toda la Iglesia+ (DS 3.074). Es decir, el magisterio pontificio expresa, formula, concreta y declara de modo infalible lo que la Iglesia de modo infalible cree. El Papa no define su fe, sino la de la Iglesia, la de las Iglesias locales, a las cuales de algún modo ha de escuchar y consultar. El es la voz autorizada de la Iglesia infalible 90

89. J.M.R. TILLARD, *Le *sensus fidelium+*. Reflexion théologique en Foi populaire et Foi savante, Paris 1976, 9-40.

90. Esta infalibilidad de la Iglesia no hace innecesaria la actuación del magisterio episcopal y pontificio como expresión autorizada de la fe del pueblo. Esto no lo acaban de aceptar los ortodoxos, anglicanos y protestantes, que creen que esta infalibilidad del pueblo excluye cualquier otro órgano de expresión. Cf. I. RIUDOR, *Iglesia de Dios, Iglesia de los hombres*, Vol. I, Santander-Bilbao 1972, 66-74; D. VITALI, **Universitas fidelium in credendo falli nequit (LG 12). Il "sensus fidelium" al Concilio Vaticano II+*: *Gregorianum* 86 (2005) 607-628.

Todo cuanto hemos dicho antes acerca de la presencia y acción del Espíritu en la Iglesia, sobre la venida del Espíritu prometida por Jesús y acontecida en Pascua-Pentecostés, halla aquí una expresión concreta en la fe del pueblo de Dios.

Las consecuencias que se deducen de estas afirmaciones son muy importantes. El pueblo no es un rebaño sin más discernimiento que el del pastor que lo guía 91; es un pueblo con voz, testigo de la tradición, capaz de discernir la verdad de una doctrina con la luz interior del Espíritu; capaz también de profundizar la fe, hacerla crecer interiormente y deducir nuevas consecuencias para los nuevos tiempos; capaz incluso de hacer propuestas proféticas para toda la Iglesia.

Ya los Padres de la Iglesia señalaban que los fieles son capaces de mantener la fe aun cuando cuenten con ministros y pastores herejes que no expresan la fe de la Iglesia. *Los oídos del pueblo son más santos que los corazones de los sacerdotes+, afirma Hilario de Poitiers 92. Y el futuro cardenal J.H. Newman se admiraba de que en el siglo IV muchas comunidades cristianas mantuvieran su fe cuando sus obispos cayeron en el arrianismo 93. No es casual que el propio Newman desarrollase luego el tema de la evolución del dogma: en el fondo, se justifica por este sentido vivo de la fe del pueblo de Dios.

El hecho de que tanto Pío IX como Pío XII, antes de definir respectivamente los dogmas de la Inmaculada Concepción y de la Asunción de María, consultasen el sentir del pueblo cristiano sobre estas verdades es un testimonio y una prueba de la importancia del sentido de la fe.

Podemos pensar en las consecuencias pastorales de esta fe del pueblo. Gracias a ella, la fe se ha mantenido durante siglos en lugares sin sacerdotes y en tiempos de persecución religiosa. Esta fe es la que nutre la religiosidad popular en muchos lugares de la Iglesia (¿en la mayoría?), la que las madres transmiten a sus hijos; es la fe de la mayoría de los pobres, a quienes han sido revelados los misterios del Reino e intuyen los valores del evangelio con mucha mayor profundidad que los sabios, prudentes y ricos (Lc 10,21). Es un lugar teológico privilegiado para conocer la fe y la tradición de la Iglesia, que se expresa de muchas maneras: en tradiciones, creencias, ritos, fiestas, imágenes, templos, cantos, oraciones, escritos, devociones...

91. Y.M. CONGAR, *Jalones para una teología del laicado*, Barcelona 1961, 324-325.

92. *Contra Auxencio*, 96; PL 10, 613. Lo mismo afirman Atanasio y Teodoreto (*Hist. Ecl.* II, 19; PG 82, 1.057ss).

93. J.H. NEWMAN, *The Rambler*, 1859

Este sentido de la fe del pueblo desempeña un papel profético muy importante para recibir o contestar lo que la Iglesia propone. Pero esto merece un tratamiento aparte.

10. Recepción y contestación eclesial

La *recepción+ es una dimensión eclesiológica que se refiere al proceso vital por el que el pueblo acoge y asimila vitalmente una enseñanza o una norma que la jerarquía le ha propuesto. No es simple obediencia sino que es aceptación viva. Es como el *Amén+ litúrgico con el que pueblo reunido en asamblea se adhiere personalmente a la Palabra, a la oración de la Iglesia, a la eucaristía que se le entrega como *el Cuerpo de Cristo+. Sin este Amén, dice Santo Tomás, no hay verdadera comunión. Por la recepción nos adherimos al misterio último de Dios que se nos ha revelado, nuestra fe va más allá de la formulación y penetra en la misma comunión trinitaria". Muchas veces esto acontece en la oración litúrgica de la Iglesia, a través de cuya plegaria afirmamos y recibimos nuestra fe 95.

Esta categoría eclesiológica de la recepción, desconocida durante muchos años en la eclesiología oficial, ha sido investigada y profundizada teológicamente a partir de la década de 1960, tanto a nivel del movimiento ecuménico como a nivel de la Iglesia católica, sobre todo por Y.-M. Congar 96 y A. Grillmeier 97.

Congar define la recepción como *el proceso por el que el cuerpo eclesial hace verdaderamente suya una determinación que él no se ha dado a sí mismo, reconociendo en la medida promulgada una regla que conviene a su vida+98. Dicho de otro modo, se reconoce como *buena nueva+. La recepción supone también una apropiación creativa por parte de la comunidad.

94. Es lo que formula SANTO TOMAS al decir que *el acto de fe del creyente no termina en el enunciado, sino en el contenido del enunciado+, es decir, en la realidad divina: Summa Theologica IIo Iae, 1, 2, ad 2.

95. El axioma *Lex orandi, lex credendi+, la oración es norma de la fe, tiene también este sentido.

96. Y.M. CONGAR, *La recepción como realidad eclesiológica+: Concilium 77 (1972), 57-85.

97. A. GRILLMEIER, *Konzil und Rezeption. Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion der Gegenwart+: Theologie und Philosophie 45 (1970) 321-352.

98. Y.M CONGAR, op. cit., 58. Puede verse también A. ANTÓN, *La recepción en la Iglesia+ y *Eclesiología I y II+: Gregorianum 77 (1996), 57-95 y 437-469

El fundamento último de la recepción es precisamente el sentido de fe del pueblo de Dios (*sensus fidelium*), que, animado por el Espíritu, es capaz de acoger y asimilar lo que intuye que está de acuerdo con la fe y el evangelio, al tiempo que rechaza lo que no percibe como bueno para el cuerpo eclesial, aunque no sea necesariamente falso (cf. LG 12). La recepción no es lo que da a la declaración del magisterio su verdad, sino lo que confirma que en esta declaración se encuentra la verdad. Es un acontecimiento de comunión: por la comunión se hace la verdad.

Una eclesiología no pneumática no puede entender ni tomar en cuenta la recepción, sino que se mantiene puramente en términos jurídicos de autoridad y obediencia que, sin ser incorrectos, son parciales y unilaterales y, a la larga, contraproducentes si no quedan integrados en una visión eclesiológica más rica y plena. Desde una eclesiología jurídicista y clerical, la falta de recepción es vista y juzgada únicamente como desobediencia y falta de comunión. Pero la no recepción no significa simplemente rechazo. San Carlos Borromeo, arzobispo de Milán, no aceptó la uniformidad de la liturgia que Trento había propuesto y que iba contra la tradición litúrgica propia de la Iglesia de Milán.

El evento de Pentecostés puede ilustrar esta actitud receptiva del pueblo. El discurso de Pedro es acogido y recibido por la gente que le escucha desde su propia lengua y cultura, al extremo de preguntar con el corazón compungido qué deben hacer (Hch 2,37). El Espíritu es el que mueve desde dentro los corazones, tanto de los apóstoles como del pueblo, para predicar y recibir la Palabra. Y es importante constatar que cada cual recibe la palabra de Pedro según su propia cultura: la recepción está estrechamente ligada a la inculturación.

La recepción ha desempeñado un papel muy importante en el desarrollo tanto de la Iglesia como del dogma.

Las primeras generaciones cristianas recibieron el Antiguo Testamento, aun siendo conscientes de que había quedado superado por la Pascua de Jesús, y a la luz del Espíritu entendieron que en Jesús se habían cumplido las Escrituras. Tanto Juan como Lucas, Pablo y el autor del Apocalipsis son conscientes de que Cristo no es un punto de partida, sino el cumplimiento del plan salvífico de Dios (Hch 3,13-26). La Iglesia llegó a formular el canon del Nuevo Testamento (la lista de libros de la comunidad primitiva que consideraba como inspirados y Palabra de Dios) por recepción, haciendo un discernimiento entre los libros que se presentaban como testigos de la fe primitiva. Esto supuso

99. J.M.R. TILLARD, *Iglesia de Iglesias*, Salamanca 1991.

tiempo, por lo que el canon no llegó a formularse hasta el siglo IV; existieron dudas sobre algunos libros, y no se admitieron como inspirados y parte del Nuevo Testamento algunos libros tan antiguos y venerables como la Didajé, la Carta de Clemente, el Pastor de Hermas, así como algunos Apocalipsis distintos del de Juan, ni otros evangelios diferentes de los de Marcos, Mateo, Lucas y Juan, que fueron considerados apócrifos (los evangelios de Santiago, de la Natividad e Infancia de Jesús, de Tomás, de la Magdalena, de Judas...).

Los evangelios apócrifos, escritos con posterioridad a los cuatro evangelios (a partir del siglo II) no fueron admitidos en el canon escriturístico porque no se adecuaban a lo que había sucedido en la realidad, se alejaban de la historia de Jesús y de su cruz, cayendo en el maravillosismo y la salvación por el conocimiento, no respondían a la fe apostólica de la Iglesia recibida por tradición, ni eran textos leídos en sus liturgias, aunque pudiesen contener algunos elementos interesantes.

El sensacionalismo de los modernos medios de comunicación (radio, TV, prensa, novelas, cine) a la hora de divulgar y novelar los contenidos de estos libros apócrifos, afirmando que la Iglesia los había mantenidos ocultos y había prohibido su lectura porque atacaban y cuestionaban su fe, supone una gran ignorancia y desconocimiento de este proceso de discernimiento que tuvo que hacer la Iglesia primitiva para elaborar el canon de la Escritura y llegar a su recepción 100. Para nosotros, los cristianos, todo este proceso de recepción del canon de la Escritura fue sin duda movido y guiado interiormente por el Espíritu, que en su pedagogía respeta las libertades y los ritmos de la historia y no actúa al margen de las personas y de su cultura.

La recepción de los concilios ecuménicos también ha supuesto un largo proceso de asimilación que en ocasiones ha exigido decenas de años, con avances y retrocesos. Los primeros concilios (Nicea, Constantinopla...) tardaron mucho en ser recibidos 101. El Vaticano II (1962-1965), después de más de 40 años, todavía no ha sido plenamente recibido: muchos no lo conocen, otros hacen una hermenéutica reductiva e interesada del mismo, y otros lo rechazan abiertamente y desean volver a la situación anterior a dicho concilio 102. La recepción de un concilio, dice Congar, se identifica con su eficacia.

100.X. ALEGRE, Jesús, Judas, da Vinci, Cristianisme i Justícia, 142, Barcelona 2006.

101.K. SCHATZ, Los concilios ecuménicos, Madrid 1999.

102. S. MADRIGAL, Vaticano II Remembranza y actualización, Sal Terrae, Santander 2002; V. CODINA, *El Vaticano II, un concilio en proceso de recepción+: Selecciones de Teología 177 (enero-marzo 2006), 4-18.

Las normas litúrgicas y sacramentales también han pasado por diversos procesos de recepción. Los santos que se veneran en la Iglesia desde sus orígenes han sido fruto de una recepción vital por parte de todo el pueblo de Dios)Quién proclamó la santidad de María, de José, de Pedro, de Pablo y los demás apóstoles, de los mártires...? Los procesos de canonización que conocemos actualmente son de la Edad Moderna.)No hay también en nuestros días testimonios de la fe popular que acude a las tumbas de mártires y santos en busca de su intercesión y venerándolos como santos antes de que la Iglesia se haya manifestado oficial y públicamente?

Pero, como ya hemos insinuado, puede suceder que una doctrina o norma promulgada desde el magisterio de la Iglesia haya encontrado resistencia, dificultades, oposición o malestar. Es lo que se llama *contestación+ (o *disenso+), que es lo opuesto a la recepción. No es que lo promulgado por la autoridad sea necesariamente falso o erróneo, pero sí es posible que sea una doctrina o una norma inoportuna, mal expresada y formulada de forma parcial e incompleta, fuera de contexto, no adaptada a una cultura o a un momento histórico, que no tenga en cuenta la tradición más auténtica de la Iglesia, que no mire al futuro, que quiera mantener estructuras ya obsoletas e inadaptadas al presente, sin discernir los signos de los tiempos. La misma virtud de la epikeia puede ser muchas veces una forma de ir más allá de la ley y buscar lo que el legislador deseaba en el fondo.

Esta actitud, cuando no es de una única persona, sino algo colectivo, comunitario y durable, no puede ser considerada simplemente como desobediencia, sino que debe ser cuidadosamente escuchada y discernida para ver lo que a través de tal contestación quiere decir el Espíritu a las Iglesias (Ap 1,4-3,22). Los que contestan la doctrina o la norma no actúan necesariamente por capricho o soberbia; a veces les sería más fácil callar y aceptar lo prescrito, pero correrían el riesgo de cometer el pecado de omisión, que los monjes llamaban el pecado de la *taciturnidad+, es decir, de callar cuando deberían hablar. Hay un fuego interior que les impulsa a no callar, a expresar su voz, a denunciar, a resistir, a no aceptar, incluso a transgredir la norma en ocasiones. Detrás de muchas de estas actitudes, a veces dolorosas y crucificantes, está el clamor del Espíritu.

Seguramente la autoridad busca prioritariamente mantener la tradición, la armonía, la cohesión del grupo; quizá no se le pueda pedir que innove, que se adelante, que evolucione... La historia de la Iglesia nos enseña que muchos de estos cristianos incómodos y molestos han ayudado a hacer avanzar la doctrina, la moral, la praxis eclesial. Recorde-

mos que la praxis penitencial de la confesión particular, promovida por los monjes irlandeses en Europa, fue muy mal vista e incluso condenada por la jerarquía oficial, hasta que fue asumida como obligatoria para toda la Iglesia. No siempre es fácil distinguir lo que pertenece a la tradición auténtica de la fe cristiana de las tradiciones que cargan con el polvo de la historia. No siempre es sencillo distinguir lo esencial y necesario de lo contingente 103. Pero el Espíritu mueve desde dentro a personas y grupos para que hagan avanzar a la Iglesia hacia el Reino.

Pongamos algunos ejemplos de contestación ocurridos en los pontificados en torno al Vaticano II.

La encíclica *Veterum sapientia*, promulgada por Juan XXIII poco antes del Concilio, que prescribía que la teología se enseñase en latín en todas las facultades eclesiásticas, no fue recibida, sino que sufrió una fuerte contestación por parte de las propias universidades católicas y sus profesores, por considerarla obsoleta y no acorde con las exigencias de la teología y del diálogo entre teología y cultura 104. Hoy nadie se acuerda de ella.

La encíclica *Humane vital*, de Pablo VI (1968), no fue ni ha sido recibida por el pueblo de Dios: matrimonios cristianos practicantes, laicos, teólogos moralistas y dogmáticos e incluso conferencias episcopales mostraron, con mucho respeto, sus divergencias, la necesidad de una mayor precisión y apertura, de una interpretación amplia, de una complementación. En la elaboración de la encíclica, Pablo VI no tuvo suficientemente en cuenta el sentido de la fe de la gran mayoría del pueblo de Dios, ni tampoco de los expertos que él mismo nombró como consejeros. Un documento o una norma elaborada sin un amplio diálogo y sin consulta previa de los interesados, necesariamente provocará conflictos 105

103.E. LÓPEZ AZPITARTE, *La obediencia, el conflicto y la transgresión+: Sal Terrae 93/11 (2005), 975-987; J.I. GONZÁLEZ FAUS, *La autoridad de la verdad. Momentos oscuros del magisterio eclesiástico*, Sal Terrae, Santander 2006.

104.E1 mismo Karl Rahner dijo en Innsbruck que, si él tenía que enseñar en latín, dejaría la cátedra; y afirmaba que en los últimos 50 años sólo se había publicado un libro de teología realmente valioso en latín, el *Mysterium fidei*, de M. de la Taille (que hoy nadie cita ya...).

105.E1 Patriarca de Constantinopla, Atenágoras, que se encontró con Pablo VI en Roma y en Jerusalén en un abrazo ecuménico, y que apreciaba mucho a Pablo VI, al enterarse de la publicación de la *Humane vitae*, le dijo que por qué descendía a cosas tan concretas, que bastaba con decir que los esposos se amen, respeten la vida y vean delante de Dios cómo deben actuar y cuántos hijos han de tener.

De Juan Pablo II, para no citar las críticas que surgieron en torno a *Veritatis splendor* y a *Evangelium vitae* por parte de amplios sectores eclesiales, vamos a limitarnos a un caso simbólico y muy significativo. La beatificación de Pío IX, juntamente con la de Juan XXIII, en el pontificado de Juan Pablo II, provocó una fuerte crítica de muchos sectores eclesiales, no porque dudasen de la santidad de Pío IX, sino porque creían inoportuno que después del Vaticano II, que muchos sectores de la Iglesia todavía no han recibido plenamente, se exaltase al Papa del Vaticano I, ideológica y políticamente reaccionario. Era como debilitar la figura de Juan XXIII y del Vaticano II con una contraposición que resultaba teológica y pastoralmente desafortunada. No fueron escuchadas las voces que preanunciaban el conflicto, y se produjo la contestación. ¿Es realmente Pío IX una figura que atraiga y mueva a devoción al pueblo cristiano de hoy como lo es Juan XXIII, cuya tumba está siempre llena de flores que lleva el pueblo?

11. Contestación profética en la historia de la Iglesia

Siempre que la Iglesia como institución se ha anquilosado o ha ido perdiendo vigor evangélico, el Espíritu ha hecho surgir desde la periferia movimientos proféticos para renovarla.

Sin ninguna pretensión de exhaustividad, queremos presentar algunos hitos del polo profético de la Iglesia donde aparece la fuerza del Espíritu que impulsa desde abajo, desde personas y movimientos, a una renovación de la Iglesia.

11.1. El monacato

Es difícil describir, y más aún analizar, los cambios que se operaron en la Iglesia a partir del giro constantiniano, cuando la Iglesia pasó, de ser perseguida, a ser tolerada y, posteriormente, a convertirse en la Iglesia oficial del Imperio romano (año 380). Este cambio de situación entusiasmó a muchos miembros de la Iglesia, creando en ellos un gran optimismo. Les parecía imposible que la Iglesia hubiera pasado de las catacumbas a las basílicas romanas; que el Papa, que durante los siglos anteriores muchas veces había sido perseguido e incluso martirizado, ahora fuera nombrado Sumo Pontífice del Imperio romano, cargo que antes ocupaba el emperador. Testimonio de este entusiasmo puede ser el comentario ingenuo del historiador Eusebio de Cesarea cuando narra el banquete que fue ofrecido por el emperador Constantino a los obispos del concilio de Nicea:

*Destacamentos de guardias de corps y tropas rodeaban la entrada del palacio con las espadas desenvainadas, y por en medio de ellos los hombres de Dios [los obispos] avanzaban sin miedo hacia el interior de los apartamentos imperiales, donde algunos fueron compañeros del Emperador en la mesa, mientras que otros se reclinaban en lechos dispuestos a ambos lados. Se podía pensar que así se representaba proféticamente una pintura del Reino de Cristo y que se trataba más de un sueño que de una realidad+ 106.

Pero las personas más lúcidas de la Iglesia pronto percibieron la ambigüedad de la situación de una Iglesia estrechamente unida al Imperio, y el entusiasmo de los primeros tiempos desembocó en una visión mucho más crítica e incluso amarga. Esto aparece en un fragmento de San Hilario:

*[El emperador cristiano Constancio] nos apuñala por la espalda, pero nos acaricia el vientre... No nos destruye el camino de la libertad metiéndonos en la cárcel, pero nos honra en su palacio para esclavizarnos. No desgarrá nuestras carnes, pero destroza nuestra alma con oro... Confiesa a Cristo para negarlo... Reprime herejías para destruir a los cristianos... Construye Iglesias para demoler la fe. Por todas partes lleva tu nombre a flor de labios, pero hace todo lo que puede para que nadie crea que tú eres Dios... Distribuye entre sus seguidores sillas episcopales, sustituyendo a los buenos por malvados... Su genio sobrepasa al del diablo, con un triunfo nuevo e inaudito: consigue perseguir sin hacer mártires+ 107.

La Iglesia adquiere rango imperial, es *señora y dominadora+, siente ser la presencia del Reino de Dios en la tierra. De una Iglesia de convertidos que tenían que pasar por el catecumenado para acceder a los sacramentos de la iniciación cristiana, se pasa a una Iglesia de bautismos masivos de niños.

Ante esta situación, el Espíritu suscitó el movimiento de cristianos, hombres y mujeres llenos de Espíritu (pneumatóforos) que se iban al desierto para vivir la radicalidad de la vida cristiana: lo que se conoce con el nombre de *monacato+. No cortan con la institución eclesial, pero sí toman una cierta distancia geográfica respecto de las sedes episcopales urbanas para vivir más fielmente el evangelio en un clima de

106. EUSEBIO DE CESAREA, Vida de Constantino, 3, 15.

107. HILARIO, Contra Constantinum imperatorem, 4-5; PG 10, 580-581.

pobreza, ascetismo, oración, trabajo y solidaridad con los necesitados. Dicen querer imitar la vida de los apóstoles, la vida de la comunidad primitiva de Jerusalén; afirman ser los sucesores de los mártires y luchar contra el demonio; es decir, pretenden hacer una especie de exorcismo a una sociedad que se llama cristiana, pero que no ha renunciado a sus vicios paganos.

No es éste el momento de hacer una historia del monacato, sino tan sólo de indicar que se trata de una reacción profética, de una contestación a la incipiente Iglesia de cristiandad 108. Este es el origen profético de la vida religiosa en la Iglesia, un carisma suscitado por el Espíritu que denuncia la presencia del pecado en la sociedad y en la misma Iglesia y que quiere volver al evangelio. La intuición del *seguimiento de Cristo+ de los monjes ha sido recibida creativamente a lo largo de la Iglesia y *ha ido creciendo a la manera de árbol que se ramifica espléndido y pujante en el campo del Señor+ (LG 43), dando lugar a una rica variedad de formas de vida religiosa. Pero la misma vida monástica y religiosa necesitará continuamente ser discernida 109 y muchas veces reformada 110, pues tiende a dejar el desierto, el margen y la frontera, para instalarse también ella misma en el centro del poder.

11.2. La interpelación del Oriente

La evolución de la Iglesia hacia una Iglesia de cristiandad, que había comenzado con la conversión de Constantino, culmina en el siglo XI con la reforma del papa Gregorio VII.

Este antiguo monje de Cluny, para defender la libertad de la Iglesia frente a los príncipes seculares y señores feudales, centraliza la estructura eclesial, convirtiendo la Iglesia en una inmensa abadía bajo el control papal. Desaparece la eclesiología de la Iglesia local; cesa la participación de los fieles en el nombramiento de los obispos y en la vida cristiana; la comunidad cristiana se escinde entre clérigos y laicos; la teología deja de ser simbólica, como en la época patristica, para ser ca-

108. Puede verse una breve síntesis del monacato en V. CODINA - N. ZEVALLOS, Vida religiosa. Historia y teología, Madrid 1987, 23-37.

109. Además de las extravagancias de los monjes que vivían en los árboles (dendritas) o en columnas (estilitas), la Regla de San Benito advierte contra los monjes vagos (giróvagos) y los que buscaban excusas para hacer siempre su propio capricho (sarabaítas).

110. La misma vida benedictina ha vivido las reformas de Benito de Aniane, Cluny, el Císter, la Trapa...

da vez más racionalista; la sede romana tiene poder espiritual, pero también temporal; la Pneumatología se oscurece.

En este clima se genera y se consume la ruptura con la Iglesia de Oriente, la cual más cercana a los orígenes bíblicos y patrísticos, más sensible al misterio trinitario, y en especial al Espíritu, más carismática que jurídica, aunque había tenido sus tensiones con la Iglesia romana por motivos políticos, culturales y religiosos. Mantuvo la comunión con Roma mientras se respetó la eclesiología de las Iglesias locales. Ahora, en el clima de la reforma gregoriana, vive un extrañamiento y una asfixia que conduce a la ruptura. La ocasión se dio cuando, en 1054, el Cardenal de Silva Cándida excomulgó a la Iglesia de Constantinopla'

Pero, como escribe Juan Pablo II:

*...y aunque lentamente, ya en los primeros siglos de la era cristiana, fueron surgiendo contrastes dentro del cuerpo de la Iglesia, no podemos olvidar que durante todo el primer milenio perduró, a pesar de las dificultades, la unión entre Roma y Constantinopla. Hemos visto cada vez con mayor claridad que lo que desgarró el tejido de la unidad no fue tanto un episodio histórico o una simple cuestión de preeminencia, sino un progresivo alejamiento que hace que la diversidad ajena no se perciba como riqueza común, sino como incompatibilidad+ 112

El Oriente representaba para la Iglesia romana una voz profética que podía ayudarla a enriquecerse con una visión más amplia y pluralista de la Iglesia, a mantener presentes y vivas las dos manos del Padre. Occidente, sin embargo, fue olvidando la misión del Espíritu:

Lamentablemente, esta interpelación de Oriente acabó en ruptura; pero aún ahora, desde la separación, sigue llamándonos a una conversión a una Iglesia más abierta al Espíritu. Esto favorecería la unidad ecuménica de ambas Iglesias.

11.3. Movimientos laicales y populares (siglos XI-XIII)

El proceso de clericalización, centralismo y también mundanización de la Iglesia va creciendo en la Iglesia romana. La teocracia pontificia alcanza su apogeo. El Papa va pasando, de ser vicario de Pedro y siervo

111. Más adelante veremos el papel que jugó en esta separación la cuestión del Filioque. Véase V. CODINA, Los caminos del Oriente cristiano, Sal Terrae, Santander 1997, 17-28.

112. JUAN PABLO II, *Oriente lumen* (1995), n. 18

de los siervos de Dios (Gregorio Magno), a ser llamado Vicario de Cristo, Cabeza de la Iglesia, mediación entre Dios y la humanidad.

La sociedad feudal entra en crisis, surgen las ciudades, una cultura urbana y asociativa, nacen las villas francas, los burgos, se inicia el comercio, comienza una cierta secularización y una ciencia más empírica. El mismo monacato es incapaz de responder a los nuevos desafíos.

También en este contexto surge una contestación profética, en la que, como de ordinario, se entremezclan las ambigüedades y errores y deficiencias humanas con la profunda inspiración del Espíritu. Aparece una serie de movimientos laicales que quieren volver a la Iglesia de los orígenes, a una Iglesia pobre y sencilla, no clerical, fraterna y comunitaria, que goce de la libertad del Espíritu, que viva el evangelio más radicalmente, que anticipe la escatología. Algunos movimientos adoptaron posturas radicales, postulando una mayor presencia del Espíritu en la Iglesia, pero muchas veces sin integrar adecuadamente la dimensión más visible, encarnatoria, sacramental y apostólica de la Iglesia 113.

Cátaros, albigenses, valdenses, humillados, pobres de Dios... desembocaron en posturas anti-jerárquicas, anti-sacramentales y a veces milenaristas, que entraron en conflicto con la Iglesia romana. También la postura espiritualista de Joaquín de Fiore (1135-1202), que preconizaba la llegada de una era del Espíritu que suprimiría y anularía la era de Cristo, chocó con la fe de la Iglesia.

En cambio, los movimientos mendicantes (franciscanos, dominicos, servitas...), que coincidían en muchos aspectos con los anteriores, fueron aprobados por la jerarquía de la Iglesia porque supieron conciliar la dimensión pneumática de la Iglesia con su dimensión cristológica: son pobres, mendicantes, sencillos, menores, que viven en fraternidades y comunidades entre los pobres de los suburbios de las ciudades nacientes, viven el evangelio sin glosa y bajo el viento del Espíritu, pero todo ello en comunión eclesial con el Papa (*el Señor Papa+) y los obispos, colaborando con su trabajo misionero, apostólico e intelectual a la misión universal de la Iglesia de su tiempo. La Iglesia, al aprobar a los mendicantes, reconoce esta presencia profética del Espíritu, aunque en el fondo la vida de los mendicantes cuestiona la misma estructura eclesial 114.

113. J.A. ESTRADA, *Un caso histórico de movimientos por una Iglesia popular: movimientos populares de los siglos XI y XII+: Estudios Eclesiásticos 65 (1979), 171-200.

114. La película de Zefirelli, *Hermano sol, hermana luna+, muestra en imágenes gráficas el contraste entre la lujosa pirámide romana formada por el Papa y los cardenales vestidos de rojo y la humildad y pobreza de Francisco y sus compañeros, que desde abajo les piden su aprobación.

El Espíritu no suprime ni suplanta la misión de Jesús, sino que la orienta y complementa, la vivifica. Es en confrontación con el misterio del Jesús muerto y resucitado donde se discierne si un espíritu es auténticamente cristiano. El Espíritu no deja de renovar continuamente a la Iglesia, aunque no sea fácil muchas veces discernirlo con claridad, porque no se encarna en nadie y mueve a todos desde dentro, en medio de sus limitaciones y pecados.

11.4. La Reforma

Nos es difícil comprender hoy lo que supuso la decadencia de la Iglesia en la baja Edad Media, en el otoño medieval. Se vive una sensación de inseguridad y de angustia en la sociedad y en la Iglesia, pues se han disuelto los marcos medievales de referencia.

Los Papas viven una gran mundanización y están más preocupados de promover el arte renacentista y defender los Estados Pontificios que de incentivar la pastoral 115. El clero bajo vive entre la ignorancia y la relajación. La espiritualidad y la devoción populares están marcadas por una práctica devocional intensa (peregrinaciones, indulgencias, reliquias, procesiones...), pero enfermiza, sin raíces auténticamente bíblicas ni litúrgicas, con un miedo invencible al demonio y una obsesión enfermiza por el pecado. Además, hay guerras, pestes, movimientos apocalípticos y milenaristas...

La teología, pasado el esplendor de la primera escolástica de los mendicantes (Tomás de Aquino, Buenaventura...) se ha vuelto decadente, afectada por el nominalismo y el racionalismo. Nace la eclesiología en el siglo XIV como tratado teológico independiente (Egidio Romano, Jaime de Viterbo), preocupada sobre todo por la defensa del poder del Papa frente al poder del emperador. Hay una identificación entre la Iglesia y el Papa, el cual tiene un poder directamente derivado de Dios que le da competencia ilimitada en lo espiritual y lo temporal. La Iglesia es una sociedad jurídica gobernada por el Papa como obispo universal, al estilo jurídico del Estado. Lo jurídico pasa por encima de lo sacramental y pastoral.

115. He aquí el testimonio del Papa Adriano VI: *Sabemos muy bien que en esta santa sede han acaecido desde muchos años atrás cosas abominables... Todos nosotros, prelados y eclesiásticos, nos hemos desviado del camino del derecho, y tiempo ha ya que no hay uno solo que obre el bien+. Deutsche Reichstagakten unter Karl V, Gotha 1896, III, 74, 387, citado por R. VELASCO, La Iglesia de Jesús, Verbo Divino, Estella 1992, 204.

Al mismo tiempo, alborea un mundo nuevo, con descubrimientos científicos y geográficos, renacimiento humanístico, sentido de la libertad y de la individualidad...

En este clima, la Reforma es un movimiento profético que quiere devolver a la Iglesia su rostro evangélico. No es correcto, ni histórica ni teológicamente, contraponer la Contra-reforma a la Reforma, como si fueran dos movimientos opuestos: el movimiento católico frente al protestante. En realidad, se trata de un mismo movimiento convergente que sin duda el Espíritu suscitó en la Iglesia como protesta profética frente a una situación de decadencia moral y espiritual. En el fondo, tanto la Reforma católica como la protestante quieren volver a las fuentes de la vida cristiana, al evangelio; quieren renovar la fe en el misterio del Dios trascendente y misericordioso que por Cristo crucificado nos salva; quieren llamar a la conversión de costumbres, a la oración y confianza en Dios y en el poder de su gracia; quieren trabajar por el Reino de Dios, que es diferente de los reinos de este mundo; quieren reformar la Iglesia, respetar la libertad de conciencia, vivir en fidelidad al Espíritu. Las experiencias espirituales de Lutero y de Ignacio de Loyola son más semejantes de lo que muchos sospechan.

Lo que sucedió es que, como en los movimientos laicales medievales, aunque todos querían reformar la Iglesia desde dentro, debido a una serie compleja de motivos personales e históricos un grupo acabó rompiendo con la Iglesia romana (Reforma protestante, con sus variantes alemana, helvética y anglicana...), mientras que otro sector, a pesar de las tensiones, pudo reformar la Iglesia desde dentro manteniéndose en comunión con Roma (Teresa, Juan de la Cruz, Ignacio, clérigos regulares...). Esta Reforma católica es la que después de Trento adoptará el talante apologético de Contra-reforma.

Si la Iglesia romana hubiese aprendido la lección de la separación de Oriente, si hubiera leído en profundidad lo que significaban los movimientos laicales medievales y los mendicantes, seguramente la Reforma no habría sido necesaria. Le cuesta mucho a la Iglesia llegar a discernir con profundidad lo que el Espíritu le está diciendo, comprender que no debe sentirse atacada cuando surgen nuevos movimientos proféticos, aceptar la pluralidad de carismas, leer la historia con ojos de fe y ver que el Espíritu no deja de renovar continuamente a la Iglesia y llamarla a reformarse continuamente. De esta fuerza del Espíritu vive todavía hoy la Iglesia de la Reforma separada de Roma, como el mismo Vaticano II ha reconocido (UR 20-23).

11.5. Los defensores de los indios

La historiografía hispánica ha presentado durante siglos la conquista y evangelización de América como una empresa grandiosa, lo más notable después de la creación y redención de Nuestro Señor Jesucristo (según el cronista López de Gómara), y ha considerado *leyenda negra+ todas las críticas a la Corona española. Para Menéndez Pelayo, Bartolomé de las Casas era un loco paranoico.

Afortunadamente, hoy se tiene una visión más crítica y real de la conquista, de los verdaderos intereses que se encubrían bajo ideología religiosa, de la crueldad terrible de los conquistadores, del genocidio que se operó en los habitantes de aquellas tierras, del expolio de sus riquezas, de la destrucción de culturas y de la extirpación de las religiones nativas, consideradas idolátricas y diabólicas. También hoy se es consciente de la gran ambigüedad de una evangelización llena de luces y sombras, marcada por la estrecha unión de la espada y la cruz, de los misioneros y los conquistadores.

El mismo Benedicto XVI, que en su Discurso de inauguración de Aparecida (13 de mayo de 2007) había presentado una visión demasiado optimista de la evangelización de América Latina, tuvo que rectificar su postura ante la multitud de críticas recibidas, y en la audiencia del 23 de mayo en Roma afirmó:

*Ciertamente, el recuerdo de un pasado glorioso no puede ignorar las sombras que acompañaron la obra de la evangelización del continente latinoamericano: no es posible olvidar los sufrimientos y las injusticias que infligieron los colonizadores a las poblaciones indígenas, a menudo pisoteadas en sus derechos humanos fundamentales. Pero la obligatoria mención de estos crímenes injustificables Bpor lo demás, condenados ya entonces por misioneros como Bartolomé de las Casas y por teólogos como Francisco de Vitoria, de la Universidad de SalamancaB no debe impedir reconocer con gratitud la admirable obra que ha llevado la gracia divina entre esas poblaciones a lo largo de los siglos+ 116.

No es éste el lugar de hacer la historia de la conquista y la evangelización. Tan sólo queremos indicar que en medio de aquel mundo de horror surgieron voces proféticas de parte de misioneros, obispos y religiosos en favor de los indígenas: los llamados *defensores de los indios+ 117

116. Puede verse la cita en el Documento de Aparecida, n. 5, nota 4. También el mismo Documento publica al final el Discurso inaugural de Benedicto XVI.

El Documento de la III Asamblea de obispos latinoamericanos, reunida en Puebla (1979), resume en un célebre párrafo lo que queremos expresar aquí:

*Intrépidos luchadores por la justicia, evangelizadores de la paz como Antonio de Montesinos, Bartolomé de las Casas, Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga, Juan del Valle, Julián Garcés, José de Anchieta, Manuel Nóbrega y tantos otros que defendieron a los indios ante los conquistadores y encomenderos incluso hasta la muerte, como el obispo Antonio Valdivielso, demuestran con la evidencia de los hechos cómo la Iglesia promueve la dignidad y libertad del hombre latinoamericano+ 118.

