

EL ESPÍRITU SANTO, «PRINCIPIUM UNITATIS ECCLESIAE»

JOSÉ R. VILLAR

Introducción

La Iglesia es una y única. Su fundamento descansa en la unicidad de Dios, Creador y Señor de la Historia, al que estamos ordenados (cfr. 1 Co 8, 6). El Dios único quiere reunir y restaurar todo en Cristo (cfr. Ef 1, 10); justifica judíos y gentiles por la fe (Rm 3, 29ss); único Dios y Padre que actúa y permanece en todos los justificados (cfr. Ef 4, 6), que dispensa fuerza, dones y energías a la comunidad de creyentes en orden a la unidad (cfr. 1 Co 12, 6). Esta acción unificadora del único Dios y Padre produce la unidad de la Iglesia; romperla es contrariar la obra de unidad del Dios uno.

El Nuevo Testamento ve realizada la obra de la unidad en Jesucristo crucificado, resucitado y glorificado, que ha derribado el muro de separación entre Dios y los hombres, entre judíos y gentiles, haciendo de todos ellos «un solo hombre nuevo», «reconciliando con Dios a los dos en un solo cuerpo por la Cruz» (Ef 2, 15ss). Porque Cristo ha muerto por todos y todos han muerto en Él, en adelante «ya no viven más ellos mismos, sino por aquel que ha muerto por ellos» (2 Co 5, 14ss; Rm 14, 7ss). La Cruz de Cristo resucitado y glorificado manifiesta el fundamento de la unidad de la Iglesia en la historia, que es un fruto de la Cruz en la que Cristo ha «acogido a todos los hombres para la gloria de Dios» (Rm 15, 7).

La unidad del Padre con el Hijo y del Hijo con el Padre se extiende a los hombres para que también sean uno en ellos. «Yo les he dado la gloria que tú me has dado, para que sean uno» (Jn 17, 23). A través de sus palabras y gestos, Jesús comunica esta unidad, especialmente por medio de la palabra y el gesto supremo que es el don de sí mismo a los hombres en la Cruz. Jesús debía «morir por el pueblo, y no solo por el pueblo, sino para reunir a los hijos de Dios que estaban dispersos» (Jn 11, 50).

También según el Nuevo Testamento, esta unidad fundada en Jesús una vez por todas, se dinamiza por obra del Espíritu Santo. Cristo se hace presente en nosotros en el Espíritu (Rm 8, 10ss.). En este sentido, «el Señor es Espíritu» (2 Co 3, 17; cf. 1 Co 6, 17). El Espíritu es el Espíritu de Dios, que hace descubrir a Cristo como fundamento de toda unidad. Por el Señor crucificado y resucitado judíos y gentiles tenemos acceso al Padre en un solo y mismo Espíritu (Ef 2, 18). Cuando Cristo sea elevado sobre la tierra atraerá a todos hacia El (cfr. Jn 12, 32), y esto lo hace por el Espíritu, el otro Consolador, el Don de Jesús, por quien se hace presente y une a los hombres atrayéndolos hacia sí.

De estas indicaciones del Nuevo Testamento¹ podemos concluir que la unidad es el objeto del designio de Dios Padre. La Iglesia es Una o no lo es en absoluto. Dios suscita esta unidad en el Cuerpo de Cristo crucificado que lleva en sí a todos los hombres, y la realiza acabadamente en el Espíritu Santo. La Iglesia es obra de Dios Trino, originada en el Padre por el Hijo en el Espíritu Santo. Participa y refleja la unidad trinitaria.

El tema aquí propuesto nos invita a considerar la Iglesia como efecto del Espíritu Santo, en cuanto es fruto de su acción unitiva: el Espíritu Santo, *principium unitatis Ecclesiae*. Nos atenemos, pues, al plano de la «economía»: el Espíritu Santo es «enviado», «dado» a la Iglesia para hacerla participar de la vida trinitaria, como fruto de salvación, comunión de los santos. Este es el tema que desarrollaremos en la I Parte, «El Espíritu Santo, principio de unidad de la comunión eclesial». Esta función está en dependencia de lo que El es en la vida trinitaria. Así como en la existencia íntima y eterna de la Trinidad el Espíritu es el vínculo de la comunión entre el Padre y el Hijo, así El constituye en la Iglesia el Don del Padre, que une a todos los bautizados en un solo cuerpo. El Espíritu es, pues, principio de comunión porque el *Agapé* (Amor) une por su propia naturaleza: «El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado» (Rom 5,5).

Ahora bien, la Iglesia constituye una *realitas complexa* (cfr. LG 8): es no sólo fruto de gracia en el Espíritu, *communio sanctorum*, sino también y simultáneamente instrumento de esa comunión: es *congregatio fidelium, sacramentum*. Este será el tema de la II Parte, que contempla al Espíritu Santo como principio de unidad del *sacramento* eclesial. La III Parte quiere, finalmente, considerar la dinámica de unidad que se da en la Iglesia por obra del Espíritu Santo.

1. Cfr. H. SCHLIER, *Die Einheit der Kirche nach dem Neuen Testament*, en «Catholica» 14 (1960) 161-177.

Antes de iniciar la exposición vayan por delante dos presupuestos y una consecuencia.

1. La Iglesia está enraizada en Cristo. No hay, pues, eclesiología sin cristología, pues Cristo es la fuente de la vida y el Señor de la Iglesia. Cristo es el origen de la Iglesia —«a Christo sumit principium»²— y el fundamento permanente de su vida y existencia.

2. La Iglesia muestra su imagen completa cuando consideramos su relación con el Espíritu Santo. Esta relación no ha sido tan desarrollada como otros aspectos de la pneumatología (por ejemplo, el de la procesión o el de la inhabitación del Espíritu en el cristiano). Hay, con todo, dos afirmaciones que son patrimonio ampliamente compartido:

a) el Espíritu Santo es co-instuyente de la Iglesia, preparada por Cristo en sus elementos esenciales, y llevada a término por el Espíritu. El Espíritu de Pentecostés no desciende sobre una comunidad institucionalmente en todo desarrollada, y que sólo necesitaría del «Soplo interior» para caminar. Pero este punto apenas lo trataremos aquí³.

b) Cristo en su existencia pneumática es el fundamento de la vida de la Iglesia. También bajo este aspecto, la eclesiología implica la pneumatología. El Verbo encarnado realizó su vida y muerte en el Espíritu Santo. Tras la resurrección «envía» el Espíritu a la comunidad de los suyos. Cristo estará presente en la Iglesia *en y por* el Espíritu Santo.

En consecuencia, la designación del Espíritu Santo como «alma de la Iglesia», o más exactamente, su «principio de unidad (invisible)», es la forma de expresar la fe en la unión de lo divino y lo humano en la Iglesia: la fe en la relación viva de la comunidad cristiana con Cristo glorificado.

I. EL ESPÍRITU SANTO, PRINCIPIO DE UNIDAD DE LA COMUNIÓN ECLESIAL

El designio de Dios, que aparece en el NT como designio de unidad, lo resume el Concilio de este modo: «Todos los hombres son llamados a formar parte del Pueblo de Dios. Por lo cual (...) [Dios] determinó congregar en unidad (*in unum*) a todos sus hijos que estaban dispersos (cf. Io 11, 52). Para ello

2. *S. Th.*, I, q. 92, a. 2, c.

3. Vid. P. RODRÍGUEZ, *El Pueblo de Dios. Bases para su consideración cristológica y pneumatológica*, en ÍDEM (dir.), *Eclesiología 30 años después de «Lumen gentium»*, Madrid 1994, pp. 175-210.

envió Dios a su Hijo, a quien constituyó heredero universal (cf. Heb 1, 2), para que fuera (...) Cabeza del nuevo y universal pueblo de los hijos de Dios. Para ello, por fin, envió al Espíritu de su Hijo, Señor y Vivificador, que es para toda la Iglesia y para todos y cada uno de los creyentes principio de congregación y de unidad (*principium congregationis et unitatis*)» (LG 13).

Desglosemos estas palabras⁴.

El plan o designio salvífico sucede mediante la agregación a un Pueblo en el que se da la comunión con las Personas divinas, de tal modo que vivir en la unidad de la Iglesia es participar de la unidad trinitaria: la Iglesia es «de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata», en palabras de san Cipriano. El misterio de unidad se realiza en la economía de la salvación *por la doble misión del Hijo y del Espíritu*. La mejor explicación de esta afirmación se encuentra en los nn. 2, 3 y 4 del Decr. *Ad gentes*, que son una profundización doctrinal, en términos de misión, de los correspondientes nn. 2, 3 y 4 de la Const. *Lumen gentium*.

a) El texto de *Ad gentes*, n. 2 abarca el designio de creación y redención centrándolo en la unidad final del pueblo, en el que Dios reúne a sus hijos que estaban dispersos: es decir, dando origen a la Iglesia. Ese libre designio misericordioso aparece como reflejo del amor intratrinitario que expresan las procesiones divinas: concretamente, «dimana del *amor fontal* o caridad de Dios Padre, que es el *Principium sine Principio*, que engendra al Hijo (*ex quo Filius gignitur*) y del que procede el Espíritu Santo por el Hijo». De ese amor proceden los efectos *ad extra*, en concreto: la creación, la vocación a la participación de la vida divina, la comunión que es la Iglesia.

b) De entrada debemos recordar que la misión del Hijo y del Espíritu Santo a la Iglesia —con su diferente significación— hacen presente en la Iglesia a las *tres Personas divinas*: no puede estar presente una de ellas sin las otras dos. Pero el concepto de misión implica el que cada Persona está presente según sus propiedades personales.

Lo cual significa que: 1. El Padre está en la Iglesia como su *origen fontal*, principio *a quo* de la Iglesia y término *ad quem* de la misma, clave del *exitus-reditus* de la economía de la salvación. 2. El Hijo es el «enviado» del Padre, Mediador por su naturaleza humana, *por quien* es fundada la Iglesia, que es el Cuerpo de Cristo. El designio del Padre —*convocare statuit in Sancta Ecclesia*, dice LG 2—, configurado y preparado en la historia de Israel, se realiza de modo pleno

4. Para todo este apartado, cfr. P. RODRÍGUEZ, *Eclesiología*, Pamplona 1997 (pro manuscrito), del que nos hemos servido.

en la misión del Hijo. Al Hijo pertenece llevar a cabo el plan de salvación de su Padre. El objeto de la misión del Hijo en carne humana es, pues, la Iglesia: la *communio cum Deo* y *fraterna societas* de que habla *Ad gentes*. El misterio de la Vida y la Pascua de Cristo y sus actos fundacionales originan la Iglesia, estructurada sobre Pedro y los Doce. Precisamente para esa obra universal funda Jesús su Iglesia. 3. Pero ese acabamiento estaba reservado en el designio divino al Espíritu Santo. «Os conviene que yo me vaya», decía el Señor, «porque si no me voy no vendrá a vosotros el Paráclito; pero si me voy, os lo enviaré» (Jn 16, 7). El Espíritu Santo está en la Iglesia «enviado» por el Padre y el Hijo: es Aquel *in quo* la Iglesia vive y actúa hasta la consumación de la historia.

