

LA TEOLOGÍA DEL ESPÍRITU SANTO

JOSÉ ARTURO DOMÍNGUEZ ASENSIO

El título de este trabajo puede parecer algo pretencioso. El lector que, benévolo, lo siga hasta su conclusión no hallará una elaboración sistemática de todos los datos que la Escritura y la Tradición nos ofrecen sobre el Espíritu Santo. Ni siquiera la Encíclica *Dominum et vivificantem* se ha propuesto objetivo tan ambicioso¹. Nuestro propósito no es otro que poner de relieve el pensamiento pneumatológico que sirve de hilo conductor a la citada Encíclica del Papa Juan Pablo II.

El magisterio —ordinario o solemne— es una dimensión del ministerio pastoral. Sus expresiones concretas no son, por ello, piezas atemporales, sino iluminaciones de la fe y de la conciencia de los cristianos en función de los factores y circunstancias que afectan a la vida de la Iglesia en una determinada fase de su historia. En el caso de Juan Pablo II, es bien conocida su insistencia en recordarnos una coyuntura histórica que constituye para la Iglesia su futuro inmediato: la perspectiva del año dos mil. No se trata, evidentemente, de alentar ningún sentimiento milenarista. La apertura del nuevo milenio será, sin duda, un momento *cronológicamente* igual a los anteriores y a los que le sigan. Pero en la *vida* y en la *memoria histórica* de la Iglesia esa fecha se carga de entidad y significación, hasta el punto de convertirse en «el gran jubileo que señalará

1. La Encíclica, en efecto, no pretende «examinar de modo exhaustivo la riquísima doctrina sobre el Espíritu Santo ni privilegiar alguna solución sobre cuestiones todavía abiertas» (DV, 2)

el paso del segundo al tercer milenio cristiano»². El jubileo es conmemoración y recuerdo. Pero es también mirada al futuro. La Iglesia no sólo recuerda a Jesucristo muerto y resucitado; lo anuncia también como Salvador único del hombre, de todo hombre: del de ayer, del contemporáneo y del de mañana. Es el Espíritu Santo quien impulsa a la Iglesia a cooperar para que se cumpla el designio de Dios, «que constituyó a Cristo como principio de salvación para todo el mundo»³. Por eso, la Iglesia se prepara a este jubileo «por medio del Espíritu Santo, así como por el Espíritu Santo fue preparada la Virgen de Nazaret, en la que el Verbo se hizo carne»⁴.

1. *El Dios Trino*

La revelación neotestamentaria es inseparablemente cristocéntrica y trinitaria. Descubriéndonos el misterio de su propia persona, Cristo nos ha revelado al Padre y al Espíritu Santo⁵. La Encíclica tomará, por ello, como punto de partida las palabras de Jesús, concretamente el discurso pascual de despedida que nos ha transmitido el cuarto evangelio. A juicio del Papa, con el citado discurso «se llega... al culmen de la revelación trinitaria»⁶. La Encíclica ve en él una preparación especial a la fórmula trinitaria bautismal de Mt 28,19. Esta fórmula, inserta en el mandato misional dirigido a

2. *Ibidem*, cfr. RH, 1.

3. *Lumen gentium*, 17.

4. DV, 66.

5. Cfr. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1985, p. 283, en oposición a la tesis de Cullmann, para el cual, «el desarrollo de las fórmulas cristológicas en fórmulas trinitarias vino a falsear la interpretación de la esencia del cristianismo» (*Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse*, Zürich 1949, p. 45). Para la refutación de la tesis de O. Cullmann, cfr. P. BENOIT, *Exégèse et Théologie*, Paris 1961, II, pp. 207-209, así como E. SCHILLEBEECKX, quien en su obra *Revelación y teología*, Salamanca 1968, se expresaba así: «... las profesiones de fe cristológicas son incomprensibles fuera del marco trinitario... En este kerigma (el apostólico), en la catequesis primitiva y en las profesiones de apostólicas, el misterio de Cristo está visto fundamentalmente dentro del misterio de Dios que lo engloba todo... La historia de la salvación es obra de la Trinidad y culmina en Cristo, que nos revela, por tanto, a la Trinidad como 'Deus salutaris', Dios de la salvación» (p. 208).

6. DV, 9.

la Iglesia, expresa «la fuerza vivificadora del sacramento que obra *la participación en la vida del Dios Uno y Trino*, porque da al hombre la gracia santificante como don sobrenatural»⁷.

El punto de partida es, como se deduce de las palabras transcritas, el de la economía salvífica. Y, de hecho, la enseñanza de la Encíclica se refiere prácticamente en su totalidad a la actuación salvífica del Espíritu Santo. Pese a ello, el lector se topa de entrada con dos afirmaciones que, trascendiendo el plano de la *economía*, alcanzan lo que es necesario supuesto de ésta, a saber: el nivel de la *teología*, la Trinidad inmanente y eterna. En efecto, la fórmula de Mt 28, 19 no sólo expresa, como queda dicho, la fuerza vivificadora del bautismo, sino que «refleja el misterio íntimo de Dios y de su vida divina, que es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, divina Unidad de la Trinidad»⁸. Y en el número anterior, el Papa recuerda que en el texto joaneo del discurso pascual de despedida «el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son llamados claramente Personas; la primera es distinta de la segunda y de la tercera, y éstas también lo son entre sí»⁹.

Ninguno de estos asertos es un *obiter dictum*. Ambos responden a una honda preocupación del Pontífice, manifestada ya en el discurso dirigido a los teólogos alemanes en Altötting el 18 de noviembre de 1980¹⁰: en un mundo secularizado, en el que las huellas de Dios están ocultas, la «concentración en el Dios Uno y Trino como origen y fundamento permanente de nuestra vida y del mundo entero constituye la tarea más urgente de la teología actual»¹¹. El Papa invitaba, por ello, a una renovada comprensión del misterio trinitario, centro de todas las verdades teológicas¹². Ahora bien, justamente en este punto, el observador del panorama teológico actual puede detectar sin gran esfuerzo la existencia de no pocas construcciones que hacen inviable la profesión de la fe trinitaria de la Iglesia, bien sea la causa de su explícita negación, bien,

7. *Ibidem*.

8. *Ibidem*.

9. DV, 8.

10. AAS 73 (1981) 100-105.

11. *Ibidem*, p. 101.

12. *Ibidem*, p. 102.

sobre todo, porque se reduce la Trinidad inmanente a la Trinidad económica o histórico-salvífica.

Las luchas contra el arrianismo y sus derivados hicieron que, tanto en Oriente como en Occidente, la reflexión teológica trinitaria dejara de tomar como punto de partida el orden soteriológico para colocar en su centro el orden intradivino. De este modo, la Trinidad inmanente se independizó frente a la Trinidad económica y fue perdiendo importancia en el plano de la economía de la salvación. Con ello, la doctrina de la Trinidad inmanente, que en sus orígenes tuvo una base histórico-salvífica, quedaba privada de relevancia soteriológica y de interés existencial: «la fe viva e histórica de la Biblia y de la tradición amenazaba con anquilosarse así en fórmulas abstractas objetivamente correctas, pero que, aisladas de la historia sagrada, resultan ininteligibles e inviables para la fe existencial»¹³. La situación descrita ha sido, lamentablemente, duradera. En la Ilustración se llegó a negar todo valor práctico a la doctrina trinitaria. Es significativo a este respecto el juicio de Schleiermacher, para quien «nuestra fe en Cristo y nuestra vida de comunión con Él serían iguales aunque no tuviéramos conocimiento alguno de este hecho trascendente (la Trinidad) o aunque este hecho fuese distinto»¹⁴. Y en cuanto a nuestros días, es difícilmente impugnabile el diagnóstico de W. Kasper: «en realidad, muchos y quizá la mayoría de los cristianos son hoy meros monoteístas»¹⁵ (en el sentido de monopersonalista).

La necesidad de reaccionar frente a este estado de cosas ha hecho conscientes a los teólogos de la necesidad de recuperar la economía de la salvación como punto de arranque de la teología trinitaria. En esta orientación se sitúa la tesis de K. Rahner: la Trinidad económica es la inmanente y viceversa¹⁶. El propósito que impul-

13. W. KASPER, *o.c.*, p. 297. Cfr. pp. 287-300.

14. F. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, ed. Redeker, Berlin 1960, p. 41. Tomo la cita de la p. 300 de la obra citada de W. Kasper, quien consigna asimismo el conocido juicio de Kant: «la doctrina de la Trinidad, tomada al pie de la letra no permite derivar conclusiones prácticas».