Y también cita todo el esfuerzo misionero de todo el pueblo de Dios, sus incontables iniciativas de caridad, asistencia y educación; las síntesis de evangelización y promoción humana de las misiones franciscanas, agustinas, dominicas, jesuitas y mercedarias; la inventiva en la pedagogía de la fe, conjugando la música, el canto, la danza, la arquitectura, la pintura, el teatro...; el impulso de creación de universidades y escuelas; la elaboración de diccionarios, gramáticas, catecismos en las diversas lenguas; etcétera 119

En suma, frente a un mundo lleno de crueldad y atropello de los derechos humanos de los indígenas, el Espíritu hace surgir voces proféticas que no sólo denuncian esta situación injusta, sino que intentan revertir la historia hacia caminos de humanización e integración de la fe con la justicia y las culturas.

11.6. La minoría del Vaticano I

El Vaticano I, convocado por Pío IX (1846-1878), formaba parte de un plan papal de reforma de la Iglesia, cuyos pasos previos fueron la proclamación del dogma de la Inmaculada concepción de María (1854) y la publicación del Syllabus (1864), que era una condena de los errores modernos (panteísmo, racionalismo, indiferentismo, socialismo, libertad religiosa, estatismo, galicanismo, laicismo, francmasonería...). El Concilio Vaticano I debía condenar los errores de la Modernidad, como

117. Víctor CODINA, *Opción por los pobres en la Cristiandad colonial: los obispos protectores del Indio (ss. XVI-XVII)+, en Seguir a Jesús hoy, Salamanca 1988, 235-256. Véase el libro clásico de E. DUSSEL, El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres, (1504-1620), México 1979.

118. Puebla, n 8.

119. Puebla, n 9.

Trento había condenado el protestantismo, afirmando el triunfo de la autoridad divina de la revelación (Constitución Dei Filius sobre la fe) y el triunfo de la autoridad e infalibilidad papal frente a las tendencias disgregadoras de la Iglesia (Constitución Pastor aeternus sobre la Iglesia). Esto se da en un contexto histórico en el que se enfrenta el Papado con los líderes de la reunificación italiana, que quieren anexionar los Estados pontificios a la nueva nación que se está fraguando. El mismo Concilio quedó interrumpido el 18 julio de 1870, y dos meses después, el 20 de septiembre, las tropas de Víctor Manuel atravesaban la Porta Pía romana.

Sin entrar aquí en los detalles históricos del desarrollo del Concilio 120, sí queremos señalar que frente a la corriente oficial, que defendía ardientemente la infalibilidad papal y la exaltación de la figura del Papa sin una suficiente eclesiología subyacente, había una minoría de obispos que representaban otra mentalidad teológica.

Estos obispos y teólogos buscaban una renovación eclesiológica más sacramental y pneumatológica que jurídica; una Iglesia de comunión estrechamente ligada al misterio trinitario (escuela de Tübingen y romana), que respetase más la autonomía colegial del episcopado (obispos orientales y franceses, algunos con mentalidad galicana) y que tuviese en cuenta la evolución histórica de la Iglesia y la libertad personal y religiosa de las personas (obispos alemanes, J.H. Newman 121).

Prevaleció la corriente oficialista, apoyada por el mismo Pío IX, que llegó a decir: *la tradición soy yo+. Y aunque es cierto lo que afirma el teólogo J. Ratzinger B que el Concilio condenó tanto el episcopalismo como el papalismo, es decir, las corrientes más extremas, tanto ultramontanas como galicanasB, sin embargo el Vaticano I representa la culminación de la evolución de la Iglesia de cristiandad del segundo milenio (W. Kasper) y el triunfo del catolicismo intransigente y de una eclesiología jerarcológica (Y.-M. Congar).

A la luz de la pneumatología, podemos ver en esta minoría del Vaticano I una voz profética del Espíritu, aunque, como siempre, mezclada con las inevitables limitaciones, ambiciones y errores humanos.

120. Pueden verse los libros clásicos de R. AUBERT, Pío IX y su época, Valencia 1974; G. MARTINA, La Iglesia de Lutero a nuestros días, III, Madrid 1974; y los más recientes de J.A. ESTRADA, Iglesia, identidad y cambio. El concepto de Iglesia de Vaticano I a nuestros días, Madrid 1985; K. SCHATZ, Los concilios ecuménicos. El Concilio Vaticano I, Madrid 1999, 203-246.

121.J.H. NEWMAN creía que la definición del primado pontificio era un lujo, no una necesidad; cf. V. CONZEMIUS, *)Por qué tuvo lugar en 1870 la definición del primado pontificio?+: Concilium 64 (1971), 69.

Dentro de esta minoría hubo una facción extrema que no aceptó la infalibilidad papal (Doellinger y algunos obispos), cuyos miembros fueron excomulgados y se separaron de la Iglesia católica, formando el grupo de los llamados *veterocatólicos+. Los demás obispos y teólogos de la minoría aceptaron el concilio, pero no dejaron de trabajar por una estructura más comunitaria y colegial de la Iglesia.

Lo que la minoría del Vaticano I quería y no alcanzó a ver fue lo que se realizó en el Vaticano II, que *recibió+ el Vaticano I, es decir, no lo negó, sino que lo asumió, pero reinterpretándolo dentro de una eclesiología de una Iglesia misterio de comunión (LG I) y Pueblo de Dios (LG II), donde el Papa aparece como cabeza del colegio episcopal, y su infalibilidad forma parte de la infalibilidad que el Señor quiso que tuviera toda la Iglesia (LG III).

Esto nos lleva a reflexionar sobre la dimensión profética del concilio Vaticano II.

11.7. El Vaticano II

Hoy nadie duda de que el Vaticano II (1962-1965) significó una gran irrupción del Espíritu en la Iglesia, un verdadero Pentecostés, como había pedido Juan XXIII. Pero, de ordinario, el Espíritu prepara lentamente sus caminos, no irrumpe de improviso. Por eso hemos de considerar el Vaticano II en su todo proceso dinámico a través del tiempo.

11.7.1. Movimientos de renovación anteriores al Concilio

Después de las dos guerras mundiales, surge en la Iglesia, a mediados del siglo XX, una serie de movimientos renovadores, sin duda inspirados por el Espíritu, que van a constituir la base, el humus de lo que habrá de florecer en la primavera eclesial del futuro concilio. Estos movimientos tienen una doble orientación. Por un lado, vuelven a las fuentes originarias de la Iglesia y, por otro, se abren al mundo moderno.

Entre los movimientos que recuperan el frescor de las fuentes de la Iglesia primitiva hay que citar:

- el movimiento bíblico, que acude a la Escritura con un nuevo rigor científico y, al mismo tiempo, respirando el aire nuevo que proporcionó la encíclica de Pío XII *Divino afflante Spiritu* (1943);

- el movimiento patrístico, que redescubre la riqueza teológica, pastoral y espiritual de los Padres de la Iglesia, tanto de Oriente como de Occidente;

B el movimiento litúrgico, que retorna a la liturgia como celebración viva del misterio pascual por toda la asamblea, más allá de las rúbricas;

B el movimiento catequético, que inspirará la moderna catequesis a la luz de lo mejor de la tradición antigua;

B el movimiento teológico eclesial, que va más allá de la eclesiología jurídicista del segundo milenio, que definía a la Iglesia como *sociedad perfecta+, y busca volver a la eclesiología del primer milenio, la de pueblo de Dios (Cerfaux, Koster), cuerpo místico de Cristo, (Mersch, Tromp, *Mystici corporis* de Pío XII, 1943), misterio de comunión, donde lo cristológico y lo pneumático, lo institucional y lo carismático, se aúnan, se enriquecen y se complementan mutuamente.

Pero hay también otras fuentes de renovación que nacen más bien de la apertura a los signos de los tiempos del mundo moderno. Entre ellas citemos:

B el movimiento ecuménico, nacido en el mundo protestante para rehacer la unidad de la Iglesia, desgarrada por las divisiones;

B el movimiento social, muy sensible a la cuestión obrera y a los pobres, con todo lo que esto implica de cara a la orientación de la Iglesia y a la evangelización de los sectores populares; la experiencia de los sacerdotes obreros es un signo de esta apertura nueva a lo social, que va más allá de la Doctrina Social de la Iglesia;

B el movimiento laical comienza a surgir de la toma de conciencia de la dignidad de todo bautizado y del compromiso de los laicos por la transformación de la sociedad; lo cual cuestiona, evidentemente, a una Iglesia clerical en la que los laicos no tienen mayoría de edad ni legítima autonomía;

B la apertura de la teología al mundo moderno busca dialogar con los *maestros de la sospecha+, con las ciencias, la historia, la economía, la evolución, la sociología, la psicología, la sexualidad, el lenguaje...: con las llamadas *realidades terrenas+ (G. Thils).

Como hemos indicado anteriormente, muchos de estos movimientos fueron cuestionados por la Iglesia oficial: la encíclica *Humani generis*, de Pío XII (1950), condenó la nueva teología que surgía en diferentes institutos teológicos de Centro-Europa y privó de sus cátedras a los representantes de esta teología: Congar, Chenu, Daniélou, De Lubac... Estos serán, junto con otros igualmente sospechosos (Rahner,

Lyonnet, Häring...), los grandes teólogos del Vaticano II, no sin antes haber pasado por el sufrimiento de la cruz y haber acrisolado su fe y su amor a la Iglesia.

11.7.2. El Vaticano II como evento pentecostal

La figura carismática de Juan XXIII catalizó todo este dinamismo convocando el Concilio. Para él, el Vaticano II significaba abrir la ventana para que el viento del Espíritu soplara sobre la Iglesia y removiese el polvo acumulado durante siglos. Ya en su discurso inaugural, sorprendió al hablar de que, frente a las condenaciones y anatemas de otros concilios, él deseaba emplear la disciplina de la misericordia; frente al inmovilismo, él quería adaptar el depósito de la fe a las nuevas exigencias de los tiempos; y frente a los *profetas de calamidades+, él prefería confiar en la providencia de Dios, que guía y rige la historia de la humanidad y de la Iglesia a través de las personas, sin que ellas lo esperen.

Pablo VI, seguramente menos carismático que Juan XXIII, más intelectual y hombre de la curia vaticana, llevó el Vaticano II a buen término

No podemos valorar la dimensión pneumatológica del Vaticano II por las veces que cita al Espíritu (unas 260 veces), alusiones a veces sugeridas por Protestantes y Ortodoxos. La dimensión pneumatológica del Vaticano II se muestra en la transformación del modelo eclesial de cristiandad y en el retorno a una Iglesia más cercana a sus orígenes bíblicos y patrísticos, a la Iglesia de comunión propia del primer milenio. Hay, pues, una transición de una Iglesia clerical e identificada con la jerarquía a una Iglesia Pueblo de Dios; de una Iglesia juricista, definida como sociedad perfecta, a una Iglesia misterio que brota de la Trinidad; de una Iglesia triunfalista a una Iglesia que peregrina hacia la escatología; de una Iglesia única arca de salvación a una Iglesia sacramento de salvación; de una Iglesia centrada en sí misma a una Iglesia vuelta hacia Cristo, Luz de las gentes; de una eclesiología cristomonística a una Iglesia trinitaria, donde la presencia del Espíritu es claramente afirmada; de una Iglesia centrípeta a una Iglesia excéntrica, orientada hacia el Reino de Dios; de una Iglesia centralizadora a una Iglesia de corresponsabilidad; de una Iglesia señora, madre y maestra, a una Iglesia servidora; de una Iglesia comprometida con el poder a una Iglesia solidaria con los pobres; de una Iglesia al margen y en contra del mundo moderno a una Iglesia en ese mundo moderno y en diálogo con él¹²².

122. A.J. DE ALMEIDA, *Lumen gentium. A transição necessária*, São Paulo 2005.

Esta recuperación pneumatológica repercute, evidentemente, en toda la eclesiología y, como hemos visto, supone una recuperación del sentido de la fe del pueblo cristiano, de los carismas jerárquicos y no jerárquicos, de las Iglesia locales, de la colegialidad episcopal, del laicado, de la vida religiosa como algo que pertenece a la vida de la Iglesia, de la vocación universal a la santidad, de la opinión pública, de la recepción, de la libertad religiosa, del diálogo ecuménico con las Iglesias cristianas y del diálogo con las religiones no cristianas, de la necesidad de una continua reforma y conversión en la Iglesia, de la dimensión misionera como algo que afecta a toda la Iglesia, etcétera.

Un texto conciliar puede resumir esta dimensión pneumatológica recuperada en el Vaticano II:

*Consumada, pues, la obra que el Padre confió a su Hijo en la tierra (Jn 17,4), fue enviado el Espíritu Santo en el día de Pentecostés para que indeficientemente santificara a la Iglesia y, de esta forma, los que creen pudieran acercarse al Padre por Cristo en un mismo Espíritu (cf. Ef 2,18). Él es el Espíritu de la vida o la fuente del agua que salta hasta la vida eterna (cf. Jn 4,14; 7,38-39), por quien vivifica el Padre a todos los muertos por el pecado hasta que resucite en Cristo sus cuerpos mortales (cf. Rm 8,10-11). El Espíritu habita en la Iglesia y en los corazones de los fieles como en un templo (1 Co 3,16; 6,19), en ellos ora y da testimonio de la adopción de hijos (cf. Ga 4,6; Rm 8,15-16), guía a la Iglesia hacia la plenitud de la verdad (cf. Jn 16,13), la unifica en la comunión y en los ministerios, la instruye y dirige con diversos dones jerárquicos y carismáticos, y la embellece con sus frutos (cf. Ef 4,11-12; 1 Co 12,4; Ga 5,22). Hace rejuvenecer a la Iglesia, la renueva constantemente y la conduce a la unión consumada con su Esposo. Pues el Espíritu y la Esposa dicen al Señor Jesús: (Ven! (Ap 22,17). Así se manifiesta toda la Iglesia como "una muchedumbre reunida por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo" (Cipriano)+ (LG 4).

11.7.3. Primavera e invierno postconciliar

El Vaticano II despertó en la Iglesia una profunda renovación, una verdadera primavera postconciliar, un gran entusiasmo, un verdadero kairós o tiempo de gracia.

Esto repercutió y se manifestó en los diversos ámbitos de la vida eclesial: en un mayor acercamiento ecuménico con las Iglesias cristianas, en un impulso del diálogo con las diversas religiones, en la renovación de la liturgia (uso de lenguas vernáculas, de nuevos rituales), en

la creación de las conferencias episcopales y sínodos romanos, en la renovación de los seminarios y de la vida sacerdotal, en el diaconado permanente, en una gran transformación de la vida religiosa, en una revitalización de la teología...; en fin, en la aparición de una mentalidad nueva que se llamó *conciliar+ para distinguirla de la *pre-conciliar+. Se vivieron momentos de gran ilusión y entusiasmo eclesial, espiritual y pastoral.

Pero, al igual que en toda primavera se producen deshielos y avalanchas de la nieve acumulada durante el invierno, también en el post-concilio se produjeron excesos, exageraciones, abusos y deserciones. Esto provocó una reacción contra el Vaticano II de sectores que nunca llegaron a aceptarlo. El caso más extremo fue el del integrista monseñor Lefebvre, que acabó excomulgado por Juan Pablo II en 1988. Pero, sin llegar a estos extremos, muchos comenzaron a ver en el Vaticano II la causa de todos los males de la Iglesia.

Ello provocó, como reacción, un repliegue eclesial que se inició ya al final del pontificado de Pablo VI y que se ha mantenido durante el de Juan Pablo II. Es lo que ha sido llamado *invierno eclesial+ (Rahner), *restauración+ (G.C. Zízola), *vuelta a la gran disciplina+ (J.B. Libânio), *noche oscura+ (J.I. González Faus), *involución eclesial+ (Con-cilium)... La minoría eclesial, que en el Vaticano II había quedado de algún modo marginada, ahora enarbola las banderas de la cristiandad (G. Alberigo)

Los síntomas de este invierno eclesial son claros: reavivación del centralismo eclesiástico, liderazgo creciente de la Congregación de la Doctrina de la Fe, freno al ecumenismo, miedo al diálogo interreligioso, conflictos con los sectores más dinámicos de la vida religiosa, censura a teólogos, vuelta a la liturgia preconciiliar, debilitamiento de las conferencias episcopales y reforzamiento de las nunciaturas, auge de nuevos movimientos eclesiales de cuño espiritualista y conservador, nombramientos de obispos de línea más tradicional que profética, lectura minimalista del Vaticano II y tendencia volver a posturas eclesiológicas preconciiliares, cuestionamiento de algunas figuras conciliares (como K. Rahner) y exaltación de otras que no habían intervenido en el concilio, como H.U. von Balthasar, etcétera.

Sería falso decir que el Vaticano II ha quedado clausurado. El mismo Juan Pablo II, en su carta Tertio millennio adveniente, exhorta a su plena recepción (n. 36). Pero es innegable que nos hallamos ante un nuevo contexto eclesial, marcado también por los cambios sociales del mundo de hoy: caída del muro de Berlín, triunfo del neoliberalismo, auge de la post-modernidad, atentado del 11 de septiembre del 2001 con-

tra la Torres gemelas y el Pentágono, miedo al terrorismo, fuerte presencia del Islam en el ámbito internacional, guerras en el Oriente y en Africa, aumento de refugiados y migrantes, conciencia del desastre ecológico que se va produciendo, avance insospechado de la tecnología y de los MCS, etcétera.

12. Lecciones de la historia de la Iglesia

Antes de abordar otros temas sobre la situación actual de la Iglesia, quisiéramos reflexionar brevemente sobre algunas lecciones que podemos sacar de la historia de los movimientos proféticos en la Iglesia.

Lo primero que hay que afirmar es que el Espíritu nunca abandona a la Iglesia del Señor Jesús. Aunque la teología se haya olvidado de la Pneumatología o la haya silenciado en la Iglesia de cristiandad, el Espíritu de vida sigue presente en la comunidad cristiana, actuando, moviendo, dirigiendo desde dentro sus caminos.

El Espíritu, también en la Iglesia de cristiandad, hace que se mantenga viva la fe en Cristo, que no decaiga el amor, que no falten santos y mártires, que haya pastores para el pueblo, que los sacramentos sean fructuosos, que la religiosidad del pueblo no desaparezca, que no cesen los carismas, que no falten místicos ni profetas, que surjan vocaciones misioneras, que haya catequistas, teólogos y maestros, que las madres transmitan la fe a sus hijos, que los pobres no queden abandonados, que no se pierda la esperanza aun en medio de dificultades y sufrimientos, que los pecadores obtengan perdón y los ancianos no teman la muerte, que la comunidad eclesial se mantenga unida a pesar de todas las divisiones, que la santidad venza y supere al pecado, que la Iglesia, a pesar de ser pecadora, sea la santa Iglesia del Señor.

En este contexto hay que resaltar las voces proféticas que, como hemos visto, el Espíritu suscita continuamente en la Iglesia, como polo profético frente a una institución que con frecuencia se esclerotiza, se vuelve inmóvil, se aparta de la fuentes vivas del evangelio, se siente poseedora de la verdad absoluta, busca más su poder y su prestigio que el bien del pueblo, aunque lo haga *en nombre de Dios+. Toda institución humana tiende a degenerar y necesita el contrapunto de la crítica y la confrontación de otros sectores. La Iglesia no escapa a esta ley sociológica.

Por eso el Espíritu suscita diferentes personas, grupos y movimientos proféticos que quieren que la Iglesia vuelva a las fuentes más primitivas del evangelio y ausculte los signos de los tiempos. Estos movi-

mientos, personas o grupos proféticos suscitados por el Espíritu tienen algunas características constantes.

Surgen desde la base, desde el desierto, desde la periferia, desde la frontera, no desde el centro del poder eclesial o social; nacen desde el no-poder, desde el margen; poseen un origen humilde.)No sucedió lo mismo con las grandes figuras bíblicas del Antiguo Testamento y, sobre todo, con Jesús, un pobre carpintero de un desconocido pueblo llamado Nazaret?

Pero, a diferencia de la encarnación del Hijo en Jesús, el Espíritu no se encarna en nadie. Por eso, de ordinario, la voz genuina del Espíritu se mezcla con los condicionamientos, limitaciones, errores y pecados de las personas y grupos. Por eso, como hemos visto, algunos de estos grupos degeneraron en herejías y acabaron apartándose de la Iglesia.

Esto justifica la necesidad de la Iglesia, y sobre todo de sus dirigentes, de hacer un verdadero discernimiento de espíritus sobre estas voces proféticas, discernimiento que requiere tiempo y paciencia. La tentación de los dirigentes es el apresuramiento, el no consultar ni esperar, sino condenar y extinguir el Espíritu.

Hay otra tentación muy sutil, tal vez la peor: la de aceptar estos movimientos proféticos para cooptarlos, domesticarlos, hacerlos inofensivos y no peligrosos para la institución. Es lo que, según dicen, hacen las hormigas con los granos de trigo: les arrancan su punto germinal para que ya no crezcan y, de este modo, se puedan almacenar tranquilamente en sus hormigueros como alimento para el tiempo invernal...)No es lo que se hizo con algunos movimientos laicales medievales, con algunos grupos de la Reforma... y lo que se intenta hacer con el mismo Vaticano II?

Por todo lo anteriormente dicho, todos estos grupos y voces proféticas tienen muchas dificultades en ser aceptados. Ordinariamente, al comienzo son incomprendidos, y muchas veces son rechazados o incluso condenados sin motivo por las autoridades oficiales. Lo cual constituye una fuente de gran sufrimiento y dolor para estas voces proféticas.)No es lo mismo que les sucedió a los profetas de Israel y al propio Jesús con los dirigentes religiosos de su tiempo?

Para discernir estos movimientos hay que ver si sus aspiraciones tienden en última instancia a volver al Jesús histórico de Nazaret, el que fue crucificado y resucitó, si tienen como horizonte el Reino de Dios y si se quieren mantener en comunión con la comunidad eclesial y sus pastores. Éste es siempre el *test+ definitivo. El Espíritu es dinamismo, fuerza, acción, *verbo+ (no *sustantivo+), pues su único contenido es la persona de Jesús, su misterio pascual, su misión.

Cuando estos movimientos son asumidos en profundidad por la Iglesia institucional, producen mucho fruto, un fruto antes insospechado, lo cual es una prueba de que su origen proviene del Espíritu del Señor.

Pero, a su vez, estos movimientos y voces proféticas, una vez aceptados oficialmente, corren el riesgo de caer en la tentación del poder, de volver al centro y olvidarse de su origen marginal. Por eso muchas veces degeneran de sus primeras intenciones y, para evitarlo, necesitan una continua reforma y volver a la periferia de donde nacieron 123.

13. Escuchar el clamor del Espíritu en la Iglesia de hoy

Ante la actual situación de invierno eclesial surgen muchas cuestiones.)Cómo vivir y sentirse Iglesia en este invierno eclesial?124 Otros se preguntan si el Espíritu sigue hablando en la Iglesia de hoy y cómo escucharlo y discernirlo en medio de otras voces. En esta última cuestión nos vamos a centrar preferentemente.

No pretendemos hacer un elenco completo de las cuestiones pendientes para la Iglesia de hoy. Otros ya lo han hecho 125. Nos limitaremos a los grandes ámbitos donde se escucha la voz de protesta del pueblo católico y, a través de su clamor, la voz del Espíritu. Son muchas las voces que afirman que *otra Iglesia es posible+ y se preguntan si no hay que *refundar la Iglesia+ 126.

13.1. La estructura eclesiástica

Los católicos no dudamos de la importancia, necesidad y fundamentación teológica de la primacía del obispo de Roma, que, como vicario de

123. Las continuas reformas de la vida religiosa son un ejemplo de esta necesaria re-fundación.

124. Véase V. CODINA, Sentirse Iglesia en el invierno eclesial, Cuadernos Cristianisme i Justícia, 45, Barcelona 2006.

125. Véanse, a título de ejemplo, algunas obras: L. PÉREZ AGUIRRE, La Iglesia increíble. Materias pendientes para el tercer milenio, Montevideo 1993; C. GONZÁLEZ VALLÉS, Querida Iglesia, Madrid 1996; CRISTIANISME I JUSTICIA, El tercer milenio como desafío a la Iglesia, Barcelona 1999; J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Para una reforma evangélica de la Iglesia+: Revista Latinoamericana de Teología 8 (1986), 133-157.

126. Véase el conjunto de 6 cuadernos del Centre d'Estudis Francesc Eiximenis, Barcelona 2005, sobre la cuestión de la refundación de la Iglesia, a cargo de F. Martí, R.M. Nogués, P. Lluís Font, Ll. Duch, J. Huguet, N. Reverdín, G. Mora y J.I. González Faus.

Pedro, preside a las Iglesias en la caridad, las confirma en la fe y las mantiene en la comunión 127. Lo que suscita una gran contestación eclesial es el modo actual del ejercicio de dicho primado.

Después del Concilio, Pablo VI reconoció con gran honradez que el primado de Pedro, que debía ser símbolo de unidad eclesial, se había convertido en el mayor obstáculo para la unidad de las Iglesias 128.

El teólogo J. Ratzinger también era consciente de que la Iglesia católica no podía considerar que la configuración del primado en los siglos XIX y XX era la única posible, necesaria para todos los cristianos, y que, consiguientemente, *Roma no debe exigir al Oriente más doctrina del primado que la enseñada y formulada durante el primer milenio+ 129

Más aún, el mismo Juan Pablo II se sentía con la responsabilidad de escuchar la petición de las comunidades cristianas que pedían un ejercicio del primado que, sin renunciar de ningún modo a lo esencial de su misión, se abriera a una situación nueva, y por eso pide la luz del Espíritu para que pastores y teólogos de las Iglesias busquen juntos las formas de que este servicio de fe y de amor se pueda realizar de modo que sea reconocido por todos 130

Y añade:

*Tarea ingente que no podemos rechazar y que no puedo llevar a término yo solo. La comunión real, aunque imperfecta, que existe entre todos nosotros)no podría llevar a los responsables eclesiales y a sus teólogos a establecer conmigo y sobre esta cuestión un diálogo fraterno, paciente, en el que podríamos escucharnos más allá de estériles polémicas, teniendo presente la voluntad de Cristo para su Iglesia, dejándonos impactar por su grito: "que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado" (Jn 17,21)?+ 131

A la solicitud de Juan Pablo II pronto surgieron respuestas con diversas propuestas que recogen peticiones que desde hace tiempo se han

127. Véase una buena fundamentación en J.M.R. TILLARD, *El obispo de Roma, Sal Terrae, Santander 1986*, y más recientemente en S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología, Sígueme, Salamanca 2007*, 429-548.

128. AAS 159 (1967), 498.

129.J. RATZINGER, **Prognose für die Zukunft des Okumenismus+*: Bausteine für die Einheit der Chisten 17 (1977), 10 (cita tomada de J.A. ESTRADA, *Del misterio de la Iglesia al pueblo de Dios, Salamanca 1988*, 112).

130. JUAN PABLO II, *Ut unum sint*, 1995, n. 95.

131. *Ibid.*, n. 96.

levantado en la Iglesia 132. Enumeremos las principales propuestas que desde diversos lugares se han ido sugiriendo:

- que el Papa deje de ser jefe del Estado Vaticano y se desligue totalmente de dicho Estado, último reducto de los Estados Pontificios de la Iglesia de cristiandad; que, como obispo de Roma, resida junto a San Juan de Letrán, sede originaria y catedral del obispo de Roma;

- que el Papa no delegue en otros su primaria tarea pastoral de ser el obispo de la Iglesia local de Roma;

- que se suprima la estructura medieval de los cardenales (colegio cardenalicio, consistorio de cardenales...), que tenía sentido en cuanto éstos eran los párrocos de Roma que aconsejaban y elegían a su obispo, el Papa, pero que hoy día ha quedado totalmente desfasada y superada y constituye una estructura de cristiandad (*príncipes de la Iglesia+) paralela a las conferencias episcopales;

B consiguientemente, que la elección del Papa no sea a través de los cardenales, sino a través de los presidentes de las conferencias episcopales, evitando así que el Papa elija a su futuro sucesor;

- que se reforme profundamente la Curia, de modo que ésta no se interponga entre el Papa y los obispos y se respete plenamente la colegialidad episcopal;

- en concreto, que se revise el modo de funcionamiento de la Congregación para la Doctrina de la Fe, que es fuente de continuos conflictos con los teólogos;

- que se supriman las Nunciaturas, pues la actual situación, en la que los nuncios son obispos diplomáticos sin diócesis, es eclesiológica-mente anómala, un residuo de la Iglesia de cristiandad, y no corresponde a la eclesiología del Vaticano II; las relaciones entre Roma y las Iglesias locales deberían ser llevadas normalmente por los presidentes de las conferencia episcopales, lo cual no impide que el Papa pueda en algún caso enviar un delegado suyo a las diócesis para tratar algún asunto especial.

- que se descentralice la Iglesia, dando mayor autonomía a las conferencias episcopales 133;

132. Además de los autores ante citados, véanse las aportaciones de J.R. QUINN, *La reforma del papado*, Barcelona, 2000; C. SCHICKENDANTZ, *¿Adónde va el papado?*, Proyecto, Buenos Aires 2001; J.A. ESTRADA, *La Iglesia, ¿institución o carisma?*, Salamanca 1984, 187-197; 238-243; 266-277; CRISTIANISME I JUSTICIA, *El tercer milenio como desafío para la Iglesia*, Barcelona 1999.

que se cambie el modo de elegir a los obispos y que se vuelva a una práctica más participativa de las Iglesias, más cercana a la praxis de la Iglesia primitiva;

que el obispo de Roma esté dispuesto a dimitir a su tiempo, como los demás obispos de la Iglesia universal;

que los Sínodos que se celebran periódicamente en Roma no sean sólo consultivos, sino deliberativos;

que se revisen las finanzas vaticanas y que el estilo de vida del Papa y sus colaboradores, así como de sus ceremonias, sea sencillo y humilde, como corresponde a apóstoles y seguidores del Jesús pobre y humilde, el carpintero de Nazaret.

Seguramente, a algunos les parecerá que estas sugerencias y peticiones son idealistas y utópicas. En realidad, es lo que el pueblo, de formas diversas, pide a gritos desde hace tiempo, y parece que nadie escucha. Deberíamos alegrarnos de que el pueblo se vaya expresando cada vez con mayor libertad, y deberíamos ver en la falta de libertad algo negativo.

En este sentido, el teólogo Joseph Ratzinger, luego del Concilio, se preguntaba si el hecho de que no haya gente que se atreva a hablar con libertad *es signo de mejores tiempos o de un menguado amor al que no le arde ya el corazón por la causa de Dios en este mundo+ 134.

A través de este clamor clama el Espíritu, que debe ser ciertamente discernido, pero que no puede ser extinguido (1 Ts 5,19-20).

Si este Espíritu no es escuchado, no nos extrañemos luego de que el ecumenismo no avance, que muchos católicos abandonen la Iglesia, que los jóvenes prescindan de ella, que aumente la indiferencia y la animosidad contra la Iglesia de Jesús en el mundo. Como constata el Vaticano II, la Iglesia, *con la exposición inadecuada de la doctrina o incluso con los defectos religiosos, morales y sociales, ha velado más que revelado el rostro genuino de Dios y de la religión+ (GS 19). No escuchar el clamor del Espíritu acerca de la estructura eclesial es algo grave y de gran responsabilidad. Es pecar contra el Espíritu.

133. Incomprensiblemente, después del Vaticano II se ha frenado todavía más el papel de las Conferencias Episcopales; cf. la Carta Apostólica de JUAN PABLO II, Apóstolos suos. Las conferencias episcopales, 1998.

134.J. RATZINGER, El Nuevo Pueblo de Dios, Barcelona 1972, 290.

13.2. Liturgia y sacramentos

También aquí hay un clamor creciente sobre diversos temas.

Ya vimos que la iniciación cristiana necesita una seria reestructuración y que no podemos contentarnos con continuar obligando a todos a la praxis del bautismo de niños, típica de la época de cristiandad, que hoy está en crisis en muchos lugares y que cada vez resulta menos adecuada en una sociedad pluralista como la actual. El cristiano no nace, se hace, decía ya Tertuliano. La Iglesia no puede seguir creciendo sólo vegetativamente.

Nadie pone en cuestión la centralidad de la eucaristía en la Iglesia, fuente y cumbre de la vida eclesial y cristiana, como afirma el Vaticano II (SC 10) y como han confirmado últimamente el sínodo sobre la eucaristía y la Exhortación apostólica postsinodal de Benedicto XVI *Sacramentum caritatis* (2006).

Sin detenernos aquí en las críticas que han surgido acerca de las normas restrictivas de la Instrucción *Redemptionis Sacramentum*, de la Congregación para el culto divino (2004), y acerca de la actual posibilidad de volver al latín y al ritual anterior al Vaticano II (2007), queremos llamar la atención sobre la contradicción que muchos constatan entre la centralidad de la eucaristía en la Iglesia y la escasez e insuficiencia de ministros ordenados para que puedan presidir la eucaristía. Aumentan las parroquias sin sacerdotes en Europa y también en América Latina. En Brasil, según testimonio de los propios obispos de la Conferencia Episcopal Brasileña para Aparecida, el 75% de las celebraciones dominicales se tienen sin sacerdote.

Obligar a los sacerdotes, muchas veces ya de edad avanzada, a una sobrecarga de celebraciones, contentarse con celebraciones de la Palabra, fomentar la comunión espiritual o exhortar a los fieles a que rueguen por las vocaciones sacerdotales no les parece a muchos realmente la solución adecuada.

Esto supone que hay que replantear la cuestión de los ministerios ordenados. Dejando para más adelante la cuestión del ministerio de la mujer, muchos se preguntan con Rahner si el derecho divino a que la comunidad pueda celebrar la eucaristía no ha de pasar por encima de las leyes eclesiásticas, aunque sean tan venerables como la del celibato sacerdotal obligatorio (PO 16), o la que impide la ordenación de hombres casados, incluso de hombres casados de gran experiencia eclesial (los llamados **viri probati+*). ¿Puede el derecho eclesiástico prevalecer frente a un derecho divino?

Sin entrar aquí en detalle en la amplia discusión sobre el celibato obligatorio y sus motivaciones, muchos se preguntan si la Iglesia pue-

de seguir cerrando sus oídos al clamor que, desde hace ya muchos años, surge desde toda la Iglesia pidiendo que sea revisado este tema, que no es de orden dogmático, sino canónico, que no era además la tradición de la Iglesia primitiva y que provoca graves tensiones, problemas no resueltos, dobles vidas, escándalos sexuales y abandono del ministerio de muchos sacerdotes que tienen vocación para el ministerio pastoral, pero no poseen el carisma del celibato.)Puede la Iglesia institucional, se cuestionan muchos, seguir vetando el que se trate este tema, como sucedió en el Concilio Vaticano II y en otros sínodos?)Por qué hacer de este tema un verdadero *tabú+ sobre el que no se puede hablar públicamente ni en escritos ni homilías, ni a seminaristas en los seminarios ni en las clases de teología?)Podremos luego extrañarnos de que muchas comunidades católicas sin ministros de la eucaristía durante largo tiempo pasen a grupos evangélicos o abandonen la fe?)Por qué extinguir el Espíritu que clama y que seguramente pide una reestructuración seria y radical de los ministerios ordenados de la Iglesia, en continuidad con la tradición de los primeros siglos de la Iglesia, en la línea de la Iglesia católica oriental, a semejanza de lo que otras Iglesias cristianas han determinado?)No es esto apagar la voz del Espíritu?

La prohibición de recibir la comunión que pesa sobre los católicos divorciados y vueltos a casar civilmente es de las cuestiones que actualmente suscitan mayor controversia pastoral 135 y mayores críticas a la normativa eclesial.)No va esto en contra de la actitud de Jesús de acoger y comer con pecadores?)Por qué la Iglesia es tan estricta en estos casos mientras hace la vista gorda ante dictadores asesinos que comulgan tranquilamente, o ante explotadores reconocidos que participan libremente en la eucaristía?)Acaso las afirmaciones evangélicas acerca de la indisolubilidad del matrimonio no son más propuestas ideales que normas legales? La indisolubilidad del matrimonio no es una cuestión dogmática 136, y Trento no quiso condenar la práctica de la Iglesia Oriental sobre el divorcio y el nuevo matrimonio sacramental dentro de lo que ellos llaman la *disciplina de la misericordia+.)Es únicamente la Iglesia católica la que profesa en este punto la verdad evangélica, y no así las Iglesias de Oriente y de la Reforma?)Acaso las parejas casadas que han fracasado no tienen el derecho a rehacer sus vidas ante el Señor, como lo tienen los sacerdotes que dejan el ministerio y a los que se dispensa del celibato?

135. Véase el número de *Sal Terrae* de diciembre de 2005 sobre este tema.

136.J. DÍAZ MORENO, *Interrogantes éticos del matrimonio+, en (M. Vidal [ed.]) *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid 1992.

Todas estas cuestiones que hoy en día se debaten provocan terribles angustias en los fieles y en sus pastores, que se encuentran perplejos entre la obediencia estricta a las normas oficiales y el sentido pastoral y la misericordia ante sus fieles. Como en otros casos, se produce un divorcio real entre el magisterio y la praxis habitual de muchos. ¿No debe todo esto ser escuchado y discernido como clamor del Espíritu que habla a los responsables de la Iglesia católica y les pide serios cambios?

A nadie se le escapa que el sacramento de la reconciliación, penitencia o confesión está en una profunda crisis. La institución eclesial no hace más que recomendar su frecuencia, pero cada día baja más el número de fieles que acuden a la Iglesia para pedir este sacramento.

No basta con repetir que el mundo moderno ha perdido el sentido del pecado, que los católicos desobedecen las leyes de la Iglesia, que se vive un amoralismo e incluso libertinaje moral, que la Iglesia se ha dejado impactar por la modernidad y por la postmodernidad secular, etcétera.