La Iglesia, pues, se origina en la doble misión del Hijo y del Espíritu; y, a través de ambas misiones, manifiesta que su origen último es el amor misericordioso del Padre. El misterio insondable es que, siendo la Iglesia efecto, obra *ad extra* de Dios, todas las dimensiones de su origen y de su ser son comunes a las Tres divinas Personas, lo cual no excluye sino que comporta, lo hemos dicho, las propiedades personales trinitarias.

Pero la razón teológica se enfrenta con la cuestión de cuál es el núcleo más esencial del misterio, cuál es la naturaleza profunda de esta realidad, la «Iglesia», originada en la Trinidad.

1. *La Iglesia, comunión de los hombres con Dios Padre por Cristo en el Espíritu Santo*

La respuesta reza así: la esencia íntima de la Iglesia es el misterio de la comunión de los hombres con Dios y entre sí por el Hijo en el Espíritu Santo. La Iglesia es la comunión en el amor del Padre comunicado a los hombres por su Hijo en el Espíritu. Esto es lo que la Iglesia ya es ahora y lo que será siempre, tanto en el Reino de Dios consumado como en este Reino de Cristo en la tierra, que su propia glorificación y la comunicación de su Espíritu en Pentecostés han inaugurado.

A esta comunión de los hombres en el amor del Padre se accede por la identificación con el Hijo, hecha posible por el Espíritu que procede del Padre y del Hijo, y mora en nosotros. «Los fieles son *uno* —dice Juan Pablo II— porque, en el Espíritu, están en la comunión del Hijo y, en El, en su comunión con el Padre... Así pues... la comunión de los cristianos no es más que la manifestación en ellos de la gracia por medio de la cual Dios nos hace partícipes de su propia comunión, que es su vida eterna»⁵.

5. JUAN PABLO II, Enc. *Ut unum sint*, n. 9.

Esta es, por otra parte, la más profunda intuición de S. Tomás de Aquino acerca de la Iglesia: la Iglesia para él es esencialmente «coiunctio hominum ad Deum», unión de los hombres a Dios —dice— «Patri, *ad quem* habent accessum, Filio, *per quem*, Spiritui Santo, *in quo* accedunt»⁶. Es la *Ecclesia de Trinitate*, la Iglesia originándose en la Trinidad y viviendo en la comunión-participación en la vida intratrinitaria, incoada ahora por la gracia cuya *manifestación* plena es la gloria, pero que es fundamentalmente la *misma* comunión. Por eso la Iglesia de la tierra «non est alia numero» que la Iglesia del cielo⁷.

Pues bien, esta comunión se realiza a través de las misiones divinas: es *per Filium*, y es *in Spiritu*. En palabras de santo Tomás: «Christus, per Spiritum suum, quem dat nobis, nos invicem unit et Deo»⁸. Vamos a detenernos en ambos momentos, cristológico y pneumatológico, de esta comunión.

a) *Por el Hijo: la función de Cristo*. La comunión con Dios tiene lugar *per Christum*, a través del Hijo de Dios *hecho hombre* y en virtud de su obra salvadora en la carne. Esta comunión se da cuando nos hacemos miembros de su Cuerpo glorioso, y arranca de la comunicación que Cristo mismo hace a los hombres de esa vida que está en Él de manera plena. Esa vida divina comunicada es la gracia, con las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo. Quiso el Padre hacer habitar en la humanidad de Cristo toda la plenitud de vida divina, para que Cristo como Cabeza la comunicara a los hombres incorporándolos a su Cuerpo. Esta plenitud es tal que, si bien el cuerpo puede participar de ella, nada puede agregarle a la Cabeza. Cristo es Cabeza por ser Principio, Primogénito, Señor: «quia omnes alii acceperunt gratiam per respectum ad gratiam ipsius»⁹.

Esa plenitud de gracia que se encuentra en Cristo-Cabeza es lo que se llamará la *gracia capital*¹⁰, es decir, ordenada a formar el cuerpo y crear la comunión de vida. No es la gracia capital «otra» gracia que tiene Cristo, sino la misma que santifica formalmente su humanidad y que es querida por Dios no

6. Cfr. *In Eph*, 2, lect. 6, (Marietti, 123).

7. La gracia propia de la gloria del cielo «non est alia numero a gratia praeveniente per quam nunc iustificamur. Sicut enim caritas viae non evacuat, sed perficitur in patria, ita etiam et de lumine gratiae est dicendum: quia neutrum in sui ratione imperfectionem importat» (*S. Th.*, 1-2, q. 111, a. 3, ad 2).

8. *In Rom* 12, lect. 2 (Marietti, 974).

9. *S. Th.*, III, q. 8, a. 1

10. Es el tema que santo Tomás de Aquino desarrolla en diversos lugares de sus obras, entre los que destaca la célebre cuestión 8 de la III Parte de la *Summa Theologiae*. Vid. también *In III Sent.*, d. 13, q. 2; *De Veritate*, q. 29; *In 1 Cor* 11, lect. 1 (Marietti, 587); *In Eph* 1, lect. 8 (Marietti, 69-71); *In Col* 1, lect. 5; (Marietti, 50ss.); *Comp. Theol.*, c. 214.

sólo para que santifique a Cristo, sino, por su condición de Cabeza, para que santifique todo el Cuerpo. Y así llegamos a la más profunda razón de la capitalidad de Cristo: «virtutem habet influendi gratiam in omnia membra Ecclesiae, secundum illud Ioh 1, 14: de plenitudine eius omnes accipimus»¹¹. Cristo, por su capitalidad, es para siempre Camino, Verdad y Vida. Cristo, en su humanidad y no sólo en su divinidad, no es «superable».

La centralidad de la vida Jesús, su historia y obra, es decisiva. Todo en Cristo, sus *acta et passa in carne*, tiene valor salvífico, en razón de su capitalidad y de la eficiencia instrumental de su naturaleza humana. Por este motivo, su vida tiene una dimensión eclesiológica. Todo lo que hace o merece afecta a su cuerpo: «todo las obras de Cristo se refieren a El y a sus miembros, tal como las obras de un hombre en estado de gracia se refieren a él mismo»¹²; sus acciones son «eclesioconformantes». Su humanidad queda elevada a Sacramento de salvación, y nos invita a considerar la Iglesia, fruto de la vida *in carne* del Verbo, también en términos de mediación y representación en continuidad con Cristo.

A la esencia de la Iglesia pertenece, por tanto, que la comunión con Dios es *per Christum*: desde ahora hasta la eternidad somos y seremos hijos en el Hijo. La comunión de los hombres con Dios y entre ellos es el fruto de esta «cristificación», es decir, de la configuración con el Hijo y la consiguiente participación en su filiación divina, efecto formal de su *gracia capital* en nosotros.

b) Pero a esto se llega por la donación del Espíritu Santo, que hace presente la Tercera Persona de la Trinidad en la Iglesia. *In uno Spiritu* —dice San Pablo— los que estamos divididos tenemos ahora *per Christum* acceso *ad Patrem* (cf. Ef 2, 18). Venimos así a la función del Espíritu Santo.

2. La función del Espíritu Santo en la comunión trinitaria

El Concilio Vaticano II se expresa así: «Para que incesantemente nos renovemos en El (cf. Ef 4, 23), nos concedió participar de su Espíritu, que *siendo uno y el mismo en la Cabeza y en los miembros*, de tal manera vivifica, unifica y mueve todo el Cuerpo, que su operación pudo ser *comparada* por los Santos Padres *con la función que realiza el alma o principio de vida* en el cuerpo humano» (LG 7).

11. S. Th., III, q. 8, a. 1.

12. S. Th., III, q. 48, a. 1.

Con la misión del Espíritu Santo alcanzamos la razón última constitutiva de ese *mysterium communionis* que es la esencia íntima de la Iglesia; es decir, nombramos el *principium unitatis* del Cuerpo Místico de Cristo. Nos detenemos en la explicación de S. Tomás, que en este punto es determinante.

Digamos antes unas palabras sobre su visión de la obra del Espíritu Santo en general. Todo existe por el amor de Dios, y como el Espíritu procede como amor, la creación entera debe ser atribuida al Espíritu Santo. Además, el amor es movilizador e impulsor, de manera que toda moción en las cosas debe ser atribuida al Espíritu. Todo lo que es movido, lo es por el Espíritu; El es principio de movimiento y de vida. Está en todo. Está en el *exitus* y en el *reditus*, en el origen de todo en Dios y en el proceso de retorno de los hombres a Dios, en el que se sitúa la Iglesia. El Espíritu, conduce, inclina, dirige, inspira, lleva todo a su propio fin. Mueve las criaturas hacia Dios: nos hace contempladores de Dios, gozamos de su presencia, somos consolados por El. Nos hace cumplir, como verdaderos amantes, los mandamientos de Dios. Pero, sobre todo, es dador de gracia y principio de unidad de la Iglesia. Este es el tema que interesa.

La Iglesia tiene unidad, explicará S. Tomás:

a) porque en ella hay, en el plano *intencional*, unidad de «objeto», que es Dios mismo, «idem numero *amatum et creditum* ab omnibus»¹³: es la comunión de *conocimiento y amor*;

b) porque, en el plano *entitativo*, se da la unidad *específica* de la gracia y las virtudes que fluyen de la Cabeza, que es Cristo¹⁴: es la comunión de *vida*. La gracia y las virtudes, sin embargo, se dan en cada uno como propias.

Detengámonos aquí. La gracia santificante tiene muchos efectos: perdón de los pecados, regeneración, santificación, iluminación, dones del Espíritu, adopción... Por la donación de la gracia tiene lugar la inhabitación del Espíritu en la Iglesia y en los cristianos. Ahora bien, todos estos efectos presuponen la infusión por el Espíritu de las virtudes teologales. Estas virtudes están al inicio y al final de la existencia cristiana, sin las cuales no hay cristianos ni Iglesia. Más particularmente, la Iglesia está constituida por la fe, como presupuesto para la esperanza y la caridad, en el orden de la generación. No se espera y ama lo que no se conoce. En cambio, en el orden de la perfección, la caridad viene primero: perfecciona la fe y la esperanza, que pueden existir imperfectamente. En todo caso, no hay amor sin fe y esperanza. Considerada como *fides qua* o *habitus*, la fe es *una* en razón de la unidad de su objeto formal, la Verdad primera.