15. W. KASPER, *o.c.*, p. 300.

16. K. RAHNER, *Advertencias sobre el tratado dogmático «De Trinitate»*, en, «Escritos de Teología», IV, Madrid 1961, pp. 105-136. ID., *El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la salvación*, en «*Mysterium Salutis*», II/I, pp. 360-445.

saba a Rahner era restituir a la doctrina trinitaria su interés salvífico y existencial. En este sentido, el principio enunciado es no sólo legítimo, sino necesario¹⁷. Sería, por ello, abusivo utilizarlo como pretexto para desentenderse del misterio de Dios en sí mismo, como si la atención del teólogo hubiera de circunscribirse a la obra de Dios en favor de los hombres relegando al olvido lo que es la vida misma de Dios, la Trinidad ontológica o inmanente¹⁸. Y más abusivo todavía sería apoyarse en dicho axioma para «disolver la Trinidad inmanente en la Trinidad económica, como si la Trinidad eterna se constituyera en la historia y mediante la historia. Entonces las diferencias entre las tres Personas serían modales en la eternidad y sólo se harían reales en la historia»¹⁹.

Este riesgo se ha hecho realidad con la aparición de cristologías que, rechazando el modelo de Calcedonia, niegan la personalidad divina y la preexistencia eterna del Hijo y consideran a Cristo como mera persona humana en la que el único Dios —el Padre— se revela al hombre²⁰. De este modo, el esquema trinitario tradicional cede el puesto al binomio *Dios y su enviado, el hombre Jesús*.

17. En realidad, el principio propuesto por Rahner no hace sino llevar a sus consecuencias la doctrina agustiniana y tomista de la identidad parcial entre misión y procesión. La razón de ser y el fin de la misión es manifestar la procesión eterna, de la que ella es prolongación en la historia (*S.Th.* I, q. 43, a. 2 ad 3). Cfr. B. DE MARGERIE, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, París 1975, pp. 15s.

18. Tendencia perceptible, por ejemplo, en H. KÜNG, *¿Existe Dios?*, Madrid 1979, pp. 950-955, así como P. SCHOONENBERG, *Thesen zur Lehre von dreipersonlichen Gott*, en «Orientierung» 37 (1973) 115-117. Para la crítica de este último, cfr. Y. M. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983, pp. 454-462.

19. W. KASPER, o.c. La orientación descrita es perceptible, por ejemplo, en E. Schillebeeckx, el cual, pese a considerar inconcebible la idea de que Dios comience a ser trinitario con la encarnación de Jesucristo, afirma, sin embargo, que «hablar de tres personas en Dios sólo es posible y tiene verdadero sentido a partir del hombre Jesús». (*Jesús. La historia de un viviente*, Madrid 1983).

20. Cfr. J. GALOT, *Cristo contestato. Le cristologie non calcedoniane e la fede cristologica*, Firenze 1979. ID., *Valor de la cristología del Hijo de Dios encarnado*, en «Burgense» 21 (1980), 209-221. Incluye Galot en el apartado de cristologías no calcedonianas a los siguientes autores: P. Schoonenberg, A. Hulsboch, E. Schillebeeckx, H. Küng, J. I. González Faus, X. Pikaza, J. Sobrino, Ch. Duquoc... Para la crítica de estas tendencias, desde un punto de vista exegético, cfr. D. MUÑOZ LEON, *El principio trinitario inmanente y la interpretación del Nuevo Testamento. A propósito de la cristología epifánica restrictiva*, en «Estudios Bíblicos» 40 (1982), 19-48 y 277-312; 41 (1983), 241-284.

Pero entonces, ¿qué hacer con el Espíritu Santo? No queda otra salida que reducirlo a personificación mítica de la permanencia de la «causa de Jesús» o entenderlo, en términos no personales, como ámbito de encuentro y de amor entre Jesús y el Padre²¹. Todo lo cual desemboca en una concepción monopersonalista de la divinidad y en la disolución de lo que con toda justicia se ha llamado «lo específico cristiano»²².

En realidad, la salvación del hombre sólo puede ser Dios mismo y no un mero don creado, distinto de Dios (*gratia creata*). Por eso, como ha escrito W. Kasper, la acción de Dios por medio de Jesucristo en el Espíritu sólo será verdaderamente salvífica si el Dios para nosotros es el mismo Dios en sí. La Trinidad económica perdería, pues, todo su sentido si no fuera a la vez la Trinidad immanente²³. La «teología» se revela en la «economía». Esto explica por qué la antigua Iglesia no se quedó en la pura consideración «económica» del Dios salvador *quoad nos*, sino que, ulteriormente, se vio impulsada a la afirmación de los presupuestos necesarios de

21. Así, por ejemplo, X. PIKAZA, en su conocida obra *Los orígenes de Jesús*, Salamanca 1976, en la que tras afirmar de Cristo que «en su hacerse hombre perfecto se va haciendo hijo de Dios» (p. 121), dice más adelante: «... pensamos que es preciso afirmar que en Dios existen, absolutamente hablando, dos personas: Padre e Hijo. Del Hijo no tenemos ningún tipo de problema al afirmar que es persona. Le hemos hallado en Jesús de Nazaret... Si del Hijo podemos afirmar que es persona, ...lo podemos afirmar de igual manera de Dios Padre, pues Jesús le ha dirigido su palabra como a Padre que es persona... Del Espíritu Santo no puede afirmarse, a nuestro juicio, que es persona. Quizá sea mejor llamarle el ámbito de amor en que se unen Hijo y Padre. Y si decimos que es persona, hay que añadir que su función no es formar otro tercer sujeto en lo divino sino unir a las personas. Más que persona habrá que confesar que es encuentro personal, el poder vivificante de Dios Padre del que brota el Hijo y la fuerza del amor con que Jesús retorna al Padre realizando su exigencia sobre el mundo. Siendo ese poder de unión creante del Hijo y del Padre, el Espíritu es la fuerza de unión de los cristianos (los hombres) que caminan hacia el reino» (p. 497-499). X. Pikaza ha rectificado estos puntos de vista en su posterior trabajo *Hijo eterno y Espíritu de Dios*, Salamanca 1987, en el que clarifica su posición en torno a la preexistencia de Cristo, su concepción virginal y la personalidad del Espíritu Santo. Acerca de este último tema, afirma el autor: «tenemos que decir que *el Espíritu Santo es una auténtica persona...*, una 'persona verdadera', aquella subjetividad compartida donde el Padre y el Hijo se vinculan entre sí y se mantienen como diferentes en el encuentro» (p. 93).

22. L. SCHEFFCZYK, *Trinidad: lo específico cristiano*, en «Estudios Trinitarios» 13 (1979), 3-17.

23. W. KASPER, *o.c.*, p. 312.

esa acción salvífica, es decir, del Dios *quoad se*. El hecho de la re-dención no se tiene en pie si se niega la personalidad divina de Cristo. Ni la acción divinizante del Espíritu se sostiene sin la afirmación de su divinidad personal. La confesión de fe bautismal de Mt 28,19 fue así el punto de partida de una historia que, impulsada por la lógica vital de la fe, culminó en la definición dogmática del segundo concilio de Constantinopla: «... *unam naturam sive substantiam... in tribus subsistentiis sive personis*»²⁴. El actuar soteriológico de Dios no puede separarse de lo que es su presupuesto esencial y necesario: el «ser en sí» de la Trinidad ontológica.

2. La Persona del Espíritu Santo

Son de sobra conocidos los problemas y dificultades con que históricamente ha tropezado la elaboración de una teología de la tercera Persona. Ya Santo Tomás, siguiendo a San Agustín, se hizo eco de ellos. *Vocabulorum inopia*²⁵. Para hablar del Padre y del Hijo usamos las nociones de paternidad y filiación, ambas bien definidas y accesibles; en cambio, «aquella procesión que es por modo de amor no tiene nombre propio». Tanto «Espíritu» como «Santo» son igualmente aplicables al Padre y al Hijo. El Espíritu Santo, por ser «común a ambos, tiene como nombre propio lo que es nombre común a los otros dos»²⁶. Paradójicamente, lo *proprium* del Espíritu es ser *communio*. Por otra parte, aunque la Escritura le atribuye acciones personales, el Espíritu Santo «no se ha revelado en primera persona, cual es el caso de Yahvé en el AT y de Jesús en el NT»²⁷. Ello explica que el reconocimiento explícito y reflejo de la divinidad personal del Espíritu Santo se haya producido algo tardíamente. Es cierto que los Padres antenicanos no han ignorado la

24. DS 421. Para la exposición de este desarrollo dogmático, cfr. W. KASPER, o.c., p. 284, donde se encontrará en n. 44 bibliografía suficiente. Cfr. asimismo L. SCHEFFCZYK, *Formulación magisterial e historia del dogma trinitario*, en «*Mysterium Salutis*» II/1, pp. 182-253.

25. *S.Th.* I q. 37, a. 1 in corpore.

26. *Ibidem*, q. 36, a. 1 in corpore.

27. H. MÜHLEN, *El acontecimiento Cristo como obra del Espíritu Santo*, en «*Mysterium Salutis*» III/2, p. 530.

personalidad del Espíritu Santo, pero sólo con Atanasio, Basilio y Gregorio Nacianceno cobra decisivo impulso la línea doctrinal que, arrancando de la confesión de fe trinitaria del bautismo, conducirá al símbolo del Concilio I de Constantinopla²⁸.