Hay aquí implicados muchos problemas de diversa índole que no podemos analizar ahora. En el contexto de la Pneumatología, hay que recordar que el sacramento de la penitencia es el que a lo largo de la historia ha sufrido más transformaciones: desde la penitencia pública canónica una vez en la vida, pasando por la confesión individual repetible, que propagaron los monjes irlandeses, hasta la normativa del Vaticano II, con tres tipos de liturgia penitencial (personal, comunitaria con absolución personal y comunitaria con absolución comunitaria).

Muchos opinan que la actual crisis de la reconciliación está pidiendo que la Iglesia busque nuevas formas de expresión y celebración de este sacramento, que tiene su fundamento evangélico, pero que ha de buscar el camino más adecuado para ser celebrado en el mundo de hoy. ¿Por qué? ¿Se preguntan muchos? ¿No intentar repensar este sacramento y, en vez de cerrar caminos y extremar prohibiciones, abrir puertas para que se puedan encontrar nuevas formas sacramentales más acordes con la psicología, la sensibilidad religiosa, la mentalidad cultural, el contexto histórico-social y la teología del pecado de hoy? ¿Acaso el no hacerlo no es cerrarse al clamor del Espíritu?

13.3. Moral sexual

En estrecha relación con lo anterior está la cuestión de la moral, que es uno de los temas más conflictivos y que más dificultades han provocado a los teólogos 137. Dejando para más adelante la cuestión de la moral

137.B. HARING, Mi experiencia con la Iglesia, Madrid 1989.

social, nos ceñimos ahora a las críticas que surgen por todas partes de la Iglesia en torno a la moral sexual. Muchos teólogos, moralistas y pastoralistas reconocen que la moral sexual está en profunda crisis, que existe una gran distancia entre lo que el magisterio enseña y la praxis habitual del pueblo católico, incluso del sector más *practicante+. La moral sexual debe ser profundamente repensada. Lo cual afecta a las normas sobre el control de natalidad dentro del matrimonio, a las relaciones prematrimoniales, al uso de preservativos para evitar el sida, a la masturbación considerada como pecado grave, al juicio de la homosexualidad como perversión o enfermedad, al haber mantenido durante siglos que en los pecados contra la castidad no hay parvedad de materia, a la visión negativa del goce sexual en el matrimonio si no se orienta a la procreación, etcétera 138.

Extraña a muchos que, frente a la sobriedad del evangelio sobre el tema sexual, la enseñanza de la Iglesia haya desarrollado una extensa casuística moral, más ligada a la filosofía platónica, aristotélica, estoica, maniquea, gnóstica, encratista... que al evangelio de Jesús. En un cambio de cultura como el que vivimos se comprende que todo este andamiaje filosófico y teológico haya entrado en crisis y exija una profunda revisión. Es indudable que hay mentalidades, normas y costumbres heredadas del pasado que no se adaptan bien al mundo de hoy, provocan perturbación en las conciencias y necesitan ser revisadas. La moral sexual es una de ellas. Además, el ámbito de la sexualidad es el que provoca más angustias de conciencia en los fieles y el que muchas veces conduce a neurosis de pecado y miedo a la condenación. Por eso es el terreno que mayor contestación provoca en la Iglesia de hoy.

Los psicólogos y psicoanalistas, que han estudiado largamente la relación entre la sexualidad, la imagen de Dios y la institución eclesial, afirman que la Iglesia establece entre Dios y el placer una radical incompatibilidad que contrasta con la visión del evangelio, donde se habla muy poco de sexualidad y, en cambio, se habla mucho del amor, del respeto a las personas y del servicio. Estos cambios de postura entre el Nuevo Testamento y la Iglesia obedecen, según los psicoanalistas, a su relación con la omnipotencia infantil y la representación edípica del padre imaginario. El padre controla el placer. Hay una estrecha relación entre sexualidad y poder: la autoridad controla el placer, todo autorita-

138. *Interpelación a la Iglesia desde el cuerpo. Sexualidad, placer, narcisismo, ascética, felicidad+, en L. PÉREZ AGUIRRE, *La Iglesia increíble*, Montevideo 1993, 106-123. Véase también María Caterina JACOBELLI, *Risus paschalis. El fundamento teológico del placer sexual*, Barcelona 1991.

rismo reprime el placer. La autoridad eclesial actúa como representante de Dios y controla el placer sexual, pues siente que toda satisfacción sexual niega la autoridad de Dios y la suya propia. A esto se añade, como hemos visto, el sentimiento de culpa ante lo sexual 139. De este modo, a través de la sexualidad, la Iglesia controla las conciencias, lo cual explica también que a la crisis de la sexualidad corresponda la crisis de la confesión sacramental, que resulta muy humillante para el mundo moderno.

Muchos creen que las luminosas afirmaciones de Benedicto XVI en Dios es amor sobre la relación entre *eros+ y *ágape+ podrían ayudar a este replanteamiento de la sexualidad 140 y de la moral sexual, que es algo urgente y que no puede ser diferido por más tiempo. En medio de las ambigüedades que pueden encerrarse en toda protesta, y más en cuestiones tan personales e íntimas como las de la sexualidad, ¿no se presiente la presencia del Espíritu que clama por un mundo diferente, más humano y más cercano al Evangelio?

13.4. La mujer en la Iglesia

Este tema, objeto de muy fuertes contestaciones dentro de la Iglesia de hoy, coincide con las reivindicaciones que la mujer plantea ante la sociedad. En el caso de la Iglesia, las reivindicaciones no se limitan a la cuestión del ministerio ordenado de las mujeres, sino que abarcan un abanico mucho más amplio. Las mujeres piden respeto, igualdad, participación y no discriminación en la Iglesia; exigen ser consultadas, sobre todo en aquellas cuestiones que tocan muy de cerca a su vida personal y familiar, tomar parte en las decisiones eclesiales, no ser consideradas sólo como esposas y madres, apreciar su aportación a lo largo de la historia de la Iglesia, no ser silenciadas sistemáticamente, evitar una lectura patriarcal de la Escritura, corregir antropologías, teologías, lenguajes y símbolos de orientación claramente machista; piden también que la Iglesia y la teología se abran a formulaciones y contenidos teológicos más femeninos, como la Sabiduría, la Ruah, las entrañas maternas de Dios, etc. Las mujeres acusan a la Iglesia de ser una institución claramente patriarcal, kyriakal, machista, que contrasta con la actitud que Jesús tuvo con las mujeres de su tiempo.

139.C. DOMÍNGUEZ MORANO, Experiencia cristiana y psicoanálisis, Sal Terrae, Santander 2005, 131-148.

140. BENEDICTO XVI, Dios es amor, nn. 3-4.

Pero dentro de este amplio cuadro de contestaciones femeninas en la Iglesia, el tema de la ordenación de la mujer es simbólico de la postura de la institución. Pablo VI, en su carta *Inter insigniores* (1977), descarta el ministerio ordenado de las mujeres. Juan Pablo II, como en tantas cosas, también aquí resulta paradójico¹⁴¹. En 1988 escribe una carta sobre la dignidad de la mujer, pero en 1994, en la carta *Ordinatio sacerdotalis*, zanja la cuestión de la ordenación de las mujeres en la Iglesia considerándola como doctrina definitiva¹⁴². Más tarde, en *Vita consecrata* (1996), reconoce *lo fundado de las reivindicaciones que se refieren a la posición de la mujer en los diversos ámbitos sociales y eclesiales+ (n. 57).

Sin entrar en las consecuencias ecuménicas negativas de estas posturas de la Iglesia, dentro de la misma Iglesia católica estas decisiones oficiales del magisterio son vividas por las mujeres católicas como claramente discriminatorias, injustas, teológicamente poco fundadas, basadas en una lectura fundamentalista de los textos bíblicos, que van en contra de todo un movimiento mundial que defiende los derechos de las mujeres.

)Cómo no ver en estas reclamaciones de las mujeres la voz del Espíritu que clama por un mundo diferente?)Podremos quejarnos luego del lento pero real alejamiento de la Iglesia por parte de las mujeres?)Podremos lamentarnos de la falta de ministros ordenados cuando, por principio, excluimos a media humanidad de tales ministerios?)Es esto evangélico?)No es acaso una concepción estática de la Iglesia como fundada por Jesús de modo intocable?)No es puro cristomonismo?)No es olvidar la mano del Espíritu que lleva la novedad y vida?)No se comprende ahora que hay que discernir los espíritus, pero no apagar el Espíritu?

)A qué se deben estas posturas tan temerosas y conservadoras de la institución eclesial, que provocan un total rechazo por parte de las mujeres católicas y cristianas, pero también, cada vez más, por parte de muchos varones de Iglesia que se avergüenzan del trato que la institución da a las mujeres?

141. Maria José ARANA, *Juan Pablo II, un Papa carismático y paradójico+: *Sal Terrae* 93/6 (2005), 471-485.

142. A pesar de que se pretendió frenar toda crítica a dicha Carta afirmando que el término definitivo equivalía a *infalible+ y que, por tanto, el contenido de la Carta formaba parte de la fe de la Iglesia, en realidad teólogos y canonistas expertos afirman que no es cierto, y el Cardenal Carlo Maria Martini dijo que lo que un Papa prohíbe otro lo puede permitir...

13.5.)Por qué no se escucha hoy el clamor del Espíritu en la Iglesia?

)Cuál es la explicación de esta cerrazón ante tantos clamores del Espíritu que surgen hoy en toda la Iglesia sobre la estructura eclesial, los sacramentos, la moral sexual, las mujeres...?

Sin duda, los motivos son muchos: una concepción teológica juricista, estática e inmovilista de la fundación de la Iglesia por Jesús, lo cual conduce a tener miedo a cambiar lo que Jesús estableció; una lectura fundamentalista de la Escritura; una visión poco histórica de la Iglesia y de los cambios que se han operado en ella, tanto en la formulación de su doctrina y moral como en sus estructuras; la persuasión de que la jerarquía de la Iglesia posee la verdad total y la exclusiva del Espíritu y no necesita cambiar nada, pues tiene la respuesta a todas las cuestiones; una visión negativa de la evolución de la sociedad moderna, que se interpreta como contraria a la Iglesia.

A esto se añade el miedo a provocar desconcierto y divisiones en la Iglesia y, evidentemente, la enorme dificultad de hacer cambios en una institución tan grande, tan pesada y con tan larga historia. Todo ello puede explicar el miedo a los cambios estructurales en la Iglesia.

Pero puede haber otras explicaciones.

Y.M. Congar, en una carta del 10 de septiembre de 1955 a su madre en su 80 aniversario, escrita desde su exilio de Cambridge, hace una confesión que, al cabo de más de 50 años, mantiene toda su actualidad:

*Ahora conozco la historia. Llevo muchos años estudiándola; ha dejado claro a mis ojos numerosos acontecimientos contemporáneos, al mismo tiempo que la experiencia vivida particularmente en Roma me aclaraba esta historia. Para mí es una evidencia que Roma sólo ha buscado siempre y busca ahora una sola cosa: la afirmación de su autoridad. El resto le interesa únicamente como materia para el ejercicio de esta autoridad. Con pocas excepciones, ligadas a hombres de santidad e iniciativa, toda la historia de Roma es una reivindicación asumida de su autoridad y la destrucción de todo lo que no acepta otra cosa que no sea sumisión. Si Roma, con noventa años de retraso en relación con las iniciativas del movimiento litúrgico, se interesa, por ejemplo, en este movimiento, es para que no pueda existir sin ella ni escapar a su control. Y así sucesivamente. Está claro que, en estas condiciones, el ecumenismo no puede estar bien visto en Roma. Ésta sólo lo concibe de una manera: la sumisión incondicional+ 143.

143. Y.M. CONGAR, *Diario de un teólogo (1946-1956)*, Madrid 2004, 473.

Una observación de P. Evdokimov puede ayudarnos a comprender y completar el texto de Congar:

*La ausencia de la economía del Espíritu Santo en la teología de los últimos siglos, como también su cristomonismo, determinan que la libertad profética, la divinización de la humanidad, la dignidad adulta y regia del laicado y el nacimiento de la nueva criatura queden sustituidos por la institución jerárquica de la Iglesia planteada en términos de obediencia y sumisión+ 144.

El dilema es confiar en el poder de la estructura, de la norma, de la tradición inmóvil, del prestigio religioso y humano del pasado, de la autoridad centralizadora... o confiar en el Viento y Fuego impetuoso del Espíritu que va conduciendo el caminar de la Iglesia a través de la historia hacia el Reino de Dios, configurándola a imagen de Jesús.

)No habrá detrás del inmovilismo de la estructura eclesial un verdadero miedo a la novedad del Espíritu?

Pero a todo lo anterior hay que añadir que, en el fondo, muchas de las reivindicaciones que los católicos de hoy piden a la institución eclesial reflejan lo que el mismo Espíritu está clamando en la sociedad. Por eso hemos de reflexionar sobre la acción del Espíritu fuera de la Iglesia, en el mundo, en la historia, en la sociedad.

Pero no quisiéramos acabar este capítulo dejando una sensación negativa acerca de la Iglesia. Por eso hacemos nuestras estas palabras de H. de Lubac:

*(Qué realidad tan paradójica es la Iglesia, en todos sus aspectos y contrastes...! Durante los veinte siglos de su existencia, (cuántos cambios se han verificado en su actitud...! Se me dice que la Iglesia es santa, pero yo la veo llena de pecadores. Sí, paradoja de la Iglesia. Paradoja de una Iglesia hecha para una humanidad paradójica [...]. Esta Iglesia es mi madre. La Iglesia es mi madre porque me ha dado la vida: en una palabra, es nuestra madre, porque nos da a Cristo+145

144.P. EVDOKIMOV, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, 146

145. H. DE LUBAC, *Paradoja y misterio de la Iglesia*, Salamanca 2002³, 11.

Capítulo IV

***EL ESPÍRITU DEL SEÑOR LLENA EL UNIVERSO+ (Sab 1,7)**

1. El Espíritu desborda los límites de la Iglesia

El Vaticano II ha recuperado la dimensión eclesial del Espíritu, que durante siglos se había olvidado en la Iglesia o había quedado reducida a la jerarquía y a la experiencia espiritual y mística de unos pocos. Como hemos visto anteriormente, los himnos medievales sobre el Espíritu, que todavía la Iglesia recita hoy en su liturgia, a pesar de su gran belleza y profundidad, se centran en la dimensión personal del don del Espíritu: el Espíritu es el dulce huésped del alma, descanso en el trabajo, consuelo en el llanto, luz interior, salud del corazón enfermo, guía en el camino... El Vaticano II ha vuelto a la pneumatología bíblica de la Iglesia primitiva y del primer milenio. Los comentarios del Vaticano II subrayan muy positivamente esta mayor apertura eclesial al Espíritu, que puede renovar por dentro toda la eclesiología y nos permite profundizar en el diálogo con la Iglesia de Oriente y de la misma Reforma.

Pero ordinariamente los ensayos pneumatológicos surgidos después del Vaticano II se limitan a subrayar la dimensión eclesial del Espíritu. La misma obra magistral de Y.M. Congar, *El Espíritu Santo* 1, tantas veces citada, se reduce a comentar la acción del Espíritu en nuestras vidas personales y en la Iglesia.

Los mismos teólogos orientales, fuera de algunas excepciones, tampoco han desarrollado mucho esta dimensión del soplo del Espíritu más allá de los confines de la Iglesia 2. La Iglesia ortodoxa rusa, cuando se estaba fraguando la revolución bolchevique de 1917, estaba más preo-

1. Y.M. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983.

2. P. EVDOKIMOV, en su maravillosa síntesis de la teología oriental *L'Orthodoxie*, Neuchâtel 1965, se limita a las dimensiones antropológicas, eclesiológicas y escatológicas del Espíritu, con muy pocas alusiones al Espíritu y al mundo.

cupada de cuestiones litúrgicas secundarias que de auscultar al Espíritu que clamaba en su pueblo. Más tarde, algunos teólogos orientales se han ido abriendo a esta presencia del Espíritu en la historia 3.

Podemos preguntarnos si, a la luz de la Escritura, el Espíritu puede reducirse a su acción personal y eclesial. Más aún, podemos preguntarnos si el Vaticano II circunscribe el Espíritu a la Iglesia. Para poder responder a estas preguntas tendremos que recoger algunos datos bíblicos de los ya anteriormente expuestos que nos abren a dimensiones históricas y cósmicas del Espíritu. Y deberemos tomar en cuenta no sólo la eclesiología de la *Lumen Gentium* (que mira a la Iglesia *ad infra+), sino también la de *Gaudium et Spes*, donde se nos habla, no de la Iglesia *y+ el mundo, sino de la Iglesia *en+ el mundo (la Iglesia *ad extra+). El Vaticano II no concibe la Iglesia como una realidad enfrentada al mundo, sino como una comunidad que peregrina en la historia y camina en y con el mundo hacia la consumación escatológica.

Abrirse a esta dimensión supra-eclesial significa reconocer que la Iglesia no tiene un fin en sí misma, sino que se abre al horizonte del Reino de Dios; que el centro de la predicación de Jesús no fue la Iglesia, sino el Reino (Mc 1,15); que la Iglesia es únicamente semilla y germen del Reino (LG 5); que la Iglesia, por tanto, debe orientarse y convertirse continuamente al Reino (I. Ellacuría).

El proyecto de Dios es configurar una humanidad que viva en comunión fraterna entre sí, con la naturaleza y con Dios; es generar una *koinonía* interhumana, cósmica y trinitaria. A ello se orienta la elección del pueblo de Israel y, posteriormente, de la Iglesia. La Iglesia no puede perder nunca de vista este horizonte último, so pena de encerrarse y enclaustrarse en un eclesiocentrismo estéril, autosuficiente y antievangélico.

El Espíritu del Señor ha sido enviado y derramado por el Padre *sobre toda carne+ (Hch 2,17) para que se pueda realizar este proyecto. Encerrar el Espíritu en la Iglesia es olvidarse del Reino y del proyecto del Padre, es truncar su dinamismo y mutilar su misión. El teólogo W. Kasper, actualmente cardenal encargado del ecumenismo, escribió hace ya treinta años que los representantes del ministerio consagrado parece que se sienten con el derecho no sólo de discernir los espíritus, sino también de encerrar la paloma del Espíritu en una jaula 4.

3. Véanse, por ejemplo, los libros de O. CLÉMENT, *La révolte de l'Esprit*, Paris 1979, y *El hombre*, Madrid 1983.

4. W. KASPER, *Die Kirche als Sakrament des Geistes+, en (W. Kasper C G. Sauter) *Kirche als Ort des Geistes*, Freiburg i.Br. 1976, 14-55, 50.

El Espíritu se orienta al Reino; por eso algunos Padres de la Iglesia, en lugar de la petición del padrenuestro, *venga a nosotros tu Reino+, decían: *venga a nosotros tu Espíritu+.

La importancia de recuperar esta dimensión supra-eclesial del Espíritu es muy grande, tanto para la teología como para la pastoral. Como iremos viendo a lo largo de este capítulo, el no haber sabido captar la presencia del Espíritu en los acontecimientos de la historia del pasado y del presente ha producido grandes males a la Iglesia y ha distanciando a los cristianos del mundo real. La Iglesia ha pagado muy caro su ceguera, que le ha impedido ver el Espíritu en los diferentes momentos de la historia, y su sordera, que no le ha permitido escuchar el clamor del Espíritu.

Durante el Concilio Vaticano II, en una conferencia en plena Universidad Gregoriana de Roma, el cardenal Pellegrino, arzobispo de Turín, lamentó como ejemplo de la falta de sintonía de la Iglesia con los nuevos tiempos en los que aletea el Espíritu, la condena, durante el pontificado de Pío IX, de la obra de A. Rosmini, Las cinco llagas de la Santa Iglesia. El título se inspiraba en el discurso inaugural de Inocencio IV en el I Concilio de Lyon (1245). Lo que detectaba Rosmini eran males reales de la Iglesia de aquel tiempo, que un siglo después, en el Vaticano II, fueron reconocidos y tenidos en cuenta. El libro de Rosmini se pudo publicar después del Vaticano II con censura eclesiástica, y actualmente está introducida la causa de beatificación de su autor.

Pero hay que añadir que, si a la Iglesia le cuesta detectar la voz del Espíritu que habla a través de sus hijos, mucho más le cuesta aceptar que el Espíritu pueda hablar a través de la boca de cristianos de otras Iglesias, de creyentes de otras religiones, de no creyentes y de ateos.)Puede acaso hablar el Espíritu a través de esos *extranjeros+ y *forasteros+ respecto de la Iglesia?

La gran crisis actual de la Iglesia, el invierno eclesial por el que atravesamos, tiene mucho que ver con esta incapacidad de la Iglesia en su conjunto para oír lo que el Espíritu le va diciendo a través de los diferentes movimientos y anhelos del mundo de hoy, donde, a pesar de la globalización, se vive un fuerte pluralismo cultural y religioso, por lo que es sumamente urgente redescubrir la presencia del Espíritu en la historia.

Las palabras de Pablo a los tesalonicenses, *No extingáis el Espíritu, no despreciéis las profecías, examinadlo todo y quedaos con los bueno+ (1 Ts 5,19), son de una tremenda actualidad 5.

5. Puede verse el comentario de K. RAHNER, *No apaguéis el Espíritu+, en

2. Releyendo la Escritura

Aunque en el bloque bíblico ya hemos señalado la dimensión universal del Espíritu, podemos ahora recoger algunos de estos datos escriturísticos.

El Génesis comienza hablando del Espíritu que se cernía en los orígenes sobre las aguas, como fecundándolas y dando vida (Gn 1,2). Los libros sapienciales describen la presencia del Espíritu del Señor, cuyo soplo llena el mundo (Sab 1,7), está en todas las cosas (Sab 12,1), se extiende a todo viviente y renueva la faz de la tierra (Sal 104,30; Job 34,14-15; Qo 12,7). Es un soplo creador (Sal 37,6; 104,30), ruah, con connotaciones femeninas, como la Sabiduría, con la que muchas veces se identifica: da vida, engendra, sostiene con ternura, anima, consuela, alimenta, da calor y energía. Esta dimensión del Espíritu creador se ha mantenido en la primera invocación del himno medieval *Veni creator Spiritus*, aunque luego el resto del himno tenga un carácter más personal.

El Espíritu, que en los profetas hace alusión a la renovación del corazón (Ez 36,27), no se limita a esta dimensión interior, sino que se orienta a la práctica del derecho y la justicia (*mispat sedaqah*). Precisamente los reyes reciben la unción del Espíritu para que practiquen el derecho y la justicia (2 Sm 8,15; Sal 72,1; Jr 22,15s; Is 11,3-9). Como hemos visto, reducir el Espíritu a los siete dones interiores (sabiduría, inteligencia, consejo...: Is 11,1-2) y olvidar que el Espíritu impulsa a la práctica de la justicia para con los pobres (Is 11,3-5) y a la reconciliación cósmica del universo (Is 11,6-9), es mutilar el mensaje bíblico sobre el Espíritu.

En el Nuevo Testamento, el mensaje programático de Jesús en Nazaret, que Lucas, siguiendo a Is 61, nos presenta al comienzo de su misión, hace alusión a la unción del Espíritu para proclamar la libertad a los cautivos, dar vista a los ciegos, anunciar la buena nueva a los pobres (Lc 4,14-21). Y Jesús exulta en el Espíritu al reconocer que el Padre ha ocultado las cosas del Reino a los sabios y prudentes y las ha revelado a los ingenuos y pequeños (Lc 10,21; Mt 11,25). En los Hechos de los Apóstoles (10,38), Jesús es descrito como el que, ungido por el Espíritu, pasó haciendo el bien y liberando de la opresión del maligno.

Esta visión bíblica de la universalidad del Espíritu es la que recogerán los Padres de la Iglesia. Así, Ireneo, luego de hablar de las dos

Escritos de Teología VII, Madrid 1967, 84-99, que, aunque corresponde a una conferencia tenida en el *Katholikentag* austríaco de 1962, todavía resulta profético y actual.

manos del Padre Bel Hijo y el Espíritu 6B, añade que este último ha sido enviado a toda la tierra 7, a todo el género humano 8, pues desde que descendió sobre Jesús se acostumbró a habitar en el género humano 9. El Espíritu guía secretamente la obra de Dios en el mundo, y por eso Ireneo compara al Espíritu con un director de teatro que dirige secretamente el drama de la salvación sobre el escenario de la historia del mundo 10. Se atribuye a Ambrosio la frase de que *toda verdad, venga de quien venga, procede del Espíritu Santo+ 11.

El mensaje bíblico, leído a través de la tradición más original de la Iglesia, nos abre a una dimensión nueva del Espíritu que va más allá de lo personal y de la referencia al Pueblo de Dios o a la Iglesia. Es una fuerza dinámica que, desde dentro, todo lo mueve para que se realice el proyecto de Dios de justicia y fraternidad, sobre todo con los pobres, y que busca anticipar la creación de un cielo nuevo y una tierra nueva donde haya armonía y paz no sólo interior, sino cósmica. El Espíritu dirige la historia y la lleva a su consumación escatológica. Frente a los pesimismos de los *profetas de calamidades+, los cristianos creemos que la humanidad está gobernada por el Espíritu del Señor. Esta persuasión de Juan XXIII, expresada en el discurso inaugural del Vaticano II 12, nos lleva a reflexionar sobre los signos de los tiempos.

3. Los signos de los tiempos 13

Este tema tiene hondas raíces bíblicas. En los evangelios sinópticos, Jesús se queja de que sus contemporáneos, discernen si va a hacer buen tiempo o si va a llover con sólo mirar al cielo y, en cambio, no pueden discernir los signos de los tiempos que se manifiestan con la llegada del Mesías (Mt 16,2-3; Lc 11,16.29; Mc 8,11-13). No se trata de un problema meteorológico ni cronológico, sino teológico, cristológico y pneumático.

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

7. Adv. haer., III, 11, 8.

8. Adv. haer., III, 11, 9.

9. Adv. haer., III, 17, lh.

10. Adv. haer, IV, 33, 7s.

11. PL 17, 245.

12. JUAN XXIII, Discurso inaugural del Vaticano II (11 de octubre de 1962), n 10

13. Puede verse un estudio más completo sobre este tema en L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, Los signos de los tiempos. El Reino de Dios está entre nosotros, Sal Terrae, Santander 1987.

Esto muchas veces no es fácil, pues hay que observar detenidamente la realidad y tener paciencia. El criado de Elías, en tiempos de la gran sequía, tuvo que mirar siete veces al cielo desde la cima del Carmelo hasta descubrir finalmente una nubecilla como la palma de la mano que subía del mar y anunciaba lluvia (1 Re 18,42-46).

Hay que reconocer la presencia del Espíritu del Señor en los acontecimientos de la historia, pues se manifiesta a través no sólo de las palabras, sino también de los hechos. Es lo que Pablo denominará *kairós*, un tiempo de gracia, un tiempo oportuno en el que se anticipan los últimos días (Rm 13,11).

Seguramente se debe a Juan XXIII el haber retomado el tema de los signos de los tiempos en nuestros días. Ya en la bula *Humanae salutis*, por la que convocó el Concilio Vaticano II en la navidad de 1961, habla de los signos de los tiempos. Y en su encíclica *Pacem in terris*, de 1963, dirigida por primera vez no sólo a los obispos, clero y fieles, sino a todos los hombres de buena voluntad, retorna esta cuestión, señalando algunos de los signos de los tiempos que caracterizan a nuestra época. Entre los más significativos señala: que los hombres de nuestro tiempo hayan tomado plena conciencia de su dignidad, lo cual les lleva a intervenir en política y exigir a los Estados garantizar la inviolabilidad de sus derechos personales; el deseo de mejorar las condiciones de las minorías étnicas; la promoción económica y social de las clases trabajadoras; la convicción de que los eventuales conflictos entre los pueblos no deben ser resueltos por vía de las armas, sino por negociación; la Declaración de los derechos humanos aprobada por la ONU en 1948; la incorporación de la mujer a la vida pública; el acceso de todos los pueblos a una vida autónoma; la idea de la igualdad de todos los hombres; la distinción entre las falsas teorías filosóficas y los movimientos históricos, que, en la medida en que estén de acuerdo con los sanos principios de la razón y respondan a las justas aspiraciones de la humanidad, deben ser reconocidos en sus elementos positivos...

Lo notable de esta encíclica es que Juan XXIII, al dirigirse a toda la humanidad, no apela directamente a la doctrina de la Iglesia, sino a los grandes principios humanos. Es decir, los signos de los tiempos no son interpelaciones que nacen primariamente del seno de la Iglesia, sino de las grandes aspiraciones de la humanidad. Dicho de otro modo, los signos de los tiempos son signos de la presencia del Espíritu más allá de la Iglesia, en la historia de la humanidad; y los cristianos los asumimos porque creemos que el Espíritu del Señor llena la tierra (Sab 1,7).

El Vaticano II, en la *Gaudium et Spes*, plantea de nuevo esta cuestión, estrechamente ligada a la fe en el Espíritu:

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

Esto supone la convicción de que la historia de la humanidad no está al margen del proyecto de salvación ni está dejada de la mano de Dios, como si éste sólo se preocupase de su Iglesia. Nada más ajeno a la realidad.

Por todo ello, el Vaticano II exhorta sobre todo a pastores y teólogos a discernir los signos de los tiempos:

*Es propio de todo el pueblo de Dios, pero principalmente de los pastores y de los teólogos, auscultar, discernir e interpretar con la ayuda del Espíritu las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina, a fin de que la verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada de forma más adecuada+ (GS 44).

Este texto, por una parte, nos ofrece los diferentes pasos que hay que dar frente a los signos de los tiempos: auscultar, discernir e interpretar con la ayuda del Espíritu.

Pero, por otra parte, parece tener una intención orientada más a la inculturación de la Palabra y a la pastoral de la Iglesia, mientras que el texto anterior (GS 11) más bien insinuaba que la Iglesia, ante todo, ha de captar esta novedad que surge de la presencia viva del Espíritu en la historia, que no es una Palabra de Dios distinta de la revelada en Jesucristo, pero que sí nos lleva a una verdad más completa.

Lo que queda claro es que es preciso auscultar las voces de nuestro tiempo y discernirlas con la ayuda del Espíritu. Hay que distinguir, pues, cuidadosamente, como propone D.M. Chenu, los síntomas de nuestro tiempo de los signos de los tiempos. Síntomas pueden serlo determinadas realidades negativas o pecaminosas que se dan en nuestro mundo: violencia, materialismo, discriminación, drogadicción, armamentismo, destrucción de la naturaleza... Los signos, en cambio, son aspiraciones profundas de la humanidad que, aunque a veces estén contaminadas de impurezas y errores, reflejan la presencia del Espíritu, como las que Juan XXIII señalaba en *Pacem in terris*.

Todo esto nos lleva a reflexionar sobre el nuevo método teológico que se plantea desde el Vaticano II al aceptar la existencia de los signos de los tiempos.

4. Una nueva hermenéutica

La *Gaudium et Spes* cambia el modo habitual de hacer teología, que consistía en partir de la Palabra, del Magisterio y de la Tradición, para desde allí deducir luego las consecuencias pastorales. La misma constitución sobre la Iglesia, *Lumen Gentium*, comienza desde la Trinidad (LG I). Ahora se quiere partir del mundo de hoy, de sus esperanzas y temores, de sus desequilibrios y aspiraciones profundas (GS 4-10). Esto supone que se considera la historia y el mundo como un verdadero lugar teológico donde Dios se nos comunica y revela. El motivo profundo es que creemos que el Espíritu del Señor dirige la historia y la conduce hacia el Reino.

Y.M. Congar ha visto lúcidamente las consecuencias de ello:

*Si la Iglesia quiere acercarse a los verdaderos problemas del mundo actual y esforzarse por bosquejar una respuesta, tal como ha intentado hacerlo en la constitución *Gaudium et Spes* y en *Populorum progressio*, debe abrir un nuevo capítulo de epistemología teológico-pastoral. En vez de partir solamente del dato de la revelación y de la tradición, como ha hecho generalmente la teología clásica, habrá que partir de hechos y problemas recibidos del mundo y de la historia. Lo cual es mucho menos cómodo; pero no podemos seguir repitiendo lo antiguo, partiendo de ideas y problemas del siglo XIII o del siglo XIV. Tenemos que partir de las ideas y problemas de hoy como de un "dato" nuevo que es preciso ciertamente esclarecer por el "dato" evangélico de siempre, pero sin poder aprovecharnos de las elaboraciones ya adquiridas en la tranquilidad de una tradición segura+ 14.

Esto supone que se toman en serio los hechos históricos donde el Espíritu se nos manifiesta. En formulación de la tradición teológica, se trata de considerar los signos de los tiempos como auténtico *lugar teológico+, es decir, fuente a partir de la cual se puede elaborar la teología. Puede ayudarnos a comprender mejor el sentido de esta afirmación el recordar que, al menos desde el teólogo dominico Melchor Cano (1509-1560), se distinguen en la teología lugares teológicos *propios+ (como la Escritura, la Tradición y la fe de la misma Iglesia, interpretadas por los Concilios, la liturgia, el magisterio y los teólogos) y lugares

14. Y.M. CONGAR, *Situación y tareas de la teología de hoy*, Salamanca 1970, 89-90.

teológicos *complementarios+ o *externos (alieni)+, como la razón natural, la filosofía y la historia.

Desde este punto de vista, considerar los signos de los tiempos que son hechos históricos, como lugar teológico no es una novedad, sino que está en continuidad con la tradición teológica eclesial.)No captaron los profetas el mensaje de Yahvé partiendo de la realidad de Israel?)No se ha revelado Jesús con palabras y hechos de su vida?

Todo esto implica que la Iglesia no puede limitarse a escuchar la Palabra de Dios que le llega por la Escritura y la Tradición eclesial, sino que tiene que abrirse a escuchar lo que el Espíritu le dice a través de los acontecimientos. Esto, como decía Congar, es mucho menos cómodo, produce impresión de inseguridad y tal vez a alguno le parezca infidelidad a la Palabra.

Hemos de recordar lo que ya hemos ido diciendo y repetido varias veces: que la misión del Hijo y la del Espíritu no se contraponen, sino que se complementan, se subsumen, se compenentran. La mano del Espíritu ayuda a comprender mejor la mano del Hijo encarnado en Jesús de Nazaret y de su misión, que continúa en la Iglesia.

Consiguientemente, la Iglesia ha de auscultar continuamente estos signos de los tiempos, a través de los cuales el Espíritu habla. Esto supone una actitud de apertura, de no creer que la Iglesia ya posee toda la verdad y que ya tiene la respuesta a todos los problemas porque ella es la Madre y Maestra. En este sentido, el Vaticano II les dice a los laicos que *no piensen que sus pastores están siempre en condiciones de dar inmediatamente solución concreta en todas las cuestiones, aun graves, que surjan+ (GS 43). La verdad se abre paso lentamente, y es preciso dialogar, discernir, buscar entre todos lo que el Espíritu va diciendo a la Iglesia.

)Está realmente la Iglesia, como colectividad, en esta actitud continua de escuchar, de auscultar las voces de nuestro tiempo, de percibir cuáles son los gozos, las esperanzas y tristezas y angustias de la humanidad, sobre todo de los pobres (GS 1)?
15

Pero a la actitud de escucha se añade la del discernimiento de los signos de los tiempos.

15. Para que se vea cómo se ha ido perdiendo poco a poco la radicalidad de la apertura del Vaticano II al mundo contemporáneo, en el Sínodo de 1985, convocado para confirmar el Concilio, se dice que los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias que los hijos de la Iglesia padecen lo son también de sus pastores (Relación final, I, 1). La dimensión universalista del Vaticano II queda ahora reducida a lo intraeclesial, como si la Iglesia fuera una isla en medio del mundo.

5. Discernir los signos de los tiempos

Al hablar de los signos de los tiempos, el Vaticano II insiste en que hay que auscultarlos y discernirlos (GS 4; 11; 44).

El discernimiento es un tema tradicional de la espiritualidad cristiana, pero que muchas veces ha quedado circunscrito a las mociones internas del corazón.

Fueron los monjes quienes profundizaron en el tema del discernimiento, dando criterios para discernir los espíritus, los pensamientos (logismoi), las mociones internas que atravesaban su corazón. Antonio, Orígenes, Casiano, Diadoco, Evagrio... nos han dejado una rica herencia espiritual, fruto de su experiencia espiritual y de su penetración psicológica, que pasará luego a la tradición espiritual posterior: Kempis, Gerson, Ignacio de Loyola...

Esta tradición monástica coincide en que el fruto del buen espíritu (del Espíritu Santo) es la paz interior, la alegría, el gozo, el aumento de fe, de esperanza y caridad, la consolación espiritual, mientras que el mal espíritu opera lo contrario: tristeza, turbación, amargura, depresión y tedio (acedia). Pero todos los autores advierten de que a veces no es fácil distinguir la verdadera alegría de una alegría falsa (la que produce el mundo), ni la tristeza verdadera (la compunción de Pedro) de la tristeza falsa (abatimiento y desesperación de Judas). Por eso recomiendan acudir a personas expertas en discernimiento, que posean este carisma (diakrisis) y que puedan ayudar a clarificar las situaciones ambiguas 16.