13. Cfr. *In III Sent.*, d. 13, q. 2, a. 2, sol. 2, ad 1.

14. Cfr. *S. Th.*, III, q. 8, a. 1, ad 1.

Todos los creyentes, además, aunque numéricamente diversificados en cuanto a los actos de fe personal, están unidos en la unidad *especifica* de la fe. Considerada como *fides quae*, como contenido, la fe es *una* en razón de que uno y lo mismo es creído por todos. Por medio del Espíritu Santo, Dios revela la misma verdad para ser creída por todos y lleva la voluntad humana a asentir por el acto de fe, que es *específicamente* uno.

Esto tiene una consecuencia eclesiológica de enorme trascendencia. En efecto, la *Ecclesia in terris* propiamente, y en un primer momento (conceptual) es *congregatio fidelium*. El primer movimiento es la unidad de fe (todos creen lo mismo), que se continúa en la unidad de esperanza (todos están confirmados en la misma esperanza), y están todos unidos en un mismo amor. Por medio del Espíritu Santo estamos unidos a Cristo por la fe y el amor. No obstante, quienes tienen fe informe son de la Iglesia, al menos *in statu viae*. Pues bien, he aquí, como decimos, un primer momento, decisivo y radical, de la unidad de la que el Espíritu Santo es principio. La unidad de la Iglesia es la unidad de la fe: «unitas autem Ecclesiae est praecipue propter fidei unitatem: nam Ecclesia nihil aliud est quam aggregatio fidelium»¹⁵. El Espíritu Santo es principio de unidad de la Iglesia porque, por la gracia, causa la fe, la esperanza y la caridad. Por medio de ellas el Espíritu Santo origina y mantiene la Iglesia en su ser como *congregatio fidelium*.

c) Pero hay otra unidad, concluirá santo Tomás, mucho más profunda, que es a la que alude *Lumen gentium* en el texto citado. La unidad producida por las virtudes teologales posibilita una presencia del Espíritu Santo por la cual la *congregatio fidelium* es —en un segundo momento (conceptual)— también *communio sanctorum*. En efecto, lo que hace que la Iglesia llegue a ser «como», *quasi*, «una mystica persona» es que la Persona divina del Espíritu Santo, *unus et idem*, tiene su morada en Cristo Cabeza y en sus miembros y hace, en consecuencia, que el cuerpo —aún siendo sus miembros muchas personas— sea «numéricamente uno», como un único sujeto. Por eso se compara la presencia del Espíritu Santo con la función que el alma realiza en el cuerpo.

Esta tradición arranca de san Agustín. Un pasaje entre muchos: «Lo que nuestro espíritu, o sea, nuestra alma es con relación a nuestros miembros, eso mismo es el Espíritu Santo para los miembros de Cristo, es decir, para el Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia»¹⁶. Pero llega a las mejores formulaciones con Santo

15. *I Decr. [Expositio Primae Decretalis]* (Marietti, 1182).

16. *Sermo* 269, 2; PL 38, 1232.

Tomás, ya desde su interpretación del artículo eclesiológico del Símbolo: «Credo Spiritum Sanctum *sanctificantem* Ecclesiam, *unientem* Ecclesiam...»¹⁷.

Veamos brevemente los textos más significativos de S. Tomás en los que se ha inspirado la Constitución Dogmática *Lumen gentium* para exponer esta doctrina del Espíritu Santo, *principium congregationis et unitatis* (LG 13).

La afirmación central es ésta: «unitas Spiritus Sancti facit in Ecclesia unitatem»¹⁸, que se complementa con esta otra: «sicut constituitur unum corpus ex unitate animae, ita Ecclesia ex unitate Spiritus»¹⁹. Esa unidad consiste en ser una sola cosa con Cristo: «per Spiritum Sanctum efficimur unum cum Christo»²⁰. Pero esta unidad no es sólo *en* el don «creado» —la *unitas fidei et caritatis*—, sino *en* el mismo Don Increado, en el Espíritu Santo: «Spiritus Sanctus increatus idem numero est in capite et in membris, et aliquo modo a capite ad membra descendi, non divisum sed unus»²¹. En efecto, «Spiritus unitatis a Christo in nos derivatur»²², y El es el que «unus numero omnes replet»²³.

En el *De veritate* sintetiza todo con esta expresión: «Est etiam in Ecclesia *continuitas quaedam* ratione Spiritus Sancti, qui unus et idem numero totam Ecclesiam replet et unit»²⁴. De esta manera puede decir santo Tomás que el Espíritu Santo es la «ultima perfectio et principalis totius Corporis mystici, quasi anima in corpore naturali»²⁵; «ita omnia membra Corporis mystici habent pro ultimo complemento Spiritu Sancto, qui est unus numero in omnibus»²⁶.

Dos son, por tanto, los aspectos que contribuyen a hacer de la unidad así realizada una unión de personas fuerte y profunda. Por una parte, el Espíritu Santo es principio de unidad *numérica* entre los fieles. Por otra, es principio *inmanente* de esa unidad, porque El es el huésped de las almas (*inhabitat*), es poseído por los fieles (*habent*), los llena (*replet omnes*) y así llena toda la Iglesia: *replet et unit totam Ecclesiam*²⁷. Todo esto nos muestra la profundidad del don de que somos objeto. El Espíritu Santo, Espíritu del Padre y del Hijo, es el que

17. *S. Th.*, II-II, q. 1, a. 9 ad 5; *In III Sent.*, d. 25, q. 1, a. 2, ad 5.

18. *In Ioh.*, 1, lect. 10 (Marietti, 202).

19. *In Col.*, 1, lect. 5 (Marietti, 46).

20. *In Eph.*, 1, lect. 5 (Marietti, 42).

21. *In III Sent.*, dist. 13, q. 2, a. 1, ad 2.

22. *In Rom.*, 12, lect. 2 (Marietti, 974).

23. *In III Sent.*, dist. 13, q. 2, a. 2, sol. 2.

24. *De Veritate*, q. 29, a. 4.

25. *In III Sent.*, dist. 13, q. 2, a. 2, sol. 2.

26. *In III Sent.*, dist. 13, q. 2, a. 2, ad 1, sol. 2, ad 1.

27. Cfr. M. E. VAUTHIER, *Le Saint-Esprit principe d'unité de l'Église d'après saint Thomas d'Aquin*, en «Melanges de Sciences Religieuses» 6 (1949) p. 76.

hace de la Iglesia un misterio de unidad y de santidad, una santa comunión de los hombres con Dios.

En síntesis. Por la doble misión del Hijo y del Espíritu, la Iglesia, al constituirse, queda misteriosamente introducida en la vida trinitaria. La gracia santificante es la participación en la filiación del Hijo, Cabeza de su Cuerpo, que se comunica a los miembros por el Espíritu Santo. El Espíritu es principio de unidad suscitando la fe, esperanza y caridad y esto comporta la presencia inahabitable del propio Espíritu Santo como tal en la Iglesia, ya que es «el mismo y único Espíritu quien habita en la cabeza y en los miembros», y desciende a ellos sin división desde la cabeza. Esta doctrina fue expuesta por Pío XII en la Enc. *Mystici Corporis* con ocasión de explicar cómo Cristo es el «sustentador de su Cuerpo»²⁸. Es recogida —además de los textos antes mencionados de LG 7 y 13— en el Decr. *Unitatis redintegratio* n. 2: «El Espíritu Santo que habita en los creyentes y llena y gobierna toda la Iglesia, efectúa esa admirable unión de los fieles y los congrega tan íntimamente a todos en Cristo, que El mismo es el principio de la unidad de la Iglesia».

3. Consideración ulterior

El interés especulativo que plantea este patrimonio tradicional es enorme. Nuestro tema tiene amplias implicaciones.

a) Así, el diverso modo de entender el *significado y lugar de la gracia* en la comunión con Dios. Como es sabido este aspecto ha provocado intensos debates: si cabe hablar de «alma creada» de la Iglesia (el conjunto de los dones sobrenaturales; gracia creada) y de su «Alma Increada» (la Persona del Espíritu Santo, Gracia Increada); cuál sea la interpretación al respecto de los textos de S. Tomás, etc. Hagamos un breve recordatorio del tema.

La unidad específica de la fe, esperanza y caridad, la unidad causada por la gracia, llevó a Ch. Journet a hablar de un «alma creada» de la Iglesia, la «gracia creada», que sería propiamente el «alma» de la Iglesia, y el Espíritu Santo,

28. «A este Espíritu de Cristo, como a principio invisible, hay que atribuir también el que todas las partes estén íntimamente unidas, tanto ellas entre sí, como con su excelsa Cabeza, estando como está todo en la Cabeza, todo en el cuerpo, todo en cada uno de los miembros; en los cuales está presente asistiéndoles de muchas maneras según el mayor o menor grado de perfección espiritual de que gozan. El, con su celestial hálito de vida, ha de ser considerado como el principio de toda acción vital y saludable en todas las partes del cuerpo» (AAS, 35 [1943] 218-220).

en cambio, su «alma Increada». Los diversos miembros forman una unidad porque Dios y, por apropiación, el Espíritu Santo, les otorga disposiciones gratuitas, las virtudes de la fe, esperanza y caridad, que son la vida divina inmanente en los hombres, y que forman como el «alma creada» de la que viven, de manera que la gracia y la fe viva, es como un alma informante. Dios habita como en su templo en la Iglesia porque poseemos la gracia y la fe viva. La caridad es *formaliter* la vida de la Iglesia, y Dios Trino, por apropiación el Espíritu Santo, es su vida, Alma Increada.

Para otros autores solamente el Espíritu Santo puede ser llamado «alma» de la Iglesia. El Espíritu Santo, por apropiación, vivifica a los hombres infundiendo la caridad como principio formal inherente, pero que incorpora a los hombres al Cuerpo místico de Cristo por la misión en Persona, no apropiada, del Espíritu Santo que es uno y el mismo en todos los que están vivificados por la caridad. En efecto, sólo «el mismo y uno numéricamente Espíritu que llena y une la Iglesia» hace numéricamente una a la Iglesia. Ciertamente, si los hombres acogen en ellos al Espíritu Santo es por la gracia²⁹. Pero esta unidad de la gracia y las virtudes es numéricamente distinta en los creyentes, por lo que no hace la *congregatio fidelium* «numéricamente una»³⁰.

b) En conexión con estas discusiones se llegó a hablar del Espíritu Santo como *causa formal* de la Iglesia. Pero los cristianos, aun estando transformados en nuevas criaturas, divinizadas, no se unen en una especie de naturaleza común, cuya razón de subsistencia sea el Espíritu Santo o Cristo. Los individuos conservan su existencia particular. No puede tratarse de una unidad substancial ni de una nueva personalidad física. ¿Qué tipo de unión se da? El tema ha sido ampliamente estudiado. Reseñarlo por completo sería imposible. La argumentación se apoya en la causalidad eficiente de la humanidad de Cristo y en su unidad con la Iglesia como *una mystica persona*. Tiene su precedente en S. Agustín cuando considera de manera espiritual-real (no física) la unidad de Cristo y la Iglesia como una sola persona. S. Tomás recogerá la reflexión de san Agustín, siempre marcando la diferencia entre esta «personalidad» formada por Cristo y los cristianos, y la unidad propia de una persona física: de aquí que S. Tomás añada un «como», *quasi*, a la expresión *una mystica persona*.