Para caracterizar la Persona del Espíritu Santo, Juan Pablo II recurre a los dos grandes temas de la pneumatología occidental: el Espíritu como amor y como don. Ambos fueron elaborados por San Agustín, de quien pasaron a Santo Tomás, en el que apoya el Papa esta doble afirmación: el Espíritu Santo «es Persona-amor. Es Persona-don»²⁹. Santo Tomás, al justificar la denominación de amor como propia del Espíritu Santo, distinguía entre el amor en sentido esencial y personal. En sentido esencial, el de amor es nombre común a las tres Personas divinas, pero «si se toma personalmente, es nombre propio del Espíritu Santo»³⁰. La denominación del Espíritu Santo como don fue impulsada en Occidente, sobre todo, por San Agustín³¹. *Donum* es nombre personal porque lo es relativo; y no sólo relativo a las criaturas que se benefician —caso que se da libremente y en el tiempo— sino relativo al «Donador». El Donador es aquél que envía al Espíritu Santo, siendo idénticos misión y don: son el Padre y el Hijo. Lo son eternamente. Ambos envían al Espíritu Santo en el tiempo, pero el Espíritu procede eternamente de los dos como su Espíritu común, su amor, su comunión sustancial. De esta manera se nos da Dios mismo hipostasiado en don en el Espíritu Santo: *ipse (Spiritus) proprie sic est Deus ut dicatur etiam Dei donum*³². *Ut Deum credamus non se ipso inferius donum dare*³³. *Donum dat aequale sibi, quia donum eius Spiritus sanctus est*³⁴. Las palabras de Juan Pablo II son casi un eco de estas ideas: «Dios, en su vida íntima, 'es amor' (cfr. 1 Jn 4, 8.16), amor esencial, común a las tres Personas divinas. El Espíritu Santo

28. DS 150,168-170. Documentación sobre este punto en B. DE MARGERIE, o.c. en nota (17), pp. 146-159. Cfr. W. KASPER, o.c., pp. 243-248.

29. DV, 10. Cfr. *S.Th.*, I, qq. 37-38.

30. *S.Th.* I q. 37, a. 1 in corpore.

31. Cfr. Y. M. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983, pp. 581-583, en quien nos basamos para cuanto sigue.

32. *Enchiridion* 40; PL 40, 252.

33. *De fide et symbolo* 9, 19; PL 40, 191.

34. *Sermo* 128, 4; PL 38, 715.

es amor personal como Espíritu del Padre y del Hijo. Por esto 'sondea hasta las profundidades de Dios' (1 Cor 2, 10), como *amor-don increado*. Puede decirse que en el Espíritu Santo Dios 'existe' como don. El Espíritu Santo es, pues, la *expresión personal* de esta donación, de este ser-amor»³⁵.

La característica personal intratrinitaria del Espíritu Santo se refleja en su actuación histórico-salvífica. Siendo, en efecto, personalmente amor y don increados, el Espíritu es —por apropiación— principio de cuanto Dios suscita fuera de sí como participación de su bondad³⁶. El Papa Juan Pablo II ve en El la fuente (*fons vivus*) de toda dádiva divina a las criaturas: «la donación de la existencia a todas las cosas mediante la creación; la donación de la gracia a los hombres mediante toda la economía de la salvación»³⁷. Es interesante a este respecto la insistencia del Papa en subrayar la «presencia del Espíritu de Dios en la creación», con lo que ésta, según su concepto bíblico, no es una mera donación de la existencia a las cosas, sino, además, «el inicio de la comunicación salvífica de Dios a las cosas que crea, lo cual es válido *ante todo para el hombre*, que ha sido creado a imagen y semejanza de Dios»³⁸. En la segunda parte de la Encíclica se vuelve sobre la misma idea tras una referencia a Gen 1, 6: el Espíritu Santo «como amor, es el eterno don increado. En él se encuentra *la fuente y el principio de toda dádiva a las criaturas*». Y a continuación se explica el sentido de la *imagen y semejanza*: «esto significa no sólo racionalidad y libertad como propiedades constitutivas de la naturaleza humana, sino además, desde el principio, capacidad de una *relación personal* con Dios como 'yo' y 'tú' y, por consiguiente, *capacidad de alianza* que tendrá lugar con la comunicación salvífica de Dios al hombre. En el marco de la 'imagen y semejanza' de Dios, el 'don del Espíritu' significa, finalmente, *una llamada a la amistad*, en la que las trascendentales 'profundidades de Dios' están abiertas, en cierto modo a la participación del hombre»³⁹.

35. DV, 10.

36. C.G. IV, cap. 20-22. *Compendium Theologiae* I, 147.

37. DV, 10.

38. *Ibidem*, 11.

39. *Ibidem*, 34.

Esta afirmación del significado protológico del Espíritu constituye uno de los puntos más notables de la Encíclica. Vale la pena, por ello, que nos detengamos brevemente en el examen de sus presupuestos bíblicos y tradicionales. Se debe a San Ireneo la idea de que el Hijo y el Espíritu Santo son como las manos con que Dios hizo todas las cosas⁴⁰. La función mediadora del Hijo en la creación es un dato explícitamente enseñado en el Nuevo Testamento. El punto de partida es la universalidad cósmica de la salvación que se nos ofrece en Cristo. De ahí se pasó a atribuir a Cristo una función protológica, una mediación en la creación misma. La universalidad de la actuación salvífica de Cristo reclama la universalidad de su función mediadora en la creación. Por Cristo «son todas las cosas y nosotros también por él» (1 Cor 8,6). Por Cristo «hizo (Dios) también los mundos» (Heb 1,2). «Todas las cosas han sido creadas por medio de él y para él» (Col 1, 16). «Todas las cosas fueron hechas por él; y sin él nada se hizo de cuanto ha sido hecho; ... el mundo fue hecho por él» (Jn 1, 3.10). De este modo, la salvación que se nos ofrece por Cristo se configura como la plenitud de un mundo que desde el principio fue hecho con su mediación y hacia él camina. El orden de la creación y el de la salvación, aunque no se identifiquen en todos los aspectos, no pueden separarse⁴¹. Precisamente por ello, la salvación se califica en el Nuevo Testamento como segunda y nueva *creación*⁴². A partir de estos textos, los Padres vieron en Cristo el Logos o razón del universo⁴³.

Pero si la mediación de Cristo está claramente atestiguada en el Nuevo Testamento, no ocurre lo mismo por lo que respecta al Espíritu Santo: ningún pasaje del Nuevo Testamento habla, en efecto, de una función del Espíritu Santo en la creación. Los Padres, sin embargo, elaboraron el tema basándose en diversos textos del Antiguo Testamento, como Gen 1,26, Sal 33,6 o Sab 1,7: al Espíritu se debe la bondad de las cosas. El Espíritu, derramado sobre el

40. *Adv. Haer.* 20,1; SCh 100, 626.

41. Cfr. L. LADARIA, *Antropología teológica*, Madrid-Roma, 1983, pp. 17-26. L. SCHEFFCZYK, *Creación y Providencia*, Madrid 1974, pp. 12-21. F. MUSSNER, *Creación en Cristo*, en «*Mysterium Salutis*» II/1, pp. 505-513.

42. L. SCHEFFCZYK, *Creación y Providencia*, Madrid o.c., p. 18.

43. Cfr. R. HOLTE, *Logos Spermatikos*, en «*Studia Theologica*» 12 (1958), 109-168.

universo por medio del Logos, que lo ha recibido del Padre, da armonía y cohesión a todo cuanto existe. Se llega por este camino a la fórmula del II Concilio de Constantinopla: «un solo Dios y Padre del cual todo procede, un solo Señor Jesucristo por medio del cual todo fue hecho y un solo Espíritu Santo en el que todo existe»⁴⁴.

El Espíritu Santo tiene, pues, una significación protológica. Si la actuación salvífica de Cristo reclama su mediación en la creación, lo mismo habrá de postularse respecto del Espíritu Santo. Siendo el Espíritu el don escatológico, se ha de afirmar que es también el don protológico. F. X. Durwell ha dado a esta idea una formulación tan bella como exacta: «*el acto creador es ya una pentecostés, una efusión primera y permanente del Espíritu de vida...* La creación del mundo en el Espíritu Santo es ya un acto salvífico. Al llamar a la existencia a lo que no es, Dios pone la primera piedra de la obra de la salvación que acabará en resurrección (cfr. Rom 4,17), por la misma fuerza del Espíritu»⁴⁵.