Pero el tema del discernimiento no fue una innovación monástica, sino que es profundamente bíblico y constituye para Pablo el centro de la vida cristiana. Ahora, en lugar de la ley, poseemos el Espíritu, que nos mueve a actuar como hijos del Padre (Ga 4,4-6), a ir descubriendo lo que más agrada a Dios (Rm 12,1-2; Ef 5,8-10; Flp 1,8-11; 1 Co 11,28-29; 2 Co 13,5-6; Ga 6,4-5). Es decir, el cristiano no se limita a cumplir leyes externas, sino que el dinamismo del Espíritu le conduce a buscar cuál es su camino y vocación en la Iglesia.

Pablo insiste en que hemos de distinguir este Espíritu de otros espíritus. Para él, el Espíritu de Jesús debe conducirnos a vivir los valores evangélicos, a transformar nuestra mentalidad (Rm 12,2), a aceptar la locura de la cruz (1 Co 1,20-21) y a mostrar predilección por los pe-

16. Véase la obra clásica de I. HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Roma 1955.

queños y débiles (1 Co 1,27-29). Los frutos del Espíritu son la alegría, el gozo, la paz, la tolerancia, la lealtad, la sencillez, el dominio de sí (Ga 5,22-23; Ef 5,8-10; Flp 1,9-11), opuestos a los de la carne (Ga 5,19-21). Los frutos del Espíritu no son sólo personales, sino comunitarios: el gozo de compartir (Col 1,11-12), la generosidad (2 Co 8,2), la unión fraterna en la comunidad (Rm 14,19; Flp 4,7; Hch 9,31). En última instancia, el fruto auténtico y el carisma más excelente del Espíritu es el amor fraterno (1 Co 13).

La Primera Carta de Juan también nos ofrece algunos criterios para reconocer al verdadero Espíritu de Jesús: la fidelidad al Jesús encarnado (1 Jn 4,3), la comunión con los apóstoles (1 Jn 4,6) y el amor fraterno (1 Jn 4,7-8).

Si quisiéramos ahora resumir y sintetizar esta rica tradición bíblica y espiritual, podríamos concretarla en los siguientes puntos:

a) El Espíritu no tiene un mensaje propio suyo, no trae un evangelio diferente o superior al de Jesús de Nazaret, sino que su misión se ordena a iluminar, profundizar, actualizar, asumir, plenificar el mensaje de Jesús. Consiguientemente, para discernir un espíritu hay que mirar si es conforme con el evangelio de Jesús, con su vida, con su opción por los excluidos (Lc 4,14-21), con su predicación profética (Mt 23), con su muerte y resurrección. Si este espíritu disiente o se aparta en algo del mensaje de Jesús, no es el Espíritu del Señor, no es el Espíritu Santo.

b) El Espíritu de Jesús debe llevar a la paz y la alegría, no sólo interiores, sino de toda la comunidad, especialmente de los pobres y excluidos (Lc 2,8-14); debe conducir al amor fraterno, al servicio, a la entrega; son frutos, todos ellos, muy diferentes del espíritu de este mundo, que lleva a la idolatría, al libertinaje, al odio, a las discordias y a la ambición (Ga 5,16-25).

c) Tanto los monjes como la propia tradición bíblica e incluso los modernos *maestros de la sospecha+ nos advierten que no podremos hacer un discernimiento verdadero si no pasamos por un proceso de purificación del corazón, de examen personal, de libertad y sinceridad interior, pues existe el peligro de que nos engañemos. Como se nos advierte en el sermón del monte, la lámpara de nuestro cuerpo es el ojo, y si el ojo está malo, todo el cuerpo estará a oscuras (Mt 6,22-23); es decir, si nuestra mirada está deformada, no podremos captar la realidad del Espíritu, nos engañaremos. Discernir implica

un mínimo de condiciones subjetivas, sin lo cual el discernimiento estará viciado de raíz 17.

Ahora bien, esta rica tradición espiritual, que ha estado más centrada en el discernimiento de las mociones internas y comunitarias, debe abrirse ahora a la historia, a ideologías, movimientos, deseos e inquietudes de pueblos y grupos sociales. Y esto no es fácil, no sólo porque hay que ampliar el discernimiento a hechos ajenos a la esfera eclesial, sino porque de ordinario estos acontecimientos son muy ambiguos y existe el peligro de caer en la confusión.

6. Tentaciones

Consiguientemente, el proceso del discernimiento de los signos de los tiempos es difícil y está sujeto a tentaciones y engaños. Fundamentalmente, las tentaciones son dos: la de no reconocer la presencia del Espíritu en la historia y la de engañarse creyendo que procede del Espíritu algo que sólo es fruto de la maldad humana.

6.1. El pecado contra el Espíritu

Jesús es la Palabra hecha carne, que asumió la naturaleza humana en todo menos en el pecado (Hb 4,15); es el sumo sacerdote santo, inocente, incontaminado (Hb 7,26) que transparentaba al Padre (in 14,9), con el que está en plena comunión (in 14,10).

Y, sin embargo, no todos lo reconocieron como Mesías ni lo aceptaron como Señor. Los evangelios atestiguan de principio a fin que Jesús ha sido signo de contradicción (Lc 2,34), que ha dividido a Israel. Ya en el prólogo de Juan se dice que vino a los suyos, y los suyos no lo recibieron (in 1,11). En Nazaret, donde se había criado, sus paisanos intentan despeñarlo (Lc 4,29), sus mismos parientes van a buscarlo porque creen que está fuera de sí (Mc 3,21). Le llaman comilón y

17. En la tradición ignaciana, muy concretamente en el libro de los Ejercicios, no sólo se dan reglas para el discernimiento de espíritus, sino que se ponen controles para antes de discernir y asumir una elección de vida: control doctrinal para saber si nos mueve realmente el evangelio de Jesús (meditación de las dos Banderas), control de la voluntad para verificar si queremos de veras hacer lo que el Señor quiere de nosotros (meditación de los tres binarios), control afectivo para experimentar si estamos cordialmente aficionados a Jesús (tres maneras de humildad).

borracho (Mt 11,19), falso profeta (Jn 7,12), impostor (Mt 27,62-65), subversivo (Lc 23,2.14), blasfemo (Jn 10,33). Es rechazado por los fariseos por situarse por encima de la ley, del templo, del sábado y de Moisés (Mt 23; Mc 2-3). Se enfrenta a los saduceos por criticar a los ricos (Lc 6,24; Lc 16,19s). No es aceptado por quienes esperaban de él una violencia apocalíptica que destruyese a sus enemigos (Lc 9,54). Es criticado por comer con publicanos y pecadores (Lc 15,1-2), e incluso algunos de sus propios discípulos desean abandonarlo (Jn 6,60-69).

Pero de todos estos conflictos que anuncian la futura pasión y la cruz, quizá el más grave y significativo para el tema del discernimiento es el hecho de que a Jesús le llamen *Belzebú+ (Mt 10,25), *endemoniado+ y *poseso+ (Mc 3,22; in 7,20; Jn 8,48) y le acusen de expulsar los demonios por arte de Belcebú (Mt 12,24).

Llamar a Jesús *Belzebú+ es considerar que es del maligno lo que viene del Espíritu, lo cual constituye un pecado contra éste. Tal pecado contra el Espíritu, verdadera blasfemia, no podrá ser perdonado ni en este mundo ni en el otro (Mt 12,31; Mc 3,28; Lc 12,10). No se trata de que Dios no pueda perdonar este pecado, sino que este pecado consiste precisamente, como afirma Santo Tomás, en rechazar la salvación que Dios ofrece a la humanidad por medio del Espíritu Santo 18.

Es decir, considerar que es obra del Maligno lo que es obra de Dios significa cerrarse a la gracia del Espíritu, cerrar la puerta a la salvación, ahogar la luz.

A partir de este hecho, hemos de dar un paso más para referirnos a los signos de los tiempos. Si fue difícil para muchos discernir en Jesús de Nazaret el misterio del Hijo de Dios encarnado, a pesar de que Jesús era santo y pura transparencia del Padre, mucho más difícil será discernir la presencia del Espíritu en personas, grupos, tendencias, movimientos e ideologías donde la presencia del Espíritu está mezclada con limitaciones, errores, condicionamientos culturales, pecados, ambigüedades, egoísmos, intereses personales o de grupo, exageraciones, fanatismos, fundamentalismos, etc.

Esta dificultad puede explicar, no justificar, que se llegue a casos en los que el Espíritu es considerado como algo demoníaco que debe ser rechazado frontalmente. Las exhortaciones paulinas a no extinguir el Espíritu (1 Ts 5,19) y a no entristecer al Espíritu (Ef 4,30) cobran una fuerza especial a la luz de este pecado contra el Espíritu, que nace, en

18. Summa Theologica, II^o II^{ae} q. 14, a 3. Véase el comentario que hace JUAN PABLO u sobre el pecado contra el Espíritu Santo en su encíclica *Dominum et vivificantem*, n. 46.

el fondo, del hecho de no querer cambiar, de pretender mantener privilegios y posiciones del pasado, de no aceptar ni menos aún convertirse a la vida nueva que nace por obra del Espíritu. Es permanecer en la mentira, en la oscuridad y en la muerte. Es pecar contra la luz.

Como hemos visto, y como veremos luego con más detalle, si la Iglesia paga muy caro el no haber sabido captar la presencia del Espíritu en los signos de los tiempos, mucho más grave y de peores consecuencias es haber considerado como obra del maligno lo que en el fondo era un don del Espíritu para la humanidad. Es un pecado contra el Espíritu. La historia de salvación queda afectada y oscurecida, el Reino de Dios se retrasa y se aleja. Se oscurece y deforma el rostro de Dios, lo cual aparta a muchos no sólo de la Iglesia, sino de la misma fe en Dios. Ésta es una de las causas del ateísmo contemporáneo, según el Vaticano II (GS 21).

6.2. El peligro de los falsos profetas

Pero hay otra tentación de signo contrario que consiste en creer que es del Espíritu algo que no lo es. Ya en el Antiguo Testamento se advertía contra los falsos profetas y se dan criterios para discernir entre los profetas cortesanos, que profetizan lo que agrada al rey, y los verdaderos profetas, que anuncian la Palabra de Dios.

Así, mientras el falso profeta Ananías anuncia bienestar y liberación del yugo babilónico, el verdadero profeta Jeremías profetiza ruina y destrucción (Jr 28,8-9). Hay que examinar también si la doctrina del profeta es acorde con la verdadera tradición de Israel: un profeta que exhorte a la idolatría no puede ser verdadero profeta (Dt 13,2-4). Un profeta que únicamente busque popularidad y halagar al pueblo no puede ser verdadero profeta (Miq 3,11; Jr 23,16-17). Hay que mirar la vida del profeta (Is 28,7), la experiencia vocacional y espiritual que le llevó a ser profeta (Ez 3; Is 6; Miq 3). Sólo cuando haya coherencia entre la doctrina del profeta, la tradición, su vida y su vocación profética (vocación de ordinario impopular), se puede afirmar de él que es un verdadero profeta.

Los libros sapienciales también exhortan al discernimiento, mostrando que hay dos caminos: el de la sabiduría y el de la necedad, el del bien y el del mal. El camino de la sabiduría conduce a la vida, y el de la necedad conduce a la muerte (Sab 2-3; Pr 3,7; 4,18-19; 9,16; cf. Dt 30,15-20).

Tanto el tema de los verdaderos y falsos profetas como el de los dos caminos se recogen en los evangelios. Hay un camino estrecho que

conduce a la vida, y otro ancho que lleva a la muerte (Mt 7,13-14; Lc 13,24). Para distinguir a los verdaderos profetas de los falsos hay que mirar sus frutos: si el fruto es bueno, el profeta es verdadero; si el fruto es malo, al profeta es falso, pues el árbol bueno sólo da frutos buenos, y el árbol malo da frutos malos (Mt 7,15-20; Lc 6,43-45).

También encontramos en el resto del Nuevo Testamento constantes exhortaciones a no dejarse engañar por falsas teorías y falsos profetismos. Sirvan de ejemplo las advertencias de Pablo a los Gálatas de no recaer en el judaísmo (Ga 3), las de las cartas pastorales a no aceptar los falsos doctores (1 Tm 4), o las de la cartas joánicas a no dejarse seducir por los antricristos (1 Jn 3-4).

También la historia de la Iglesia está plagada de falsos profetas, y la Iglesia ha tenido que ir haciendo discernimientos continuos para distinguir al verdadero Espíritu del falso y erróneo.

Pero muchas veces este discernimiento no es fácil y requiere un cierto tiempo. Por eso en Mateo figura una expresiva parábola que nos exhorta a tener paciencia y a no querer arrancar demasiado apresuradamente la cizaña, no sea que arranquemos también el trigo bueno (Mt 13,36-43).

La historia de la Iglesia puede iluminarnos sobre los riesgos y oportunidades de este discernimiento.

7. Lecciones de la historia

Empecemos constatando que en la Iglesia ha existido siempre una gran preocupación por no caer en los engaños de falsos profetismos, por no dejarse embaucar por personas o grupos que con falsas razones se apartaban de la tradición de la fe cristiana. La Iglesia ha sido muy celosa en guardar el depósito de fe de la tradición que es fruto del Espíritu (2 Tm 1,14). La historia de los concilios, sobre todo de los grandes concilios trinitarios y cristológicos, es una muestra clara de este celo por la verdad revelada. Los anatemas son una defensa de la fe frente a los ataques de las herejías.

Pero al lado de esta valiente defensa de la fe encontramos también posturas de la Iglesia que, aunque en su tiempo parecieron obvias y normales, hoy, a varios siglos de distancia, nos parecen muy poco evangélicas. No se puede juzgar el pasado desde la mentalidad de hoy, pero tampoco se pueden cerrar los ojos ante hechos de tal ambigüedad que hoy nos provocan desconcierto, vergüenza y malestar. Al menos para no repetirlos.

El celo por la defensa de la fe ha llevado a la Iglesia a recurrir al Estado para reprimir las herejías, que eran un atentado contra la unidad del mismo Estado confesional. Esto, que ya comenzó en tiempos de Agustín contra los donatistas, prosiguió luego y alcanzó su paroxismo con la Inquisición.

Las cruzadas para defender los Santos Lugares de Tierra Santa en lucha contra los turcos, bendecidas por Papas y promovidas por santos como San Bernardo y San Luis de Francia, al grito de *(Dios lo quiere!+ (Deus ho volt), hoy nos parecen evangélicamente inaceptables, no sólo por los excesos que se cometieron, sino por su mismo planteamiento teológico.

Las guerras de religión contra el Islam, y luego contra la Reforma, nos parecen hoy una falta no sólo de civismo, sino de respeto a la libertad religiosa y de diálogo. Lo mismo vale acerca del antisemitismo: los judíos no sólo eran considerados deicidas y pérfidos (incluso en la liturgia del Viernes Santo), sino que fueron perseguidos, amenazados y expulsados de países gobernados por reyes católicos.

El apoyo de sectores de la Iglesia a dictaduras militares, en Europa y en América Latina, y su silencio frente a las violaciones de los derechos humanos, es algo que hoy nos avergüenza. No hace falta poner ejemplos, pues son hechos demasiado recientes para poder olvidarlos.

No es casual que fuera por estos hechos, casi todos ellos del segundo milenio, por los que Juan Pablo II pidió perdón a Dios y a la humanidad en el jubileo del año 2000, cosa que fue alabada por toda la humanidad y por la mayoría de la Iglesia, pero que también para algunos católicos, incluso curiales, fue algo incomprensible e inaceptable: ¿acaso puede la Iglesia pedir perdón por sus pecados?

Pero seguramente más grave que esta actitud intolerante ante el error, que en el fondo nacía de una defensa intransigente de la verdad, ha sido la cerrazón de la Iglesia ante una serie de grupos y movimientos que postulaban cambios y que, al no ser muchas veces sostenidos por grupos de la Iglesia, eran en principio sospechosos. Se trata, pues, del problema de saber captar la presencia del Espíritu en la historia, de saber discernir los signos de los tiempos.

No se trata propiamente de acoger carismas de dentro de la Iglesia, sino de discernir signos que surgen al margen del ámbito eclesial. Sin querer hacer un elenco completo, enumeremos algunos que nos pareen significativos.

Al famoso caso Galileo pueden añadirse las condenas de Giordano Bruno o de las teorías de Darwin, por creerlas incompatibles con la Biblia, interpretada de modo fundamentalista. Los tres *maestros de la

sospecha+, Marx, Freud y Nietzsche, han sido considerados muy sospechosos por la Iglesia. El e pur si muove (*a pesar de todo, [la tierra] se mueve+) de Galileo debería hacer pensar continuamente a la Iglesia, que tiene dificultades para dialogar con la ciencia, y en especial con la razón ilustrada.

La Revolución Francesa, a pesar de sus horrores, no fue vista por amplios sectores eclesiales más que en su negatividad. Pablo VI, dos siglos después, en pleno ambiente conciliar del Vaticano II, reconoció que los ideales de la Revolución Francesa Blibertad, fraternidad e igualdadB eran profundamente evangélicos.

La independencia de América Latina fue condenada por Roma, pues la consideró como obra del demonio. Pío VII, en su encíclica Etsi longissimo, escribe a los obispos de la América hispana que no escatimen esfuerzos por desarraigar y destruir la funesta cizaña de alborotos y sediciones que el enemigo sembró en aquellos países y que exhorten a la fidelidad y obediencia al rey católico Fernando VII, cuyas virtudes exalta. Años más tarde, León XII, en su encíclica Etsi iam diu (1824), compara las juntas nacionalistas con langostas devastadoras que se forman en la lobreguez de las tinieblas, en las que se concreta lo más blasfemo y sacrilego de las sectas heréticas. Libertadores y patriotas sufrieron intimidaciones e incluso excomuniones. Sólo en 1831, Gregorio XVI, con su carta Sollicitudo ecclesiarum, reconoce a las nuevas repúblicas y, finalmente, nombra obispos residenciales para las nuevas naciones.

Es conocida la postura de Pío IX en el Syllabus (1864) condenando la libertad religiosa y la separación entre la Iglesia y el Estado, así como su oposición a la reunificación política de Italia y a la desaparición de los Estados pontificios. A los católicos italianos se les prohibió actuar en la política de su país. Afortunadamente, un siglo después, el Vaticano II publicó el decreto Dignitatis humanae, a favor de la libertad religiosa, y favoreció la separación entre Iglesia y Estado (GS 76).

En tiempos más cercanos a nosotros, la Iglesia vio la teología de la liberación como un marxismo camuflado y creyó que los movimientos liberadores de América Latina, en concreto el sandinismo, eran una simple prolongación del comunismo de la Europa del Este. El presidente de los Estados Unidos Ronald Reagan felicitó al Papa Juan Pablo II por haber *condenado+ la teología de la liberación.

Es innecesario sacar conclusiones de este breve pero doloroso recorrido. Quizás algunos preferirían silenciar estos hechos, pero no podemos ocultarlos ni negarlos. La Iglesia en su conjunto, y sobre todo su estructura institucional, tiene un laudable deseo de mantener la fe de la tradición eclesial; pero muchos veces para defender esta fe ha recurri-

do a métodos que hoy nos parecen anti-evangélicos y ha sido ciega y sorda para captar los signos y las voces del Espíritu que clamaban con fuerza en la historia y que pedían una apertura a la novedad del Reino de Dios. Con demasiada frecuencia no supo reconocer el kairós, el tiempo oportuno de gracia.

La advertencia de Pablo a los Tesalonicenses acerca de no extinguir el Espíritu (1 Ts 5,19) es válida para la Iglesia de todos los tiempos. No se trata de aceptar cualquier novedad por el hecho de serlo, sino de examinarlo todo, probarlo todo y quedarse con lo bueno. No se puede condenar sin antes dialogar.

Esto nos hace también valorar aún más la importancia del Vaticano II, que, acogiendo las voces proféticas que surgían dentro y fuera de la Iglesia, se abrió a los nuevos signos de los tiempos y pasó *del anatema al diálogo+ (R. Garaudy). Pero esta tarea todavía está inacabada.

Por eso hemos de reflexionar sobre el significado teológico del clamor del Espíritu y ver cuáles son los clamores que hoy se escuchan desde fuera de la Iglesia.

8. El clamor del Espíritu

De ordinario, al hablar del Espíritu acentuamos su dimensión silenciosa, suave, como el susurro de la suave brisa de Yahvé que Elías percibió en la cueva del Horeb (1 Re 19,12). Esto es real, pero no podemos olvidar que el Espíritu a veces actúa de forma más tempestuosa y huracanada. El Espíritu no sólo es susurro, es también clamor, grito, gemido, llanto, lamento.

Por lo general, ni los diccionarios bíblicos ni las grandes síntesis teológicas modernas suelen hablar del clamor, y menos aún del clamor del Espíritu. Sin embargo, tanto la Escritura como la tradición de la Iglesia, y actualmente las Iglesias del tercer mundo, son muy sensibles a este clamor del Espíritu.

Para comprenderlo hemos de tener en cuenta que en el Antiguo Testamento, según los especialistas técnicos (Gunkel, Sarna, Miranda, Sivatte...), la palabra clamor (saaq) significa *queja contra la injusticia infligida+.

Esto significa que no hablamos directamente del gemido o clamor ligado a la naturaleza humana, como el llanto del niño o el sufrimiento del anciano enfermo. Nos referimos más bien al clamor que brota de situaciones injustas, no queridas por Dios.

Y creemos que a través de este clamor de la injusticia sufrida se descubre la presencia misteriosa pero real del Espíritu que clama pidiendo justicia, derecho, reconciliación, paz.

Juan Pablo II, en su encíclica sobre el Espíritu Santo (*Dominum et vivificantem*), varias veces citada, dedica toda la segunda parte (nn. 2748) a dilucidar cómo el Espíritu convence al mundo en lo referente al pecado, comentando el texto de Jn 16,8-11.

El Espíritu, según Juan, rehará el juicio de Caifás, Herodes y Pilato sobre Jesús, donde triunfó el pecado y la injusticia, y demostrará que Jesús era justo y santo. Pero esta tarea continúa a lo largo de la historia, y el Espíritu clama siempre que se produce una injusticia. El clamor del Espíritu, manifestado a través del clamor de los que sufren injustamente, arguye al mundo de que esta situación es pecaminosa, contraria al plan de Dios y contraria al Reino.

Sin pretensión alguna de ser exhaustivos, veamos cómo en las Escrituras se escucha este clamor del Espíritu a través del grito de los que sufren injustamente 19:

- la sangre de Abel, muerto injustamente por Caín, clama al cielo (Gn 4,10);
- el clamor de los israelitas que sufren opresión en Egipto sube hasta Dios, que escucha su clamor y envía a Moisés a liberarlos del faraón (Ex 2,23-25; 3,7.10);
en el credo de Israel se recoge cómo Dios escuchó el clamor del pueblo oprimido en Egipto (Dt 26,7-8);
- David agradece a Yahvé que haya escuchado su clamor y lo haya liberado de las manos injustas de Saúl (2 Sm, 22,7);
- al regresar del exilio, Nehemías resume la historia del pueblo diciendo que Dios escuchó a los que clamaban a Él y los liberó (Neh 9,27-28);
- B en el cántico de la viña se dice que en Israel, en vez de justicia, se escucha el clamor de los oprimidos (Is 5,7);
- B en el cielo nuevo y la tierra nueva, en cambio, ya no se escucharán sollozos de tristeza ni gritos de angustia (Is 65,19);
- en los salmos es constante el grito del clamor del 'pueblo pidiendo justicia; el salmo 130, *desde el abismo+ (De profundis), puede resumir todo este clamor (Sal 130,1-2);

19. Puede verse V. CODINA, *Teología del clamor popular+, en *Parábolas de la mina y el lago*, Salamanca 1990, 17-46.

es el clamor de Jonás en el vientre del cetáceo, desde el lugar de los muertos, clamor que anticipa el de Jesús en la cruz (Jon 2,2).

En el Nuevo Testamento, Jesús resume todo este clamor del pueblo oprimido dirigiendo ruegos y súplicas al Padre, con lágrimas y grandes clamores (Hb 5,7). Este clamor alcanzará su culmen en el grito final en la cruz, grito de dolor, de abandono y de entrega confiada al Padre (Mt 27,46; Lc 23,46; Mc 15,37).

Este Espíritu es el que clama en nosotros hacia el Padre (Rm 8,15; Ga 4,6), como hemos visto ya, y el Espíritu que clama en la creación pidiendo su liberación de la esclavitud (Rm 8,22-23), como veremos luego más ampliamente.

La Biblia entera, desde el Génesis hasta el Apocalipsis, es un inmenso clamor al Padre pidiendo la liberación definitiva de toda injusticia y de toda muerte. Este clamor es denuncia del pecado, es petición de justicia, es configuración con el clamor del crucificado, es confianza en Dios, son dolores de parto, es oración... La oración es, en el fondo, el clamor confiado del pueblo creyente al Padre, como lo ha recogido la Liturgia de las Horas: *Señor, escucha mi oración, llegue hasta ti mi clamor+.

Pero detrás de este clamor multiforme está el Espíritu, que clama por un mundo nuevo, por el Reino de Dios, por la realización de la misión de Jesús. La mano del Espíritu ayuda y colabora a la mano del Hijo, a la misión de Jesús.

Por eso, como insinuábamos antes, sería oportuno que en la eucaristía, junto a la primera epiclesis (que pide al Espíritu la conversión del pan y el vino en el Cuerpo y la Sangre de Cristo) y la segunda (que pide al Espíritu que la comunidad reunida junto al altar se convierta en el cuerpo eclesial de Cristo), se añadiese una tercera epiclesis que acogiese este clamor del Espíritu en la historia y pidiese que venga el Reino de Dios a nuestro mundo.

Porque este clamor no es algo exclusivo de los tiempos bíblicos ni algo del pasado. Ya hemos visto hasta qué punto la Iglesia en el pasado ha ido escuchando o no este clamor.

Pero el Espíritu sigue clamando hoy desde la historia, desde los signos de los tiempos, desde el clamor del pueblo. Y esto interpela a toda la Iglesia, que no puede ser sorda a dicho clamor. Por eso ahora concretaremos algo más los diversos clamores del Espíritu que se escuchan en nuestro tiempo

8.1. El clamor de la *razón+

Es difícil expresar en forma sintética y breve lo que entendemos por *clamor de la "razón" +.

Bajo la expresión *razón+ incluimos el mundo de la Ilustración moderna, concretamente la llamada *primera Ilustración+ (que puede simbolizarse en Kant), que pide que las personas se atrevan a pensar; es el mundo de la técnica y del progreso científico, de los nuevos humanismos, de la sociología, de la economía, de la política, de las nuevas corrientes filosóficas y antropológicas, de la psicología, de la cibernética, etc. Podríamos resumirlo en la expresión del Vaticano II que habla acerca de la legítima *autonomía de la realidad terrena+ (GS 36).

La Iglesia primitiva hizo un gran esfuerzo por escuchar la filosofía de su tiempo. El filósofo y teólogo mártir Justino dialoga con Platón y habla de las semillas del Verbo presentes en la humanidad. Los Padres de la Iglesia, tanto orientales como occidentales, asumen y utilizan categorías platónicas y neoplatónicas de su tiempo, y lo mismo hizo Tomás con el aristotelismo, Trento no rehúsa emplear expresiones aristotélicas y escolásticas para hablar de la eucaristía (por ejemplo, la transubstanciación). Pero este esfuerzo por dialogar con la razón se va debilitando a medida que avanza la razón ilustrada de la Modernidad, hasta cerrarse frontalmente a ella.

Le cuesta mucho a la Iglesia aceptar la autonomía de las cosas creadas, de la razón, de la política, del arte, de la ciencia e incluso de la moral. La Iglesia se siente Madre y Maestra, Señora y Emperatriz de la verdad, y cree que desde la fe se pueden resolver todos los problemas 20.

Acostumbrados durante los siglos de Iglesia de cristiandad a considerar que la filosofía era la esclava de la teología, que la Iglesia era la única que daba sentido a la realidad, la que poseía la verdad de todas las cosas y tenía respuesta para todas las preguntas; que la política, el arte, la ciencia y la economía no gozaban de autonomía propia; que los reyes eran reyes por la gracia de Dios, consagrados a veces por el mismo Papa; que el arte era sagrado; que la Iglesia podía imponer a los Estados confesionales sus leyes eclesiásticas sobre moral, matrimonio o política..., algunos cristianos tradicionales seguramente se sienten hoy extrañados ante el cambio operado por el Vaticano II y añoran la

20. En la primera Conferencia general del episcopado latinoamericano, convocada por Pío XII en Río de Janeiro en 1955, se afirmaba: *La Santa Iglesia es la depositaria de la verdad por disposición de Dios; la doctrina cristiana se funda en principios eternos e indestructibles de la verdad divina y, por lo tanto, tiene la solución a todos los problemas+.

Iglesia de cristiandad anterior al Vaticano II, a la que querrían regresar de nuevo..

El Vaticano II nos exhorta a cambiar de postura mental y a reconocer que el Creador ha dado a las cosas su propia consistencia (GS 36), que las realidades *profanas+ y las de la fe tienen un mismo autor, que la Iglesia recibe mucha ayuda del mundo moderno (GS 44), que los obispos no tienen respuesta inmediata a todas las cuestiones, incluso graves, que puedan surgir (GS 43).

Razón y fe, lejos de oponerse, son las dos alas del pensamiento que se complementan y enriquecen mutuamente, como ha afirmado Juan Pablo II en su encíclica *Fides et ratio* (1998).

Todo este proceso de autonomía de la razón, que arranca desde la Modernidad, llega hoy a una maduración de la humanidad, que pide crecimiento de la libertad, autonomía de las ciencias y de la misma moral, laicidad de la sociedad y del Estado, multiculturalidad, participación de todos en la sociedad, eliminación de las exclusiones por razón de raza, género, cultura o religión. Es un mundo adulto, que no admite tutelas ni que otros hablen en su nombre o pretendan ser sus portavoces; un mundo laico que quiere, desde la laicidad, construir criterios morales, relaciones humanas, hacer progresar la ciencia, trabajar por la justicia y por la paz.

Nace un humanismo laico que no necesariamente niega a Dios ni es laicista, que está abierto a la trascendencia y a la fe, pero que quiere abordar la vida de otro modo, respetando la autonomía de las leyes naturales, sintiéndose libre, autónomo, crítico, creador y responsable de su historia, no sumiso ni infantil. La laicidad no significa relativismo epistemológico o moral ni libertinaje o perversión del ser humano, aunque históricamente se haya caído a veces en estas deformaciones. La laicidad quiere superar el Ancien régime de la unión entre el trono y el altar; quiere dejar atrás el confesionalismo del Estado y también los concordatismos que siguen creyendo que el ideal es el Estado confesional (tesis), pues sólo la verdad tiene derechos, pero ceden por estrategia (hipótesis).

Afortunadamente, el Vaticano II, tanto en su decreto sobre la libertad religiosa (*Dignitatis humanae*) como en *Gaudium et Spes* se abre a una visión de respeto al pluralismo religioso y a la autonomía de la comunidad política (GS 76). Hay que reconocer que esta laicidad es difícil y que tiene matices y características diversas, según países²¹. Pero hay aquí un clamor del Espíritu que no se puede dejar de escuchar.

Más aún, este proceso de toma de conciencia de la adultez del mundo moderno se ha ido agudizando en los últimos años.

Algunos ponen como fecha mítica la de 1968, cuando en el primer mundo los estudiantes del *mayo francés+ piden que la imaginación suba al poder; en el tercer mundo los universitarios de la plaza de las tres culturas de México son acibillados por pedir justicia y libertad; y en el segundo mundo, en la *primavera de Praga+, la población sale a las calles para sacudirse de encima el comunismo. En todas partes se pide libertad, rechazo de las jerarquías políticas, religiosas, familiares y universitarias. Hay una crisis de las instituciones políticas, religiosas y culturales.

Otros hablan del cambio producido por la caída del muro de Berlín en 1989. Ha caído el comunismo de los países del Este, el capitalismo neoliberal emerge como la única salvación, y se afirma que hemos llegado al final de la historia (F. Fukuyama), pero en realidad aumenta la pobreza en el mundo, surgen nuevos movimientos sociales, y el club de Roma muestra la insostenibilidad del modelo económico actual, destructor de la ecología.

Otros señalan el atentado contra las Torres gemelas en 2001 como la irrupción de una nueva época, del conflicto de civilizaciones entre el Occidente llamado *cristiano+ y el Islam.

También a partir del año 2000 surge en Porto Alegre el Foro social mundial, que se ha ido celebrando luego en diversos lugares de Asia (Mumbai), Africa (Nairobi) y América Latina (Caracas), y donde miles de personas de toda raza, género, cultura, edad y religión claman que *otro mundo es posible+.

Lo cierto es que estamos ante un verdadero *tsunami+ social, científico, económico, político y cultural que deja perplejos a muchos, y frente al cual la Iglesia como institución se siente descolocada: sus estructuras de gobierno, su moral sexual y social, su actitud ante la sociedad, ante las otras Iglesias y religiones, ante las culturas, ante los jóvenes, ante las mujeres, ante los avances científicos, ante la cibernética... no responden ya a las exigencias del mundo de hoy. El mismo Vaticano II, que todavía no ha sido asimilado en muchos sectores, ya se ha quedado corto ante la irrupción de estos nuevos paradigmas.

Son muchos los católicos de diversos países y ambientes sociales que opinan que la Iglesia no puede continuar manteniendo su involucionismo eclesial ni volver a un restauracionismo preconiliar, porque el proceso de cambio es irreversible. Muchos creen que la Iglesia no

21. J.I. GONZÁLEZ FAUS, La difícil laicidad, Cuadernos Cristianisme i Justicia, 131, Barcelona 2005.

acaba de aceptar un mundo laico que escapa a su tutela, ni se convence de que ella no es la única fuente de moralidad. Para muchos la Iglesia oficial no ha tomado en serio ni ha aceptado de corazón, en el fondo, el Vaticano II ni la constitución *Gaudium et Spes*, sino que desea restaurar en pleno siglo XXI la cristiandad medieval, configurar una neocristiandad. Pretende mantenerse como una fortaleza inexpugnable y disciplinada, con una espiritualidad exigente en lo personal, pero muy alejada del mundo que hoy está naciendo. Frente a teólogos e historiadores del Vaticano II (como G. Alberigo y E. Vilanova), que muestran la novedad y originalidad del Vaticano II, hay sectores de la Iglesia que se empeñan en no ver en el Vaticano II sino en continuidad con el pasado medieval de cristiandad, sin novedad ni cambio.

Para muchos cristianos Bno sólo teólogos, sino sacerdotes, religiosos y laicosB, la Iglesia ofrece a la sociedad la imagen de una institución autoritaria, piramidal y centralista, y esto precisamente ante un mundo que busca participación democrática; la Iglesia profesa una espiritualidad muy desencarnada en un mundo en profundo proceso de cambio, aparece como una institución sumamente patriarcal en un mundo donde irrumpe el feminismo, sostiene un paternalismo social en un mundo que ya tiene voz para expresar sus exigencias. En el fondo, no se ha reconciliado con la Modernidad, y por eso desea desactivar el Vaticano II. Es una Iglesia a la defensiva, temerosa, asustada, agresiva, que cierra las ventanas que Juan XXIII había abierto, que publica catecismos con preguntas y respuestas claras y que da recetas morales 22.

Todas estas apreciaciones, aun aceptando que puedan ser matizadas, suscitan la pregunta de si la Iglesia cree realmente que el Espíritu guía y dirige la historia, o si más bien tiene miedo a la novedad del Espíritu y querría apagarlo y extinguirlo para poder permanecer tranquila y mantener su estilo y ritmo tradicional de siglos atrás.

)Tiene esta Iglesia temerosa y autoritaria una palabra válida y creíble para el mundo de hoy, cuando mantiene estructuras y actitudes que reflejan la sociedad premoderna y anterior al Vaticano II?)Con qué autoridad moral puede dirigirse la Iglesia a gobiernos autoritarios, a los jóvenes, a las mujeres?)Cómo puede hablar del respeto a los derechos humanos en la sociedad, cuando ella en su foro interno muchas veces no los respeta? Ya Congar se había quejado del trato poco respetuoso que se daba a los teólogos en conflicto, y ahora es P. Hünemann, último editor del Denzinger, quien ha pedido que se reestructure el funcio-

22. J. BOTEY VALLES, *Reconstruir la esperanza+: Vida Nueva 2.577 (agosto 2007).

namiento de la Congregación para la Doctrina de la Fe, porque su actual modo de proceder mantiene la estructura de censura de los siglos XVII-XVIII, típica de los estados europeos de aquel entonces, y no responde a las exigencias mínimas del mundo de hoy".

Evidentemente, hay que obrar un serio discernimiento y no creer que procede del Espíritu todo lo nuevo por el mero hecho de ser nuevo. Como luego veremos, la Modernidad no sólo ofrece aspectos positivos; también tiene sus limitaciones, errores y pecados, y por eso debe ser discernida y confrontada con la vida, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret y con la Tradición viva de la Iglesia.

Pero no podemos convertirnos en *profetas de calamidades+ y condenar en bloque estos cambios de paradigmas, detrás de los cuales hay que escuchar el clamor del Espíritu que quiere un mundo diferente y también una Iglesia diferente, más cercanos al proyecto de Jesús del Reino de Dios 24.

Precisamente, si el Espíritu en el evangelio de Juan arguye al mundo de pecado y de injusticia (Jn 16,7-11), ello significa que el Espíritu nos pide cambios profundos y no permanecer por más tiempo en una situación que resulta hoy insostenible para una humanidad adulta. Estamos en un cambio de época, ante el surgimiento de nuevos paradigmas; pero desde la fe podemos descubrir que en el fondo de todo ello late la presencia del Espíritu, que quiere renovar la faz de la tierra (Sal 104, 30). Estamos en tiempo de parto, en momentos de aprieto, pero el Espíritu puede convertir la tristeza en gozo (Jn 16,21-22).