29. «Per gratiam inhabitat hominem Spiritus Sanctus» (*S. Th.*, II-II, q. 114, a. 3, ad 3); «in ipso dono gratiae gratum facientis, Spiritus Sanctus habetur, et inhabitat hominem» (*S. Th.*, I, q. 43, a. 3),

30. De otra parte, vista la cuestión desde la perspectiva de Cristo-Cabeza, Cristo no puede estar unido a su Cuerpo en términos de fe, esperanza y caridad —puesto que El es el objeto de esa fe, esperanza y caridad— sino en el Espíritu Santo que desde El fluye a los miembros.

Algunos hablarán, más tarde, de Cristo como el «supuesto» de su Cuerpo místico; y de la Iglesia como extensión de la presencia teándrica de Cristo tras su ausencia física³¹. La pregunta será: hasta qué punto cabe hablar de una *personalidad* propia de la Iglesia como tal, distinta de Cristo, aunque unida a El misteriosamente por su Espíritu. Cabe decir lo siguiente.

La Iglesia, formada en cada momento por los individuos que la componen, trasciende la suma de sus miembros constituyendo una realidad como tal, con sus cualidades específicas y actos propios que no se reconducen sin más a los de los miembros (por ej., la unidad, santidad, catolicidad, apostolicidad, indefectibilidad...). No se trata de una hipostatización de la Iglesia. Es «sujeto», una «persona» sólo en sentido analógico a como los individuos humanos somos personas o lo son las Personas divinas. Una «persona» formada por «personas» humanas y por su relación con las «Personas» divinas. Su «personalidad» resulta de la conjunción, de una parte, de las personas humanas individuales, que constituyen el «sujeto receptor» de los dones de Dios; por estos dones de gracia participamos todos en un único ser que trasciende los individuos, suscitado, de otra parte, por las Personas divinas, el Padre, Hijo y más inmediatamente el Espíritu Santo, quienes, por la mediación instrumental de la humanidad de Cristo, son el Sujeto que causa, por su presencia eficiente, la participación en la vida trinitaria. El Espíritu Santo realiza la unión de los cristianos con Cristo y en Cristo, y así la Iglesia, como un todo, tiene en Dios su principio supremo de unidad y subsistencia.

Estas cuestiones han hecho correr ríos de tinta, especialmente en relación con la inhabitación del Espíritu Santo. El tema nos llevaría lejos de lo que creemos es la intencionalidad de esta ponencia en el marco del Simposio. Por otra parte, existen interesantes exposiciones al respecto³², y buenas intuiciones³³. Con independencia de estos debates de fuerte carácter técnico, retengamos que el *principium unitatis* es, en última instancia, el mismo y único Espíritu Santo.

31. M. GRABMANN, *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk*, Regensburg 1903, p. 249; J. R. GEISELMANN, *Christus und die Kirche nach Thomas von Aquin*, en «Theologische Quartalschrift» 108 (1927) p. 250; J. D. LABRUNIE, *Les principes de la catholicité d'après S. Thomas*, en «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 17 (1928) p. 656: «L'Eglise, c'est l'Incarnation continuée».

32. Como la de J. H. NICOLAS, *Le Saint-Esprit principe de l'unité de l'Eglise*, en «Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Internazionale di Pneumatologia», Roma 1983, vol. II, 1359-1380.

33. Vid. F. OCÁRIZ, *Lo Spirito santo e la libertà dei Figli di Dio*, en «Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Internazionale di Pneumatologia», Roma 1983, vol. II, 1239-1251.

c) Finalmente, interesa apuntar una última cuestión. El patrimonio tradicional que hemos expuesto vincula la presencia «unificadora» del Espíritu Santo con la gracia, con la gracia santificante. La «continuidad» o unidad de la Iglesia se ve, ante todo, producida por el Espíritu Santo en cuanto Santificador: por la comunicación de la gracia en el Espíritu Santo participamos de la vida trinitaria. Cabe preguntarse, sin embargo, si podemos hablar de una comunión de los cristianos en el Espíritu a partir de su donación sacramental, y en concreto bautismal. Se trata del «sello» inamisible, el *sigillum* impreso, el tema del «carácter». Recordemos los textos paulinos más relevantes sobre este punto. «Y es Dios el que nos conforta juntamente con vosotros en Cristo y el que nos ungió, y el que nos marcó con su sello y nos dio en arras el Espíritu en nuestros corazones» (2 Co 1, 21-22). «En él [Cristo] también vosotros, tras haber oído la Palabra de la verdad, la Buena nueva de vuestra salvación, y creído también en él, fuisteis sellados con el Espíritu Santo de la Promesa, que es prenda de nuestra herencia, para redención de Pueblo de su posesión, para alabanza de su gloria» (Ef 1, 13-14).

Como es sabido, la distinción entre gracia y carácter es un dato adquirido y necesario, aunque varían las explicaciones sobre sus relaciones. Para lo que ahora interesa, la distinción significa que es posible carecer de la «vida en el Espíritu», la inhabitación del Dios Trino por medio de la gracia santificante, y no obstante, permanece el «sello», el carácter sacramental, ciertamente en situación «anómala». Lo que aquí decimos mira sobre todo a la permanencia del «sello», esa toma de posesión sacramental del hombre por el Espíritu Santo. Lo que invita a reconocer al Espíritu Santo una función unificadora, aunque diversa de la unidad por la gracia. Volveremos sobre este aspecto en la tercera parte, pero quede ya apuntado.

Queda ahora ocuparnos del *modo* de darse históricamente, en el régimen de la Iglesia peregrinante, este «proceso de unidad» promovido por el Espíritu Santo, que alcanza con su presencia en la Cabeza y en los miembros la «ultima perfectio et principalis». Se trata de articular la comunidad social y visible de la Iglesia con este don de unidad invisible. El vínculo que une la comunidad cristiana con el Espíritu Santo aparece ya en las conocidas palabras de S. Ireneo: «Donde está la Iglesia está el Espíritu de Dios, y donde está el Espíritu de Dios, allí está también la Iglesia y toda gracia»³⁴. Partimos del principio básico de la economía cristiana, a saber, que «la comunión exterior es *signum*, en sentido pleno [*sacramentum*]; la comunión interior es *res*. En la línea

34. *Adv. haereses* III, 24, 1.

de la economía providencial no es posible disociar estas dos comuniones: forman un todo»³⁵.

II. EL ESPÍRITU SANTO, PRINCIPIO DE UNIDAD DEL SACRAMENTO ECLESIAL

La unidad de la que el Espíritu Santo es principio, se da en el «tiempo de la Iglesia». Este tiempo salvífico está sostenido por las misiones del Hijo y el Espíritu. De manera que la acción unificadora del Espíritu Santo se relaciona, de una parte, con la misión del Verbo encarnado, y de otra parte, con la Iglesia en cuanto comunidad visible e histórica. El intento más conocido de los últimos años de relacionar el Espíritu Santo con el misterio de la Iglesia es el de H. Mühlen, con su reflexión sobre el *idem Spiritus in capite et in membris*. Aparte de otras consideraciones, aquí interesan sobre todo sus conclusiones eclesiológicas³⁶. El Espíritu Santo es el principio increado de unidad de la Iglesia. Esta función del Espíritu, dirá Mühlen, no deriva de la Encarnación del Verbo. Propiamente, el Hijo es quien asume una naturaleza humana, y el Espíritu es quien une a muchas personas, Cristo y los cristianos. La Iglesia no se vincula directamente a la Encarnación como tal, sino al envío del Espíritu Santo, primero a Cristo y luego a los cristianos. La Iglesia no es, pues, la «encarnación continuada»; sino que prolonga la «unción» o gracia recibida por Cristo en su Bautismo, esto es, el Espíritu Santo, y así el misterio de la Iglesia es el de una Persona, la del Espíritu, en muchas personas, en Cristo y en nosotros.

La elaboración de Mühlen quiere ser un reconocimiento de la misión del Espíritu Santo que vaya más allá de considerarlo un simple «vicarius Christi», según la expresión de Tertuliano, mera continuación de la misión del Verbo encarnado. Y, en términos eclesiológicos, Mühlen plantea una alternativa frente a la manera corriente de entender la Iglesia desde el misterio de la Encarnación, como su «prolongación», su «continuación», u otras formulaciones semejantes. Esta consideración de la Iglesia a la luz del misterio de la Encarnación tiene su historia particular, que referimos brevemente.

35. J. HAMER, *La Iglesia es una comunión*, Barcelona 1965, pp. 168-169.

36. H. MÜHLEN, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca 1974. Mühlen ha hablado de una causalidad o acción personal del Espíritu Santo distinta de la acción o causalidad eficiente común a las Tres Personas. Planteamiento que ha suscitado interrogantes respecto de su fundamento especulativo. Una valoración en A. PATFOORT, *La «fonction personnelle» du Saint-Esprit*, en «Angelicum» 45 (1968) 316-327. De otra parte, se ha observado que la función de Cristo en este planteamiento aparece articulada de un modo no del todo satisfactorio con la del Espíritu Santo. En este sentido, no hay que perder de vista la relación entre la encarnación y la función soteriológica de Cristo, vinculada a su gracia capital.

1. *La analogía de la Iglesia con el Verbo Encarnado*

Las expresiones antes mencionadas han sido frecuentes en parte de la eclesiología de los siglos XIX y XX³⁷. La analogía de la Iglesia con el misterio del Verbo encarnado, aunque se remonta a los Padres, será de uso habitual, especialmente desde J. A. Möhler, a través de su recepción en la Escuela Romana, hasta ser acogida en el magisterio de los Papas del s. XX y en el Concilio Vaticano II. Hay varios sentidos implicados en estas fórmulas, no excluyentes entre sí.

Un sentido funcional: la Iglesia es la «encarnación continuada» en el sentido de que su función es continuar la obra de la Encarnación³⁸. Hay identidad de propósito con Cristo. Evidentemente no hay que entender esta continuidad como si la obra de Cristo estuviera incompleta. La Iglesia no puede derogar el una-vez-por-todas cristológico. La continuidad se da en términos de representación y mediación: para comunicar los efectos de la obra de Cristo.