Esta noción de la creación como inicio de la comunicación salvífica de Dios a las cosas que crea permite deducir consecuencias muy sugestivas. Baste, por el momento, señalar alguna: «siendo el Espíritu la condición intrínseca de posibilidad de la creación, ésta es siempre algo más que simple naturaleza. La creación lleva en sí inscrita una finalidad y una marca sobrenatural impresa por el Espíritu Santo»⁴⁶. La creación entera es campo de acción del Espíritu. Juan Pablo II nos recuerda en su Encíclica esta universalidad de la acción del Espíritu «*desde el principio*, en todo el mundo... inclu-

44. DS 421. Cfr. L. LADARIA, o.c. en nota (41), pp. 82-85. La fórmula del Constantinopolitano II proyecta la estructura del acontecer salvífico en la actuación creadora de Dios. Si nuestro acceso al Padre tiene lugar por el Hijo en el Espíritu Santo, es natural que se piense que del Padre procede todo por medio del Hijo en el Espíritu Santo. Ciertamente, la creación, obra de Dios *ad extra*, es común a las tres Personas divinas, que son un solo principio de todas las criaturas, como enseñó el concilio IV de Letrán (DS 800) y el de Florencia (DS 1331). Dios crea según su esencia, pero ello no impide que cada una de las Personas tenga su causalidad, aunque se trate de una causalidad más *apropiada* que propia. Cfr. S.Th. I q. 45, a. 6 in corpore.

45. F. X. DURRWELL, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca 1986, p. 34s.

46. W. KASPER, o.c., p. 262.

so 'fuera' del cuerpo visible de la Iglesia»⁴⁷. Por lo demás, la afirmación que hace el Papa del don protológico del Espíritu se refiere, sobre todo, al hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, lo que implica, más allá de la racionalidad y libertad humanas, la capacidad para vivir en comunión con Dios y la llamada a la amistad con El. Esa comunión con Dios tendrá cumplida realización mediante el don escatológico del Espíritu, que reproducirá en nosotros los rasgos de la imagen filial de Cristo glorioso, pero se inicia ya desde el principio, desde el momento creador⁴⁸.

Las palabras del Papa deben leerse en perspectiva antiseccularista. La autonomía de la realidad terrena es una exigencia absolutamente legítima que responde a la voluntad del Creador. Pero dicha autonomía no puede entenderse como negación de la referencia esencial de la criatura a su Creador⁴⁹. En esa negación consiste el fenómeno llamado *secularismo*, frente al cual Juan Pablo II ha subrayado insistentemente la primacía de la dimensión *vertical* que relaciona al hombre con Dios⁵⁰. La verdad más profunda del hombre radica precisamente en su condición de *imago Dei*, es decir, en la vocación a vivir en comunión con Dios. Por ello, la exclusión de Dios —explícitamente rechazado o prácticamente ignorado— es siempre una ruptura *violenta*⁵¹; más aún, un *acto suicida*⁵².

3. Jesús y el Espíritu

La relación entre Jesús y el Espíritu es presentada en el Nuevo Testamento y en la tradición patristica con arreglo a dos esquemas distintos. El primero de ellos hace de la pneumatología la

47. DV, 53. Cfr. *Gaudium et Spes*, 22.

48. Cfr. L. LADARIA, o.c., pp. 118-126. W. SEIBEL, *El hombre como imagen de Dios*, en «*Mysterium Salutis*» II/2, pp. 902-914. O. GONZÁLEZ DE CARDENAL, *Teología y Antropología. El hombre «imagen de Dios» en el pensamiento de Santo Tomás*, Madrid 1967.

49. Cfr. *Gaudium et Spes*, 36.

50. Cfr., *Reconciliatio et Poenitentia*, 7.14.15.18.

51. *Ibidem*, 14.

52. *Ibidem*, 15.

fuelle de la cristología. El punto de partida es la realidad del Espíritu con anterioridad a la acción de Cristo: el Espíritu está presente en la creación, habla a través de los profetas, desciende sobre María para que de ella nazca el Hijo de Dios y aparece como agente protagonista en la obra de Cristo en sus tres momentos fundamentales: concepción, bautismo y resurrección. Se trata de una concepción pneumatocéntrica que insiste en la función económica del Espíritu con anterioridad a Cristo y con una relativa independencia respecto de él. Es el punto de vista que ha prevalecido en la pneumatología ortodoxa.

El segundo esquema, por el contrario, hace de la cristología la fuente de la pneumatología: el Espíritu es *vicarius Christi*, el don que Cristo glorificado envía a sus discípulos, el otro Paráclito, el Espíritu de Cristo, cuya tarea está permanentemente referida a Cristo. El punto de vista es, pues, netamente cristocéntrico y representa la concepción predominante en el catolicismo y en la teología protestante⁵³.

Este segundo esquema ha sido acusado desde la teología ortodoxa de «cristomonismo», «hipertrofia cristológica» o «universalización cristológica ilegítima». En general, la teología ortodoxa ve en él la consecuencia del «filioquismo» latino. Si el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo como de un solo principio, como el orden de las misiones es correlativo al de las procesiones, la acción del Espíritu en la historia salvífica ha de estar siempre mediada por Cristo y referida a él⁵⁴. Ello supone una concepción del Espíritu como testigo permanente del evangelio de Cristo, garante de la institución eclesial y santificador de cada uno de los creyentes. Con-

53. Cfr. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*, Madrid 1975, pp. 560-565. I. DE LA POTTERIE, *L'Esprit Saint et l'Eglise dans le Nouveau Testament*, en «Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia», Roma 1983, pp. 791-807. ID., *Christologie et Pneumatologie dans saint Jean*, en COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Bible et Cristologie*, Paris 1984, pp. 271-287.

54. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, o.c. en nota (53), p. 561. Según este autor quien más se ha distinguido en este tipo de acusaciones ha sido N. Nissiotis, Cfr. V. LOSSKY-N. NISSIOTIS, *Le Saint Esprit*, Genève 1963, pp. 85-106. Sobre este problema, véase Y. M. CONGAR, *Pneumatologie ou Christomonisme dans la tradition latine?*, en «*Ecclesia a Spiritu Sancto edocta*», Mélanges Mgr. G. Philips, Gembloux 1970, pp. 41-63.

cepción que entraña «una doble tentación: la individualización del Espíritu (haciéndole mediador de la salvación individual) y su objetivación jurídica (reduciéndole a garante de la institución eclesial, restándole movilidad y capacidad innovadora de la historia)»⁵⁵.

Por su parte, el pneumatocentrismo de la teología ortodoxa es también objeto de fuerte crítica desde la posición católica. El catolicismo ha visto siempre en la afirmación de una independencia de la obra del Espíritu respecto de Cristo la raíz de movimientos, como el montanismo del siglo II o el desatado por Joaquín de Fiore en el siglo XII, basados en la idea de una tercera era salvífica de contenidos revelados y exigencias morales superiores a la era de Cristo⁵⁶. La pneumatología católica insistió, frente a ello, en la singularidad y carácter definitivo de Cristo: no hay progreso en la historia salvífica más allá de Cristo. El Espíritu es el Espíritu de Cristo y su misión es actualizar la Persona de Cristo y realizar sus obras en la Iglesia y en cada cristiano⁵⁷.

I. de la Potterie ha insistido en la necesidad de armonizar en síntesis ambos modelos descritos. A su juicio, es absolutamente necesario que las Iglesias cristianas se liberen tanto del cristomonismo como del pneumatocentrismo. Ninguno de los dos modelos debe tomarse de forma unilateral y exclusiva. Ambos se encuentran en el Nuevo Testamento y ambos «se combinent sans effort dans le NT»⁵⁸. En esta línea de armonización se inscriben no pocos intentos recientes de elaboración de una cristología pneumatólogica⁵⁹, así como la propia labor exegética de I. de la Potterie sobre el cuarto evangelio, que ofrece, a su juicio, un modelo perfecto de integración de las dos tendencias: «Jésus y est, d'une part, celui qui est

55. O. GONZÁLEZ DE CARDÉDAL, *o.c.*, *ibidem*.

56. Cfr. *ibidem*, 564. Sobre el joaquinismo, cfr. W. KASPER, *o.c.*, p. 241s. Y. M. CONGAR, *o.c.* en nota (31), pp. 154-165.

57. W. KASPER, *o.c.*, p. 242.

58. I. DE LA POTTERIE, *L'Esprit Saint et l'Eglise dans le Nouveau Testament*, *o.c.* en nota (53), pp. 804s.

59. Cfr. Y. M. CONGAR, *Pour une christologie pneumatologique*, en «RevScPhTh» 63 (1979) 435-442, donde se encontrará información al respecto. Exposición de dicho punto de vista en L. LADARIA, *Humanidad de Cristo y don del Espíritu*, en «EstEcl» 51 (1976), 321-3455. ID., *Cristología del Logos y cristología del Espíritu*, en «Gregorianum» 61 (1980), 353-360.

profondément animé par l'Esprit, mais d'autre part aussi celui qui donne l'Esprit aux disciples, en vue de leur mission apostolique»⁶⁰.