8.2. El clamor de los pobres

De ordinario, el primer mundo es muy sensible a los desafíos de *la razón+ moderna, de la llamada *primera Ilustración+, que pide respetar la autonomía de las realidades creadas y exige a la Iglesia una postura diferente frente al mundo autónomo y laico de hoy. Hay teólogos euro-

23. P. HÜNERMANN, *Las publicaciones de Jon Sobrino.)Es éste el pontificado de Benedicto XVI?+: Revista Latinoamericana de Teología 70 (enero-abril 2007), 111-120.

24. Frente a tantos miedos y deseos de restauración de muchos sectores de la Iglesia, reconforta el optimismo esperanzador del viejo Cardenal de Viena, Franz König, uno de los protagonistas del Vaticano II, quien afirma que el Concilio evitó una catástrofe para la Iglesia y que hay que seguir adelante renovando la Iglesia, pues el Vaticano II es un hito irrenunciable. Véase F. KONIG, Iglesia,)adónde vas?, Sal Terrae, Santander 1986

peos que dan la impresión de que el problema de la Iglesia se reduce a transformar sus estructuras internas, reformar sus ministerios, renovar la moral sexual, dialogar con la ciencia y las religiones y respetar los derechos humanos ((sobre todo de los teólogos()) en la Iglesia. Todo esto, por legítimo y necesario que sea, es totalmente insuficiente. Desde el Tercer mundo se ve claramente que hay que escuchar otro clamor del Espíritu, el clamor que proviene de los pobres.

Como hemos visto anteriormente, el clamor del Espíritu es mayormente un clamor profético que pide justicia, es el clamor de los que sufren injustamente. Es el clamor de Abel, de los israelitas en Egipto, de los desterrados en Babilonia, de los injustamente marginados y excluidos en tiempos de Jesús: pecadores, leprosos, enfermos, mujeres, niños, samaritanos, pueblo pobre... Jesús, como el Yahvé del Éxodo, escucha su clamor, se compadece de ellos, siente que se le conmueven las entrañas, los sana, los perdona, los integra en la sociedad, los defiende, come con ellos, les da de comer, se identifica con ellos de tal modo que el juicio final versará sobre el modo en que hayamos actuado con respecto a ellos (Mt 25,31-45).

Más aún, como ya hemos visto, Jesús compendia y resume en su propia existencia este clamor: en los días de su vida mortal clama con lágrimas al cielo (Hb 5,7), y en la cruz muere clamando al Padre (Mc 15,33-37; Mt 27,45-50; Lc 23,46). El Padre lo escuchará, no liberándolo de la muerte, sino resucitándolo.

A través de este clamor de los pobres es el Espíritu el que clama pidiendo justicia y liberación de la opresión, es el clamor por el Reino, por la nueva tierra y el nuevo cielo. El Espíritu de justicia que ungió a reyes y profetas y al mismo Jesús (Lc 4,16-21) es el que clama a través de los pobres del mundo.

La Iglesia, desde su nacimiento en Pentecostés, ha sido sensible a este clamor, y los sumarios de los Hechos de los Apóstoles reflejan esta inquietud de la comunidad de Jerusalén por edificar un mundo fraterno y solidario con los pobres (Hch 2,42-47; 4,32-35).

Toda la historia de la Iglesia es una continua escucha y respuesta a este clamor. Como ha desarrollado Benedicto XVI en su encíclica Dios es amor, junto al kerigma y la liturgia, la Iglesia ha ejercido siempre la diaconía, el servicio a los pobres (n. 25). Esta diaconía ha ido adoptando, a lo largo de los siglos, diversas formas de servicio: a pobres, encarcelados, huérfanos, viudas, extranjeros, cautivos, enfermos... (nn. 20-25). Desde el siglo XIX, esta diaconía de la Iglesia no se limita a la caridad, sino que busca cambiar las estructuras injustas de la sociedad, en la línea de la doctrina social de la Iglesia (nn. 26-29).

La vida religiosa, desde sus orígenes monásticos hasta las formas más modernas, se ha sentido interpelada por esta tarea de responder al clamor de los pobres. La encíclica cita explícitamente a Antonio abad, Francisco de Asís, Ignacio de Loyola, Camilo de Lelis, Vicente de Paúl, Luisa de Marillac, José B. Cottolengo, Juan Bosco, Luis Orione, Teresa de Calcuta (n. 40). Pero la lista se podría alargar mucho más, pues han sido innumerables las personas, grupos y comunidades que se han comprometido con los pobres a lo largo de la historia de la Iglesia.

De todos modos, hasta nuestros días, la Iglesia ha sido más sensible y propensa a la asistencia que a la práctica de la justicia, se siente más identificada con la Madre Teresa (ya beatificada) que con Monseñor Romero (cuya beatificación encuentra muchas dificultades y oposiciones).

Indudablemente, el Vaticano II, al abrirse a los signos de los tiempos, inaugurará una nueva época en esta escucha del clamor de los pobres.

Juan XXIII, un mes antes de la apertura del Vaticano II (11-09-1962), afirmó que *frente a los países subdesarrollados la Iglesia se presenta tal como es y desea ser: la Iglesia de todos y, particularmente, la Iglesia de los pobres+. Ya en la primera sesión del concilio el cardenal Lercaro, en una célebre intervención (06.12.1962), afirmó que la pobreza no era una cuestión puramente social, sino cristológica, que se debía introducir en la constitución sobre la Iglesia (LG), ya que es un aspecto esencial del misterio de Cristo que marca la vida de la Iglesia: siempre que la Iglesia ha querido ser fiel al evangelio del Señor, se ha acercado a los pobres; y viceversa: el alejamiento de los pobres ha apartado a la Iglesia del evangelio de Jesús.

A pesar de todo, el deseo de Juan XXIII de que la Iglesia conciliar fuera especialmente la Iglesia de los pobres no se cumplió en el Vaticano II, que tan sólo hizo unas breves alusiones al tema de los pobres en unos pocos textos (LG 8 y GS 1). Seguramente, la procedencia centroeuropea de la mayoría de los obispos y teólogos protagonistas en el Vaticano II puede explicar esta falta de sensibilidad hacia el tema de los pobres. Las pocas voces del Tercer mundo, y en concreto de América latina (Hélder Câmara, Larraín...), que pedían un mayor acercamiento a los pobres y lanzaron propuestas para una Iglesia más pobre quedaron como simplemente testimoniales.

Pero los deseos de Juan XXIII de una Iglesia de los pobres comenzaron a ser realidad cuando Pablo VI quiso que el Vaticano II se llevara a los diferentes continentes, a Africa (Kampala 1969), Asia (Manila 1970) y América Latina (Medellín 1968). Fue singularmente en

Medellín donde el Vaticano II no sólo se aplicó a América Latina, sino que fue recibido de forma activa, haciendo una relectura desde un continente marcado por la pobreza injusta.

La mayoría de los obispos de América Latina, que en el Vaticano II no habían desempeñado un papel protagónico, porque ni estaban al corriente de las nuevas corrientes teológicas europeas ni tampoco eran conscientes de la grave situación de sus países, en Medellín escuchan el clamor de su pueblo:

*Un sordo clamor brota de millones de hombres pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte+ (Medellín, Pobreza de la Iglesia, 2)

En Medellín los obispos se convierten en profetas que denuncian la injusticia y proclaman la exigencia de una liberación para el pueblo. Es un verdadero Pentecostés.

Este cambio de postura no es casual, sino que va íntimamente unido a una serie de hechos sociales y políticos ocurridos en América Latina: los pobres habían comenzado a irrumpir en la historia de la sociedad y de la Iglesia. La revolución cubana del 59 y otros cambios sociales y políticos, el paso de la teoría socioeconómica desarrollista a la teoría de la dependencia, el surgimiento de cristianos comprometidos en la justicia, el nacimiento de las comunidades de base, la reflexión teológica desde los pobres (la llamada Teología de la Liberación), una generación de obispos muy cercanos al pueblo, llamados luego *los Santos Padres de América Latina+ (Proaño, Méndez Arceo, Hélder Camara, Silva Henríquez, Landázuri, Arns, Lorscheider, Méndez de Almeida...) hicieron posible este cambio de postura.

Si en el Primer mundo la Modernidad se había centrado en la *Primera Ilustración+ (simbolizada en Kant), en el horizonte del Tercer mundo aparece la llamada *Segunda Ilustración+, sensible a la injusticia, a la necesidad de liberación, a la praxis, a la transformación de la realidad. Un nombre que podría simbolizarla es Marx, lo cual no supone que esta *Segunda Ilustración+ acepte la ideología marxista, sino que es sensible a situaciones de injusticia económica y busca transformar esta realidad. Es el paso de la modernidad a la solidaridad.

La reflexión humana y teológica que surge ahora se fija en la realidad de injusticia del pueblo y se toma en serio lo que el Vaticano II había dicho de los signos de los tiempos: no parte de la Trinidad (LG I), sino de un pueblo que pasa hambre, que muere antes de tiempo, que es injustamente oprimido por estructuras injustas que constituyen un au-

téntico pecado estructural. Su dialogante no es el mundo moderno, desarrollado, culto, rico, secularizado y un tanto agnóstico, sino un mundo pobre, excluido, condenado a muerte antes de tiempo: el mundo de los insignificantes, de los oprimidos, que claman como los israelitas en Egipto esperando liberación. El contexto (Sitz im Leben) no es un contexto en el que la vida se da por supuesto, sino un contexto de muerte (Sitz im Tode). El clamor de los pobres, verdadero signo de nuestro tiempo, constituye un lugar teológico especial y privilegiado, no como fuente de revelación, sino como lugar adecuado donde la Palabra se hace historia y el Espíritu la recrea 25.

La tercera Conferencia del episcopado latinoamericano, reunida en Puebla (1979) en tiempos de Juan Pablo II, aunque refleja el cambio eclesial producido a la muerte de Pablo VI, mantiene las líneas de Medellín. Comienza afirmando que el clamor que en Medellín pudo ser sordo es ahora claro, creciente, impetuoso y en ocasiones amenazante (Puebla, 89). Descubre los rasgos sufrientes de Cristo en los rostros de los niños golpeados por la pobreza ya desde antes de nacer, en los rostros de jóvenes desorientados, de indígenas marginados, de campesinos en situación de explotación, de obreros mal retribuidos, de desempleados y subempleados, de marginados y hacinados urbanos, de ancianos arrinconados por no ser productivos... (Puebla, 31-39). A partir de esta realidad, contraria al proyecto de Dios (Puebla, 28), la Iglesia latinoamericana hace la opción preferencial por los pobres (Puebla, 1.134-1.165).

Esta reflexión liberadora y esta postura de la Iglesia hacia los pobres no son nuevas en América Latina, como Puebla misma lo expresa en un texto que ya hemos aducido antes sobre los defensores de los indios y las grandes síntesis de evangelización y promoción humana de las misiones de los religiosos (Puebla, 8-9).

En los años siguientes a Medellín y a Puebla, las dictaduras militares darán a esta perspectiva liberadora un tinte martirial: Obispos como Romero (El Salvador), Angelelli (Argentina), Gerardi (Guatemala), catequistas, campesinos sacerdotes, religiosas y religiosos, indígenas, obreros, mujeres y niños... morirán mártires por el Reino y su justicia. También teólogos como Ellacuría y sus compañeros, profesores de universidad, darán testimonio de que la teología y la reflexión universitaria, cuando se escucha el clamor de los pobres y se adopta una postura liberadora, son proféticas y peligrosas en un mundo de injusticia

25. I. ELLACURÍA, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, Sal Terrae, Santander 1984, 153-178.

Esta reflexión teológica liberadora, surgida en América Latina, no es una teología de *genitivo+, es decir, que trate solamente del problema de la liberación del pueblo explotado, sino que es una teología que abarca todos los temas teológicos, pero desde la perspectiva de los pobres 26. Es una teología que parte de la base de que la salvación tiene una dimensión no sólo interior y escatológica, sino también histórica. La teología no es neutra, ha de tomar partido por los pobres. Es una teología hecha desde abajo, desde el reverso de la historia, posterior a la praxis liberadora; una teología de la misericordia, que se conmueve como Jesús ante el sufrimiento del pueblo. Su horizonte no es simplemente la Iglesia, sino el Reino de Dios.

Su metodología refleja su visión teológica. Parte de la realidad del sufrimiento del pueblo (Mediación socio-analítica), que es iluminada por la Palabra (Mediación hermenéutica) para concluir en una praxis liberadora (Mediación praxica). Su punto de partida implica en primer lugar una experiencia humana, pre-teológica, que se conmueve ante el sufrimiento humano, se indigna ante la injusticia y quiere aliviar aquél y combatir ésta. Tal actitud humana primaria de misericordia se convierte luego en una experiencia espiritual al experimentar a Cristo en los pobres, en los crucificados de este mundo, expresión del pecado del mundo y, al mismo tiempo, revelación, en su alteridad excluida, del rostro del Dios del Reino que quiere vida para todos.

Esta teología ha resultado conflictiva no sólo para los sectores dominantes de la sociedad y defensores del sistema, sino también para la Iglesia. Dos instrucciones de la Sagrada Congregación para la doctrina de la fe, *Libertatis nuntius* (1984) y *Libertatis conscientia* (1986), como ya hemos visto antes, cuestionaron fuertemente dicha teología. Es deber del magisterio de la Iglesia clarificar las doctrinas y discernir los signos de los tiempos, pero para ello antes es preciso escuchar e intentar comprender lo que se dice, por qué se dice y desde dónde se dice. Los teólogos de la liberación, en todo caso, no se sintieron bien interpretados por estos documentos, que sintieron que caricaturizaban sus posturas viendo en ellas ideología, postulados y estrategias mar-

26. Véase, por ejemplo, la síntesis mejor lograda de la teología de la liberación en *Mysterium liberationis*, editado por I. Ellacuría y J. Sobrino, Madrid 1990, donde escriben los principales teólogos de la liberación sobre todos los grandes temas de la teología. La relación entre Espíritu y liberación ha sido desarrollada por J. COMBLIN, *El Espíritu Santo y la liberación*, Madrid 1986. Una visión panorámica del desarrollo de la teología de la liberación puede verse en L.C. SUSIN (ed), *El mar se abrió. Treinta años de Teología en América Latina*, Sal Terrae, Santander 2001.

xistas. No es causal que teólogos como Rahner y Congar salieran en defensa de teólogos de la liberación como Gustavo Gutiérrez, su principal protagonista.

Los frutos de las opciones de la Iglesia latinoamericana, sostenidos por la teología de la liberación, fueron realmente evangélicos: nuevos carismas laicales que se convirtieron en agentes de pastoral y de promoción humana; nuevas figuras de obispos y presbíteros cercanos al pueblo y defensores de los pobres; una vida religiosa que comenzó a insertarse en sectores pobres y populares del continente; un nuevo ecumenismo entre las diferentes Iglesias que luchaban conjuntamente por la liberación del pueblo...; y todo ello rubricado muchas veces, como hemos visto, por la sangre del martirio. La escucha del Espíritu a través del clamor de los pobres ha dado frutos evangélicos.

Pero esta primavera eclesial latinoamericana de los años 70-80 parece haber entrado en crisis a partir de los 90. La caída del muro de Berlín fue vista por muchos como el ocaso de muchas utopías. El triunfo del neoliberalismo parece invitar a la resignación. La post-modernidad introduce elementos psicológicos e individualistas en la conciencia de los pueblos. Se ha pasado de Prometeo, el héroe del progreso, a Narciso, el que se deleita en su auto-contemplación. A las dictaduras ha sucedido en casi toda América Latina una época de democracias, y se ha establecido la paz entre las guerrillas y los gobiernos.

A nivel eclesial se vive una situación de invierno: van desapareciendo los obispos *Santos Padres+ de América Latina; las comunidades de base han entrado en declive: la Cuarta Conferencia episcopal latinoamericana, reunida en Santo Domingo (1992), cambia el método de reflexión y parece querer dar un cambio de timón pastoral; algunos teólogos de la liberación han muerto, otros han abandonado el ministerio, y otros, finalmente, han sido martirizados. Parece vivirse un tiempo de silencio, de desconcierto, de desesperanza. Para algunos la opción por los pobres, Medellín y Puebla han sido una pesadilla de juventud. La teología de la liberación ha muerto, pues, con la caída del muro de Berlín. Si en los años 70-80 el paradigma del Éxodo parecía dominar el ambiente eclesial, ahora predomina el del Exilio. Como Israel en el Exilio, ahora parece que se viven tiempos de perplejidad y turbación.

Frente a quienes afirman que la teología de la liberación ha muerto y que el clamor de los pobres ya no se escucha, hay que afirmar que los pobres han aumentado: ahora son excluidos, masas sobrantes, insignificantes (G. Gutiérrez), *nadies+ (E. Galeano), víctimas (J. Sobrino)... Y mientras haya pobres, habrá necesidad de escuchar su clamor, que es el clamor del Espíritu.

Pero no podemos afirmar que no ha pasado nada, que todo sigue igual que antes. Ha habido cambios en la sociedad y en la Iglesia, en la cultura y en la política. Si hay que partir de la realidad, si hay que escuchar, es esta nueva realidad la que debe ser escuchada.

Es preciso hacer un nuevo análisis de la realidad y completar el análisis social y económico (Mediación socio-analítica) con otras mediaciones antropológicas, culturales, de género, religiosas, ecológicas... Luego volveremos sobre ello.

Hay que hacer una nueva reflexión teológica que, sin negar todo lo anteriormente adquirido, lo enriquezca con nuevas luces. Más concretamente, hay que reforzar y completar la Cristología liberadora de Jesús de Nazaret con una adecuada Pneumatología. Es el Espíritu el que suscita profetas, el que unge a Jesús y lo envía a anunciar el evangelio a los pobres (Lc 4,16s). Si esto no queda muy claro, hay peligro de inclinarse hacia un seguimiento de Jesús excesivamente voluntarista, ético, un tanto milenarista. Sin la mano del Espíritu, la misión del Hijo puede quedar, a la larga, deformada, convertida en Jesusología, sin abrirse al misterio Trinitario. Tal vez algunas crisis en la Iglesia de América Latina se deban a este déficit de Pneumatología teórica y práctica. Lo cual está estrechamente unido al análisis de la realidad, que, como hemos visto, no puede ser solamente socio-económico. Tal vez esto era lo que desde Roma se intuía y se quería evitar con las dos Instrucciones, pero que no se supo expresar ni se acertó a formular correctamente.

A esta nueva iluminación debe suceder una nueva praxis, que seguramente ahora se vislumbra más modesta, más realista, sabiendo que los grandes cambios estructurales son difíciles, suponen cambios personales y procesos largos de concienciación y conversión.

Se ha dicho que hay que pasar de elefantes a hormigas. Tal vez la imagen de la mujer que con un poco de levadura fermenta tres medidas de harina (Mt 13,33) pueda servir de paradigma para el momento socio-eclesial de hoy.

La V Conferencia episcopal latinoamericana, reunida en Aparecida (2007), vuelve al método *ver-juzgar-actuar+, renueva la opción por los pobres (Aparecida, 391-398) e insiste en que hemos de hacernos discípulos y misioneros de Jesucristo para que, en Él, nuestros pueblos tengan vida.

Esta nueva situación nos abre ya al capítulo siguiente, a escuchar el clamor del Espíritu en los diferentes.

Pero antes de entrar en el tema siguiente quisiera hacer algunas observaciones y plantear algunos interrogantes.

El hecho de que el clamor de los pobres se haya escuchado en América Latina y se haya considerado como un lugar teológico privilegiado por la Teología de la liberación no significa en modo alguno que este clamor sea exclusivo de América Latina y que sólo desde ahí se haya elaborado una reflexión y una praxis liberadora. América Latina ciertamente reúne una doble condición que no se da en otros continentes: la de ser un continente mayoritariamente pobre y cristiano. Pero desde el comienzo de la década de los setenta, sectores de cristianos inquietos, tanto de África como de Asia, y también de Norteamérica y de Europa, han sintonizado con esta actitud y pensamiento. La Asociación ecuménica de teólogos del Tercer mundo (ASETT/EATWOT) agrupa a muchos de estos teólogos, que han tenido reuniones en diversos continentes. Los acentos en cada lugar son diversos, pero la preocupación es común.

África, continente olvidado y perdido, verdadera *shoa+ de nuestro tiempo (Casaldáliga), pecado de Europa (L. de Sebastián), es un mundo de horror e iniquidad que escucha el clamor de los pobres desde su contexto de *apartheid+, refugiados y diferencias culturales y tribales 27. Asia, en el contexto del diálogo entre las religiones, con la teología de minjung y de los dalit y la teología narrativa de los mitos originales, también escucha y reflexiona sobre este clamor 28.

Pero el Primer mundo tampoco puede ser sordo a este clamor de los pobres. No se trata únicamente de mantener la memoria del holocausto judío de Auschwitz 29, sino de reconocer que la pasión del Señor sigue presente hoy en la pasión del pueblo: el flujo constante de millones de emigrantes *sin papeles+ que van al Primer mundo en busca de mejores condiciones de vida: africanos que viajan y mueren en pateras son repatriados de forma cruel o son discriminados por su color y su religión; latinoamericanos muchas veces marginados y despreciados (*indios+, *sudacas+) y a veces repatriados; asiáticos de diversos países de Oriente... A ello se añade todo el llamado *cuarto mundo+, con sus grandes bolsas de pobreza: alcohólicos, sidosos, ancianos, desempleados, jóvenes que viven en la calle, encarcelados...

Podemos preguntarnos ahora qué implica para toda la Iglesia escuchar al Espíritu que clama a través de los pobres.

27. J. Lots, *Teología de la liberación africana+, en (J. Comblin, J.I. González Faus, J. Sobrino) Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina, Madrid 1993, 237-250.

28. G. GISPERT-SAUCH, *Teología de la liberación en Oriente+, en (J. Comblin, J.I. González Faus, J. Sobrino), op. cit., 251-262.

29. J.B. METZ, Memoria passionis, Sal Terrae, Santander 2007.

En primer lugar, significa que la Iglesia ha de tener una actitud *excéntrica+, es decir, ha de estar volcada hacia fuera, porque su centro no es ella misma, sino el Reino de Dios. Su primera preocupación no ha de ser la de mantener sus estructuras, sus privilegios, sus instituciones, su prestigio de Pueblo de Dios (laos), sino defender la vida y derechos de los pobres, el pueblo marginado y crucificado al que Jesús atendía en primer lugar (óchlos). Ha de ser abogada de la justicia, denunciar proféticamente las injusticias de nuestro mundo: el neoliberalismo, la deuda externa, el abuso de las multinacionales en los países poseedores de materias primas, el comercio injusto, la trata de blancas, el armamentismo, el narcotráfico, la destrucción del medio ambiente... Hoy nos sorprende e incluso nos escandaliza el hecho de que la Iglesia haya sido tan poco lúcida en condenar a tiempo la esclavitud. Tal vez en el futuro se escandalizarán de nuestra apatía, miopía y sordera en no condenar el sistema neoliberal, fuente de nuevas esclavitudes en nuestro tiempo. En esta tarea profética, la Iglesia ha de actuar conjuntamente con otras Iglesias y religiones. Los pobres nos unen a todos. Hay que bajar de la cruz a los pobres, a los crucificados de este mundo 30

Pero, además, muchos se preguntan por las repercusiones que debería tener en la misma vida interna de la Iglesia el escuchar el clamor de los pobres.)No implicaría transformar muchas estructuras económicas, administrativas y pastorales de la Iglesia?)Nos hemos preguntado alguna vez qué piensan los pobres, miembros de nuestras distintas comunidades eclesiales, acerca de los palacios y estancias vaticanas, acerca de nuestras curias episcopales y nunciaturas, acerca del nivel de vida de los ministros ordenados y de la vida religiosa...?)Qué pasaría si la Iglesia, en vez de centrarse Bcomo ha hecho durante mucho tiempoB en la moral sexual, acentuase con la misma fuerza los deberes sociales y de justicia de los cristianos?) Qué sucedería si la exclusión de la comunión que se exige por *coherencia eucarística+ a los políticos defensores del aborto, a los divorciados vueltos a casar... se exigiese a los dictadores, a los latifundistas, a los empresarios que explotan a los obreros, a los que negocian con armas, a los que mantienen estructuras económicas injustas...?)Cómo se debería repartir el clero si hemos de privilegiar la evangelización de los pobres?)Cómo deberían ser nuestras instituciones educacionales?:)a quiénes deberían favorecer?,)con qué mentalidad deberían salir de ellas nuestros alumnos?...

30. Comisión Teológica Internacional de la Asociación de Teólogos del Tercer Mundo, (J.M. Vigil [org.l), Bajar de la cruz a los pobres. Cristología de la liberación, México 2007.

A la luz del clamor del pueblo pobre y cristiano, muchos se preguntan cómo deberíamos valorar la religiosidad popular, la fe del pueblo.)Cómo deberían ser nuestras liturgias, nuestras catequesis y homilias si escucháramos de verdad el clamor de los pobres?)Acaso los pobres entienden los documentos del magisterio de la Iglesia, del mismo modo que los pobres del tiempo de Jesús entendían sus parábolas? Si es verdad que a los pequeños, pobres y sencillos les han sido revelados los misterios del Reino, ocultos a los sabios y prudentes (Lc 10,21),)no deberíamos escucharles y dejarnos evangelizar por ellos?)Estamos convencidos de que el único sacramento necesario para la salvación es el sacramento del pobre 31, fuera del cual no hay salvación32?

Podríamos resumir este apartado con la voz profética y poética de Pedro Casaldáliga:

*El Espíritu
ha decidido
administrar
el octavo sacramento:
(la voz del Pueblo! + 33

8.3. El clamor de los *diferentes+

Hasta ahora hemos visto que el Espíritu clama a través de los pobres, que su clamor pidiendo justicia es el clamor del Espíritu, *padre de los pobres+, como cantan los himnos medievales sobre el Espíritu.

Ahora demos un paso más, un paso que no es fácil dar, porque muchas veces los *diferentes+ son también pobres, y a veces es difícil desligar ambos aspectos.

Entendemos por *diferentes+ a los *otros+, los *distintos+, expresión de la *alteridad+, de la *desemejanza+, de la *otredad+, de la diversidad *cualitativa+, no simplemente cuantitativa, lo cual supone una sensibilidad que va más allá de la razón instrumental ilustrada y nos abre a la razón simbólica.

Reconocer la existencia de seres *diferentes+, que no son simplemente *como nosotros+, no es fácil, pues implica salir del narcisismo personalista que tiende a ver a los demás como reflejo de nuestra imagen y semejanza. Cuando uno, finalmente, no tiene más remedio que

31. J. PIXLEY - C. BOFF, Opción por los pobres, Madrid 1986, 133.

32. J. SOBRINO, Fuera de los pobres no hay salvación, Madrid 2007.

33. P. CASALDÁLIGA, Cantares de la entera libertad, Managua 1984, 73.

reconocerlos como *diferentes+, tiende a uno de estos dos extremos: o a querer integrarlos y asimilarlos a uno mismo, haciendo que los diferentes pierdan su identidad, o a alejarlos y excluirlos precisamente por ser diferentes, otros, diversos, extraños, extranjeros.

Estos *diferentes+ pasan, pues, muchas veces, de hecho, a ser realmente excluidos por nosotros y por la sociedad, pero su diferencia no se reduce a una exclusión económica o social. Hay un núcleo irreductible que no se deja manipular.

Estas diferencias pueden ser de tipo muy diverso: diferencias sexuales, culturales, raciales, religiosas, de edad, etc. Una mujer, aunque sea muy oprimida y marginada, no es sólo una persona marginada, es una persona diferente, *otra+, diversa del varón. La cultura indígena, aunque haya sido durante siglos empobrecida y marginada, no se puede reducir a ser un grupo empobrecido. Lo mismo vale para otras diferencias, cuya identidad muchos grupos reclaman con todo derecho.

Lo que queremos decir en este apartado es que a través del reclamo de los *otros+, del clamor de estos *diferentes+, está clamando el Espíritu, que es un Espíritu que respeta las diferencias y particularidades, no propicia el monopolio centralizador y absorbente de un sector sobre los demás.

Seguramente la narración que hacen de Pentecostés los Hechos de los Apóstoles es el mejor símbolo y la mejor expresión de lo que queremos decir.

El relato lucano nos describe con gran riqueza plástica que, mientras estaban reunidos los discípulos con María y algunas mujeres (Hch 1,13-14), no sólo fue sacudida la casa por una impetuosa ráfaga de viento (Hch 2,1-2), sino que sobre cada uno de los reunidos se posó una lengua de fuego, y todos se llenaron del Espíritu y comenzaron a hablar en diversas lenguas (Hch 2,3-4).

Al narrar este acontecimiento, sin duda Lucas tiene presente como trasfondo el relato de Babel (Gn 11,1-9), donde aparece el episodio la confusión de lenguas. En Babel, el pluralismo rompe la unidad y se dispersa; en Pentecostés, el pluralismo de lenguas genera unidad y comunión, abre a un futuro universal, a la misión apostólica a todos los pueblos, razas y culturas, respetando la unidad en un mismo Espíritu. Este hecho, que Pedro considera como algo anunciado ya por el profeta Joel (Jl 3,1-5), será en la Iglesia primitiva una señal de la apertura a los gentiles (Hch 10,46; 11,15; 19,6; 1 Co 12,24).

El fruto de este don multiforme del Espíritu será que la multitud congregada en Jerusalén en aquellos días se admirará con gran estupor de que cada uno oiga hablar a los apóstoles en su propia lengua nativa,

a pesar de que los apóstoles hablen en dialecto galileo (Hch 2,5-6). Y para testificarlo se enumeran los diferentes pueblos y lenguas allí reunidos: partos, medos, elamitas, gente de Mesopotamia, Judea, Capadocia, el Ponto, Asia, Frigia, Panfilia, Egipto, Libia, romanos, cretenses y árabes. Esta descripción lucana abarca toda la tierra entonces conocida y habitada, la *ecumene+ de aquel entonces.

Sabemos lo que costó a los apóstoles y a Pablo abrir el evangelio a otras culturas y religiones sin obligarlas a seguir ritos y costumbres judías. Tanto los Hechos (Hch 15) como las cartas paulinas (Ga 2) nos describen estas vicisitudes. Le costó mucho a la primera comunidad aceptar que el Espíritu se pudiera derramar sobre *otros+, *diferentes+ del pueblo elegido de Israel.

En realidad, los años del exilio de Israel en Asiria y Babilonia fueron una lenta preparación para abrirse a estas *diferencias+. El exilio no fue solamente un tiempo de dolor, nostalgia y purificación al verse el pueblo desterrado de su patria, sin templo, sin reyes ni sacerdotes, sino que constituyó un momento de gran profundización humana y espiritual. Hacen memorial del pasado, releen su historia de salvación, reconocen que Yahvé, el Dios que salvó al pueblo de Israel de Egipto y que ellos experimentan como Padre, Madre, Goel (protector), es el mismo Dios creador del universo, de todos los pueblos y naciones. En el exilio y en el post-exilio lentamente redescubren el valor de la vida cotidiana (Qohélet), del dolor no como castigo de Dios (Job), del cuerpo y la sexualidad (Cantar de los Cantares); integran a la mujer, tan excluida (Rut, Ester, Judit); se abren a una visión universal de la salvación (Jonás), a la sabiduría de las culturas ajenas (Eclesiástico, Sabiduría, Proverbios); aprenden a rezar con toda la creación (Salmos)... En el fondo, Israel descubre que el Espíritu del Señor llena el universo (Sab 1,7), no sólo al pueblo elegido y a sus dirigentes.

Sería demasiado prolijo hacer el recorrido de esta toma de conciencia progresiva de los *diferentes+ a lo largo de la historia. Más adelante intentaremos hacer referencias puntuales en cada caso. Pero sí queremos señalar que vivimos en un momento en que la irrupción de los *otros+ se ha vuelto algo imposible de desconocer, algo impactante, universal, globalizado, mundial.

Anteriormente hemos hecho mención del paso de la *Primera Ilustración+ (moderna, europea, del Primer mundo) a la *Segunda Ilustración+ (solidaria, del Tercer mundo, preocupada por la injusticia). Hemos visto también que en la misma Teología latinoamericana de la liberación el análisis socio-analítico, muy centrado en lo económico y político, desde la década de los 90 se ha ido abriendo a otras catego-

rías más antropológicas, culturales, religiosas, de género, de edad, etc. No sólo se vive de pan; se necesitan flores, música, fiesta, abrazos, bendiciones...

Ahora podemos ya añadir que algunos autores califican este nuevo momento como la apertura a la *Tercera Ilustración+³⁴. Si la *Primera Ilustración+ se podía simbolizar en Kant, y la *Segunda Ilustración+ en Marx, esta *Tercera Ilustración+ se inspira sobre todo en Lévinas y Habermas, en la medida en que estos autores hablan de la alteridad y de la comunicacionalidad de los diferentes. No hay *un+ sujeto histórico; hay *muchos+ sujetos diferentes.

No queremos entrar a discutir si el nombre de *Ilustración+ es el más adecuado para esta tercera y nueva situación, ya que precisamente sus notas van más en la línea de lo simbólico y cualitativo que de lo lógico, científico e ilustrado. Sea lo que fuera del nombre, lo cierto es que se constata que estamos no sólo ante una nueva cosmovisión, sino ante una nueva sensibilidad que nos abre a horizontes hasta ahora un tanto desconocidos.

Retomando la imagen del Éxodo que ha dominado la teología de la liberación en los años 70-80, y la situación de Exilio político, social e incluso eclesial que vivimos desde los 90 y esta primera década del siglo XXI ³⁵, podemos insinuar que, como el Pueblo de Israel en el Exilio, también desde nuestro Exilio nos estamos abriendo a estas dimensiones *diferentes+ y hasta ahora un tanto desconocidas por nosotros.

8.3.1. El clamor de las mujeres

En el ámbito de las diferencias, la primera que encontramos es la diferencia sexual, y muy concretamente la diferencia del ser mujer.

No vamos a tratar de nuevo lo que ya hemos dicho acerca de lo que las mujeres cristianas reclaman a la Iglesia institucional. Ahora queremos abrirnos a un horizonte más amplio y escuchar el clamor de las mujeres que surge en toda la humanidad, en todas las razas, culturas sociedades y religiones, verdadero signo de nuestro tiempo, como ya indicó Juan XXIII en *Pacem in terris* (1963) y como ha repetido Juan Pablo II en *Mulieris dignitatem* y *Christifideles laici*. La reunión de la

34. A. BRIGHENTI, *A Igreja do futuro e o futuro da Igreja*, Sao Paulo 2004'; *Fazer teología desde América Latina: novos desafios e implicações semânticas e sintéticas+: *Perspectiva Teológica* 105 (maio-agosto 2006), 211-229.

35. V. CODINA, *Del Éxodo al Exilio. La teología de la liberación en la encrucijada*, Oruro 2000.

ONU en Pekín, en 1995, sobre la mujer, marca un hito en la historia de la humanidad. Se trata de un hecho universal.

Este tema requeriría un estudio histórico sobre los orígenes de los movimientos feministas en la historia moderna, sobre las diversas corrientes feministas hoy existentes y sus diversos reclamos, sobre sus implicaciones en todos los órdenes (familiares, sociales, económicos, políticos, culturales, religiosos, lingüísticos...). Ante todo, los varones deberíamos escuchar a las mismas mujeres, pues nadie mejor que ellas puede expresar lo que sienten, lo que sufren, lo que desean, lo que piensan, lo que le piden a la sociedad. Nunca podremos los varones llegar a comprender lo que representa la vida de esta mitad de la humanidad que ha sido perpetuamente postergada, excluida, oprimida, abusada, silenciada, bajo categorías patriarcales y machistas que nos parecen *obvias+ 36

El dominio del varón sobre las mujeres y la marginación de éstas es algo que ha sido como incrustado en las costumbres, en las estructuras sociales, en las relaciones humanas y en el mismo lenguaje, que usa comúnmente *hombres+ para designar a varones y mujeres. La mujer se ha vuelto invisible, desaparece en la sociedad, guarda silencio.

Millones de mujeres en países del Tercer mundo viven situaciones desesperadas: son las más pobres, las más ignorantes, las que cargan con más pesadas cargas y las que llegan al final del día agotadas, las que producen la mitad de los alimentos del planeta y, sin embargo, no poseen tierras; constituyen un tercio de la mano de obra mundial, pero perciben salarios más bajos y están más expuestas al desempleo. En algunos lugares, la violencia contra la mujer incluye todavía hoy la ablación del clítoris, la muerte por causa de la dote y el asesinato de niñas rechazadas. Pero incluso en los países llamados *desarrollados+, las mujeres son las que cargan en solitario con todo el trabajo del hogar: crianza y educación de los hijos, compra, cocina, limpieza, atención al marido... La sociedad les ha asignado un rol diferente del asignado a los varones, que ellas que deben cumplir fielmente: el silencio, la pasividad, la emoción acrítica, la devoción³⁷. La misma figura de María, la

36. La bibliografía es ya inmensa, citemos tan sólo algunos títulos: Dolores. ALEIXANDRE, Mujeres en la hora undécima, Cuadernos Fe y Secularidad, n. 10, Madrid-Santander 1990; Elisabeth SCHÜSSLER-FIORENZA, En memoria de ella, Bilbao 1989; Los caminos de la Sabiduría, Santander 2004; Maria Pilar AQUINO, *Feminismo+, en Conceptos fundamentales del cristianismo, Madrid 1993,509-524.