Junto con este sentido funcional la analogía quiere, ante todo, ilustrar el ser divino-humano de la Iglesia. En la Encarnación la humanidad concreta e histórica de Jesús de Nazareth es asumida por la persona del Verbo en unidad con su naturaleza divina de modo inseparable, sin división, pero también sin confusión y sin cambio, según los conocidos adverbios de Calcedonia. La visibilidad de la Iglesia prolongaría la humanidad de Jesús unida al Verbo. Así como la separación nestoriana o la absorción monofisita reducen el misterio de la persona del Salvador, así también en la Iglesia hay que mantener en armonía ambos aspectos, divino y humano.

La *quaestio* teológica que plantea esta analogía es el *modo* de relacionarse lo humano y lo divino en la Iglesia y en Cristo: es decir, el alcance y límites de la comparación. Lo *común* entre ambos consiste en que la naturaleza humana

37. Vid. S. TYSZKIEWICS, *Où est chez nous la doctrine de la divino-humanité de l'Église*, en «Orientalia Christiana Periodica» 7 (1941) 370-405.

38. Así, por ejemplo, en la definición de Iglesia que Möhler da en la Simbólica: «Por Iglesia de la tierra entienden los católicos la sociedad visible de todos los creyentes fundada por Cristo, en la que, bajo la dirección del Espíritu de Cristo mismo y por medio de un apostolado ordenado por El y de perpetua duración, se continúan hasta el final de los tiempos las actividades que El desarrolló durante su vida para santificación y salvación de los hombres; y en la que, en el curso de la historia, todos los pueblos son reconducidos hacia Dios (...) es el Hijo mismo de Dios que continúa apareciendo entre los hombres en forma humana, (...) es la permanente encarnación del Hijo de Dios» (*Simbólica*, § 36). Cfr. C. RZEPKOWSKI, *Die universalität der Kirche nach Thomas von Aquin*, en «Theologie und Glaube» 57 (1967) p. 465: «Sie (la Iglesia) hat vielmehr die Aufgabe, die Menschwerdung Christi fortzusetzen».

del Verbo constituye para el Hijo un órgano vivo de salvación, unido indisolublemente a su Persona para realizar la redención. La articulación social y visible de la Iglesia, nos dirá la analogía, se comporta de manera semejante a la humanidad de Jesús, pues sirve a Cristo para la edificación de su Cuerpo eclesial. La *diferencia* estriba en que la Iglesia, estrictamente, no tiene una naturaleza humana y otra divina, aunque hay elemento humano y divino, una «humanidad» implicada en las operaciones divinizantes de la gracia³⁹. No hay propiamente una «personalidad divina» de la Iglesia con operaciones divinas unidas de modo indiviso a las humanas. No hay identidad, pues, entre la estructura ontológica de la Iglesia y la de Cristo, pero sí paralelismo, *analogía*. «La ontología de la Iglesia no reproduce ni continúa rigurosamente la de Cristo, —comenta Y. Congar— pero los valores que se hallan ínsitos en ambos misterios y el equilibrio de esos mismos valores son analógicamente los mismos»⁴⁰. Y es que la Iglesia no podría ser Cuerpo de Cristo si no tuviera nada en común con Cristo⁴¹.

En esta analogía el Espíritu Santo no aparece como objeto directo de reflexión, sino Cristo como sujeto trascendente de la Iglesia. Sólo indirectamente aparecerá el Espíritu Santo, asistiendo como desde fuera a la relación inmediata de unidad de Cristo-Cabeza y sus miembros.

2. *El Espíritu Santo y la Iglesia*

De otra manera se plantea la relación de la Iglesia con el Espíritu Santo desde su consideración como «alma» del Cuerpo de Cristo, sustituyendo ahora al Verbo por la Persona del Espíritu. Durante el concilio Vaticano I el card. Manning proponía considerar al Espíritu Santo como la Persona divina que entra de algún modo en unión con la Iglesia, evitando naturalmente hablar de unión hipostática⁴². M. J. Scheeben, por su parte, veía la Iglesia como una especie de «encarnación» del Espíritu Santo⁴³. Sin traspasar límites infranqueables, esta segunda analogía da idea de cómo la Iglesia existe por y en el Espíritu como Cuerpo de Cristo, vive por su «alma», por la acción unificadora del Espíritu

39. Cfr. Y. CONGAR, *Dogma cristológico y eclesiología. Verdad y límites de un paralelo*, en IDEM, *Santa Iglesia*, Barcelona 1965, p. 96

40. *Ibid.*

41. Cfr. *ibid.*

42. Vid. F. L. CRUZ, *Spiritus in Ecclesia. Las relaciones entre el Espíritu Santo y la Iglesia según el Cardenal Manning*, Pamplona 1977.

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

Santo. Pero ya se ve que plantea sus interrogantes. No cabe decir que la Iglesia es el «cuerpo del Espíritu Santo».

Con todo, hay un modo muy sugerente de ver esta relación Espíritu-Iglesia. Es la del Möhler juvenil de *La Unidad en la Iglesia*⁴⁴. Merece la pena recordarlo a grandes rasgos.

Para Möhler la relación del Espíritu con la Iglesia no es de sola «asistencia», como actuando *fuera* del hombre. La Iglesia sería entonces *sólo institución* y no «communio». El Espíritu Santo, por el contrario, forma e informa a la Iglesia, pues está en la Iglesia como su alma o *principium unitatis*. Pero tampoco le satisface a Möhler la idea de la Iglesia *sólo comunión* de fe y caridad. Lo propio de la economía cristiana es que el Espíritu ha ligado su acción a la Iglesia. La totalidad de los creyentes es el órgano de la acción saludable del Espíritu. La Iglesia es *madre* y a la vez *communio*. No sólo tiene la Iglesia un lado visible *junto a* su lado invisible, sino que lo visible es tan *necesario* que, sin él, el principio místico del Espíritu dejaría de existir en la Iglesia. Sin embargo, es el Espíritu Santo quien se forma su cuerpo y los órganos de que necesita. La comunidad, por la caridad que en ella derrama el Espíritu Santo, engendra y configura la expresión de su fe, su celebración y el ministerio eclesial, como copia del ejemplar primero de ministerio apostólico. Y así, la Iglesia entera en cuanto organismo visible es la expresión hacia fuera de su principio interior, el Espíritu Santo.

¿Cuál es el límite de este planteamiento? Möhler explicita poco el origen cristológico del elemento institucional⁴⁵. Está impaciente por considerar la Iglesia como reconciliación cumplida en los fieles por el Espíritu Santo. Los fieles son cuerpo en Cristo, y Möhler en *La Unidad* se propone explicar que ese misterio acontece porque el Espíritu Santo, que es el Espíritu de Cristo, engendra y forma este cuerpo⁴⁶. Pero Möhler pensó que en eclesiología la cristología

44. J. A. MÖHLER, *La unidad en la Iglesia o el principio del catolicismo según los Padres de los tres primeros siglos de la Iglesia*, ed., introd. y notas a cargo de P. RODRÍGUEZ-J. R. VILLAR, Pamplona 1996.

45. Pero subrayemos que esto sucede porque lo da por supuesto. Möhler, al escribir *La Unidad*, presupone la fundación histórica de la Iglesia por Jesús; esto es lo conocido, «lo que es justo dar por sabido», como dice en el Prólogo. El quiere exponer lo preterido, lo que ignoran los ilustrados de su tiempo, aquellos a los que dirigía, con fina ironía, la frase: «Dios creó la jerarquía y de esta manera atendió suficientemente a todo lo que es necesario hasta el final de los tiempos» (en «Theologische Quartalschrift» [1823] p. 497). El descubre, en cambio, lo que conocían los Padres de la Iglesia. Y lo expone con pasión, y con unilateralidad.

46. Las palabras de un teólogo de la Iglesia Ortodoxa podrían reflejar lo que Möhler pensaba acerca de Cristo y el Espíritu Santo en la Iglesia: «En el decurso de la misión

podía darse por supuesta —«por sabida», como él dice— y «agregarle», sin más, la pneumatología. La consecuencia es que, entonces, la Iglesia parecería tan sólo la materialización externa del Espíritu, *principium unitatis Ecclesiae*, lo que en sí mismo resulta inaceptable en sana eclesiología.

La síntesis de cristología y pneumatología sólo aparecerá en la *Simbólica*⁴⁷. Ahora la institución visible no es ya sólo *expresión* de la gracia interior, sino a la vez el *medio* querido por Cristo para procurarla. Möhler advierte la importancia de la «misión» del Hijo, de la manifestación visible de la autoridad de Dios. La Iglesia no es sin más emanación del Espíritu Santo, ya que también está fundada sobre una autoridad visible que habla en nombre de Dios, el Cristo-hombre. Y su potestad, concreta e histórica, sólo puede transmitirse a las generaciones de manera visible. De aquí procede la realidad sacramental y jerárquica de la Iglesia. La Iglesia no es sólo la acción del Espíritu, sino también la autoridad de Cristo, quien ha constituido a sus ministros como continuadores de su obra redentora y principios visibles de unidad.

Möhler madura así su pensamiento. No renuncia a la pneumatología. El Espíritu Santo continúa viviendo y actuando en la Iglesia, pero como Espíritu de Cristo, enviado por El. La Iglesia es una Pentecostés continuada, sí, pero del Espíritu del Verbo Encarnado. Y la acción del Espíritu se realiza por medio de signos visibles, en los sacramentos, en los predicadores de la verdad.

3. *Las misiones del Hijo y del Espíritu*

La evolución de Möhler es paradigmática de la necesidad de esclarecer la relación de Cristo y del Espíritu en la Iglesia. Constituye una confirmación de las palabras de I. de la Potterie: «La salud de la eclesiología es el equilibrio entre la cristología y la pneumatología»⁴⁸. Formulemos algunos principios al respecto, para luego seguir avanzando.

terrena de Cristo la relación de los hombres con el Espíritu Santo se operaba sólo con y en Cristo. En cambio, después de Pentecostés es la relación con Cristo la que se opera solo en y con el Espíritu Santo. La Ascensión nos sustrae la visibilidad histórica de Cristo, pero en Pentecostés el Espíritu Santo restituye al mundo la presencia interiorizada de Cristo y la revela no *delante* sino *dentro* de sus discípulos» (P. EVDOKIMOV, *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, Alba 1983, p. 90).