Es un mérito notable de la Encíclica *Dominum et vivificantem* haber presentado la relación entre Jesús y el Espíritu en esta perspectiva integradora descartando toda unilateralidad. El punto de partida del Papa es la concepción veterotestamentaria del Mesías ungido por Dios con el Espíritu Santo, tal y como se encuentra en Is 11,1-3; 48,16; 42,1.6; 49,6; 59,21. El Mesías es, pues, «el Ungido, en el sentido de que posee la plenitud del Espíritu de Dios»⁶¹. Pero la revelación del Antiguo Testamento es todavía imperfecta. No se puede hablar aún de revelación del Paráclito. El texto de Is 11,1-3 es, a juicio del Papa, «como un puente entre el antiguo concepto bíblico de 'espíritu' entendido ante todo como 'aliento carismático' y el '*Espíritu*' que es persona y don, don como designación de la persona»⁶². El Espíritu del Señor que se posará sobre el futuro Mesías es, ante todo, «un don de Dios para la persona de aquel Siervo del Señor»⁶³. Pero no sólo eso: el Mesías no sólo poseerá la plenitud del Espíritu de Dios, sino que «será también el mediador al conceder este Espíritu a todo el pueblo»⁶⁴. Más aún: «el profeta presenta al Mesías como aquél que viene por el Espíritu Santo, como aquél que posee la plenitud del Espíritu en sí y, al mismo tiempo, para los demás, para Israel, para todas las naciones y para toda la humanidad»⁶⁵.

En el Nuevo Testamento tiene lugar el cumplimiento de las profecías del Antiguo. Jesús es presentado «no sólo como el que 'viene' por el Espíritu Santo, sino también como el que 'trae' el Espíritu Santo»⁶⁶, «lo trae como don de su misma persona, para comunicarlo a través de su humanidad»⁶⁷.

60. I. DE LA POTTERIE, *Christologie et Pneumatologie dans saint Jean*, o.c. en nota (53), p. 273.

61. DV, 16.

62. *Ibidem*, 15.

63. *Ibidem*, 17.

64. *Ibidem*, 16.

65. *Ibidem*.

66. *Ibidem*, 19.

67. *Ibidem*, 22.

a. *Jesús viene y actúa por el Espíritu Santo*

Jesús fue concebido virginalmente por obra del Espíritu Santo, que descendió sobre María para que de ella naciera el Hijo de Dios⁶⁸. Mayor importancia, sin embargo, reviste la mención del Espíritu Santo en el bautismo de Jesús en el Jordán (Mc 1,9-11; Mt 3,13-17; Lc 3,21-22; cfr. Jn 1,32-34). De hecho, sólo a partir de su bautismo aparece Jesús obrando por la fuerza del Espíritu Santo. Ciertamente, Jesús era Hijo de Dios y estaba habitado por el Espíritu Santo desde el seno de María. Pero los evangelistas operan con la pneumatología heredada del Antiguo Testamento y del judaísmo⁶⁹. Por eso, la venida del Espíritu sobre Jesús es presentada con los rasgos de la *unción profética*, unción para una misión, unción que capacita al enviado para hablar en nombre de Dios y hacer milagros que liberen a los hombres del mal y del maligno⁷⁰. El Espíritu Santo será, desde ese momento, el principio interno en virtud del cual Jesús lleva a cabo su obra⁷¹. El Espíritu lo conduce al desierto para ser tentado por el demonio (Mt 4,1; Mc 1,12; Lc 4,1), al que Jesús expulsará por el Espíritu de Dios (Mt 12,28; Lc 11,20). Lleno de gozo en el Espíritu Santo, reveló Cristo a los suyos su condición de Hijo y revelador del Padre (Lc 10,21). Su misma muerte sacrificial tuvo lugar por el Espíritu eterno (Heb 9,14). En una palabra: «toda la existencia terrena de Jesús, y en particular su vida pública, desde el bautismo en el Jordán hasta su muerte en la cruz, se ha realizado bajo el signo de esta posesión del Espíritu divino... La unción con el Espíritu Santo es, en este

68. Sobre el sentido de la expresión *hijo de Dios* en Lc 1,35, cfr. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los evangelios de la infancia*, II: *Los anuncios angélicos previos en el evangelio lucano de la infancia*, Madrid 1986, pp. 196-211. A juicio del citado autor, el título de *Hijo de Dios* es empleado en Lc 1,35 en la línea veterotestamentaria, como título mesiánico, «sin añadirle la carga de filiación divina trascendente que sólo habría de adquirir con la revelación del mismo Cristo y que sus seguidores sólo habrían de entender cumplidamente a partir del acontecimiento pascual» (p. 208).

69. Y. M. CONGAR, *El Espíritu Santo o.c.*, p. 42.

70. Cfr. I. DE LA POTTERIE, *L'onction du Christ. Etude de théologie biblique*, en «NouvRevThéol» 80 (1958), 225-252.

71. L. LADARIA, *Humanidad de Cristo y don del Espíritu*, en «EstEcl» 51 (1976), 324.

sentido, un requisito indispensable para poder llevar a cabo la misión que le ha sido encomendada por el Padre»⁷².

No se valora suficientemente la importancia de la unción bautismal de Cristo si se la entiende como un mero corolario de la encarnación. Es cierto que Jesús no comenzó a ser Hijo de Dios y Cristo en el momento del bautismo, sino que era lo uno y lo otro desde su concepción, que había realizado la unión de una humanidad con la persona del Hijo eterno. Las luchas antiarrianas subrayaron fuertemente este dato situando toda la acción santificante y salutífera de Jesús en la encarnación y no en su unción bautismal. De este modo se llegará a entender la venida del Espíritu sobre Jesús en el Jordán como un *signo para el Bautista*⁷³, como una «misión visible», simple manifestación de una «misión invisible» del Espíritu llevada a cabo plenamente «in principio suae conceptionis»⁷⁴. De ello surge un planteamiento estático de la cristología que infravalora la historia subsiguiente de Jesús, lo cual, si es satisfactorio para una teología analítica, no lo es para una teología bíblica, concreta e histórica⁷⁵.

En efecto, como ha mostrado I. de la Potterie, no hay en el Nuevo Testamento texto alguno que hable de la unción de Cristo en la encarnación. En el Nuevo Testamento la unción está ligada a la obra salvadora en su desarrollo histórico y marca la inauguración de un ministerio, de una función de Cristo. Por ello, el momento del bautismo es capital: la unción recibida por Cristo fue una comunicación real del Espíritu Santo, una iluminación, un impulso que Cristo recibió para comenzar su vida pública⁷⁶. Esta cristología no es alternativa a la calcedoniana, sino que la complementa, desarrollando aspectos importantes del Nuevo Testamento que no desarrolla la cristología clásica del Verbo encarnado. Para

72. *Ibidem*, 325.

73. Y. M. CONGAR, *El Espíritu Santo* o.c., p. 52.

74. *S.Th.* I, q. 43, a. 7 ad 6. «Christus spirituali baptismo non indigebat, quia principio suae conceptionis gratia Spiritus Sancti repletus fuit». *S.Th.* III q. 39, a. 2.

75. Y. M. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., p. 52.

76. I. DE LA POTTERIE, *L'onction du Christ. Etude de théologie biblique*, en «NouvRevThéol» 80 (1958), 250-252.

mantenerla, es preciso evitar de antemano toda sombra de adopcionismo. Como escribe Congar, Jesús, en virtud de la unión hipostática, es Hijo de Dios y Templo del Espíritu Santo desde su concepción. Pero «guiados por la intención de respetar los momentos o etapas sucesivas de la historia de la salvación y dar todo su realismo a los textos del Nuevo Testamento, nos proponemos ver, primero en el bautismo y después en la resurrección-exaltación, dos momentos de *actuación* nueva de la *virtus* (de la eficiencia) del Espíritu de Jesús, en cuanto es constituido (no sólo declarado) por Dios Mesías-Salvador y, posteriormente, Señor»⁷⁷.

La Encíclica *Dominum et vivificantem*, sin entrar en precisiones teológicas, hace justicia a esta cristología pneumatológica presentando a Cristo como el Mesías ungido por Dios con el Espíritu Santo⁷⁸. El mismo Cristo se presentó así en la sinagoga de Nazaret aplicándose las palabras de Is 61,1s (Lc 4,16-21): «de este modo confesó y proclamó ser el que 'fue ungido' por el Padre, ser el Mesías, es decir, Cristo, en quien mora el Espíritu Santo como don de Dios mismo...»⁷⁹. En el Jordán, «Jesús de Nazaret, rechazado por sus conciudadanos, es *elevado ante Israel como Mesías*, es decir, 'ungido' con el Espíritu Santo»⁸⁰. El Espíritu Santo es así la «fuente íntima de la vida y acción mesiánica de Jesucristo»⁸¹. Apoyándose en un significativo texto de San Basilio, el Papa afirma que toda la actividad de Jesús «se desarrollará bajo la presencia viva del Espíritu Santo»⁸², presencia que se subraya en los momentos capitales de la muerte y la resurrección. En efecto, en la cruz Cristo se ofreció a sí mismo «por el Espíritu eterno» (Heb 9,14), por lo que debe decirse que «en el sacrificio del Hijo del Hombre el Espíritu Santo está presente y actúa del mismo modo que actuaba en

77. Cfr. los trabajos citados en nota 59.

78. Cfr. DV, 15.

79. *Ibidem*.

80. *Ibidem*, 19. La teofanía del Jordán es trinitaria en cuanto que «no sólo confirma el testimonio de Juan Bautista, sino que descubre una dimensión todavía más profunda de la verdad sobre Jesús de Nazaret como Mesías. *El Mesías es el Hijo predilecto del Padre*» (*ibidem*).