37. En alemán se expresa muy gráficamente este rol asignado a las mujeres con las tres *K+: Küche (cocina), Kinder (niños), Kirche (Iglesia).

mujer profética de Nazaret que entonó el Magnificat, ha sido muchas veces manipulada y puesta al servicio de una imagen de mujer sumisa, callada y obediente.

En cambio, se exalta de forma mítica la maternidad, como si ésta fuera la única y principal misión de la mujer. Se convierte a la mujer en objeto sexual, en objeto de propaganda para productos de consumo de lujo: perfumes, coches, bebidas, pasarelas de la moda...

Es lógico que, frente a esta situación intolerable, hayan surgido movimientos de mujeres, de estilos diversos, pero con una misma intención: defender ante todo la integridad humana de las mujeres, superar su situación de desventaja, buscar justicia para ellas. En estos movimientos son las mujeres las primeras y principales responsables: son movimientos de mujeres, y son ellas los sujetos que buscan su propia emancipación y liberación. Hay una clara denuncia contra una sociedad patriarcal que no se puede encubrir, pues es deshumanizadora para las mujeres y para los mismos varones que la sostienen.

Aunque haya habido ciertamente exageraciones y abusos en estos movimientos, que los varones solemos magnificar (considerar a las mujeres autosuficientes y prescindir de los varones; desear igualarse al hombre de forma competitiva y agresiva; repetir *mi cuerpo es mío+, *pruébalo todo+...; caer en un mesianismo que considera a las mujeres superiores a los hombres, o creer que un mundo gobernado por mujeres sería necesariamente mejor y más pacífico que el gobernado por los varones...), en realidad lo que se busca es una sociedad alternativa a la actual, en la que las diferencias de sexo no generen desigualdades, asimetrías, imposiciones, explotaciones, abusos, marginación.

Pero queremos recalcar algo que ya insinuamos antes: que esta *alteridad excluida+ es algo más que un simple grupo especial de pobres, aunque sea seguramente el más numeroso y la pobreza tenga rostro femenino. Existe ciertamente una feminización de la pobreza: las mujeres son doblemente explotadas, como pobres y como mujeres, y además por su raza o el color de su piel. Las mujeres son las que más sufren en situaciones de guerra, de migración, de campos de refugiados... Pero las mujeres no son simplemente *objeto+ de explotación, sino *sujetos+ humanos, históricos, vitales, con su riqueza humana y espiritual, su talante y genio propio, sus potencialidades y sus capacidades diversas y, de ordinario, complementarias de las de los varones. A pesar de tantos siglos de marginación, todavía la mujer tiene una fuerza y una creatividad inmensas para emerger y aportar su gran riqueza a la humanidad.

Detrás de este clamor de las mujeres, se esconde la presencia del Espíritu (la ruah femenina semita), que tiene gran connaturalidad con

la mujer como fuente de vida, de amor, de ternura, de sabiduría. El Espíritu, a través de la voz y el clamor de las mujeres, clama proféticamente, impulsa y llama a la humanidad para que vaya madurando cada vez más, para que se vaya humanizando, para que asuma actitudes cada vez más cercanas al Reino y para que las diferencias sexuales no sean excluyentes; para que todos y todas colaboremos en la creación de una humanidad nueva, justa, reconciliada, comunitaria, igualitaria, en medio de las diferencias, donde no haya distinción entre judío y griego, esclavo y libre, varón y mujer (Ga 3,28).

Este proyecto es el que se dibuja simbólicamente en los relatos de la creación de Gn 1-2, aunque muchas veces hayan sido mal interpretados, con una hermenéutica patriarcal y sexista que hace depender a la mujer del varón o que considera a la mujer BEvaB como personificación de la seducción y la tentación al pecado. Hay que reconocer que, a pesar de ello y a pesar de la figura femenina bíblica de la Sabiduría, en el Antiguo Testamento se encuentran muchos vestigios de la mentalidad cultural de la época: la familia se entristece ante la mala noticia del nacimiento de una mujer (Lv 12,1-5), la mujer pasa al poder del marido junto con sus esclavos y ganados (Ex 20,17), en la literatura sapiencial hay sentencias sumamente discriminatorias para la mujer (Pr 21,9; 27,15; Sir 17,18...).

Hay que esperar al Nuevo Testamento para conocer la postura profética de Jesús ante las mujeres: levanta y sana a la mujer encorvada, como símbolo de una rehabilitación de la dignidad de la mujer (Lc 13,10-17); cura a la hemorroisa impura por el flujo de sangre (Mc 5,25-34); dialoga con la samaritana (Jn 4,1-42); defiende a la adúltera que iba a ser apedreada (Jn 8,1-11) y a la mujer pecadora criticada por el fariseo (Lc 7,36-50); llama a mujeres a su seguimiento (Lc 8,1-3); alaba la profesión de fe de Marta, que es semejante a la de Pedro (Jn 11,25-27)... Por su parte, las mujeres son fieles hasta la cruz (Jn 19,25), son las primeras que van al sepulcro (Lc 24,9-12) y reciben el encargo de anunciar a los discípulos la resurrección (Jn 20,17)38.

38. El Documento aprobado por los obispos en la V Conferencia General del episcopado latinoamericano y del Caribe, reunida en Aparecida en mayo de 2007, al hablar de la mujer señala que Jesús habló con ellas, las curó, las reivindicó en su dignidad, las eligió como primeros testigos de su resurrección y las incorporó a su grupo (n. 470). En el texto definitivo oficial, censurado y aprobado por Roma, se ha añadido a lo anterior: *tuvo singular misericordia con las pecadoras (cf. Lc 7,35-50; Jn 8,11)+ (n. 451).)Es esto casual o refleja más bien la mentalidad típicamente clerical y patriarcal de amplios sectores de la Iglesia institucional?

Se esperaría que la Iglesia, a la luz del comportamiento de Jesús con las mujeres, hubiera mostrado una mayor sensibilidad hacia la mujer, que se manifestase en la defensa explícita de la igualdad esencial entre varón y mujer, en el apoyo a los movimientos de liberación de la mujer que se oponen a su explotación, en atender especialmente a la violencia contra la mujer, en el uso del lenguaje inclusivo... Pero la historia de la Iglesia no ha sido a lo largo de los años, y a medida que se alejaba de sus orígenes, todo lo evangélica que debiera. Los varones cristianos, sobre todo los clérigos, hemos colaborado con nuestro silencio a mantener las estructuras androcéntricas de la sociedad, y aún ahora nos resistimos a cambiar de postura; y mientras nos escandalizamos de algunas formas de sexismo presentes en algunas culturas y religiones de la humanidad e incluso damos consejos a la sociedad civil, entre todos hemos hecho de la Iglesia católica una de las estructuras más patriarcales de la historia actual.

¿Cómo no escuchar la voz del Espíritu que clama y gime a través del clamor de las mujeres? Porque este clamor desborda la Iglesia y supone, ante todo, una solidaridad con las mujeres de todo el mundo. Escucharlo implica cambiar nuestra actitud ante el otro sexo y, de rechazo, plantear la cuestión del género que afecta a varones y mujeres.

No se trata solamente de algo negativo Bde dejar de explotar y marginar a las mujeres, lo cual es necesario y previoB, sino de algo más positivo: de adoptar una postura de apertura, diálogo y aceptación de toda la riqueza humana, religiosa y cristiana que las mujeres aportan a la humanidad con su carisma femenino propio. La humanidad se ha empobrecido muchísimo al no tener en cuenta las aportaciones de las mujeres, sus intuiciones y visiones intelectuales, su perspectiva, su sensibilidad, su imaginación y creatividad, su sentido utópico, su profetismo en torno a la vida, su calor humano y su ternura ante el sufrimiento ajeno, su capacidad de resistencia y de celebración, su apertura existencial al Misterio último. Hemos construido los varones una humanidad sumamente lógica, racional, fría, violenta, materialista, agresiva..., en una palabra, inhumana. A través del Espíritu se nos convoca a todos y a todas a construir un mundo mejor.

Más aún, el ámbito del género y de la sexualidad nos lleva también a respetar otras formas de sexualidad, concretamente la homosexualidad, que forma parte del capítulo de los *diferentes+. Sin querer abordar a fondo este difícil tema ni investigar sus complejas causas, hemos de cambiar de actitud frente a esta *diferencia+ y superar la homofobia. No podemos seguir considerando a quienes viven esta forma de sexualidad ni como enfermos psicológicos ni como perversos morales.

Tampoco podemos escandalizarnos por el hecho de que los Estados regulen las relaciones de estas parejas de convivientes, sea cual sea el nombre que se les dé, porque hay cuestiones de tipo jurídico, económico, social y humano que afectan e interesan al conjunto de la sociedad y no pueden quedar sin clarificación jurídica. La actitud serena y profética de Jesús ante temas relacionados con la sexualidad y su profundo respeto a las personas nos deben impulsar a ver también aquí una interpelación del Espíritu.

8.3.2. El clamor de las *diferentes+ culturas

Antes de hablar de las diferentes culturas, hemos de intentar clarificar qué entendemos por *cultura+. Podemos definir la cultura como el modo particular en que las personas y los pueblos se relacionan concretamente con la naturaleza (dimensión económica), con una comunidad humana histórica (dimensión social) y con el mundo de valores y símbolos que dan sentido a su vida (su cosmovisión, su creencia religiosa). Reducir la cultura al progreso técnico moderno, al nivel de vida y de consumo, a la formación universitaria o a un folklore y una artesanía diseñados para el turismo... es una degradación y depauperación del concepto de cultura.

Por otra parte, también aparece aquí la riqueza y complejidad del concepto de cultura, que sólo podrá ser debidamente abordado si se va desglosando en sus elementos principales. Dejaremos para otro apartado el aspecto religioso de la cultura, que por ser su corazón merece un tratamiento especial.

Actualmente, el proceso de globalización y mundialización no sólo pretende imponer a todo el mundo el sistema capitalista neoliberal como si fuera el único sistema económico posible, fuera del cual no habría salvación, sino que, de hecho, impone también una cultura globalizada y uniforme como la mejor y única: una cultura planetaria, pensada para la *aldea global+, no sólo para el Primer mundo, sino también para el Tercero. Algunas de sus características serían la imposición del *american way of life+: la cultura de la Coca-Cola, de Internet, del inglés, del *fast food+, de la industria del ocio de Hollywood, de su modelo de libertad y de democracia, de familia y de música, de explotación de la naturaleza... y su visión maniquea, que divide a la humanidad entre el eje del mal y los que se consideran representantes de la *civilización cristiana occidental+...

Indudablemente, este modelo cultural uniforme, que se quiere imponer universalmente, encuentra muchas resistencias y provoca el surgimiento de multiplicidad de reacciones de *otras+ culturas, de cultu-

ras *diferentes+ que no quieren adoptar el modelo cultural que el Imperio neoliberal de mercado pretende imponer a todo el mundo. No sólo en Asia, Africa y América Latina las culturas originarias rechazan esta imposición globalizadora, sino que en la misma Europa reviven con fuerza los sentimientos culturales y nacionalitas: irlandeses, galeses, escoceses, flamencos, corsos, bretones, vascos, catalanes, gallegos, croatas, serbo-bosnios, chechenos...

Por otra parte, se puede decir que desde la caída del muro de Berlín y del socialismo del Este en 1989, los conflictos mundiales revisten formas de conflictos de civilizaciones o de culturas, aunque se entremezclen muchas cuestiones económicas. Los atentados del 11 de septiembre contra el World Trade Center de Nueva York y contra el Pentágono simbolizan este choque de civilizaciones que ha provocado una especie de histeria colectiva de miedo a posibles atentados y ha extremado las medidas de seguridad en los aeropuertos. El atentado del 11 de septiembre iba dirigido a símbolos significativos de la cultura occidental: el mercado y las armas. Pero hemos de añadir a este choque civilizatorio los conflictos en Oriente Medio entre palestinos e israelitas, la guerra de los Balcanes, las luchas por las antiguas repúblicas soviéticas rusas por su independencia...

Estamos ante un hecho innegable: la floración del tema cultural y del pluralismo de culturas. Ni la *Primera Ilustración+ moderna que se ha desarrollado en Occidente ni la *Segunda Ilustración+ socialista han tenido en cuenta el hecho cultural, su riqueza y polivalencia. Los pueblos no viven sólo de pan y de progreso material, sino que tiene además otros valores. Juan Pablo II afirmó claramente que el error central del comunismo fue antropológico y cultural, pues los pueblos no pueden ser comprendidos sólo desde la economía, sino desde su lengua, su cultura, su religión, sus actitudes ante la vida y la muerte 39

Ahora asistimos a un creciente clamor del Espíritu que pide respeto por el pluralismo cultural y un diálogo intercultural, en contra de la imposición de una cultura única y global para todos.

Ya vimos cómo en el relato de Pentecostés aparecía claramente esta relación entre Espíritu y pluralismo de lenguas y culturas (Hch 2). La Iglesia primitiva, gracias sobre todo a Pablo, se abrió al mundo mediterráneo, a la cultura greco-latina. Los Padres de la Iglesia y los concilios ecuménicos intentaron inculturar el evangelio en los moldes culturales helénicos, de los que forman parte nociones como persona (pró-

39. JUAN PABLO II, Centesimus annus, n. 34.

sopon), sustancia (ousía), consustancialidad (homo-ousios), etc. Costumbres y tradiciones romanas fueron asumidas por la Iglesia, como la fecha de Navidad, que coincide con el nacimiento del Sol invicto, o el título imperial de *Sumo Pontífice+, que pasó al papa. También la Iglesia se incultura en el mundo germánico luego de las invasiones de los bárbaros del Norte. Se respetaron las autonomías de las Iglesias locales del norte de Africa, la Galia, Hispania, Britannia, Asia Menor..., que produjeron costumbres, teologías, liturgias y estructuras diferentes. En el segundo milenio se pierde esta capacidad de inculturación de la fe en distintas culturas, y desde la reforma gregoriana en el siglo XI se impone la cultura occidental latina. El conflicto y posterior separación de la Iglesia del Oriente (1054) tiene mucho que ver con diferencias culturales entre Occidente y Oriente, entre Roma y Constantinopla, entre griegos y latinos. También la ruptura de la Reforma protestante se debe no sólo a problemas teológicos, sino también a diferencias culturales y a formas diversas de experimentar y vivir la fe entre el mundo germánico y el latino. Tampoco la evangelización de nuevos territorios *descubiertos+ en Asia, Africa y América Latina supo dialogar y comprender las culturas originarias de estos lugares e impuso la cultura occidental como la identificada con la fe cristiana. Hubo ciertamente excepciones (De Nobili en la India, Ricci en China, Valignano en Japón, la inculturación en los ritos malabares en Asia, Antón de Montesinos, Bartolomé de Las Casas, los obispos defensores de los indios y las reducciones jesuíticas en América Latina), pero en general las culturas originarias (y sus religiones) fueron atropelladas y muchas veces extirpadas como bárbaras e idolátricas.

Afortunadamente, el Vaticano II, como en tantos otros temas, también aquí abrió una ventana al pluralismo cultural, al reconocer no sólo la importancia de la cultura (GS 53-62), sino también la legítima autonomía de las Iglesias locales, en las cuales y por las cuales existe la Iglesia universal (LG 23; AG 6.8.20.22). Karl Rahner afirma que con el Vaticano II la Iglesia, por vez primera en su historia, se hace realmente universal y católica, al abrirse a todas las culturas, una vez superadas las dos etapas anteriores: la judeocristiana y la mediterránea (greco-latina). Documentos de la Iglesia postconciliar reafirman la importancia del tema cultural, y Pablo VI señala que el drama de nuestro tiempo es la ruptura entre evangelio y culturas (Evangelii nuntiandi, 20). En la teología y pastoral de la Iglesia se introduce el término *inculturación+. Juan Pablo II, como buen polaco, fue muy sensible a este tema 40

40. JUAN PABLO II, Catechesi tradendae, n. 5; Sínodo de los laicos de 1987, propo-

Pero estamos muy lejos de haber sacado en la Iglesia las consecuencias de este pluralismo cultural. Hay mucha resistencia a revisar este tema.

De todo el mundo surgen voces que piden que el cristianismo no se identifique más con la cultura occidental y se abra a culturas no occidentales. Teólogos de Asia son los que con más fuerza han hecho oír su voz (A. Pieris, M. Amaladoss, J. Masiá...); en Africa se desea edificar una Iglesia africana (A. Nolan, A. Boesaak, J.M Ela, E.M Metogo, E. Mveng...). Desde Europa se advierte del grave perjuicio que se ha seguido de la identificación con la cultura occidental (J.I. González Faus, J.B Metz, J. Estrada...41). En América Latina también se escuchan voces que piden desoccidentalizar la Iglesia y abrir un diálogo con las culturas originarias (C. Palacio, A. Brighenti, E. López...).

Sin negar todo lo positivo que la cultura greco-latina ha aportado al cristianismo, la occidentalización ha connotado graves deficiencias y perjuicios para la fe cristiana. Sin ánimo de ser exhaustivos, podemos señalar algunas de estas limitaciones:

B Se ha acentuado la dimensión intelectual de la fe, cayendo en un cierto intelectualismo en el que el Logos bíblico (dabar) ha quedado muchas veces supeditado al Logos helénico (razón lógica). La revelación se ha concebido como una comunicación de verdades, la Iglesia se presenta al mundo como la depositaria de verdades y dogmas (el depósito de la fe) más que como portadora de la buena noticia de Jesús de Nazaret. El cristianismo occidental se ha convertido más en noticia que en mística, más en ideología que en praxis del seguimiento de Jesús. La teología es más inteligencia de la fe que reflexión sobre el amor y la misericordia de Dios. No es extraño que a lo largo de la historia de la Iglesia occidental hayan surgido voces que pedían una superación del intelectualismo: corrientes místicas, renano-flamencas, inglesas, españolas... La conocida frase de Rahner de que el cristiano del siglo XXI o será místico o no será cristiano 42 responde a la misma preocupación por superar un

sición 34; *Discurso a los aborígenes de Australia+, noviembre 1988; *Discurso a las minorías étnicas de Bolivia+, en Trinidad, noviembre 1988; *Discurso al Pontificio Consejo de Cultura+, 1990; *Ecclesia in Asia*, 20; Santo Domingo, 248...

41. J.I. GONZALEZ FAUS, *Crítica de la razón occidental+: *Sal Terrae* 79/3 (marzo 1991), 251-259; *Deshelenizar el cristianismo+, en *Calidad cristiana*, Sal Terrae, Santander 2006, 185-225; J. ESTRADA, *La imposible teodicea*, Madrid 1977, 393.

42. K. RAHNER, *Escritos de Teología*, VII, Madrid 1967, 25.

cristianismo excesivamente lógico e intelectual. También Benedicto XVI, en su encíclica Dios es amor (n. 1), afirma la necesidad de un encuentro personal con el Señor, pues no bastan ni la doctrina ni la mera ética.

B Dualismo. El cristianismo occidental está muy marcado por una visión muy negativa de la materia, del cuerpo, de la sexualidad, de la procreación. El influjo de corrientes maniqueas, neoplatónicas, gnósticas y del mismo agustinismo ha sido decisivo y ha marcado muy negativamente la espiritualidad (la huida del mundo), la valoración del laicado, acentuando una interiorización del evangelio que se inhibe ante los compromisos temporales. Estamos muy lejos de una visión bíblico-semítica, con una antropología unitaria que afirma la importancia de la creación, del cuerpo, de la eucaristía, de la resurrección de la carne.

- Predominio del Dios todopoderoso sobre el Dios misericordia. Esta imagen ha llevado a concebir a Dios más como poder que como amor, más como juez de vivos y muertos que como Padre misericordioso que perdona. La pintura terrible del juicio final de Miguel Angel en la Capilla Sixtina plasma gráficamente esta mentalidad. Los traumas que esta imagen más helénica que bíblica, han producido en los fieles son enormes y perduran hasta el día de hoy. La religiosidad popular acude a María como madre de la misericordia e intercesora de la salvación frente a un Dios terrible y justiciero. Jesús nos revela otra imagen del Padre: él mismo vivió una vida de vaciamiento (kénosis) y pobreza.

- Imperturbabilidad divina ante el sufrimiento humano. El Dios sempiterno y todopoderoso occidental (así siempre invocado en la liturgia latina) se parece más a los dioses del Olimpo que al Dios bíblico, el Padre de Nuestro Señor Jesucristo, cuyas entrañas, como las del padre de la parábola lucana, se conmueven ante el sufrimiento de sus criaturas. El occidente cristiano nos ofrece una imagen de un Dios más preocupado por la moral, pecado y la ofensa recibida, que por el sufrimiento del pueblo, como han señalado teólogos modernos (J.M. Castillo, J.B Metz, J.I. González Faus, J.A. Pagola...).

- Individualismo religioso, ligado a una imagen monoteísta de Dios, pero desprovisto de la comunión trinitaria, que acentúa la dimensión de la persona, pero sin conectarla con la comunidad, que conduce a una visión intimista de la salvación con poca inserción eclesial y escasa sensibilidad social, que se traduce en una concepción económica muy individualista que desembocará en el capitalismo

liberal y depredador de la naturaleza. Estamos muy lejos de la visión bíblica de la comunión (koinonía) trinitaria, eclesial-eucarística, social y cósmica, muy lejos del profetismo en favor del derecho y la justicia. No es extraño que movimientos sociales adopten posturas contrarias a esta imagen de Dios.

Olvido del Espíritu, cayendo en un cristomonismo que deja de lado las dimensiones más profundas de la experiencia espiritual, resaltando en cambio las más externas y estructurales, lo cual desemboca en un eclesiocentrismo en el que la jerarquía parece tener la exclusiva del Espíritu.

Sería inexacto pensar que el cristianismo occidental ha sido la única forma de cristianismo existente en la historia de la Iglesia.

La Iglesia oriental nos ofrece un ejemplo de cristianismo menos conceptual y normativo que el occidental, más contemplativo y místico, muy abierto al Misterio inefable de la Trinidad, ante el cual guarda silencio (apofatismo), con gran sensibilidad para el misterio de la transfiguración de Cristo en el Tabor, lo cual le da una visión positiva de la materia, lo cósmico, la belleza, el cuerpo, la sexualidad, la mujer y el matrimonio, que deja a los fieles laicos asumir sus últimas decisiones ante Dios; menos moralista que el de Occidente, más pluralista en sus liturgias y estructuras de gobierno, que busca más la divinización y la vida en Cristo (N. Cabásilas) que la imitación de Cristo (T. de Kempis); mucho más sensible que la Iglesia occidental a la dimensión del Espíritu en la Iglesia (carismas, vida monástica, en la invocación al Espíritu o epiclesis en los sacramentos...), que vive profundamente el misterio de la Resurrección y se mantiene en una gran tensión escatológica hacia la Parusía, lo cual cuestiona la absolutización de todo poder temporal...

También la Iglesia latinoamericana surgida después de Medellín (1968) ofrece rasgos diferentes de los de la cristiandad occidental: su preocupación por la vida, sobre todo de los pobres, cuyo clamor escucha y a cuya liberación se compromete; su cercanía al Jesús pobre y sencillo de Nazaret; su apertura al Reino, que engloba todos los aspectos de la vida (personal, histórico y escatológico); su aprecio por las dimensiones simbólicas, festivas y populares de la religiosidad; sus entrañas de misericordia ante todo sufrimiento humano; su convicción de que el Espíritu actúa en el pueblo desde dentro, en busca de una liberación integral; el surgimiento de un nuevo modo de ser Iglesia (la eclesiogénesis de las comunidades de base), el profetismo y el martirio...

Más recientemente se está reflexionando en América Latina sobre una teología india y afro, que tiene en cuenta sus respectivas cosmovi-

siones, sus símbolos, sus mitos y ritos, su sentido cosmocéntrico, las semillas del Verbo, con expresiones y formulaciones que, aunque no equivalen a las grecolatinas, ni a las escolásticas medievales, ni a las de la razón ilustrada, no dejan de ser verdadera teología, aunque muchos teólogos oficiales todavía duden en otorgarles la categoría de *teología+...

Como afirma el sacerdote mexicano zapoteca Eleazar López, uno de los representantes de la teología india, los indígenas, aunque son de hecho los más pobres entre los pobres, son herederos de una sabiduría milenaria que ofrece alternativas de futuro a la cultura occidental en su relación ecológica con la tierra; en sus conocimientos de medicina natural y de la psicología humana; en su sentido comunitario solidario, muy alejado del individualismo occidental; en la reciprocidad varón-mujer, siempre presente en la comunidad; en una economía comunitaria muy diferente de la lógica del mercado capitalista y de consumo; en una profunda religiosidad y confianza en el Dios Padre y Madre, que contrasta con la fría secularización occidental moderna; en un sentido festivo de celebración de la vida que compromete a defender toda vida... Esta sabiduría-teología india es muy anterior a la moderna teología de la liberación

También en Africa y en Asia están surgiendo nuevas teologías en contacto con las culturas respectivas.

Si la Iglesia se cierra a estas diferentes culturas y pretende absolutizar la cultura occidental (incluso la liturgia en latín) como algo intocable, identificado esencialmente con el evangelio y criterio absoluto para juzgar las otras culturas, se cerrará a una misión intercultural, empobrecerá su universalidad católica, se debilitará y perderá muchos fieles que no están dispuestos a que Atenas triunfe sobre Jerusalén. El Espíritu está moviendo a la Iglesia a abrirse a estas diferentes culturas. No se le puede extinguir.

El criterio definitivo para discernir la presencia del Espíritu en estas culturas diferentes, con sus valores y contravalores, será siempre la figura de Jesús de Nazaret, su predicación, su vida, sus opciones, su misterio pascual de muerte y resurrección. Él es quien nos promete y envía su Espíritu para que permanezca en medio de nosotros y así podamos llevar juntos adelante su proyecto del Reino.

8.3.3. Las *otras+ religiones

El tema de las otras religiones está estrechamente ligado al de las diferentes culturas, pues la religión constituye el alma y el corazón de todas las culturas, lo que da su sentido último a la vida y a la muerte.

Acostumbrados durante siglos a leer las diatribas de los profetas bíblicos contra la idolatría de Israel y a escuchar desde el catecismo que *fuera de la Iglesia no hay salvación+, hoy quedamos desconcertados y perplejos ante los problemas que suscita la presencia de las otras religiones que irrumpen en nuestra vida cotidiana, no sólo a través de los medios de comunicación social, sino como consecuencia de los grandes flujos migratorios actuales.)Hay salvación para las *otras+ religiones?

Todavía no acabamos de dialogar ecuménicamente con otras Iglesias cristianas cuando irrumpen en nuestro medio las religiones no cristianas, no sólo las grandes religiones tradicionales de origen asiático (judaísmo, budismo, hinduismo, islam, confucianismo...), sino también las más desconocidas y reducidas de pueblos indígenas, originarios, aborígenes de América, Africa y Oceanía. Estos hechos nos interrogan y cuestionan profundamente.)También es posible salvarse en las otras religiones? Y si es así,)qué sentido sigue teniendo Jesucristo y cómo se sitúa la Iglesia frente a todo ello?

Estamos acostumbrados a identificar la historia de la salvación con la elección de Abrahán (Gn 12), consumada con la alianza con Moisés en el Sinaí (Ex 19-23). En realidad, hay que tener una perspectiva más amplia.

Antes de la alianza con Abrahán y Moisés están la alianza con Adán (Gn 1-5) y con Noé (Gn 6-9), que son alianzas universales con toda la humanidad. El Antiguo Testamento elogia a una serie de personajes que respondieron positivamente a esta alianza: Abel, Henoc, Noé, Job, Melquisedec... San Agustín habla de la Iglesia de Abel, que se extiende hasta el último justo.

Al Éxodo hay que añadir este texto de Amós 9,7: *Cierto que saqué a Israel de Egipto, pero también saqué a los filisteos de Caftur y a los arameos de Quir+.

Todo el Antiguo Testamento está lleno de la presencia de la Palabra, de la Sabiduría y del Espíritu que actúa en miembros y representantes de pueblos extranjeros y que son alabados en el Nuevo Testamento: la reina de Sabá (1 Re,1-3; cf. Lc 11,31), la viuda de Sarepta (1 Re 17,824; cf. Lc 4,25-26), el sirio Naamán (2 Re 5,1-27; cf. Lc 4,26-27), la prostituta Rahab (Jos 2,1-21; cf. Heb 11,31), Rut (cf. Mt 1,5), los ninivitas que se convierten ante la predicación de Jonás (Lc 11,32)...

Ya en el Nuevo Testamento, la Carta a los Hebreos nos revela las diversas formas de manifestación de Dios:

*En diversas ocasiones y bajo diferentes formas habló Dios a nuestros padres por medio de los profetas, hasta que en estos días

que son los últimos, nos habló a nosotros por medio de su Hijo+ (Heb 1,1).

Habríamos de recorrer todo el Nuevo Testamento para descubrir esta apertura a los extranjeros y paganos, señalando cómo Jesús admira y alaba la fe de ellos y los invita al banquete del Reino: la sirofenicia (Mc 7,24-30), el centurión romano (Lc 7,9), la samaritana (Jn 4). La salvación no se limita a los judíos.

En Pablo hay una cierta ambivalencia entre la postura más abierta, reflejada en el discurso a los atenienses (Hch 17), y la más cerrada, presente en la Carta a los Romanos.

Juan nos ofrece una visión más amplia en su prólogo y, enlazando con la teología de la Palabra y de la Sabiduría del Antiguo Testamento, afirma que el Logos está presente en la historia de salvación ya desde la creación (Jn 1,1-18).

No podemos recorrer toda la historia de la Iglesia. En los Padres de la Iglesia hay algunos más cerrados, pero otros, como Justino, representan una postura más abierta y hablan de las semillas del Verbo presentes en todos los pueblos; Ireneo admite la manifestación del Verbo antes de la encarnación; y Clemente Alejandrino cree que los filósofos y las religiones hinduista y budista nos orientan a Cristo.

El axioma *fuera de la Iglesia no hay salvación+, que primero se aplicaba a los herejes y cismáticos que dejaban la barca de la Iglesia (Orígenes, Cipriano), luego se universalizó y se aplicó a los paganos (Agustín, Fulgencio de Ruspe, Concilio de Florencia [1442]). Pero la Iglesia, a lo largo de los siglos, se ha visto obligada a repensar esta cuestión, sobre todo por hechos antes desconocidos: descubrimiento de nuevos territorios en América, misiones en países extranjeros, encuentros con las religiones mundiales...

El Vaticano II marca un cambio de rasante teológico y se abre a una visión de salvación universal:

los designios de salvación de Dios se extienden a todo el género humano (Sab 8,1; Hch 14,17; Rm 2,6-7; 1 Tm 2,4) (Nostra Aetate, 1; Ad Gentes, 7);

- la divina providencia no niega los auxilios necesarios para la salvación a quienes, sin culpa por su parte, no llegaron a un conocimiento explícito de Dios y se esfuerzan por vivir una vida recta (Lumen Gentium, 16);

- *...en consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en una forma de sólo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual+ (Gaudium et Spes, 22, 5);

- hay elementos de verdad y de gracia presentes en las religiones (Ad Gentes, 9);
- La Iglesia aprecia todo lo bueno que hay en ellas como preparación evangélica (Eusebio de Cesarea) (Lumen Gentium, 16);
- el propósito de salvación universal de Dios no se realiza solamente de un modo secreto en el alma de los hombres o por los intentos religiosos de los que buscan a Dios, que pueden ser considerados como pedagogía hacia el Dios verdadero o preparación para el evangelio, sino que Dios quiso establecer una comunión con los hombres y entrar en la historia humana (Ad Gentes, 3);
- *...en todo tiempo y en todo lugar son aceptos a Dios los que le temen y practican la justicia (Hch 10,35). Quiso, sin embargo el Señor santificar y salvar a los hombres no aisladamente, sino constituir un Pueblo que le conociera y sirviera. Eligió como Pueblo suyo a Israel como preparación y símbolo de lo que había de realizarse en Cristo+ (Lumen Gentium, 9).

A través de estas afirmaciones de diversos documentos del Vaticano II podemos sacar las siguientes conclusiones:

- a) Existe una voluntad salvífica universal de Dios
- b) que abraza a personas y pueblos,
- c) que por medio del Espíritu actúa a través de las religiones como preparación evangélica;
- d) sin embargo, Dios elige al pueblo de Israel,
- e) figura y símbolo de la Iglesia de Cristo.

A través de todo ello se puede comprender la presencia misteriosa y salvífica del Espíritu a lo largo de toda la historia, que siempre llega antes que los misioneros... Éstos siempre llegan tarde y, por lo general, no perciben esta presencia del Espíritu en las religiones, a las que a veces consideran como algo demoníaco. También Jesús en su tiempo fue tachado de Belcebú...

La teología y el magisterio postconciliar han ido profundizando estos temas, que hoy constituyen el punto más álgido de la teología actual. No se discute ya sobre la posibilidad de la salvación de los miembros de otras religiones. La discusión versa sobre el significado de estas religiones en el designio de salvífico de Dios y el lugar que tienen Cristo y la Iglesia en este proceso salvífico.

Juan Pablo II, en su primera encíclica (Redemptor hominis [1979]), habla de la presencia operativa del Espíritu en las religiones no cristia-

nas, lo cual debe llevar a un diálogo profundo entre todas ellas (nn. 10; 17-18; 28). En *Dominum et vivificantem* (1986) acentúa la acción del Espíritu antes de la encarnación y también actualmente fuera de la Iglesia. Los diálogos celebrados en Asís (1986, 2002) refuerzan esta idea. En otra de sus encíclicas (*Redemptoris missio* [1990]) vuelve a la idea de la presencia del Espíritu no sólo en los individuos, sino en las religiones (Jn 3,8; Sab 1,7), y acepta la posibilidad de mediaciones participadas de diverso orden en la única mediación de Cristo. El Espíritu Santo es el protagonista de la misión:

*La presencia y la actividad del Espíritu no afectan únicamente a los individuos, sino también a la sociedad, a la historia, a los pueblos, a las culturas y a las religiones+ (n. 28).

El Documento *Diálogo y anuncio* (1991), del Pontificio Consejo para el diálogo interreligioso y la Congregación para la evangelización, es el más audaz y afirma que la salvación y la gracia de Dios en Jesucristo alcanza a los no cristianos en el interior y por intermedio de la práctica de sus tradiciones religiosas.

La declaración *Dominus Iesus* (2000), de la Congregación para la Doctrina de la Fe, insiste en la unicidad y universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia, rechazando las tendencias que relativizan la fe en la significación única de Cristo para la salvación de todos los hombres, consideran que prácticamente todas las religiones son teológicamente iguales y cuestionan el hecho de que la Iglesia sea sacramento de salvación (LG 48) y la necesidad de evangelizar a los pueblos. Esta declaración, por su visión negativa de las otras Iglesias y de las mismas religiones, fue muy criticada tanto en ambientes ecuménicos como católicos. En todo caso, debe ser interpretada a la luz del Vaticano II, cuya doctrina desea reafirmar sin querer dirimir otras cuestiones teológicas disputadas.

El debate actual sobre la teología de las religiones se centra fundamentalmente en tres paradigmas:

- el eclesiocéntrico o exclusivista, que afirma que fuera de la Iglesia no hay salvación;
- el cristocéntrico o inclusivista, que afirma que fuera de Cristo no hay salvación y reconoce, por tanto, la presencia de Cristo en las religiones (los llamados *cristianos anónimos+ de Rahner); el teocéntrico, reinocéntrico o pluralista, que quiere superar el cristocentrismo tradicional y afirma que todas las religiones son caminos iguales que llevan al Reino de Dios, aunque cada autor se ex-

presa con matices diferentes (Hick, Knitter, Torres Queiruga, Vigil, Barros, teólogos asiáticos...).

El paradigma eclesiocéntrico es hoy insostenible. Pero el último paradigma pluralista que en nombre de una idea universal de Dios, aceptable por todas las religiones, pone en paréntesis el misterio de Cristo, su encarnación en la historia y su misterio pascual, no nos parece admisible teológicamente 43

Podemos retomar los tres términos Bexclusivista, inclusivista y pluralistaB, pero dándoles un sentido diverso del que se les suele dar. Podemos afirmar que el cristianismo debe ser simultáneamente exclusivista, inclusivista y pluralista, pero en el sentido siguiente:

exclusivista desde la Cristología, que para los cristianos tiene como centro el misterio pascual de Cristo muerto y resucitado. Esto implica que no podemos renunciar a afirmar que Dios ha entrado en nuestra historia identificándose no sólo con la humanidad, sino con una humanidad pecadora, con los crucificados de este mundo, asumiendo la kénosis como forma de vida, y que desde la cruz y la resurrección la ha salvado y le ha hecho pasar de la muerte a la vida (1 Co 1,17; Col 1,20). Hay esperanza en Cristo para el mundo. De esta salvación en Cristo la Iglesia es sacramento. Del antiguo axioma *fuera de la Iglesia no hay salvación+ se ha pasado a la formulación del Vaticano II: *la Iglesia es sacramento de salvación+ (LG 1; 9; 48);

inclusivista desde la Pneumatología, reconociendo que el Espíritu que desde la creación aletea en la historia, que preparó la encarnación de Jesús y que después de la resurrección ha sido derramado sobre toda carne, hace que todas las religiones participen del Espíritu de Cristo y sean, por tanto, camino de salvación y fuente de vida por el Espíritu de Jesús y se asocien misteriosamente al misterio pascual, aunque esto suceda de modo para nosotros desconocido (GS 22). Las religiones son algo positivo, y el entrar en diálogo con ellas enriquece al cristianismo. El Espíritu es el que inspira profetas y escritos sagrados en estas religiones, aunque muchas veces su acción se mezcle con limitaciones y errores humanos;

43. Véase la tesis todavía inédita de M. HURTADO, *La doctrine de l'Incarnation en théologie chrétienne des religions. Ses enjeux pour le débat contemporain*, Centre Sèvres, Paris 2006.

pluralista desde la fe en Dios Padre, que ha hablado de formas diversas a través los tiempos (Hb 1,1) y que, por tanto, tiene diversos y plurales caminos para acceder y revelarse a los pueblos y llevarlos a la plenitud de la vida. Hay que respetar el pluralismo de las religiones, de las diversas experiencias de Dios, siempre misteriosas para nosotros. Y este pluralismo religioso no sólo es un hecho histórico, sino que creemos que forma parte del proyecto y la pedagogía de Dios y que hay que contemplarlo en silencio, aunque no lo comprendamos con nuestras limitadas categorías humanas.