47. J. A. MÖHLER, *Simbólica*, ed., introd. y notas a cargo de P. RODRÍGUEZ-J. R. VILLAR, (en preparación).

48. I. DE LA POTTERIE, *L'Esprit Saint et l'Eglise dans le Nouveau Testament*, en «Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Internazionale di Pneumatologia», Roma 1983, vol. II, p. 805.

La obra de Cristo y del Espíritu no son separables: la causalidad pertenece a la entera Trinidad⁴⁹. No obstante, cada Persona tiene un efecto o acción que le es «propiamente representativa»⁵⁰: Cristo es el que lleva a cabo la obra de la redención; es el fundamento de la Iglesia. No hay gracia sin Encarnación. Cristo es *origo gratiae, principium, auctor gratiae, auctor sanctificationis*. La Iglesia se sitúa bajo la *exousia* de Cristo en el camino del *reditus ad Deum*. La ecle-siología es cristológica en el sentido de que el centro de la Iglesia es Cristo: «*tota fides christiana circa divinitatem et humanitatem Christi versatur*»⁵¹.

El Espíritu actúa en la historia de la salvación como «procedente» del Padre por el Hijo. Por eso, el Espíritu es el Espíritu de Cristo, a quien manifiesta. La misión del Espíritu está ordenada a la glorificación de Cristo, y la lleva a cabo profundizando en los fieles su obra. La misión del Espíritu es llevar los fieles a Cristo⁵². Jesús cumple la obra objetiva de salvación; el Espíritu hace participar de sus frutos. Cristo es la fuente de gracia; el Espíritu Santo nos capacita para recibir esa gracia. La obra del Espíritu presupone y está unida a la de Cristo: es el Hijo quien se encarna y salva, no el Espíritu. El Hijo obra por el Espíritu⁵³. Y no hay que esperar otra «economía» distinta de la de Cristo, que es definitiva.

En consecuencia, la obra del Espíritu Santo y la obra del Hijo en orden a la fundación y vida de la Iglesia están *perfectamente compenetradas*. No puede haber contradicción entre lo dispuesto por Jesús acerca de la estructura de «su» Iglesia y la acción en la Iglesia del Espíritu Santo. Esto es así porque el Espíritu Santo es el Espíritu del Padre y *del Hijo*: «recibirá de lo mío y os lo comunicará a vosotros» (Ioh 16, 15), «El dará testimonio de Mí» (Ioh 15, 26). Lo propio del Espíritu es corroborar y vitalizar en los discípulos las disposiciones de Jesús.

Si el reproche de «crisomonismo» a la tradición latina es injusto, sin embargo es necesario dar su debido lugar al «crisocentrismo» neotestamentario⁵⁴. Este crisocentrismo es, sin embargo, radicalmente pneumatológico. Toda actualización del misterio cristiano reclama la invocación y venida del Espíritu

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

50. Cfr. CG IV, c. 21 (3576).

51. *De art. fidei* I (598).

52. «ita effectus missionis Spiritus sancti est ducere fideles ad Filium» (*In Io.*, c. XIV, l. 6 [1958]).

53. Cfr. CG II, c. 4 (1087); *De Potentia*, q. 10, a. 4 c.

54. Cfr. Y. CONGAR, *Pneumatologie ou crisomonisme dans la tradition latine?* en «Ephemerides Theologicae Lovaniensis» (1970) pp. 392-417. A. GREINER, *Lo Spirito Santo nel Nuovo Testamento*, en E. LANNE (ed.), *Lo Spirito santo e la Chiesa*, Roma 1970, p. 230.

Santo. Las «dos manos del Padre» (S. Ireneo) no actúan independientemente una de la otra, no pueden ser separadas; ambas conjuntamente nos forman y restauran para la vida eterna: la una, el Hijo, nos alcanza y nos toca como desde fuera, viene a nuestro encuentro en el mundo, en la historia; y la otra «mano», el Espíritu, nos alcanza desde lo más íntimo. Una es el «maestro exterior», otra el «maestro interior». Cristo, *autor de la redención*, y el Espíritu, su *actualizador*, actúan como un sujeto: «quidquid fit per Spiritum Sanctum, etiam fit per Christum»⁵⁵. No se trata de una yuxtaposición de dos acciones, presencias, o una duplicación de fuerzas divinas en la Iglesia. El Espíritu no completa algo que falte a la obra de Cristo. Ciertamente, el Espíritu tiene su misión propia, pues es el «otro» Paráclito, pero su misión se entiende desde la finalidad y contenido de la misión de Cristo⁵⁶.

El concilio Vaticano II lo resumirá sobriamente: «El Hijo de Dios, (...) a sus hermanos, congregados de entre todos los pueblos, los constituyó místicamente su cuerpo (*tamquam corpus suum mystice constituit*), [y esto lo hace] *comunicándoles su Espíritu*» (LG 7).

4. La «*compago visibilis*» y el «*Spiritus Christi*» («*Lumen gentium*», n. 8)

Esta manera de actuar Cristo por su Espíritu nos remite al conocido n. 8 de *Lumen gentium* que, de una parte, recoge la tradicional analogía entre el Verbo Encarnado y la Iglesia, y, de otra parte, la integra con la necesaria dimensión pneumatológica.

Este texto conciliar ha sido calificado como «uno de los más importantes y de los más característicos de toda la Constitución»⁵⁷. Tras hablar de los dos aspectos, visible e invisible, de la Iglesia, dice que ambos conforman la Iglesia como *realitas complexa* constituida por un elemento humano y otro divino. Y, por ello, *ob non mediocrem analogiam*, la Iglesia se asemeja (*assimilatur*) al misterio del Verbo Encarnado: «Pues como la naturaleza asumida sirve el Verbo divino como órgano vivo de salvación a El indisolublemente unido, de forma semejante (*casi de la misma manera: non dissimili modo*) el organismo social (*compago visibilis*) de la Iglesia sirve (*inservit*) al Espíritu de Cristo, que la vivifica, para el incremento del cuerpo (cf. Ef 4, 16)».

55. *In Eph.*, c. II, l. 3 (121); *CG I*, c. 15 (1058).

56. Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Die Kirche und der Heilige Geist*, en *Aspekte der Kirche in der Krise*, Siegburg 1993, p. 54.

57. G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, Barcelona 1968, vol. 1, p. 148.

Con estas palabras el Concilio da respuesta al gran tema que atraviesa la historia de la eclesiológica. La Iglesia-misterio, Cuerpo místico de Cristo, animada por el Espíritu Santo, tiene una forma bien concreta —que pertenece a su «misterio»—, y que es la Iglesia histórica a la que pertenecemos. No son dos Iglesias, una de la caridad, la Iglesia del Espíritu, distinta de la comunidad institucional y visible fundada por Cristo, gobernada por los sucesores de los Apóstoles, y vivificada por la Palabra y los sacramentos.

Profundicemos en la analogía desde las perspectivas cristológica y pneumatológica que aquí perseguimos. Pretende expresar una doble verdad: en primer lugar, que la *instrumentalidad* de la humanidad de Cristo se «prolonga» en la sacramentalidad de la Iglesia; y, en segundo lugar, que la Iglesia tiene existencia solo en vinculación *histórica* con la encarnación del Hijo de Dios. Ella no es una extensión de la encarnación en el sentido de constituir su prolongación homogénea, pero la Iglesia existe en virtud de su continuidad con lo que Cristo fue, quiso e hizo de una vez por todas. Esta continuidad histórica de la Iglesia con Jesús implica algo más que la simple identidad institucional con lo que Jesús quiso. Supone que la Cabeza, Cristo, preexiste a los miembros a quienes incorpora *por su Espíritu* a un Cuerpo que los hombres no determinan ni conforman previamente. El Espíritu Santo consagra la Iglesia como su Templo en cuanto la Iglesia es obra de Cristo y en la medida y en tanto que es su cuerpo y forma parte de El, pero no consagra una obra humana, aun cuando ésta se hiciera, por hipótesis, sobre el modelo exacto de Iglesia del Nuevo Testamento. La Iglesia supone la Encarnación de tal modo que una «nueva Iglesia» reclamaría una «nueva encarnación»⁵⁸.

Nuestro texto dice, además, que esa *compago visibilis inservit* al Espíritu de Cristo. No dice simplemente al Espíritu Santo. Integra así la dimensión pneumatológica del Espíritu, «alma» de la Iglesia, «principio de unidad», con su «envío» por Cristo. Que el Espíritu sea «de Cristo» significa —ampliando lo que ya hemos dicho— lo siguiente.

El Espíritu enviado por Cristo actúa también en la «economía» según la *taxis*, el orden trinitario: el Espíritu es «enviado» por el Hijo, y la Iglesia es el Cuerpo de Cristo y no del Espíritu, y en cuanto Cuerpo de Cristo es su «sacramento»: de Cristo, y no del Espíritu. Es el Hijo quien se ha encarnado en una humanidad concreta, y por este motivo, la sacramentalidad de la Iglesia se remite a la humanidad glorificada, pneumatizada, del Señor. Y así como la humanidad de Jesús fue unida por el Espíritu, el cuerpo eclesial de Cristo es

58. Cfr. L. BOUYER, *La Iglesia de Dios*, Barcelona 1973, p. 376.

también ungido por el Espíritu. Hay una sola economía de gracia, que se realiza por la acción del Espíritu Santo en relación siempre al Cuerpo de Cristo: su cuerpo físico entonces, y ahora su cuerpo eclesial. «El Espíritu Santo —comenta Juan Pablo II— es el principio vital de la Iglesia, íntimo, pero trascendente. El es *el Dador de vida y de unidad de la Iglesia, en la línea de la causalidad eficiente*, es decir, como autor y promotor de la vida divina del *Corpus Christi*»⁵⁹.

En consecuencia, no hay en la Iglesia una delimitación material de «zonas» que se remitan, unas, simplemente a Cristo, en cuanto fundador histórico —el aspecto visible, institucional, sacramental— y otras simplemente al Espíritu Santo —el aspecto carismático y vital—. Este esquema posee claridad, pero pierde la manera propia de actuar el Espíritu Santo. Lo que llamamos la «institución» es el acontecimiento único y definitivo de la encarnación redentora que se hace actual y nos alcanza con la misión del Espíritu⁶⁰. Esto significa, en palabras de Congar, que «existe la *institución*, que viene de Cristo, de la Palabra, de los sacramentos, del ministerio. Para que ella alcance su fruto cristiano de salvación y de comunicación con Dios es necesario el *acontecimiento* del Espíritu Santo»⁶¹. La misión *propia* del Espíritu es llevar a cumplimiento lo que Cristo ha realizado por nosotros.