81. *Ibidem*, 22.

82. *Ibidem*, 21. Cfr. S. BASILIO, *De Spiritu Sancto* XVI, 39; PG 32, 139.

su concepción, en su entrada al mundo, en su vida oculta y en su ministerio público». El Espíritu Santo, «que ya había impregnado íntimamente su humanidad», la transformó «en *sacrificio perfecto* mediante el acto de su muerte como víctima de amor en la cruz»⁸³. Finalmente, «la 'elevación' mesiánica de Cristo por el Espíritu Santo alcanza su culmen en la resurrección, en la cual se revela también como *Hijo de Dios* 'lleno de poder'»⁸⁴.

b. Jesús promete y da el Espíritu

Jesús no es sólo el que viene y actúa por el Espíritu; es también el que trae el Espíritu para darlo sin medida (Jn 3,34). Al comienzo de su Encíclica, Juan Pablo II recoge el anuncio solemne de Jesús el día de la fiesta de los tabernáculos: «Si alguno tiene sed, venga a mí, y beba el que cree en mí. Como dice la Escritura, de su seno correrán ríos de agua viva. Esto decía refiriéndose al Espíritu que iban a recibir los que creyeran en él» (Jn 7,37-39). La Encíclica aduce el texto con la puntuación que hemos transcrito. Con ello, el Papa hace una opción exegética determinada. Es sabido, en efecto, que este texto es susceptible de una doble puntuación. La primera hace brotar los torrentes de agua viva del seno del creyente⁸⁵. Ha sido la puntuación más abundantemente atestiguada. Fue mérito de H. Rahner haber revelado la existencia de una exégesis, por él denominada efesina y representada por los Padres más cercanos al círculo joaneo, que hace del seno del Mesías la fuente de esos ríos de agua viva⁸⁶. Esta distinta forma de puntuar —que Pío XII hizo suya en la encíclica *Haurietis aquas*— entiende el texto en sentido cristológico y es hoy la preferida por la exégesis⁸⁷. En

83. DV, 40. Para la exégesis de Heb 9,14, cfr. A. VANHOYE, *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo, según el Nuevo Testamento*, Salamanca 1984, pp. 207-209.

84. DV, 24.

85. «Si alguno tiene sed, venga a mí y beba. El que cree en mí, como dice la Escritura, correrán de su seno torrentes de agua viva» (Jn 7,37s).

86. H. RAHNER, *Flumina de ventre Christi. Die patristische Auslegung von Joh. 7,37-38*, en «Biblica» 22 (1941), 269-302; 367-403.

87. Cfr. V. M. CAPDEVILA, *Liberación y divinización del hombre*, Salamanca 1984, pp. 241-247, donde se encontrará relación de autores de ambas tendencias.

ninguna profecía del Antiguo Testamento se dice, en efecto, que del seno del creyente manarán ríos de agua viva, mientras que, por el contrario, según Ez 47,1-12, del templo —el lugar donde se encuentra el Mesías— brota un gran torrente que, a su paso, fertiliza todo lo árido: «junto al río crecerá, a una y otra orilla, toda suerte de árboles frutales, cuyo follaje no se marchitará y cuyo fruto no se agotará..., pues sus aguas brotan del santuario» (Ez 47, 12). El Espíritu es, pues, un torrente de agua viva que mana del seno de Cristo y transforma nuestros corazones de áridos y secos en fructuosos⁸⁸.

Pero «aún no había Espíritu, pues Jesús no había sido todavía glorificado» (Jn 7,39). El Nuevo Testamento vincula esta donación «sin medida» del Espíritu a la glorificación de Cristo. Por ello, «los acontecimientos pascales —pasión, muerte y resurrección de Cristo— son también el *tiempo de la nueva venida* del Espíritu Santo»⁸⁹. Desde su resurrección de entre los muertos, Cristo «fue constituido Hijo de Dios con poder según el Espíritu de santidad» (Rom 1,4). Ese poder lo concreta la Encíclica en el hecho de que el Resucitado cumple la promesa hecha a los apóstoles de enviarles el Espíritu⁹⁰. Transformado, por su resurrección, en Espíritu vivificante (1 Cor 15,45), Cristo nos comunica su Espíritu. El Espíritu, que llena su humanidad glorificada, se difunde sobre toda la humanidad para vivificarla. Pablo, por ello, puede decir que «el *Kyrios* es el Espíritu» (2 Cor 3,17), es decir, el dador del Espíritu Santo, y, con él, de una vida nueva, la vida *espiritual*.

Cristo resucitado da el Espíritu a los suyos, pero —recuerda el Papa comentando Jn 20,19-22— «les da este Espíritu como a través de las heridas de su crucifixión»⁹¹. Muerte y resurrección de

88. «Cette interprétation christologique s'adapte parfaitement au context immédiat et à l'ensemble de la théologie joannique. L'évangéliste fait probablement allusion à la grande vision d'Ez 47, 1-2 (cfr. aussi Za 14,8), sur le torrent d'eau vive qui sortira du Temple à l'époque eschatologique. En Jn 7,37-38, Jésus se présente comme étant lui même le nouveau Temple du temps messianique: c'est de lui que couleront des fleuves d'eau vive». I. DE LA POTTERIE, *Christologie et Pneumatologie dans saint Jean*, o.c. en nota (53), p. 279.

89. DV, 22.

90. Cfr. *ibidem*, 24.

91. *Ibidem*.

Cristo forman, sin duda, una unidad indisoluble; son dos aspectos inseparables del único acontecimiento redentor. Es notable, por ello, la insistencia de Juan Pablo II en subrayar de modo muy explícito la *conexión causal* entre la muerte de Cristo en la cruz y la donación del Espíritu Santo. La idea se repite frecuentemente en la Encíclica: «el Espíritu Santo vendrá cuando Cristo se haya ido por medio de la cruz; vendrá no sólo *después*, sino *a causa* de la redención realizada por Cristo, por voluntad y obra del Padre»⁹². La misma actividad del Paráclito estará relacionada «*con el anonadamiento* de Cristo por medio de la pasión y muerte de cruz»⁹³. «La 'partida' de Cristo es condición indispensable del 'envío' y de la venida del Espíritu Santo»⁹⁴. Cristo da el Espíritu a los apóstoles y a la Iglesia «a costa de su 'partida' a través de la cruz»⁹⁵.

Esta forma de hablar recibe todo su sentido de la concepción joanea de la glorificación de Cristo. El Nuevo Testamento conecta el envío del Espíritu con la exaltación de Cristo, que tiene lugar con su ascensión y entronización real a la derecha del Padre; a partir de ese momento, Cristo podrá ejercer su señorío sobre los suyos comunicándoles el Espíritu y el don de la vida (Act 2,33-36; Flp 2,11). Pero el cuarto evangelio anticipa estas realidades en el Calvario: «Juan anticipa el ejercicio de esta realeza en la pasión y muerte de Jesús, porque su mirada de fe descubre allí los frutos que ellas producen para la salvación del mundo»⁹⁶. El momento de la muerte —la «hora de Jesús»— es el momento de la glorificación de Jesús y de la donación del Espíritu. De ahí que Juan emplee para referirse a la muerte de Jesús esta insólita expresión: *tradidit Spiritum* (Jn 19,30). La expresión es, según I. de la Potterie, deliberadamente ambigua: se refiere a la expiración de Jesús, pero vista como preludio del don del Espíritu⁹⁷. La misma idea es sugerida de forma simbólica en la escena de la lanzada (Jn 19,31-37).

92. *Ibidem*, 8.

93. *Ibidem*, 4.

94. *Ibidem*, 11. Cfr. nn. 13 y 14.

95. *Ibidem*, 22.

96. Cfr. I. DE LA POTTERIE, *La pasión según San Juan*, en «La verdad de Jesús. Estudios de cristología joanea», Madrid 1979, p. 147s.

97. I. DE LA POTTERIE, *Christologie et Pneumatologie dans saint Jean*, o.c., en nota (53), p. 280.

Del costado de Cristo salió sangre y agua. Como lo demuestra la insistencia del v. 35 en la veracidad del testimonio, el evangelista ha visto en ello mucho más que un mero hecho fisiológico más o menos singular. Para Juan, el fenómeno externo es revelador de una realidad más profunda: en el episodio de la lanzada se cumple el anuncio hecho por Jesús el día de los tabernáculos (Jn 7,38). Los ríos de agua viva que habían de manar del seno de Jesús —nuevo Templo— son el agua que brotó del costado de Cristo en la cruz, es decir, el Espíritu que Cristo derrama sin medida⁹⁸. En la misma clave ha de interpretarse la mención joanea de la sed de Jesús agonizante (Jn 19,28): la sed de Jesús al morir es su deseo ardiente de dar el agua viva del Espíritu para prolongar, más allá de la muerte, su obra salvífica en la acción del Espíritu Santo⁹⁹.