De esta forma, el cristianismo no puede renunciar a su esquema trinitario en el diálogo religioso, pues esto es lo que fundamenta su tolerancia, su comprensión positiva de las religiones y, al mismo tiempo, su sentido misionero, pues el cristiano experimenta como una riqueza el misterio pascual de Cristo, que desea proponer, no imponer, como buena nueva a todos. La Iglesia es el sacramento visible de este designio salvífico de Dios universal, centrado en el misterio pascual de Jesús, el lugar donde aparece que Dios quiere salvar a todo el mundo desde un pueblo, el Pueblo de Dios, que es signo de su proyecto universal de salvación (LG 9).

Nosotros no sabemos cómo conjugar la centralidad de Cristo y la salvación universal, pero el Espíritu de Jesús presente en las religiones nos interpela a aceptar la verdad presente en todas las religiones, a dialogar con ellas y a no excluir el anuncio de la buena nueva de Jesús.

Sin aceptar la presencia del Espíritu en Cristo, en la Iglesia y en todas las religiones, no es posible comprender el sentido del pluralismo religioso ni el diálogo inter-religioso ni la necesidad de anunciar el evangelio a todos los pueblos.

La presencia de las dos manos del Padre, el Hijo y el Espíritu, en la formulación de Ireneo, nos impide inclinarnos hacia un cristomonismo exclusivista que excluya de la salvación a todos los que no confiesen a Jesús como Señor, y también nos evita caer en un pneumatomonismo que, para facilitar el diálogo con todas las religiones, ponga entre paréntesis el misterio de Jesús de Nazaret, muerto y resucitado, constituido por Dios como Señor y Cristo (Hch 2,36).

Pero a estas consideraciones teológicas hay que añadir otras de carácter ético. Hoy día preocupa más la cuestión de la convivencia de las religiones que la cuestión de la salvación trascendente después de la muerte. Gran parte de los conflictos mundiales tienen hoy un componente religioso.

El Espíritu que es camino de salvación a través de todas las religiones es el mismo que impulsa a un diálogo religioso para que en el

mundo reinen la paz y la justicia. Todas las religiones deben ocuparse, ante todo, de luchar por la justicia, pues los pobres son lo más universal en nuestro mundo 44.

Pero junto a esto, el diálogo religioso debe conducir a la paz. Sin paz religiosa nunca habrá paz mundial (H. Küng). De hecho, las guerras han tenido muchas veces motivaciones religiosas tanto en Israel (exterminio de pueblos paganos) como en el Islam (la jihad) y el cristianismo (guerras de religión, cruzadas, antisemitismo). Todas las religiones han de ser defensoras de la vida, no promotoras de la muerte, pues el Espíritu que las anima es Espíritu de vida. Éste sería el sentido y la importancia de los encuentros religiosos de Asís.

Las religiones, movidas por el Espíritu, deben ser también salvaguardia de la creación. Esto nos introduce en el tema siguiente.

8.4. El clamor de la tierra

Cuando se comparan los bellos poemas del poeta nicaragüense Ernesto Cardenal en su Cántico cósmico sobre el surgimiento de las galaxias, de los océanos azules, de los peces y de las selvas... con la realidad actual de nuestro planeta, uno se siente sobrecogido por la capacidad destructora de los seres humanos. Este bello planeta azul que los astronautas divisaron desde el espacio está hoy enfermo. La Tierra se nos muere.

Hoy ya es de dominio común que la naturaleza está en peligro y que la misma humanidad corre el riesgo de perecer si no se frena a tiempo la loca carrera depredadora del mundo moderno occidental. El medio ambiente se está destruyendo: los ríos y océanos están contaminados; el aire, polucionado; se destruyen los bosques; el suelo fértil se erosiona; hay desertización de terrenos; faltan recursos hídricos y agua dulce; el *efecto invernadero+, debido a la combustión de carburantes fósiles, provoca un calentamiento global de la tierra (con daño para los ecosistemas, deshielo de los polos, subida del nivel del mar, inundaciones, sequías, escasez de alimentos, insalubridad y enfermedades..), con consecuencias catastróficas para la supervivencia humana; se extinguen especies; se agota la pesca; disminuye la biodiversidad; se rompe el equilibrio ecológico; hay peligro de destrucción nuclear; la ingeniería genética puede provocar efectos quizás irreversibles...

44. CRISTIANISME I JUSTÍCIA, Universalidad de Cristo. Universalidad del pobre, Sal Terrae, Santander 1995.

Como reacción frente a esta situación han surgido los movimientos ecológicos, que han ido creando una conciencia mundial del peligro que amenaza a nuestra casa común, la Tierra. Las reuniones sobre ecología en Río en 1992, en Kyoto en 1997⁴⁵, y más recientemente en las Naciones Unidas, son un signo de que se está tomando conciencia de la gravedad de esta situación mundial. Al grito de los pobres se une hoy el grito de la Tierra ⁴⁶.

Indudablemente, en estos movimientos ecológicos se entremezclan intereses y actitudes muy diversas: las protestas de Green Peace; las campañas de famosos y famosas para defender los derechos de los animales; los que se manifiestan y desnudan en público para protestar contra los abrigos de pieles; los que luchan contra la extinción de las especies amenazadas, aunque a veces parecen más preocupados por la desaparición de los osos panda y de las focas que por la muerte de hambre de los niños africanos; la hipocresía de las grandes potencias responsables principales de la contaminación del medio ambiente, que no están dispuestas a reducir su nivel de vida ni a renunciar a la explotación de recursos no renovables y, en cambio, piden a los países pobres que no contaminen la naturaleza, mientras a veces los utilizan como basurero nuclear; los que consideran la naturaleza como un ser viviente (Gaya) o incluso como una divinidad viva y sagrada que merece adoración y con la que desean entrar en comunión mística y cósmica...

Los cristianos hemos de ser capaces de discernir en estos movimientos ecológicos, donde se mezclan impurezas y limitaciones humanas, un kairós, un signo de los tiempos (Lc 12,56), un signo del Espíritu que mueve a la humanidad a respetar la creación, a escuchar el grito de la Tierra que gime de dolor.

Este grito actual de la Tierra se ilumina con el texto de Romanos:

*La creación, en efecto, fue sometida a la caducidad, no espontáneamente, sino por aquel que la sometió, en la esperanza de ser liberada de la esclavitud de la corrupción para participar de la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto. Y no sólo ella; también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu... + (Rm 8,20-23).

45. J. CARRERA - J.I. GONZALEZ FAUS, Horizonte Kyoto. El problema ecológico, Cuadernos Cristianisme i Justicia, n. 133, Barcelona 2005. Como se sabe, Estados Unidos no quiso firmar el protocolo de Kyoto.

46. L. BOFF, El grito de la tierra, grito de los pobres: hacia una ecología planetaria, México 1996.

El problema ecológico no es un problema meramente tecnológico, ni basta una terapia técnica. Es un problema ético, teológico, espiritual. La humanidad no ha sido fiel al proyecto creador de Dios, no ha obedecido al Espíritu creador de los orígenes y ha sometido la Tierra a sus intereses egoístas y pecaminosos. Por eso la Tierra gime pidiendo ser liberada, y el Espíritu clama desde el corazón de la Tierra para que se respete el plan del Creador.

Los primeros capítulos del Génesis nos muestran cómo del caos inicial el Espíritu (la ruah) hace surgir la vida (Gn 1,2). La Biblia no nos da una explicación científica del mundo, sino una interpretación religiosa y teológica: nos habla de que es obra del Dios Creador, que el mundo lleva el sello de Dios, es su imagen, su huella, es diafanía y transparencia del Creador, es *made by God+. La naturaleza es creada, no es divina. La ciencia moderna hablará de Big-Bang, de galaxias, de la Vía Láctea, del sistema solar, del planeta Tierra, de la vida que surge y evoluciona y llega a la autotrascendencia personal en el ser humano, en un proceso de millones de años...

La fe nos dice que detrás de todo ello está el Espíritu de Yahvé, el *Creator Spiritus+, *Señor y dador de vida+, como se confiesa en el Credo. Toda la Escritura nos revela que el Espíritu es dador de vida, desde el Génesis hasta el Apocalipsis (Ap 22,17), pasando por los profetas (Ez 37,1-14), los salmos (Sal 104,29-30) y los evangelios (Jn 6,63). Lo contrario al Espíritu no es la materia, sino la muerte.

San Ambrosio escribe:

*[La Escritura] no ha enseñado solamente que sin el Espíritu no puede durar ninguna criatura, sino que también el Espíritu es el creador de toda criatura.)Y quién podrá negar que es obra del Espíritu Santo el hecho de que la tierra haya sido creada?)Y quién podría negar que sea obra del Espíritu Santo la creación de la Tierra si es obra del Espíritu su renovación?...)Tal vez creemos que sin la acción del Espíritu Santo pueda subsistir la sustancia de la Tierra, mientras que sin su obra no subsisten ni siquiera las bóvedas del cielo?+".

La liturgia bizantina canta:

*Es propio del Espíritu Santo gobernar, santificar y animar la creación, porque él es Dios consustancial al Padre y al Hijo... Él tie-

47. El Espíritu Santo, II, 34-35.

ne poder sobre la vida, porque, siendo Dios, custodia la creación del Padre por medio del Hijo+48.

Gn 1,28 relata el encargo dado por Dios a la primera pareja humana. El verbo hebreo kabash, cuyo sentido primigenio es simplemente *habitar+, *cuidar+ la Tierra, ha sido traducido a veces como *someter+, *dominar+ la Tierra. El mundo occidental y el individualismo moderno han encontrado aquí un apoyo para una visión abusiva y destructora de la creación, que no corresponde a la mentalidad bíblica.

Para Israel, *del Señor es la Tierra y cuanto la llena+ (Sal 24,1), *los cielos cantan la gloria de Dios+ (Sal 19,1). Yahvé, después del diluvio, hace alianza con la humanidad, los seres vivientes y toda la naturaleza (Gn 9,9-11). La institución del año sabático y del jubileo procuran que la tierra descanse y no se agote (Lv 25). El ideal bíblico es convertir la tierra en un vergel (Is 35,1-10), integrar al ser humano en una naturaleza sana y rica, en la que la tierra, el agua, las plantas y los animales vivan armónicamente y disfruten del equilibrio y la hermosura inocente y limpia que Dios puso en todas las cosas (Is 11,2-6).

La tradición cristiana oriental, más fiel a la mentalidad bíblica que la tradición latina occidental, ha mantenido hasta nuestros días una actitud de respeto hacia la Tierra. Para el cristianismo oriental la Tierra es obra del Creador, objeto de contemplación, sacramento e icono del Reino, no objeto de conquista y depredación; su destino no es el consumo, sino la comunión, cuya cumbre es la eucaristía. El ser humano no es el dueño absoluto de la naturaleza, sino que debe respetar su orientación escatológica, su misterio apofático. El pecado ha esclavizado la naturaleza (Rm 8), la historia de la salvación tiene consecuencias cósmicas: encarnación, curación de enfermedades, transfiguración, resurrección del cuerpo glorioso de Jesús, primicia de la Nueva Tierra... Pero este proceso de transfiguración pasa por la cruz y la corona de espinas. Los sacramentos de la Iglesia son el comienzo de esta transfiguración cósmica, la materia se hace transparente al Espíritu, es teofanía. Hay una verdadera cosmología sacramental. En la eucaristía, el pan se convierte en Pan de vida, y el vino en Vino de salvación. La Iglesia ejerce un Pentecostés cósmico (a través de los sacramentos, los iconos, la vida cristiana...) que prepara la transformación final. Se trata de pasar del exorcismo a la transfiguración, de la muerte a la vida, hacer el Reino de Dios accesible a las moléculas (Fédorov), hacer del mundo

48. Maitines de los domingos.

una *zarza ardiente+ (Charalambadis), eucaristizar todas las cosas y anticipar la fiesta final, donde habrá vino nuevo y abundante para todos (Clément).

Dice Máximo el Confesor:

*El fuego inefable y prodigioso escondido en la esencia de las cosas como en el arbusto [la zarza ardiente] es el fuego del amor divino y el resplandor fulgurante de la Belleza de Dios dentro de las cosas+ 49.

Ésta es también la postura de las tradiciones indígenas de todo el mundo que sienten una profunda comunión con la Madre Tierra, una relación de no oposición, sino de reciprocidad, complementación, correspondencia. En la ecosofía andina, por ejemplo, la Pachamama es venerada, respetada, y a ella se le agradecen ritualmente sus frutos.

Frente a estas visiones ecológicas existe una concepción antropocéntrica del mundo, típicamente occidental, prometeica, androcéntrica, de la razón lógica instrumental, que convierte al hombre en verdadero Satán devorador de la tierra, que es totalmente rechazable, que es pecado, vuelta al caos y a la muerte. Es el deseo de enseñorearse de la tierra de forma abusiva, de considerarse como dueño y rey de la creación. Esta concepción antropológica es típica del individualismo occidental, autodidacta y autosuficiente, ecológicamente destructivo, con un paradigma civilizatorio que buscó enriquecerse a costa de la naturaleza.

Hoy se requiere una terapia radical, una ecología humana, social, y espiritual que vea el universo como una totalidad compleja, complementaria, conectada y religada, con una mentalidad holística, en la que el ser humano se sienta responsable del universo, que piense en las generaciones futuras, con una connaturalidad con la vida y lo femenino (ecofeminismo), con una ética de compasión y corresponsabilidad 50. La Tierra merece ser respetada, protegida, armónicamente transformada, no desfigurada. Se requiere repensar la creación (A. Torres Queiruga)

Esta nueva actitud ecológica se fundamenta últimamente en el proyecto del Padre, que crea en el Hijo por el Espíritu; que es un proyecto de comunión humana, cósmica y divina que brota de la comunión trinitaria; que ve en Cristo al primogénito de toda la creación (Col 1,15),

49. Ambigua.

50. A. NOLAN, Jesús hoy, Sal Terrae, Santander 2007; Geiko MÜLLER-FAHRENHOLZ, El Espíritu de Dios. Transformar un mundo en crisis, Sal Terrae, Santander 1996; J. BRADLEY, Dios es verde, Sal Terrae, Santander 1993; J. RUIZ DE LA PENA, Teología de la creación, Sal Terrae, Santander 1999.

en quien todo se recapitula (Ef 1,10); que es todo en todos (Col 3,11). En esta concepción, la creación alcanza su plenitud en Cristo, Cristo cósmico; el antropocentrismo se convierte en cristocentrismo; la materia se eucaristiza; la humanidad agradece el don recibido y alaba al Creador; el Himno al universo (Teilhard de Chardin) y el Cántico de las criaturas (Francisco de Asís) culminan en la nueva tierra de la escatología (Ap 21,1).

El Espíritu creador, la ruah que llena el universo (Sab 1,7), que gime a través de la creación sometida al pecado, que denuncia proféticamente el pecado prometeico humano, que conduce a destrozar la creación en contra del proyecto de comunión de Dios, es el mismo Espíritu que suscita hoy día este movimiento mundial hacia la ecología, que llama a la conversión ética y religiosa de las generaciones presentes para evitar un desastre ecológico de magnitudes incalculables, que pide compasión y respeto hacia las víctimas de esta agresión ecológica que son los más pobres. Se ha dicho que el Cántico de las criaturas de Francisco de Asís nace después de haber abrazado él a los leprosos...

El Espíritu es el que fecunda y hace madurar a toda la creación hasta su plenitud escatológica. Es el Espíritu vivificador que nos libra de la muerte y nos da la Vida plena.

Los cristianos no podemos ser sordos a este clamor de la Tierra ni podemos encerrarnos en nuestros pequeños problemas intra-eclesiales cuando toda la creación está en peligro. La Iglesia ha de escuchar al Espíritu que gime a través de la creación, sometida a esclavitud por el orgullo humano. En nombre del progreso y del desarrollo se destruye la Tierra y se expulsa de sus territorios a grupos indígenas que vivían en armonía en su hábitat ancestral. Seguramente el olvido del Espíritu por parte de la teología occidental latina está estrechamente ligado a esta mentalidad occidental moderna, mercantilista, instrumentalista, consumista y destructora de la Tierra)Tendremos algún día una encíclica profética del magisterio eclesial sobre la ecología?

En cualquier caso, todas las Iglesias cristianas y todas las religiones hemos de unirnos en esta salvaguarda de la creación.

Las palabras del Vaticano II tienen hoy gran actualidad:

*El Señor es el fin de la historia humana, punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización... Vivificados y reunidos en su Espíritu, caminamos como peregrinos hacia la consumación de la historia humana, la cual coincide plenamente con su amoroso designio: restaurar en Cristo todo lo que hay en el cielo y en la tierra (Ef 1,10)+ (GS 45).

8.5. El clamor **escatológico**

Para Leibnitz, nuestro mundo es el mejor de los mundos posibles. También la cultura moderna ilustrada participa de este optimismo: la ciencia, la técnica y el progreso han transformado la vida humana: los electrodomésticos han facilitado enormemente la vida familiar; las comunicaciones han acortado las distancias; Internet y el mundo de la informática abren cada día nuevas posibilidades de conocimiento; la medicina avanza imparable; la ingeniería genética sorprende con nuevos descubrimientos; se investigan nuevas energías; los viajes espaciales llegan adonde jamás se habría pensado; conocemos al instante todo lo que sucede en cualquier lugar de la tierra; etc.

En este clima de optimismo, los medios de comunicación nos ofrecen imágenes de bellas mujeres jóvenes que hacen propaganda de productos de belleza, de bebidas o de automóviles. Los programas deportivos presentan a jóvenes atletas llenos de fuerza y vigor que luchan constantemente por superar anteriores marcas. Aparecen en las pantallas familias alegres reunidas en torno a la mesa con niños rubios y hermosos, en un ambiente de abundancia y felicidad. Podemos contemplar bellos paisajes de todo el mundo, lagos suizos bordeados de fastuosas mansiones, hermosas ciudades norteamericanas con sus rascacielos, exóticas selvas tropicales de Brasil, cataratas de Niágara o de Iguazú, archipiélagos remotos llenos de corales y peces de colores, sabanas africanas con animales salvajes... La muerte es un tabú que hay que exorcizar. Cuando la televisión nos ofrece algunas imágenes tristes o violentas, no pretende asustarnos, inquietarnos ni interpelarnos, sino solamente satisfacer el ansia morbosa de sensacionalismo que todos tenemos y confirmarnos una vez más en que vivimos en un mundo excelente, del cual estas imágenes tristes son puramente excepciones que se superarán con el tiempo.

Y, sin embargo, esta imagen paradisíaca de *normalidad+ oculta ordinariamente la cruda realidad: hospitales, manicomios, cárceles, terremotos, tsunamis, huracanes, accidentes aéreos y de tráfico, atentados terroristas, secuestros, guerras, torturas, violencia familiar, niños famélicos y muertos de hambre, pandemias como el sida, la pobreza del tercer mundo, la emigración, la soledad de los ancianos, el abandono del continente africano que ha quedado al margen del progreso, el racismo, la trata de blancas y de niños, el tráfico de órganos, el armamentismo, el narcotráfico y el consumo de drogas, el turismo sexual, la pornografía, el machismo, la destrucción de la naturaleza...; en fin, los inmensos cementerios de todo el mundo, verdaderas ciudades de muertos.

Cuando se contempla con serenidad la historia del pasado y del presente, se tiene la impresión de que la humanidad es una larga caravana que va hacia la muerte. Desaparecen las generaciones humanas, se hunden en el pasado civilizaciones gloriosas, la misma naturaleza sufre un continuo proceso de entropía y degeneración energética, al margen de las agresiones humanas contra el medio ambiente.

No es extraño que, frente a esta cruda realidad, hayan surgido posturas trágicas de filósofos y pensadores antiguos y modernos: escépticos, nihilistas, fatalistas... que resaltan el sentimiento trágico de la vida (Unamuno), el ser-para-la-muerte (Heidegger), la vida como náusea y absurdo (Sartre, Camus), fruto del azar y la necesidad (Monod), algo sin sentido, ante lo cual la única solución razonable es el suicidio y la eutanasia, para cuando la vida deje ya de tener aliciente.

Para los cristianos, esta cruda realidad de muerte y pecado no se puede ignorar. Cada año, al llegar el Miércoles de Ceniza, la liturgia de la Iglesia nos recuerda que somos polvo y que en polvo habremos de convertirnos.

Pero esta afirmación del polvo y la ceniza que somos no es la expresión definitiva de nuestra fe. Para la fe cristiana, la muerte no es la última palabra, sino que la fe en la resurrección de Jesús da sentido a nuestra vida y a nuestra muerte. El mensaje evangélico a las mujeres que al amanecer del sábado iban al sepulcro con perfumes y aromas para ungir el cadáver del Maestro crucificado, resuena a lo largo de toda la historia: *No está aquí, ha resucitado+ (Lc 24,6).

Pablo nos ofrece una reflexión profunda y esperanzadora sobre la resurrección de Jesús:

*Y si el Espíritu de Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, Aquel que resucitó a Cristo de entre los muertos dará también la vida a vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que habita en vosotros+ (Rm 8,11).

Es decir, el Padre, que por su Espíritu resucitó a Jesús, nos resucitará también a nosotros si vivimos según su Espíritu.

Hemos de retomar aquí lo que durante toda nuestra exposición hemos ido viendo sobre el Espíritu de vida, *Señor y dador de vida+, sobre sus símbolos de viento (la ruah femenina) y de agua, que manifiestan el poder de la vida sobre el caos, la esterilidad y la muerte. Frente a esta experiencia de muerte que nos rodea, muerte física y espiritual, muerte personal y colectiva, muerte cultural y de civilizaciones, degradación humana y cósmica, situaciones de noche oscura e invierno eclesial..., nuestra fe en el Espíritu de vida se convierte en roca y ánora fir-

me de esperanza. La vida, el amor, la misericordia, el perdón, la santidad, la bondad... son más fuertes que la muerte.

Sabemos que el pueblo de Israel pasó por un largo proceso de oscuridad y duda antes de creer en el triunfo de la vida sobre la muerte. Durante muchos años, los israelitas creyeron que la vida desembocaba en el sheol, reino de los muertos, lugar de silencio, oscuridad, soledad y abandono (Sal 31,8; 94,17; 115,17), lejos de Yahvé y de su templo, lugar sin retorno, lejos de los vivientes (Sal 88).

Sólo más tarde, en tiempo de los Macabeos, en un contexto de persecución y de martirio, se afirma por primera vez la fe en la resurrección: *el Rey del mundo nos resucitará para la vida eterna a los que morimos por sus leyes+ (2 Mac 7,9); *el Creador del mundo, el que modeló al hombre en su nacimiento y proyectó el origen de todas las cosas, os devolverá el espíritu y la vida con misericordia+ (2 Mac 7,23; cf. 2 Mac 12,43-46).

Esta conexión entre el Creador y la resurrección de los muertos nos remite a Gn 1,2, al Espíritu que desde el comienzo planeaba sobre las aguas primordiales en medio del caos.

Este Espíritu de Yahvé es aquel que, según Ezequiel en su visión de los huesos secos, vivifica a los muertos y les hace salir de las tumbas, imagen de la reconstrucción del pueblo de Israel (Ez 37). El mismo Ezequiel había profetizado que Yahvé rociaría a su pueblo con agua pura e infundiría su Espíritu, el cual transformaría los corazones de piedra en corazones de carne, nuevos (Ez 36,26). El Espíritu es el que siempre genera vida, vida cósmica, vida, interior, vida eterna.

Jesús resucitado es el nuevo Adán, lleno de Espíritu, que nos comunica vida (1 Co 15,45), el cual transfigurará nuestro pobre cuerpo a imagen de su cuerpo glorioso (Flp 3,21). La fe cristiana no consiste en afirmar que el alma es espiritual y sobrevive al cuerpo. Esta visión helénica difiere de la fe en que el Espíritu que resucitó a Jesús de entre los muertos también resucitará nuestros cuerpos mortales y nos hará vivir una vida nueva, gloriosa y eterna con el Señor.

Podemos afirmar que el Espíritu, Creador, Señor y dador de vida, es el que lleva adelante el proyecto de Dios, desde los orígenes primordiales del cosmos hasta su consumación escatológica. Este proyecto de Dios, proyecto de comunión (koinonía), de vida plena, de gozo y felicidad, se simboliza frecuentemente en los profetas y en los evangelios con la imagen del banquete del Reino. Este Reino, centro de la predicación de Jesús (Mc 1,15), es fruto de la acción del Espíritu, que va más allá de todo nuestro esfuerzo humano por construirlo. Por eso en el *Padre nuestro+ pedimos que este Reino venga a nosotros. Hay íntima

conexión entre el Reino y el Espíritu, por lo que, como ya hemos visto, algunos Padres de la Iglesia oriental, en lugar de la petición *venga a nosotros tu Reino+, decían: *venga a nosotros tu Espíritu+.

Como se afirma en el Prefacio VI del tiempo ordinario: *poseemos ya en germen la prenda de la vida futura, pues esperamos gozar de la Pascua eterna, porque tenemos ya las primicias del Espíritu por el que resucitaste a Jesús de entre los muertos+.

Y Basilio afirma:

*Aquellos que han sido marcados con el sello del Espíritu Santo para el día del rescate y han conservado intactas y no disminuidas las primicias del Espíritu que han recibido, éstos son aquellos que oirán cómo se les dice: "Muy bien, eres un empleado fiel y cumplidor; como has sido fiel en lo poco, te daré un cargo importante" (Mt 25,21)+5'.

En qué consistirá este Reino para cada uno de nosotros, es algo que no llegamos a comprender. Las expresiones *vida eterna+, *banquete+, *más allá+... son insuficientes para expresar nuestra expectación de lo que viene; no llegamos a vislumbrar lo que es el encuentro con el Señor, con el *Otro+.

A este respecto Karl Rahner, en una conferencia en Friburgo, con motivo de su 80 cumpleaños, pocos meses antes de su muerte, intentó plasmar así sus sentimientos ante el encuentro definitivo con el Señor:

*Cuando los ángeles de la muerte hayan eliminado de los espacios de nuestro espíritu toda la basura vana a la que llamamos nuestra historia (aunque permanezca, claro está, la verdadera esencia de la libertad realizada); cuando dejen de brillar y se apaguen todas las estrellas de nuestros ideales, con las que nosotros mismos, por nuestra propia arrogancia, hemos ido adornando el cielo de nuestra existencia; cuando la muerte cree un vacío enormemente silencioso, y nosotros, creyendo y esperando, hayamos aceptado tácitamente ese vacío como nuestra verdadera esencia; cuando nuestra vida vivida hasta aquel momento, por muy larga que sea, aparezca simplemente como una única explosión breve de nuestra libertad, que nos parecía extensa como contemplada a cámara lenta, una explosión en la cual la pregunta se convierta en respuesta, la posibilidad en realidad, el tiempo en eternidad, lo ofrecido en libertad re-

alizada; cuando entonces, en un enorme estremecimiento de un júbilo indecible, se muestre que ese enorme vacío callado, al que sentimos como muerte, está henchido verdaderamente por el misterio originario al que llamamos Dios, por su luz pura y por su amor que todo lo toma y lo regala todo; y cuando desde ese misterio sin forma se nos manifieste además el rostro de Jesús, el Bendito, y nos mire, y esa concretez sea la superación divina de toda nuestra verdadera aceptación de la inefabilidad de Dios, que no tiene forma, entonces no querría describir propiamente de manera tan imprecisa lo que viene, pero lo que sí desearía es indicar balbuciendo cómo puede uno esperar lo que viene, experimentando la puesta del sol de la muerte como el amanecer mismo de aquello que viene+ 52.

Desde esta perspectiva escatológica podemos ahora releer todo cuanto hemos visto hasta ahora sobre el clamor del Espíritu, interpretándolo como el clamor escatológico del Espíritu que gime para que venga el Reino. Es un clamor profético, que denuncia los errores y pecados y anuncia la plenitud escatológica del Reino de Dios, que al mismo tiempo quiere anticipar ya.

En este sentido, el texto de Is 11,1-9 recobra un sentido más pleno. El Espíritu de Yahvé que reposará sobre el vástago de Jesé es:

- Espíritu de inteligencia y sabiduría, consejo, fortaleza, ciencia y temor de Yahvé, lo cual nos muestra la conexión entre el Espíritu y los dones de la ciencia y sabiduría humana, es decir, cómo el Espíritu clama para que se respete la creación en sus dimensiones más humanas, racionales y sapienciales. Todo cuanto hemos dicho antes sobre el clamor de la *razón+ encuentra aquí su contexto pleno. El Espíritu quiere que la creación llegue a su consumación escatológica respetando la autonomía de la misma creación.

- Espíritu de justicia para los débiles y pobres, es decir, el Espíritu que clama por los pobres y por los diferentes excluidos es el Espíritu que quiere que se realice el Reino de Dios, un Reino de justicia, de igualdad, de fraternidad, de solidaridad, sin discriminaciones ni exclusiones.

- Espíritu que anuncia un mundo donde el lobo y el cordero pacerán juntos, lo cual significa que es un Espíritu que clama por un mundo reconciliado, por una nueva Tierra sin violencias ni odios.

52. K. RAHNER, Sobre la infalibilidad de Dios, Barcelona 2005, 50-52.

El Espíritu fecunda y madura la historia y la misma naturaleza para que germine el Reino de Dios, que es Reino de vida.

Todos los movimientos que a través de la historia han surgido en favor de la justicia para los pobres, de la fraternidad, del respeto a las diferencias de sexo, cultura o religión, de defensa de la ecología... no son más que momentos de este clamor escatológico del Espíritu que clama por el Reino. Todo cuanto hay de verdadero y bueno en la historia es fruto del Espíritu, que quiere realizar y anticipar ya el Reino de Dios.

El Espíritu que habita en nosotros y nos hace exclamar: (Abba, Padre) (Rm 8,14-16), el Espíritu que clama dentro de nosotros con gemidos inefables (Rm 8, 26), es el Espíritu que hemos recibido en el bautismo (Jn 3,5), cuyas primicias poseemos ya (Rm 8,23), pero que quiere orientar toda nuestra vida hacia el Reino de Dios, hacia la plenitud escatológica.

El Espíritu que clama a través del gemido de la creación (Rm 8,20.22) es el que lucha por la liberación de toda esclavitud y toda caducidad, para que alcancemos la libertad gloriosa de los hijos e hijas de Dios y, a través los dolores de parto de toda la creación, lleguemos a la plenitud escatológica de la nueva tierra y los nuevos cielos.

También la Iglesia está trascendida por este clamor escatológico del Espíritu. Todos nosotros tenemos conciencia de la fragilidad de la Iglesia, de sus sombras, *reflejo semi-oscuro de Jesucristo+ (Buenaventura), de sus fases de luminosidad y de oscuridad como la luna (Tomás de Aquino), de su pecado que hace que los Padres la llamen *casta meretriz+, de sus temporadas de invierno eclesial, de la necesidad continua de reforma atestiguada por el Vaticano II (UR 6). Esta experiencia es tan fuerte que a muchos les aparta de la Iglesia y les hace afirmar: *Cristo sí, Iglesia no+, constituyéndose en *cristianos sin Iglesia+, en creyentes sin pertenencia eclesial, *believing without belonging+ (G. Davies).

Si la Iglesia, a pesar de tantas fragilidades y pecados, ha permanecido hasta nuestros días y ha dado frutos de santidad, ha sido gracias al Espíritu que, desde sus orígenes hasta la escatología, la anima, vivifica y santifica (LG 4).

La escatología, que comenzó con la resurrección de Jesús, es impulsada por el Espíritu en la Iglesia (LG 48). Este Espíritu, prenda de nuestra herencia futura (Ef 1,14), es el que reparte dones y carismas (1 Co 12,4-11), el que suscita profetas y santos para anticipar ya el Reino de Dios, el que actúa a través de los sacramentos (SC 104).

Hay en la Iglesia un ansia de llegar a la plenitud, de llegar al tiempo de la restauración de todas las cosas (Hch 3,21), al octavo día, al

cielo nuevo y la tierra nueva (Ap 21,1), al banquete de bodas del Cordero, cuando Dios enjague para siempre toda lágrima y desaparezca para siempre la muerte (Ap 21, 2-4), Cristo sea realmente el alfa y el omega (Ap 21,6; 22,13) y el Señor venga de nuevo, de forma gloriosa y definitiva.

Por eso el Apocalipsis acaba con un grito escatológico del Espíritu y de la Iglesia: *El Espíritu y la Novia dicen: "(Ven!" + (Ap 22,17).

Y el Señor responde: *"Sí, vengo pronto". (Amén! (Ven, Señor Jesús! + (Ap 22,20).

La Iglesia, la humanidad, el mundo, la creación entera... se convierten en un grito suscitado por el Espíritu que clama por la venida del Señor, por la escatología, por el Reino definitivo de Dios. Este grito condensa toda la historia de la salvación, desde la creación por la ruah de vida hasta la Parusía de Cristo glorioso. Todos los deseos y aspiraciones más profundas de la historia se resumen en este grito del Espíritu: *Ven, Señor Jesús+.

Una vez más, constatamos que las dos manos del Padre, el Hijo y el Espíritu, según la expresión de Ireneo que hemos ido repitiendo, están profundamente hermanadas, en comunión, y que, por tanto, lo único que pretende el Espíritu es potenciar y facilitar la obra de Jesús, el ungido por el Espíritu.

Esto nos lleva a preguntarnos por el origen fontal y misterioso de esta comunión, la comunión trinitaria.

Capítulo V

***LA GRACIA DEL SEÑOR JESUCRISTO, EL AMOR DE DIOS (PADRE) Y LA COMUNIÓN DEL ESPÍRITU SANTO ESTÉN CON TODOS VOSOTROS+ (2 Co 13,13)**

1. De la *economía+ a la *teología+

PARA evitar posibles confusiones, digamos desde ahora que no vamos a tratar de *economía+ en el sentido moderno del término, ni tampoco hacer una *teología económica+ sobre temas de dinero, finanzas o desarrollo.

Entendemos la palabra *economía+ en el sentido en que la usaban los Padres de la Iglesia, sobre todo orientales, que la distinguían de *teología+.

Por *economía+ entendían la acción de Dios en nuestra historia para realizar su proyecto de salvación, la historia de salvación, la acción de Dios hacia fuera, la acción de la Trinidad que se vuelca hacia el mundo, hacia la historia (ad extra). Por eso también se habla de *Trinidad económica+ para designar esta acción salvífica de Dios en nuestro mundo.

Por *teología+ entendían la contemplación del misterio trinitario de Dios en su vida divina íntima, hacia dentro (ad intra), lo que también se llama la *Trinidad inmanente+.

La economía o acción de Dios en nuestra historia de salvación se realiza por la doble misión del Hijo y del Espíritu, lo que Ireneo llamaba *las dos manos del Padre+.

Estas dos misiones, estas dos manos, son y actúan de modo diferente, como hemos ido viendo y como podemos ahora comprender mejor, al final de nuestro recorrido.

La misión del Hijo se realiza en la encarnación en Jesús de Nazaret. Es una misión visible, histórica, situada en la geografía (Palestina) y en el tiempo (entre los emperadores romanos Octavio César y Tiberio). En el mismo Credo se ha introducido el nombre del personaje histórico Poncio Pilato, para así concretar y datar la vida y muerte de Jesús en la historia universal. Esta misión se prolonga en la Iglesia, comunidad histórica y visible en el mundo, con sus estructuras e instituciones.

La misión del Espíritu es muy diferente: es invisible, actúa desde dentro de las personas y de los movimientos o grupos, no se encarna en nadie, es dinamismo, vida, aliento, fuerza, amor. Se expresa, como ya hemos visto, a través de símbolos impersonales y fluidos como el viento, el agua, el fuego, el perfume...

Ya sabemos que estas dos misiones del Hijo y del Espíritu no son autónomas ni independientes, ni meramente se yuxtaponen, sino que se implican y se relacionan mutuamente: toda Cristología es pneumatológica, y toda Pneumatología es cristológica.

Estas dos misiones, esta economía salvífica, son la manifestación hacia fuera de la Trinidad, la Trinidad económica (ad extra).