El Espíritu sopla donde y cuando quiere. La acción carismática del Espíritu en la Iglesia posee un régimen distinto del sacramental. Esto es cierto, pero nada tiene que ver con una especie de «autonomía» pneumatológica. Cabe decir que «la Iglesia es enteramente institucional», es decir, es la repercusión en la historia de la obra realizada de una vez por todas por el Padre y el Hijo; pero es también «enteramente carismática» en el sentido de que no puede vivir sin la «actualización» del *ephapax* redentor por el Espíritu de Cristo, y en este sentido, la acción carismática del Espíritu es el despliegue en el tiempo, y en dones diversísimos, de la potencia del Señor resucitado. Las dos vertientes, carismática e institucional, reflejan la unidad y complementariedad de la dimensión cristológica y pneumatológica del misterio de la Iglesia. Confinar al Espíritu a una «zona autónoma», supondría paradójicamente excluirlo de la totalidad de la vida de la Iglesia.

En síntesis. La Iglesia tiene en Cristo su Fundador y Fundamento vital, su Cabeza, y por este motivo ella es el Cuerpo de Cristo. Pero Cristo sólo puede serlo en la fuerza del Espíritu que causa la unidad entre Cristo y el Cuerpo. Por

59. JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 28.XI.1990.

60. Cfr. L. BOUYER, *La Iglesia de Dios*, Barcelona 1973, p. 375; J. L. LEUBA, *L'Institution et l'Evenement*, Paris 1950.

61. *El Espíritu Santo*, Barcelona 1991, pp. 111-112.

medio del Espíritu realiza Cristo su unión con la Iglesia. La presencia de Cristo en la Iglesia es mediada por la presencia inmediata de su Espíritu, que hace de la Iglesia órgano e instrumento de Cristo. En palabras del concilio Vaticano II, Cristo al enviar su Espíritu vivificador sobre sus discípulos, constituyó por El a su Cuerpo, que es la Iglesia, como sacramento universal de salvación (cfr. LG 48).

Llegamos, pues, a la última parte de nuestras consideraciones. El Espíritu de Cristo despliega su acción de manera «sacramental» en el sentido amplio de la expresión. La Palabra y los sacramentos, y el ministerio que asegura la autenticidad de ambos, constituyen la *compago visibilis* que *insevit*, al Espíritu de Cristo para el incremento de su Cuerpo (LG 8). Nos preguntamos ahora por el dinamismo de este proceso de unidad, visible e invisible, por obra del Espíritu Santo.

III. EL ESPÍRITU SANTO Y LA DINÁMICA DE LA UNIDAD

Envió Dios «al Espíritu de su Hijo, Señor y Vivificador, que es para toda la Iglesia y para todos y cada uno de los creyentes principio de congregación y de unidad en la doctrina de los apóstoles y en la comunión, en la fracción del pan y en la oración» (LG 13). Se enumeran aquí diversos ámbitos donde congrega el Espíritu Santo: en torno al testimonio de los Apóstoles, la Eucaristía, la fraternidad y comunión. Los cristianos, dirá también el Concilio, se unen en la misma fe creída y celebrada en los mismos sacramentos (cfr. OE 2), actuando el Espíritu Santo, *Spiritu Sancto operante* (cfr. UR 2). Los cristianos, en fin, se unen «orgánicamente» en el Espíritu Santo (*in Spiritu Sancto organice ununtur*), y constituyen la comunidad sacerdotal estructurada por los sacramentos y el ministerio jerárquico en orden a la celebración de la Eucaristía, *sacramentum ecclesiae unitatis*, en la que culmina la unidad de la Iglesia.

Por medio de estos «principios visibles de unidad» (la fe, los sacramentos, el ministerio y la Eucaristía) el Espíritu de Cristo unifica y mantiene la Iglesia como signo eficaz según la institución de su Fundador. La Iglesia es, *en* Cristo y *por medio* del Espíritu, sacramento universal de salvación. Cristo es el principio que contiene todo, y su actualización sucede *Spiritu Sancto operante*. Repasemos brevemente estos elementos de unidad y su relación con el Espíritu Santo.

1. *El Cuerpo apostólico, principio visible de unidad*

La «unidad orgánica», promovida por el Espíritu Santo, está garantizada por el ministerio de sucesión apostólica que tiene así una función particular en la comunión eclesial. Es tradicional hablar, como hace el concilio Vaticano II,

de cada uno de los Obispos como «principio y fundamento visible de la unidad en sus Iglesias particulares», y del Romano Pontífice como «principio y fundamento perpetuo y visible de la unidad tanto de los obispos como de la multitud de los fieles» (LG 23). Es convicción de la Iglesia Católica que el Espíritu realiza la unidad no sólo en cada uno de los fieles en relación a los demás, sino también en cada una de las Iglesias en relación a la única Iglesia por medio de la comunión con el sucesor de Pedro y con el Colegio episcopal.

El fundamento del ministerio sagrado se halla en la voluntad del Señor. Jesús, llegado el momento de marchar al Padre, manifestó que había recibido todo el poder en el cielo y en la tierra, envió a sus discípulos y prometió estar con ellos todos los días hasta el fin del mundo (cfr. Mt 28, 18-20). El modo en que Cristo glorificado se hará presente es enviando al Espíritu a su Cuerpo, presidido por el grupo apostólico. Los Apóstoles, también enviados por Jesús, reciben el Espíritu precisamente en orden a la unidad del cuerpo. Cristo, pues, conduce la Iglesia enviando su Espíritu, y también enviando a los Once con Pedro.

El ministerio de sucesión apostólica es la continuación sacramental y vicaria de la presencia de Cristo, Cabeza de su Cuerpo (es «institución»; dimensión cristológica); y esto sucede por medio del don del Espíritu derramado sobre los Apóstoles en Pentecostés, invocado tras la imposición de las manos (es «actualización»; dimensión pneumatológica). La ordenación sacramental es la prolongación por obra del Espíritu del envío apostólico realizado por Jesús, según las conocidas palabras del Decr. *Ad gentes*: «El mismo Señor Jesús, antes de entregar libremente su vida por el mundo, ordenó (*disposuit*) de tal modo el ministerio apostólico y prometió el Espíritu Santo que había de enviar, que ambos [estructura apostólica y Espíritu] quedaron asociados, para siempre y en todas partes, en la realización de la obra de la salvación» (AG, 4/b; cfr. CD 1). El Espíritu Santo coopera con el organismo apostólico de la Iglesia para realizar dinámicamente en el mundo el contenido salvífico del misterio de Cristo. Ambos, Espíritu y Cuerpo apostólico, «concelebran» la salvación.

Esta «asociación» del Espíritu Santo con el ministerio tiene su dinamismo, según un doble momento: el Espíritu, primero, da eficacia al testimonio apostólico de la Palabra, abre el corazón del hombre para creer, «sella» la fe en el Bautismo, y así causa la unidad de la Iglesia como *congregatio fidelium*, de manera que, en un segundo momento, así mantenida la Iglesia como comunidad visible de salvación, y en virtud del mismo Espíritu, sea a la vez, *communio sanctorum*. Esta comunión de gracia es la unidad del Cuerpo místico de Cristo, que mientras la Iglesia camina es, como hemos aludido, «unidad eucarística», es decir, se significa y realiza por la celebración del Sacrificio eucarístico, al que se orienta toda la realidad cristiana.

Ministerio apostólico, fe, sacramentos y Eucaristía están, pues, recíprocamente relacionados como elementos a los que se asocia Espíritu Santo para promover la unidad del Cuerpo de Cristo. Considerado ya el primero de ellos, vayamos a los tres restantes.

2. *El Espíritu Santo y la unidad de la fe*

La fe surge del anuncio de la Palabra, cuyo testimonio vinculante reside en el grupo apostólico. El anuncio está precedido y acompañado de la acción del Espíritu, comenzada con su descenso en Pentecostés en lenguas de fuego. Para que el Evangelio se conservara íntegro y vivo en la Iglesia, los apóstoles dejaron como sucesores suyos a los obispos «entregándoles su propio lugar en el magisterio» (S. Ireneo) (cfr. DV 7).

Sus sucesores, los Obispos, son «maestros auténticos, es decir, herederos de la autoridad de Cristo», que predicán la fe y la ilustran con la luz del Espíritu Santo. La luz del Espíritu de la verdad acompaña la fiel transmisión de la fe recibida (cfr. LG 25). Esta tradición de la fe progresa en la Iglesia bajo la acción del Espíritu Santo, que acrecienta su comprensión, por la contemplación, mediación y experiencia íntima de los creyentes, y por el anuncio de quienes han recibido con el episcopado el «carisma cierto de la verdad» (cfr. DV 8). Por el Espíritu Santo, «asociado» al cuerpo de los pastores, la voz del Evangelio resuena viva en la Iglesia y así convoca y une la *congregatio fidelium*.

Por su parte, el hombre se entrega libremente a Dios en la obediencia de la fe por la ayuda interior del Espíritu Santo. Hay una eficacia propia de la Palabra, mediada por las palabras escritas o pronunciadas; una actualización de la Palabra por la fe y la caridad que son efectos del Espíritu santo. Así el Evangelio del Verbo, la institución, se convierte en acontecimiento.

Finalmente, la comprensión espiritual de la Palabra reclama escucharla o leerla con el mismo Espíritu bajo el que fue escrita; el Espíritu precede y acompaña con su iluminación e inspiración, según afirma la Escritura misma y la tradición cristiana. Es el tema del «Maestro interior» que permite comprender las palabras externas; o también el tema de la «Palabra interior» que posibilita un nacimiento espiritual del Verbo en el corazón de los fieles. Estamos, de una manera o de otra, ante la «*communicatio Christi*» que es obra del Espíritu, la actualización de la Palabra, de aquello que ha sido dicho y hecho de una vez para siempre en Cristo. De este modo, el *sensus fidei* de la universalidad de los fieles, orgánicamente congregada por el Cuerpo apostólico, expresa la unción del Santo que posee; no puede fallar en su creencia. Este sentido de la fe es suscitado y mantenido por el Espíritu Santo (cfr. LG 12).

3. *El Espíritu Santo y la dimensión litúrgico-sacramental de la Iglesia*

La Tradición es constante en atribuir a la fuerza del Espíritu Santo la eficacia de gracia de los sacramentos. Los sacramentos son actualización de la obra de Cristo por el Espíritu Santo. Cristo es el celebrante principal de los sacramentos, en la mediación sacramental de la Iglesia articulada en su doble dimensión de sacerdocio común y sacerdocio ministerial. Y por cuanto Cristo es quien «exhala» constantemente su Espíritu, hay también invocación al Espíritu, epiclesis, que pide alcanzar el efecto sacramental que, siendo personal, mira a la comunión en el Cuerpo de Cristo. Es la «virtus Spiritus Sancti» la que lleva a cabo el efecto de gracia sacramental. En toda acción sacramental hay, pues, memorial cristológico y actualización santificadora de ese memorial, que es obra del Espíritu, principio de vida en Cristo y en sus miembros.