«Por la sangre de un hombre tenemos el agua del Espíritu»¹⁰⁰. I. de la Potterie ha visto en esta frase atribuida a Hipólito una interpretación exacta de Jn 19,34. El agua, símbolo del Espíritu, está unida a la sangre, que simboliza la oblación de Jesús. Ello significa, en primer término, que el Espíritu viene de Jesús, que es su fuente. Pero hay algo más: la mención del agua *después* de la sangre sugiere que el don del Espíritu es fruto de la obligación sacrificial de Jesús¹⁰¹.

Este envío del Espíritu Santo, vinculado al misterio de la redención, es caracterizado por el Papa como «nuevo inicio de la comunicación salvífica de Dios». Es un *nuevo* inicio porque entre el inicio originario de la comunicación salvífica de Dios (la creación) y toda la historia del hombre —empezando por la caída original— *se ha interpuesto el pecado*, «que es contrario a la presencia del Espíritu de Dios en la creación y es, sobre todo, *contrario a la comuni-*

98. «Le jaillissement de l'eau, mêlée au sang, préfigure la permanence de l'effusion de l'Esprit au-delà de la mort de Jésus». D. MOLLAT, *L'expérience de l'Esprit selon le Nouveau Testament*, Paris 1973, p. 45.

99. I. DE LA POTTERIE, *La sed de Jesús y la interpretación joanea de la muerte en cruz*, en «La verdad de Jesús. Estudios de cristología joanea», o.c., pp. 220-239.

100. *Hom. «in Pascha»* del PSEUDO CRISOSTOMO; PG 59, 793 CD.

101. I. DE LA POTTERIE, *Christologie et Pneumatologie dans saint Jean*, o.c., p. 282.

cación salvífica de Dios al hombre»¹⁰². Se trata, pues, de una *nueva* venida del Espíritu Santo para «completar la obra del Hijo»¹⁰³. Subyace aquí la distinción entre la redención objetiva, llevada a cabo por Cristo, y la redención subjetiva o realización efectiva de la redención en cada hombre: «*la redención realizada por el Hijo* en la historia terrena del hombre —realizada por su ‘partida’ a través de la cruz y resurrección— es al mismo tiempo, en toda su fuerza salvífica, *transmitida al Espíritu Santo*, que ‘recibirá de lo mío’»¹⁰⁴. Y de forma más explícita: «*la redención es realizada totalmente por el Hijo*, el Ungido, que ha venido y actuado con el poder del Espíritu Santo, ofreciéndose finalmente en sacrificio supremo sobre el madero de la cruz. Y esta redención, al mismo tiempo, es *realizada constantemente* en los corazones y en las conciencias humanas —en la historia del mundo— por el Espíritu Santo»¹⁰⁵.

Si entre la donación protológica del Espíritu y la historia posterior se ha interpuesto el pecado del hombre, es lógico que la *nueva* comunicación salvífica del Espíritu —la nueva creación— comience con el perdón de los pecados. Cristo fue anunciado por el Bautista como el «Cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (Jn 1,29)¹⁰⁶ y como «el Hijo de Dios que bautiza en Espíritu Santo» (Jn 1,33-34): bautizando, sumergiendo en el Espíritu Santo, Jesús «quita el pecado del mundo». Es decir, no sólo quita el pecado, sino que enriquece con el don del Espíritu¹⁰⁷. Se comprende así todo el alcance del gesto simbólico de la insuflación del Resucitado sobre los apóstoles al comunicarles, con el Espíritu Santo, el poder de perdonar los pecados (Jn 20,19-23). Como la antigua creación (cfr. Gén 2,7), también la nueva creación tiene lugar por el soplo, por el Espíritu que da la vida a los hombres muertos por el pecado. El fruto de la muerte y resurrección de Cristo es el don del Espíritu que da la vida a los hombres.

102. DV, 13. Cfr. nn. 11, 12, 14 y 23.

103. *Ibidem*, 22.

104. *Ibidem*, 11. Cfr. G. COLOMBO, «*Dominum et vivificantem*». *L'enciclica di Giovanni Paolo II*, en «Teologia» 11/2 (1986) 113.

105. DV, 22.

106. Cfr. I. DE LA POTTERIE, «*He aquí el cordero de Dios*», en «*La verdad de Jesús. Estudios de cristología joanea*», o.c., pp. 23-35.

107. V. M. CAPDEVILA, *Liberación y divinización del hombre*, o.c., p. 180

«El Espíritu Santo..., por obra del Hijo, es decir, mediante el misterio pascual, es dado de un modo nuevo a los apóstoles y a la Iglesia y, por medio de ellos, a la humanidad y al mundo entero»¹⁰⁸. A partir de la resurrección de Cristo, el Espíritu —el mismo Espíritu que actuó en la creación y habló por los profetas— es dado de un *modo nuevo*: no es *novus*, sed *nove datus*¹⁰⁹. Esta novedad, a la que con tanta insistencia se alude en la Encíclica, radica en la intervención que en su donación tiene el Resucitado. El Espíritu es, ahora, no sólo el Espíritu de Dios, sino el *Espíritu de Cristo* (Rom 8,9; Flp 1,19; 2 Cor 3,17; Gal 4,6). Su donación no es ya donación del Espíritu Santo en general, sino en cuanto Espíritu de Cristo. Por eso, a partir de la resurrección, la misión del Espíritu Santo aparece siempre en constante referencia a la obra de Jesús¹¹⁰.

Cristo trae el Espíritu «como don propio de su misma *Persona*, para comunicarlo a través de su humanidad»¹¹¹. La economía de la salvación pasa a través de la humanidad de Cristo, de su encarnación, muerte y resurrección. La Encíclica es muy explícita al respecto: «no es posible dar la vida, que está en Dios de modo pleno, si no es haciendo de ella la vida de *un hombre*, como lo es Cristo en su humanidad personalizada por el Verbo en la unión hipostática»¹¹². El Espíritu, que viene a nosotros a través de la humanidad glorificada de Cristo, es el Espíritu del Hijo (cfr. Gal 4,6; Rom 5,5; 2 Cor 1,22), que reproduce en nosotros la imagen filial de Cristo y nos hace invocar a Dios como Padre (Rom 8,15). La vida *en Cristo* es vida *en el Espíritu*¹¹³. Los cristianos son «hijos

108. DV, 23.

109. NOVACIANO, *De Trinitate* XXIX, 3; CCL 4,69, 11-12.

110. Cfr. L. LADARIA, *Humanidad de Cristo y don del Espíritu*, en «EstEcl» 51 (1976) 329-334. Según el citado autor, «a partir de la resurrección de Jesús, la pneumatología pasa a estar, según los escritos del Nuevo Testamento, en dependencia de la cristología; para el tiempo que la precede puede incluso llegarse a afirmar lo contrario» (p. 334).

111. DV, 22.

112. *Ibidem*, 52.

113. Sobre la intercambiabilidad de las fórmulas «en Cristo» y «en el Espíritu», cfr. H. SCHLIER, *Origen, venida y efectos del Espíritu Santo en el Nuevo Testamento*, en C. HEITMANN-H. MÜHLEN, *Experiencia y teología del Espíritu Santo*, Salamanca 1974, pp. 169-185.

de Dios» *porque* son «llevados por el Espíritu de Dios» (Rom 8,14). El Espíritu Santo es origen de la filiación adoptiva, principio y fuente de la vida sobrenatural del hombre redimido. En el *don* del Espíritu recibimos la vida de Cristo, vida de hijos de Dios, llamada a producir en nosotros los mismos *frutos* que en Cristo (cfr. Gal 5,22s). De este modo, «*en la sobreabundancia del don increado... los hombres se hacen 'partícipes de la naturaleza divina'*» (cfr. 1 Ps 1,4). Así la vida humana es penetrada por la participación de la vida divina y recibe también una dimensión divina y sobrenatural»¹¹⁴.

4. *El Espíritu Santo y la Iglesia*

No podía faltar en una Encíclica sobre el Espíritu Santo la referencia eclesiológica. Ya las más antiguas profesiones de fe incluyen la mención de la Iglesia en el tercer artículo: *creo en el Espíritu Santo en la Iglesia, para la resurrección de la carne*¹¹⁵. Tal era el sentido de la confesión de fe bautismal con su estructura trinitaria. Si la creación se atribuye al Padre y la redención es la obra del Hijo encarnado, la santificación es el fruto del Espíritu Santo: ése es el tercer artículo, que engloba la Iglesia, el bautismo, el perdón de los pecados, la comunión de los santos, la resurrección, la vida futura. Su sentido es el siguiente: creo en el Espíritu Santo, pero no sólo en sí mismo, sino como aquél que unifica, santifica a la Iglesia y la hace católica y apostólica. O al revés: la Iglesia es objeto de nuestra fe; la creemos una, santa, católica y apostólica, pero relacionamos estos atributos con su causa propiamente divina y el orden de la gracia¹¹⁶.