Pero ahora nos toca avanzar un poco más e intentar pasar, de esta acción hacia fuera de la Trinidad en la economía salvífica a través de las dos misiones de Cristo y del Espíritu, al misterio más profundo trinitario, a la Trinidad en sí misma, a la *teología+, a la Trinidad inmanente (ad intra). De las misiones hacia fuera pasamos a las relaciones internas dentro de la Trinidad, a la filiación del Hijo y a la procesión del Espíritu Santo.

Es una reflexión a la que estamos convocados, pues Dios se ha manifestado y se nos ha revelado en Cristo y en el Espíritu, pero es al mismo tiempo una tarea que nos desborda, pues nos enfrentamos al Misterio absoluto e inefable de Dios en su vida más íntima, ante el cual la postura más adecuada es el silencio y la contemplación. Todo cuanto podamos decir será siempre pobre, imperfecto e inadecuado. Como ya afirmó el IV Concilio de Letrán, la semejanza entre el Creador y la criatura es mayor que su semejanza (DH 806).

Con todo, la Iglesia siempre ha creído que por la Trinidad económica podemos llegar a vislumbrar algo de la Trinidad inmanente, porque la Trinidad económica es la Trinidad inmanente; es decir, Dios, al actuar hacia fuera, nos revela su misterio profundo 1.

1. No queremos entrar aquí en la discusión de si la Trinidad económica se identifica con la Trinidad inmanente (Rahner) o si la Trinidad económica no agota el misterio de la Trinidad inmanente (Congar y la tradición oriental).

La pregunta es, pues: ¿qué nos revelan del profundo misterio trinitario de Dios las misiones de Cristo y del Espíritu?; ¿cuál es la relación trinitaria existente entre Cristo y el Espíritu, y entre éstos y el Padre?

Intentaremos presentar esta temática evitando tecnicismos, dejando para las notas a pie de página mayores precisiones y bibliografía para una posible mayor profundización 2.

2. Una discusión histórica

Antes de entrar en materia es conveniente conocer la problemática histórica que se ha generado en torno al tema del Espíritu entre Oriente y Occidente y que ha tenido graves consecuencias ecuménicas.

El símbolo o credo de Constantinopla (381) afirmaba simplemente que el Espíritu **procede del Padre+*. Era una forma de expresar la divinidad del Espíritu Santo, que algunos herejes cuestionaban.

Pero más tarde los católicos españoles que luchaban contra los visigodos arrianos, para dar mayor relevancia al Hijo y para que quedase más clara su divinidad común con el Padre, añadieron en los Concilios III (589) y IV de Toledo (633) que el Espíritu Santo procede del Padre **y del Hijo+* (en latín, Filioque), usando la expresión de Juan 15,25. También más tarde, los francos y Carlomagno introducen el Filioque en su credo. Esta introducción desagradó a los católicos griegos, pues creían que con esta formulación el Espíritu quedaba indebidamente subordinado al Hijo. Frente a esto, los Orientales defendían que el Espíritu procede **sólo del Padre+*.

Más tarde, el Emperador germánico Enrique II presionó al Papa para que se introdujese el Filioque en el credo de la Iglesia universal, y se acusó a los griegos de haberlo suprimido del credo. En 1014, el Papa Benedicto VIII lo introduce en el credo en la misa de coronación de Enrique II. Éste será el origen de un conflicto que culminará en tiempos del Papa León IX, que en 1054 excomulgó a la Iglesia de Constantinopla por haber suprimido el Filioque del credo. Constantinopla, a su vez, excomulgó a Roma el domingo siguiente.

2. Puede verse, K. RAHNER, **Advertencias para el tratado "de Trinitate"+*, en Escritos de Teología, IV, Madrid 1961, 105-136; ID., **El Dios trino como principio y fundamento de la historia de salvación+*, en *Mysterium Salutis* II/1, Madrid 1969, 360-440; Y.M. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983, 447-643; J. COMBLIN, *El Espíritu Santo y la liberación*, Madrid 1986; L. BOFF, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Madrid 1987; F.X. DURRWELL, *El Espíritu del Padre y del Hijo*, Madrid, 1990; V. CODINA, *Los caminos del Oriente cristiano. Iniciación a la teología oriental*, Sal Terrae, Santander 1998, 87-100.

Aunque fueron muchas las causas Bno sólo teológicas, sino también políticas y culturalesB de esta separación de las dos Iglesias, es indudable que el tema del Filioque desempeñó un papel determinante. Los intentos de unión de los concilios II de Lyon (1274) y Florencia (1439/1447) no prosperaron.

El 7 de diciembre de 1965, día de la clausura del concilio Vaticano II, Roma y Constantinopla levantan sus mutuas excomuniones y se consideran Iglesias hermanas. Desde entonces ha habido muchos encuentros y acercamientos ecuménicos, comunes liturgias de la Palabra entre el Papa y el Patriarca de Constantinopla en las que, como gesto de buena voluntad, se recitó el credo de Constantinopla omitiéndose el Filioque. Pero este punto de conflicto todavía no se ha resuelto.

Lamentablemente, el Espíritu Santo, que es vínculo de amor y de comunión, ha sido la ocasión para una división entre las Iglesias.

3. La visión teológica de la Iglesia latina

Occidente ha seguido muy de cerca la visión del evangelio de Juan, según el cual Jesús promete a sus discípulos el don del Espíritu (Jn 14,16), un Espíritu que los profetas habían anunciado que brotaría del seno del Mesías (Is 55,1-3 cf. Jn 7,37-38) y que sólo después de la glorificación de Jesús se podría recibir (Jn 7,39). Juan describe la muerte de Jesús como una entrega del *espíritu+ (pneuma: Jn 19,30), dando a este término un sentido que va más allá de su espíritu humano y que anuncia el don pascual del Espíritu. También Juan ve en el agua que sale del costado de Jesús tras pasado por la lanza (Jn 19,34) una alusión al Espíritu, lo cual explica que el evangelista conceda a este hecho, aparentemente vulgar, una gran importancia teológica y espiritual para la fe de los creyentes (Jn 19,35). Jesús resucitado, convertido en Adán espiritual y vivificador, espíritu vivificante (1 Co 15,45) y en quien reside la plenitud de la divinidad (Col 2,9), en términos paulinos, es el que al amanecer del día de pascua derrama el Espíritu sobre sus discípulos con un soplo (Jn 20,22) que recuerda el soplo creador del Dios del Génesis (Gn 2,7). Gracias a este Espíritu, hay paz auténtica (Jn 20,21) y perdón de los pecados (Jn 20,23). El Espíritu es sin duda Espíritu del Padre, en quien todo tiene su fuente y origen, pero es también Espíritu del Hijo (Ga 4,6), Espíritu de Cristo (Rm 8,9), Espíritu de Jesucristo (Flp 1,19), Espíritu del Señor (2 Co 3,17). El Espíritu, pues, procede del Padre y del Hijo, es el Espíritu del Padre y del Hijo.

Este pensamiento bíblico sobre el Espíritu como procedente del Padre y del Hijo ha sido reflexionado teológicamente por la tradición

latina y ha sido muy influenciado por Agustín, para quien el Padre engendra al Hijo por el conocimiento, como su propia imagen, y el Espíritu procede del Padre y del Hijo por el amor entre ambos. El Espíritu es el lazo de amor y comunión que une al Padre y al Hijo. El Padre es el amante, el Hijo el amado, y el Espíritu el amor 3. Agustín aplicará a la Trinidad las tres dimensiones del ser humano: el Padre es la memoria, el Hijo la inteligencia, y el Espíritu el amor.

Esta concepción se ira profundizando y precisando a lo largo de la historia de la teología occidental (Anselmo, Tomás...) 4, de tal modo que se ha convertido en la visión ordinaria, preponderante y casi exclusiva en la Iglesia latina hasta nuestros días. Los documentos del magisterio eclesial siempre hablan del Espíritu como del lazo de amor y comunión que une al Padre con el Hijo.

La bella poesía de Juan de la Cruz sobre la Trinidad refleja esta misma mentalidad filoquista:

*Que bien sé yo la fonte que mana y corre,
aunque es de noche.

Aquella eterna fonte está escondida,
Que bien sé yo do tiene su manida,
aunque es de noche.

Su origen no lo sé, pues no lo tiene,
Mas sé que todo origen de ella viene,
aunque es de noche

(...)

El corriente que nace de esta fuente,
Bien sé que es tan capaz y omnipotente,
aunque es de noche

El corriente que de estas dos procede
Sé que ninguna de ella le precede,
aunque es de noche.

3. AGUSTÍN, De Trinitate 8, 14

4. Se dirá que el Espíritu procede del Padre y del Hijo como de un solo principio; que las personas son relaciones subsistentes; que las diferencias entre las personas divinas son sólo relaciones de origen: inengendrado (Padre), engendrado (Hijo), espirado (Espíritu); que todo es común en la Trinidad, menos las relaciones de origen; que la acción de la Trinidad ad extra es común a las tres personas de la Trinidad; que lo fundamental de la experiencia cristiana es la experiencia de la divinidad, de la esencia divina, y la gloria es la visión beatífica de dicha esencia...

Bien sé que tres en una sola agua viva
Residen, y una de otra se deriva,
aunque es de noche.
Aquesta eterna fonte está escondida
En este vivo pan por darnos vida,
aunque es de noche+.

Pero esta visión trinitaria y del Espíritu, siendo auténtica y legítima, no es la única existente en la Iglesia. Oriente tiene otra concepción del Espíritu que difiere de la occidental latina.

4. La visión teológica del Oriente cristiano

Oriente ha sido muy crítico frente a la introducción del Filioque en el credo, no sólo porque esta intromisión modifica el texto de un concilio de la Iglesia universal, sino porque no está de acuerdo con su contenido de que el Espíritu Santo proceda del Padre *y del Hijo+. Para algunos teólogos orientales esto es una auténtica herejía, y hablan de que el Espíritu procede *sólo del Padre+. Para otros el Filioque es una expresión que delimita la esencia del Espíritu, haciéndola depender indebidamente del Hijo.

El Oriente ve en la afirmación de que el Espíritu procede del Padre *y del Hijo+ (Filioque) una cierta nivelación entre ambos que atenta contra el principio básico de que sólo el Padre es el origen o principio común; si el Espíritu procede del Padre *y del Hijo+, el Hijo participa juntamente con el Padre en esta función de ser origen fon-tal, que corresponde en exclusividad al Padre, mientras el Espíritu queda postergado.

Para algunos teólogos ortodoxos modernos (V. Lossky, O. Clément...) el Filioque no sólo es la raíz última de la división de las Iglesias de Oriente y de Occidente, sino que tiene serias consecuencias eclesiológicas y pastorales. La subordinación del Espíritu al Hijo significa dar prioridad a lo institucional, jurídico y jerárquico por encima de lo pneumático y carismático (libertad, carismas, divinización del cristiano por obra del Espíritu...). En este caso, la Iglesia, en concreto la jerarquía, se considera depositaria en exclusividad del Espíritu. Para los orientales ésta es la raíz del cristomonismo típico de la Iglesia occidental, cuyas consecuencias negativas (racionalismo, juridicismo, moralismo, ritualismo...) critican continuamente.

De hecho, la defensa del Filioque se unirá a la defensa del papado como Vicario de Cristo para toda la Iglesia. Tomás de Aquino, que considera como adquirida para su tiempo la doctrina del Filioque, afirma que el error de quienes niegan que el Vicario de Cristo, Pontífice de la Iglesia romana, tenga el primado de la Iglesia universal es semejante al error de quienes afirman que el Espíritu Santo no procede del Hijo 5. Detrás de esta afirmación está la convicción de que el Vicario de Cristo es la causa instrumental de la donación del Espíritu en la Iglesia. En la controversia trinitaria sobre el Filioque se debatía también la cuestión eclesiológica de la primacía de Roma sobre Oriente.

El teólogo Ratzinger reconoce que la Iglesia occidental, por su peculiar visión más metafísica de la naturaleza de la Trinidad, se ha preocupado poco de la intervención de la ésta en la historia y, como consecuencia, no ha desarrollado una eclesiología pneumática y carismática, sino una eclesiología exclusivamente desde la perspeC4I6
235dd235

C 2faCiò

238Da238FORmA dEMAsIAdO T%RR%.a, mQY #E.μR@\$A238EN
e,238PCdeR .238AstA238DEnLoCía238pnco pNeteapnlÓg(a S238SAr"

L,Ar⁺239L_μEF E

240UN240 eC,S F,oGÍa240qU%240ve !l240l!240I#

EsHA241qna R.LOG)Ó

242D242L 242!

`nAcióN243DE243CBiStn24392430aR! !! "u!L243h!243I

d) 244N 244%

245B L%N,245No N245BErUSaLÉN.

LOS KRh%*talAs(248al IL r248Que e\$248ESpÍriTt PR
ceD%248RòLn \$l Pa248rE

2491□249μ UIRE

eV)μaR 0§E %l Er0^R)tu Re250re`uZCa250a tj

eO251L

PUer254eL,.254reDtl...A !l254254s0Í2 TE254254 Q. L§ 2254MARA
DNTE254T%RMnAL e*254LA254TR)

X256

S257T\$Ptor257JkÁJINs257N257L

q5!257aPAr257#!257Qu% JEsòB Co-un)Ba257 257Es(CerI45 3oN aN4eRpRepaD.S

P

0 %

DNS258cOLN258aLGn258Ue R2!sP

e 1@258hISt/258258d La258sAlF@CI“258a L *dc.nOlÍa+

259A259LA TrAFId!259!259XTr!

o *Tr N(DaD260eofÓ

tI

A a262

263*TeO, oÍA +

IAD265InM@

$\$ \& \mu E$

CHTO 8267L ESÍrIμU267

.268H 268-268ΓBo3268D268I"EN%O.
Peo, ešN CGna2,268 /S oR E.4A,E268AL268!I0EAP 1U
268E1268E2píPitU268pRocE\$E268*Ó

o269DE

270 dRe+

271cKRRj271L271i#O271DE o.FiGaAR uN! cl!SILGGÍ cAPACMàTi#
271p2k271

v)\$aNTeM.TE

L274274274μ *IμaRia274dS @o-°n

C)D te 9 `274

HE F%274En274Trd3274P%RCOn@3 DIvJ S BPA 2e, iJ

275Asp-RI4UB

276#Eg°n276La C4AH T NTO L

278*O.RA278b2Me278g2 %"OR4,+ ,278A

279OpEP` OINi279

280%. PaR

@

μ

2867
(

A

Is
- SAI M@n!! 8

2)

H@ bnnCI Nci 298@cLdSIgdÓ&Ia298EN ☐RIE

B@AE

oLa301"

0 2μ.

Hi*α303CKI/303

AsP^r)p4304KN304Con3U4a.AH laS304Cn*304EL304aD

305aY305n 305SODA305!T5Ba,aZa305dIVijA mUÍa Y 0r%3305pSoNaS@
0“QT Is

t§gI!

308P%2/308HAs μ /

G 309Da309OCIDAN4 309D! O(!.T 309i EN 8

La311
!pMA fN2LE

bIÓb do8O“# bA eS dIrrera: ∞ccI\$\$4%31202o",a\$! *CloRha !L PA\$2%,312Al H)jn Y !L 20¥2)tu R!N0.+ , m)%Ntr!s lue Oriente canta *gloria al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo+.

La cuestión es si estas dos teologías son irreconciliables o si pueden ser complementarias y enriquecerse mutuamente, intentado acercarse de forma diversa al misterio insondable e indecible del Dios trinitario.

5. En busca de una complementación ecuménica

De parte católica existe una disposición a no insistir en introducir el Filioque en el credo, con el fin de no herir susceptibilidades históricas; pero, al mismo tiempo, se pide a Oriente que no considere herejía la afirmación de que el Espíritu procede del Padre *y del Hijo+, pues es algo que tiene evidente respaldo bíblico y patrístico y ayuda a fundamentar y valorar las dimensiones visibles e históricas, institucionales y jerárquicas de la Iglesia.

De parte oriental, el teólogo P. Evodokimov ha lanzado la propuesta de que el Filioque se complemente con el Spirituque, es decir, que si se afirma que el Espíritu procede del Padre y del Hijo (Filioque), también se reconozca que el Hijo es generado por el Padre y por el Espíritu (Spirituque) 9.

También de parte católica (F.X. Durrwell) se acepta que Dios es Padre y engendra al Hijo por el Espíritu 10

8. Sin entrar aquí en mayores detalles y explicaciones, enumeremos algunos de estos rasgos diferenciales: mientras Occidente habla ordinariamente de la fe en un solo Dios, Oriente profesa la fe en un solo Padre, que es el principio último y fontal de la unidad Trinitaria. Para Occidente se parte de la naturaleza divina para llegar a las personas; para Oriente se parte de las personas para llegar a la naturaleza; las personas divinas no sólo son relaciones de origen, sino también de diversidad, reciprocidad y comunión. Mientras para Occidente la gloria consiste en la visión beatífica de la esencia divina, para Oriente (sobre todo desde el teólogo Pálamas) la gloria es la participación de la vida trinitaria por las energías divinas increadas, pues la esencia divina es incomunicable. Occidente acusa a Oriente de triteísmo, y Oriente acusa a Occidente312dD312De-s

N

D-XE

!-aN# 31999 L319E30i(DU319`l319PaDre319X319d

320HHjO

321M DRiD

32209322

3P V 2I6N Á# ECM©.I! 324s% " s@ e.324OμRS324μ X

§Aa , \$

D328s AB R
A3285a BaRúS *aba 0OR

BrA329DeL PíriTu (Lc

μ)

L 4

2 333HC3330,) Y333%^s dSU")TA333O 0O2333A,333E#p2 TU RL3338,

DSTA !C)

NS3353351335ES0^R tU335AN335,a hIRμ

i@336\$E336La S

V!CI6337e\$L!. 337-aN337DIA2TAJ3370§E337en

) C3396F De,339@iJG339eS@á %RtrE#AmdNT339,Ig a l SérIμμN ESμA vIRH“
μDOhÓGiC339

. ES341sÓhO !l TÀrMino ú

TI
N342\$%342,A342EL C)³

343\$E343 mOr NμR %L343ADr% 1 L343HI*α(343Sin
3435343 343μAM" É O gEN343s343olO L343s%No343\$E343P343drE
E343DαNDE343N ce L I*α343ATErnG

344Al Sírl4Q344E3Tá344as-344P ND/ e

OiD

347D347

A348Fi

\$E

351HIo 3mI351dn e

352μέ2Π

* D%, M
r3535% Te AL @ DE353Oj E,353H(G

354Es354

a AC355IÓN355P

DRO y356`M2

O rÓLo NTa,C0u , 3581358UN 358í*pl
358 %nD358aL PaDRa o* , H)j□

360ομrα3601 E,360NGENam(E

363%Tá363`

365É1365L rE365 nE.!365!

NDo365 `365ijN

366 366EN %L %L H)O366DxP2eSa S5 AiO366Y366+!ienCiA μOP!

368 368P□R368\$SO,368JQ

T

370 L3703TM a\$REJO
EQRI05

E1371h` RaD#IÓN371TA-BA%. e371\$N"NT2
371eL371d3PuDm371371Pa\$RSp^rIT-IJL.
4`371V pI`N371E\$371Lo mjS3710K2 4iO371371371 !!
371tad)C'371/INp3711371371\$nr USC\$3711 e!%\$ABR 371

μ

.374 I374 DBD374ER374L!374&§ENTa374ASOLt`374\$374LA374d)InIDAD

l377I@A##%RiBl` (dL377 "s/,p4

AO

381HA",!381e381I+s,381s%381e&)Ere381!

382PADbD

E2t% mISμe2383o 383b#OL1TO383EL383AD E383No2383 A O.O#%r383

385E e

!-∅R FN0

@L Que brOT!388 μ +`A388La388VI\$a (nma

As390Do390,390R NE Di μ HN

393L393PAE nos comunica el misterio de su amor. Estas dos misiones divinas constituyen *las dos manos del Padre+ que se orientan a la misma obra, a configurar al ser humano a imagen del Padre, a comunicarle su vida, a hacernos hijos e hijas del Padre, a introducirnos en su comunión divina.

Esto nos lleva a una visión profundamente comunitaria de la Trinidad, donde las personas divinas se relacionan y se unen amorosamente, se compenetran recíprocamente, forman como una comunidad íntima, que la tradición oriental llama perichóresis, que significa algo así como una danza circular de gozo y amor entre las divinas personas.

Esta comunión de amor es el modelo de la antropología humana, ya que somos seres en relación, a imagen de la Trinidad. Toda la filosofía y teología de la intersubjetividad y del diálogo personal yo-tú encuentra en la Trinidad su fundamento último. Más que proyectar en la

Trinidad, como hizo Agustín, nuestra psicología humana, encontramos en la Trinidad y sus relaciones amorosas el fundamento de la persona humana y su capacidad de relación.

La comunidad trinitaria es el modelo de la Iglesia, del *ser eclesial+ (J. Zizioulas), que es ante todo comunidad de hermanos y hermanas, hijos e hijas del Padre en Cristo por el Espíritu, una comunión, koinonía, cuyo centro sacramental es la eucaristía. Como escribió Cipriano y como ha recogido el Vaticano II, la Iglesia es *una muchedumbre reunida en la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo+ (LG 4).

La Trinidad es también el modelo de la sociedad (Fédorov) y del Reino, que quiere ser ante todo comunión, vinculación, fraternidad, sin exclusión ni marginación, respetando las diferencias que enriquecen.

La Trinidad es el modelo de la escatología donde se dará la comunión plena de toda la creación por Cristo al Padre en el Espíritu.

6. El icono de Roublev

Las palabras son insuficientes para expresar este misterio trinitario. Por eso hay que acudir a imágenes y símbolos. Oriente siempre ha utilizado los iconos para expresar su fe de forma sacramental y litúrgica. No pretende representar de forma realista los misterios de la historia de la salvación, sino, a través de la imagen y el símbolo, hacer presente de algún modo la realidad trascendente, que invita a comulgar con el misterio, a participar del Indescriptible.

De entre los iconos famosos de Oriente, destaca el icono de la Trinidad, obra del monje, pintor e iconógrafo Andrei Roublev (1370-1430), conservado en la Galería Tretyakoff de Moscú. Pero ¿cómo representar el misterio indecible e indescriptible de la Trinidad?

Roublev pinta un cuadro con un triple nivel de lectura.

- a) El icono nos presenta una escena bíblica del Antiguo Testamento: la llegada de aquellos tres miseriosos personajes que visitan a Abrahán junto a la encina de Mambré (Gn 18,1-15). Abrahán los acoge en su tienda, les sirve comida en un banquete que simboliza la hospitalidad y la acogida. Los tres visitantes le anuncian la futura descendencia de su mujer Sara, vieja y estéril, pues para Dios no hay nada imposible. La tradición ha visto en estos tres visitantes una teofanía trinitaria, una imagen de la Trinidad.

- b) El segundo nivel de lectura es el que representa el proyecto salvífico de Dios, la *economía+, el designio salvador de Dios a través de la encarnación del Hijo. Dios ha visitado a su pueblo, ha entrado en su historia, para salvarlo y comunicarle su vida divina.
- c) El tercer nivel nos inicia en el plano de la *teología+, quiere hacer presente el misterio de la comunión trinitaria de las tres personas divinas

Estos tres niveles se funden de forma armoniosa, representando a tres ángeles sentados junto a una mesa-altar, en cuyo centro hay una copa-cáliz que contiene un cordero degollado. En los tres ángeles hay un tono azul común, que significa su igual naturaleza divina.

El ángel situado a la izquierda del cuadro representa al Padre, ante el cual los otros dos ángeles se inclinan reverentemente. Él, en cambio, mantiene una posición vertical,

Tiene en su mano un cetro, es el eje y principio al que se dirigen los otros dos ángeles. Sus colores más suaves evocan la invisibilidad, que contrasta con el color más fuerte del ángel del centro, que representa al Hijo.

Detrás del Padre aparece un templo-casa, que significa la humanidad, la Iglesia, la nueva Jerusalén, la casa del Padre.

El ángel del centro es el Hijo, con su túnica roja, color de sangre, que se inclina ante el Padre y con su mano derecha señala la copa-cáliz, que simboliza la eucaristía, el cordero degollado de la pascua. Este cáliz constituye el centro geométrico de la pintura. El misterio pascual es el punto focal de todo el icono.

Detrás de la figura del Hijo hay un árbol en forma de viña, que simboliza el árbol de la vida, la viña de Israel, el madero de la cruz.

Finalmente, el ángel situado a la derecha representa al Espíritu, que se inclina hacia el Padre con una actitud femenina y materna, dinámica, fecundante. De él parte el movimiento que une a las tres figuras en una armonía unitaria y circular. Su color es verde, símbolo de la vida.

La roca que aparece detrás de él representa el cosmos, que el Espíritu vivifica y llena con su presencia.

Todo el cuadro se inscribe en un octógono, símbolo del octavo día de la escatología. Existe entre las figuras un ritmo que une a las tres figuras en una comunión dinámica y plena (perichóresis) que parte del Padre y desemboca en el Espíritu, y parte del Espíritu y termina en el Padre. El centro es el misterio de la economía del Hijo, el cordero degollado para la salvación de la humanidad. Se anticipa el banquete del Reino.

7. Del icono a la vida

La contemplación en silencio del icono produce una sensación de unidad, de armonía, de comunión, de paz, de vida fecunda. Aquí aparece el destino de la humanidad, el horizonte escatológico del banquete del Reino en la casa del Padre, la Iglesia-eucaristía centrada en el misterio pascual de la muerte y resurrección de Jesús, el dinamismo del Espíritu, que del principio al fin engendra vida, luz, fuerza, calor, alegría... Es el Espíritu que hará que Sara conciba, que María dé a luz, que la Iglesia engendre hijos en el bautismo y camine hacia el Reino en medio de debilidades y sombras; el Espíritu que hace que la humanidad vaya en busca de un mundo nuevo y mejor, que la creación sea semilla de una nueva tierra y un nuevo cielo. Si desapareciese el ángel del Espíritu, nos quedaríamos sin vida, sin aliento, sin futuro, en sombras de muerte, tanto a nivel personal como eclesial y mundial.

De esta fuente trinitaria brota todo el sentido dinámico del Espíritu en nuestra vida personal, en la Iglesia y en la historia. Es el Espíritu del Padre y del Hijo, el que hace que el Padre engendre con amor al Hijo y que éste se entregue amorosamente al Padre; el que une a la Trinidad entera, formando como una gran familia, una comunión plena y perfecta. Y una comunidad abierta al mundo y a la historia.

El Espíritu es ciertamente el don del Padre y del Hijo (Filioque), don que se nos comunica de modo especial a través de la Iglesia, tanto en su dimensión estructural (sucesores de los apóstoles, sacramentos...) como también a través de sus dones y carismas.

Pero el Espíritu es también el que con el Padre engendra eternamente al Hijo (Spirituque), filiación que culmina en la encarnación de Cristo. El Espíritu ciertamente vivifica y santifica la Iglesia, que continúa la misión de Cristo en el tiempo (Hch). Pero el Espíritu va más allá de la Iglesia, la desborda, fecundando la historia para que en ella nazca el Reino de Dios, hasta que todo sea sometido a Cristo, y Cristo al Padre, y Dios sea todo en todas las cosas (1 Co 15,27-28).

El Espíritu que ha sido derramado en nuestros corazones, el Espíritu que florece en la Iglesia, el Espíritu que llena el universo, el clamor del Espíritu que hemos detectado a través de los pobres, de los diferentes, de las mujeres, de las culturas, de los indígenas, de las religiones, el clamor de la tierra, el clamor escatológico... no son más que manifestaciones de la presencia en la historia del misterio trinitario y engendrador del Espíritu que da vida, fecunda, construye y anticipa el Reino en medio de los pecados y las limitaciones humanas.

El misterio trinitario del Espíritu se prolonga en la Trinidad hacia fuera, en nuestra historia. Nuestra historia no es algo profano, es sagrada, está inspirada y sostenida por el Pneuma. Hemos de saber discernirlo, pues se mezcla ordinariamente con el pecado y la muerte; pero el Espíritu continúa generando vida, aun en medio del caos. La comunión, la vida y el amor trinitario han sido derramados no sólo en nuestros corazones y en la Iglesia, sino en la historia y en el mundo, y la fuerza del Espíritu es mayor que el caos, el pecado y la muerte.

Por eso la gracia del Señor Jesucristo, el amor del Padre y la comunión del Espíritu Santo están siempre con nosotros (2 Co 13,13).

No extingamos el Espíritu (1 Ts 5,19) y escuchemos su clamor...

EPÍLOGO LATINOAMERICANO

Es un domingo de primavera, el sol luce en un cielo azul claro y sin nubes, los contornos de las montañas se dibujan nítidos en el horizonte. La ciudad de Cochabamba, en el centro de Bolivia, desde donde escribo estas páginas, tiene un clima envidiable.

Acabo de regresar de celebrar la eucaristía, como cada domingo, en un santuario dedicado al Señor de Santa Vera Cruz, a unos 7 kilómetros al sur de la ciudad de Cochabamba. Es un santuario muy famoso en todo el valle cochabambino y cuya fiesta en mayo es un hervidero de gentes del campo y de la ciudad que acuden a agradecer y pedir favores al Cristo. Se juntan, sin duda, antiguos ritos andinos de fecundidad con la tradición cristiana. Al Cristo le agradecen y piden fecundidad para la tierra, los rebaños y la familia. Los que quieren agradecer al Cristo por los hijos tenidos y no desean tener más, le dejan como ofrenda un muñequito de trapo. Los que desean tener hijos y no pueden, recogen con devoción este muñeco. Lo mismo hacen entregando figuritas de vaquitas o ejemplares de patata, la papa andina.

Durante el año, la gente que acude a la eucaristía dominical viene de la ciudad y del campo, y algunos pertenecen al mismo barrio. El templo es grande y hermoso, luminoso y brillante. El Cristo de Santa Vera Cruz es una bella y evocativa talla colonial a la que el pueblo le habla y se le habla. Está pintado con colores. A la Cabeza del Cristo, en la parte superior, el INRI

244dstá La244palo-! ate simboliz al E30rit\$. Y má arriba la \$igUrA del 244Adre
%t\$rnno con S5q244doS Br`xos Extend)dor*)Hab2Í` oÍ\$o hablAr dl dscULtOr De la
form5lac)ón de IrenEo sobre244los244dms bra:os Del P!dre?
AnteS244De comenZar la Euaariqtía, lA gentd se acerca aH Cristo

245IE lleR245n fLores y ejciende. va,AS, le245besan DEvopamen4e245lor pies,
en Oración siheF"io!. Pero algunks se 6an d\$1245temp,□ ya ntes de bOm%Nza2 ha
eu-

#ariståa. Xa h246n cumpliDo bo. qU3 rIt/s.246OtRns salen al com%Nza la (omil-
a...

Hoy la capilla estaba casi llena: familias campesinas, gente de la ciudad

los niños y niñas adolescentes del barrio que se preparan para la primera comunión, con sus catequistas. Una catequista había de enseñarles a dirigir los ojos hacia el altar, un niño tocaba el órgano. Hoy los lectores de la liturgia de la palabra no cometieron errores. Otros días se eligen a leer y cambian los roles. El texto, leer la gente, intercambiar, sí que es importante. Pero de Dios. Después de que ellos tienen sus hojas dominicales para seguir la liturgia, por los días, etc.

Mientras en la homilía explica a yo el evangelio de la conversión de Zacarías, dos chicos y chicas de primera comunión (a los 12 años y antes daban; otros asistentes estaban distraídos; un niño pequeño no paraba de llorar; un error legro se ha cometido hasta el altar y he tenido que ahuyentarlo

..249LaS pl%gariAs DE249los fieles249las249leían ,Os249bhicgS249De 0rhmera
c.mU.ióN

alg5n's correc4aMENte, otros d%Letreando l`q f2ases x2504itqbean\$0 cuanD/
(abía 4na palabra Md.oS uSuaL. LA Mayoría de la gente esta" distRaída duR .te la
%u#A2istía, inc

Tso en la c

ns`g2`#)ón y elEvación*252AlguNos salen d%l tempLo antes de aca"ar la cele"raciÓn. Otros ll%ga

casI al final. Podos253rEZan Con253devOción dl253PadrenuEstRo Con l`s manos
ExtendiDas, y todo253el mu.do se d! la p!Z. Bastanteq c/iunioNes

Pero, sin duda, el momento más importante de la celebración ha sido, como siempre, al final de la misa, cuando he bajado para rociar al pueblo con agua bendita. Los niños se agolpaban, pero también los mayores: hombres de manos gruesas y callosas, jóvenes, mujeres, ancianos... Y con el agua bendita que han recibido en las manos se frotan la cabeza. He tenido que bendecir dos vasijas de agua. Al acabar, ha venido a la sacristía una madre con su joven hija para pedirme una bendición, pues la hija, embarazada, estaba a punto de perder su bebé. Otros días, algunas parejas jóvenes piden una bendición para poder tener hijos. Muchas veces tengo que bendecir coches o autobuses.

Después de la eucaristía, la gente se ha acercado de nuevo al Cristo, en oración silenciosa. Lo tocan y lo besan devotamente, se santiguan, le ponen velas y se arrodillan. ¿Qué le piden al Cristo? ¿Le dan gracias por los favores recibidos? ¿Le piden salud, trabajo, lluvia para el campo y buenas cosechas? ¿Le piden poder tener hijos? ¿Le piden perdón? ¿Rezan por sus difuntos? ¿Le piden los jóvenes éxito en sus exámenes y en sus enamoramientos? ¿Le piden los hombres poder tener una vivienda digna, con agua y luz? ¿Piden las mujeres por sus esposos borrachos y por sus hijos que van por mal camino? ¿Piden por la paz y el progreso del país? ¿Piden por los familiares Besposas, hijos, padres-

que han emigrado a España para mejorar sus condiciones de vida y envían sus remesas cada mes, a costa de una vida muy dura, muchas veces sin papeles y despreciados en algunos casos como *indios+ y *sudacas+?... Es un misterio saber lo que la gente del pueblo le pide al Cristo de Santa Vera Cruz. Pero están ante él y dialogan con él, como *Marcelino pan y vino+...

Esta gente representa a la mayoría del pueblo pobre y creyente boliviano, latinoamericano, del tercer mundo... Conocen muy poco la Biblia; ignoran casi por completo la estructura litúrgica de la plegaria eucaristía y no han oído hablar jamás de la epiclesis al Espíritu; no tienen ni idea del magisterio eclesiástico ni reo que han Oído de, Vaticano II Ni de las conferencias episcopales de Medellín, Puebla!

Santo Domingo y Aparecida. DvidEntem.te

257no han257leíd□ la encí`liba257Htma.ae vi4a, de PAbho μI, s.b0e dL CoNμro,
de .atahidaD, ni ,as mú,tiples %NcícliCAr \$e Jtan257Pablo II, *i Dios s a-nr, @e Ben
%dicTo XV ...* Mucho manos c/nocen los Dgcumentos de ,a Con®ación
pabA257la257DoctrIna de ,a F%257sobre la tao,ngía257de \$a l)b%ración / sgbbe
otpos 4Emas mor!lep257o doctri.!les. No s!b n qui©nes257snn RahneR, Congab

@ Lubac258ScHhlebe%cKx, METz, ni ha. /do haBL r tamP.co de Fust`6o
G5tiéRrez

LeonaRdo259Boff, Jon259SObrHno259n Ignaci/ El,acura. Su fe e3 se.c),la;259ds
lA d% de259los 0ob2!s, dd los p%quEños e259ig*orA.tes. u259cele"rabiones
Litúrcic!s apefaS tienen qud ver con las soleinADades vaticanas259en259latín y co.
los canto3 grefOriaNos de la Capilla Sixtina...

Y, si& embargo\$ el Espiritu que hizo exUltar De &ozo A JeSús Porque dl Pad0e
Habí! ocultado lo2 misp`riOs de l` fe a l/s Sabios y prudentes y se l/s259haba
reVelado a los peq5%ños (c 10,!) es el mIrmO Espiritu que259mev% a EStE p5%blO
senall,o 1U hox acude al CrirTo @E Ra.ta VerA AruZ. Son co-o QtEll 'ent sencilla
de Ga,ilea q8e sec4ía a esúr, comn la hemorroísa259qt%259le 4oca"a c/n fe lA oRla
de ru -ant/. Es lA Iglesi! de ,os pnbres.

En tu oración de rindiéndo, sencilla y tal vez ingenua, en su fe de vida,
& los otros y "esos al risto, se revela la acción misteriosa del Espíritu que se
derriba en los corazones de los Biehes y Les da testimonio DE que ron
hijos de Dios; el Espíritu que llama por los Pobres, por los débiles, por
los que no saben cultivar, por la mujer y los niños, por los insignificantes; El
Espíritu que me con dolores da parte en la esperanza de una (unidad
nueva, de orden mundial) más justa, De una Nueva tierra

Es el Espíritu representado en forma de paloma sobre la Cabeza del Cristo, y Son los brazos de, Padre que presiden la imagen central de Rera Cruz, aunque se encuentran la entera no se fija en ello.

D%^sde esta be, desDE el clamor de los pobres como lugar teológico preferencial, hay que repensar la teología y la pneumatología. Lo que hemos ido exponiendo a lo largo de estas páginas sólo se puede entender desde este lugar teológico, simbolizado en el santuario del Señor de Santa Vera Cruz. No hay que extinguir el Espíritu

Aunque anochezca y las sombras se alarguen..., después de la noche amanece de nuevo el día. El Espíritu del Señor continúa aleteando y dando vida a la creación, a la Iglesia y a la historia.

El sol luce hoy en el cielo azul de Cochabamba...