En el Bautismo, los Padres reconocen un vínculo entre el Espíritu y el agua, que se evoca ritualmente en las diversas tradiciones litúrgicas. Como la Encarnación de Jesús fue obra del Espíritu Santo en María, así actúa también El en la generación de los cristianos en el seno de la Iglesia. En la Confirmación, vinculada al Bautismo como su perfección, la teología ha indagado dificultosamente su identidad propia. Tomás de Aquino veía la Confirmación en el proceso de crecimiento del cristiano nacido en el Bautismo, y subraya su relación con el acontecimiento de Pentecostés, cuando la Iglesia recibe el Espíritu para la misión y el testimonio.

La Iglesia surge y vive de los misterios de la vida del Verbo encarnado, de la Pascua del Señor, pero también vive de la unción de Jesús por el Espíritu, que se prolonga en la Iglesia y en la vida de cada cristiano en Pentecostés y en la Confirmación. Como Jesús fue ungido con el Espíritu en su momento ontológico de constitución en su ser, así el Bautismo es unción del Espíritu para nuestra constitución como cristianos, nos incorpora a la muerte y resurrección de Cristo, en virtud del Espíritu que Jesús entregó desde la Cruz. Y así como el Hijo encarnado «recibe» el Espíritu en orden a su misión mesiánica, así el cristiano en la Confirmación recibe la dinamización de su condición de «ungido», la manifestación y «movilización» del Espíritu —si cabe hablar así— con que ya ha sido «sellado» en el Bautismo, en orden a su misión de testimonio. Misterio pascual de Cristo en la Cruz y misterio de Pentecostés, Verbo encarnado y Espíritu Santo, distintos pero unidos, se hacen presentes sacramentalmente en la Iglesia y en el cristiano, ambos asociados por el ministerio de sucesión apostólica para el memorial actualizado de la redención. El proceso sacramental de la iniciación cristiana, con el orden bautismo-confirmación (que se plenificará con la eucaristía), refleja así el orden teológico y económico de las dos misiones del Verbo y el Espíritu.

La relación del Espíritu Santo con cada uno de los sacramentos es relativamente reciente y quizá no se halla suficientemente sistematizada. En todo caso, alargaría excesivamente nuestra exposición. Sin embargo, concluimos retomando algo que ya apuntamos en nuestra primera parte.

Bautismo y Confirmación son sacramentos que —junto con el sacramento del Orden— «imprimen carácter», según la expresión tradicional. Dicha expresión está directamente relacionada con el «sello» sacramental del Espíritu Santo, la «unción del Santo», que es constitutiva de la ontología cristiana, y de la estructura de la Iglesia como cuerpo sacerdotal de Cristo. Entraría aquí la consideración de los Padres sobre el Espíritu Santo como «marca» por la que Cristo imprime su imagen a la Iglesia⁶². Este don, sello del Espíritu no se identifica sin más y directamente con la gracia —el «sello» permanece aun sin ella—, pero es una toma de posesión del Espíritu que reclama su despliegue en la «vida en el Espíritu», en la vida de la gracia santificante⁶³. Hay aquí una unidad producida por el Espíritu Santo que merecería una reflexión por sí misma. Según esto, el Espíritu Santo sería no sólo principio de unidad, de *continuitas* del Cuerpo de Cristo por la comunión de gracia, la *res tantum*, sino también principio de unidad en la *res et sacramentum*, es decir, por medio de su donación en los caracteres sacramentales, como Don hacia Cristo. Las consecuencias ecuménicas de esta «continuidad» en la ontología sacramental como Don del Espíritu serían interesantes. Es este un punto poco estudiado, que implicaría abordar la teología del carácter sacramental y su relación con el Espíritu Santo.

4. *La Eucaristía, sacramento de la unidad de la Iglesia*

La unidad alcanzará su perfección en la comunión con el Padre por el Hijo en el Espíritu Santo *in Patria*, en la consumación escatológica. Pero mientras caminamos, la Iglesia participa ya de la unidad consumada *in via*, que es la del Cuerpo de Cristo causado por el sacramento eucarístico. La Eucaristía es el *sacramentum unitatis Ecclesiae*.

La relación entre el sacramento eucarístico y la unidad de la Iglesia, tiene sus raíces en la doctrina bíblica y patrística, es patrimonio de todas las épocas teológicas y ha sido recogido en el Magisterio de la Iglesia hasta el Concilio

62. Cfr., por ej., Santo Tomás: «Cristo, el Hijo de Dios, consagra a su Iglesia y la marca para sí con el Espíritu Santo, que es su 'carácter' o sello, como lo muestran claramente las autoridades alegadas» (*Contra errores graecorum*, c. 32, [1119]).

63. F. VANDENBROUCKE, *Ésprit Saint et structure ecclésiale selon la liturgie*, en «Les Questions Liturgiques et Paroissiales» 39 (1958) pp. 115-131.

Vaticano II. De una manera u otra, la afirmación central es que el sacramento de la Eucaristía significa y realiza la unidad de la Iglesia, que es su *res ultima*: la *unitas corporis mystici*, la *unitas Ecclesiae*. La eucaristía hace la Iglesia.

Ahora bien, sin Iglesia no hay Eucaristía. Es la Iglesia previamente una y unida en su estructura fundamental la que celebra la Eucaristía. Sin comunidad bautismal unida en la profesión de la misma fe y orgánicamente estructurada por el ministerio jerárquico no se constituye el *sacramentum* visible eclesial que celebre la Eucaristía. Esta unidad visible y previa al sacramento eucarístico es consumada por la Eucaristía, pues su efecto propio es la unión de los fieles a Cristo Cabeza y con los demás miembros del Cuerpo.

Pues bien, si la Eucaristía tiene como efecto propio esta unidad del cuerpo místico de Cristo (*res tantum*), ello sucede por la objetiva presencia real-sustancial de su cuerpo (*res et sacramentum*), que es solo posible por la recta celebración del *signum* eclesial (*sacramentum tantum*). Y los tres momentos suceden *Spiritu Sancto operante*. Del último nos hemos ocupado, considerando la Iglesia en su unidad orgánica de fe, sacramentos y ministerio. De otra parte, este Simposio dedicará una ponencia a la dimensión cristológica y pneumatológica de la presencia eucarística de Cristo, la *res et sacramentum*. Por ello basten unas consideraciones desde la perspectiva de la *res tantum*, la *unitas Ecclesiae*, y el Espíritu Santo.

El P. de Lubac puso espléndidamente de relieve la relación dinámica que existe entre el cuerpo de Cristo inmolado, resucitado y glorificado y su cuerpo eucarístico que hace y edifica el cuerpo místico, la Iglesia. El efecto espiritual de la eucaristía es la unidad de la Iglesia. Es uno de los temas preferidos de la tradición agustiniana. Ahora bien esta *unitas Corporis Christi* es la del Cristo Total, cabeza y miembros, que tiene como principio de vida al Espíritu Santo, «alma» del cuerpo. No hay, pues unidad del cuerpo de Cristo sin la unidad que procura el Espíritu, y esto también en la Eucaristía.

S. Tomás atribuye como causa de esta unidad al Espíritu Santo, quien por los dones de la fe y de la caridad, capacita al fiel a unirse en la manducación eucarística a Cristo y a la Iglesia, su Cuerpo místico. La fe y la caridad permiten obtener el fruto de la comunión sacramental. La manducación «espiritual» de la «res contenta», que es la presencia real de Cristo, causa, por la fe y caridad que proceden del Espíritu, la realización de la «res non contenta», la unidad del Cuerpo místico. Para que la manducación de Cristo sea fructuosa es necesaria la intervención del Espíritu Santo, autor de la caridad; a la vez, esta unidad mística, fruto espiritual, no es posible sin la presencia sacramental y sacrificial de Cristo que, aquí también, «envía» su Espíritu para actualizar la unidad que se enraíza en la potencia de la Cruz desde la que atrae a todos hacia Sí por medio de su Espíritu.

Conclusión

En Pentecostés desciende el Espíritu sobre la primera comunidad, cuando se hallan todos reunidos unánimes en el mismo lugar. Se halla reunida en torno al Colegio apostólico, ya constituido como principio visible de unidad, portador de la vicariedad de Cristo. Ha llamado la atención el hecho de esta concordia unánime en un mismo lugar. S. Tomás comentaba: «Cristo entró a quienes estaban reunidos, el Espíritu Santo descendió sobre los reunidos: porque Cristo y el Espíritu Santo sólo se hacen presentes a quienes viven reunidos en la caridad»⁶⁴. Recogía con estas palabras un tema tradicional en los Padres⁶⁵, que llegará hasta la *Simbólica* de Möhler⁶⁶. «El Espíritu Santo, principio de unidad, supone una primera unidad suscitada por él secretamente»⁶⁷. Pentecostés presupone que se da y se recibe el Espíritu en el interior del Cuerpo ya reunido.

La Iglesia, numéricamente inapreciable, aparece, pues, configurada germinalmente como sacramento, como «estructura visible de la alianza» sobre la que «descenderá» el Espíritu. La comunidad misma, y en su interior los Apóstoles, está ya constituida como tal por Jesús; no comienza totalmente en Pentecostés. Es más, ha sido *concebida* ya por el Espíritu entregado por la muerte de Cristo en la Cruz, como Cristo mismo fue concebido por obra del Espíritu. Sin embargo, todavía no se ha *manifestado* este Espíritu del Señor en toda su potencia. Esta Iglesia, configurada ya en su estructura fundamental, necesita ser «ungida» por el Espíritu como descendió sobre la humanidad de Jesús en el Jordán y así constituida como comunidad mesiánica, impulsada a la expansión misional. Nacida del Espíritu, recibe de modo nuevo y definitivo el Espíritu, para no apartarse ya jamás de ella.

José R. Villar
 Facultad de Teología
 Universidad de Navarra
 PAMPLONA

64. *In Io.* 20, lec. 4, I, n. 2529.

65. «Deo non singularitas, sed accepta est unitas, Spiritus sanctus apostolis in unum congregatis ubertate tota sui fontis illabitur» (S. PEDRO CRISÓLOGO, *Sermo* 132, PL 52, 653).

66. «Cuando recibieron la fuerza y la luz de lo alto, las cabezas y los miembros de la Iglesia naciente no se habían dispersado por diversos lugares, sino que se encontraban reunidos en un mismo lugar y tenían un mismo corazón, constituían una asamblea de hermanos (...). Cada discípulo fue llenado de los dones de lo alto porque formaba una unidad moral con los restantes discípulos» (*Simbólica*, § 37; cfr. *La Unidad* § 63).

67. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1991, p. 219