114. DV, 52. Cfr. n. 9. «Por esta nueva vida del creyente tiene relaciones propias con cada una de las Personas divinas: es hijo de Dios Padre, hermano de Jesucristo, el Hijo, es «espiritual» en el Espíritu Santo. Y eso se debe a que cada Persona divina se da al creyente según el lugar que ocupa en la vida intratrinitaria. El Padre se da como padre; el Hijo, por ser Hijo del Padre, se da como hermano; el Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo, se da como Espíritu vivificador». V. M. CAPDEVILA, *Liberación y divinización del hombre*, o.c., p. 247.

115. P. NAUTIN, *Je crois à l'Esprit Saint dans la Sainte Eglise pour la résurrection de la chair*, Paris 1947.

116. Y. M. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., p. 206.

Todo ello significa, por decirlo con expresión de Congar, que el Espíritu Santo ese *cofundador* de la Iglesia ¹¹⁷. El Espíritu Santo no es una especie de ornato suplementario que venga a añadirse a una realidad eclesial ya estructurada en sus elementos esenciales con la única finalidad de garantizar su funcionamiento institucional. No es así: la Iglesia ha nacido y vive *de las dos misiones trinitarias* del Hijo y del Espíritu Santo ¹¹⁸. En este orden de cosas es frecuente aplicar a la Iglesia la idea de San Ireneo de que el Hijo y el Espíritu son como las dos manos con las que el Padre ha formado al hombre a imagen y semejanza de Dios. Huelga insistir en que la obra de una de estas dos manos quedaría incompleta sin la colaboración de la otra ¹¹⁹. La Iglesia depende de Cristo. Y no sólo en su nacimiento histórico, sino porque es el *cuerpo de Cristo*, el cual la nutre y edifica incesantemente; pero hace esto enviándole su Espíritu. Una eclesiología verdaderamente católica ha de ser, por ello, cristológica y pneumatológica a un tiempo ¹²⁰. La Iglesia no puede ser concebida de modo exclusivamente cristológico, como institución y representación de Cristo, sin referencia al Espíritu Santo. Ni es tampoco una permanente improvisación postpascual del Espíritu sin lazo alguno con la obra del Jesús terreno ¹²¹. El Espíritu, en efecto es el *Espíritu de Cristo* y realiza la obra *de Cristo*, la construcción del *cuerpo de Cristo*. Entre el Espíritu Santo y Cristo existe en la economía de la salvación una relación íntima, de forma que la misión del Espíritu consolida y desarrolla en la historia los frutos salvíficos de la misión de Cristo y lleva a plenitud la obra del Hijo asegurando la fidelidad a lo que Cristo dijo y a lo que hizo.

117. *Ibidem*, p. 223.

118. *Ad gentes*, 2.

119. Y. M. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., p. 222.

120. Cfr. en este sentido la obra de H. MÜHLEN, *Una mystica persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Roma 1968, así como el trabajo de I. DE LA POTTERIE, *L'Esprit Saint et l'Eglise dans le Nouveau Testament*, o.c. en nota (51), pp. 791-808.

121. Es, por ello, oportuno recordar con Y. M. CONGAR, que la «salud de la pneumatología radica en su referencia cristológica» (*El Espíritu Santo*, p. 242). A lo que habría que añadir, con I. DE LA POTTERIE, que «l'inverse est tout aussi vrai: la santé de la christologie, c'est la pneumatologie. Ajoutons encore: la santé de l'ecclésiologie, c'est l'équilibre entre la christologie et la pneumatologie» (*L'Esprit Saint et l'Eglise dans le Nouveau Testament*, p. 805).

La Encíclica *Dominum et vivificantem* vincula el nacimiento de la Iglesia a la donación por Cristo del Espíritu. Por eso lo sitúa indistintamente en la cruz, en el cenáculo o en Pentecostés. Tras recoger, en efecto, las palabras de *Lumen Gentium* 4, el Papa habla del «nacimiento de la Iglesia el día de Pentecostés». Pero, en realidad, «tal acontecimiento constituye la manifestación definitiva de lo que se había realizado en el cenáculo el domingo de Pascua. Cristo resucitado vino y trajo a los apóstoles el Espíritu Santo»¹²². Por otra parte, siguiendo la perspectiva joanea que anticipa estas realidades en el Calvario, el Papa puede afirmar de la Iglesia «que nacerá en la cruz y se manifestará el día de Pentecostés»¹²³. La doctrina es idéntica en las tres afirmaciones: la Iglesia nace con la donación del Espíritu por Jesús.

El Papa subraya en este punto el carácter «esencialmente pneumatológico de la eclesiología del Vaticano II concretándolo en la doctrina del Espíritu Santo como alma de la Iglesia»¹²⁴. Desde que, con su venida comienza la *era de la Iglesia*, el Espíritu Santo asume la *guía invisible* de la comunidad de los discípulos. Con la venida del Espíritu, los apóstoles «se sintieron idóneos para realizar la misión que se les había confiado»¹²⁵. Como ha escrito Congar, el Espíritu Santo y los apóstoles son, *conjuntamente*, los realizadores de la obra de Cristo¹²⁶. Para llevar a cabo su obra salvadora,

122. DV, 25. Sobre la presencia de María en el nacimiento de la Iglesia, cfr. *Redemptoris Mater*, 24. Para dicho tema, desde la perspectiva joanea, cfr. I. DE LA POTTERIE, *La maternità spirituale di Maria e la fondazione della Chiesa* (Gv 19,25-27), en *Gesù Verità*, Marietti 1973, pp. 158-164. ID., «Et à partir de cette heure, le Disciple l'accueillit dans son intimité» (Jn 19,17b). *Réflexions méthodologiques sur l'interprétation d'un verset johannique*, en «Marianum» 42 (1980) 84-125.

123. DV, 52.

124. *Ibidem*, 26. Sobre la eclesiológica pneumatológica del Vaticano II, cfr. la obra de H. Mühlen citada en n. 120. Acerca de la doctrina sobre el Espíritu Santo como alma de la Iglesia, siguen siendo imprescindibles los estudios de S. TROMP, *De Spiritu Sancto Anima Corporis mystici*, I: *Testimonia selecta e Patribus graecis*, Roma 1932; II, *Testimonia selecta e Patribus latinis*, Roma 1932.

125. DV, 25.

126. Y. M. CONGAR, *El Espíritu Santo y el cuerpo apostólico, realizadores de la obra de Cristo*, en: «Ensayos sobre el misterio de la Iglesia», Barcelona 1966, pp. 120-168, a quien seguimos para este tema. «Sin duda, esta obra es encomendada por Jesús a los hombres: a los apóstoles y a la Iglesia. Sin embargo, en estos hombres y por medio de ellos, el Espíritu Santo sigue siendo el protagonista trascendente de la realización de esta obra en el espíritu del hombre y en la historia del mundo» (DV, 42).

Cristo dispuso el envío de los apóstoles (Jn 13,16.20; 17,18) y del Espíritu Santo (Jn 14,16.26; 15,26). La misión de los apóstoles se nos presenta como algo ya instituido por el Jesús terreno (cfr. Mc 3,13-19; Mt 10,1-4; Lc 6,12-16) con anterioridad a la pasión. Por el contrario, la misión del Espíritu Santo es, en el momento de la pasión, todavía el objeto de una promesa cuyo cumplimiento está ligado a la exaltación de Cristo. A partir de Pentecostés, el Espíritu y los apóstoles actúan conjuntamente, de forma que lo que el cuerpo apostólico y la institución realizan en el orden externo y objetivo, el Espíritu Santo lo hace en el interior de la misma institución y de las personas. Es esto lo que atestigua, desde el comienzo al final, el libro de los Hechos, cuya doctrina puede sintetizarse, según Congar, en este versículo: «la Iglesia gozaba de paz... edificándose y caminando en el temor del Señor y con el aliento que infundía el Espíritu Santo se iba multiplicando» (Act 9,31).

Desde Pentecostés existe, pues, un vínculo de alianza entre el Espíritu Santo y el ministerio apostólico¹²⁷. La transmisión del

127. Lo cual no significa hacer del Espíritu un mero garante del funcionamiento institucional de la Iglesia. No es el Espíritu quien está al servicio de las estructuras, sino éstas al servicio del Espíritu, del que son instrumentos (cfr. *Lumen Gentium*, 8). El Espíritu conserva «una especie de autonomía que se manifiesta principalmente en dos series de hechos: los carismas y las intervenciones súbitas e imprevistas del Espíritu» (Y. M. CONGAR, *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia* Barcelona 1968, 155). Esta autonomía no justifica una oposición —y ni siquiera una disyunción— entre lo carismático y lo institucional, ya que «el Espíritu Santo no goza de una autonomía radical, sino que ha sido enviado para construir la obra de Cristo, para recordar lo que éste ha dicho: los dones del Espíritu sólo tienen la finalidad de edificar el Cuerpo de Cristo; por ello deben asimilarse a la regla de apostolicidad, que es la continuidad de la obra histórica del Verbo encarnado, bajo la doble forma de apostolicidad de doctrina y de ministerio: éstos son los dos criterios de unidad, de autenticidad y de validez que hallamos en San Pablo y en San Juan» (*Ibidem*, 156). La necesaria y esencial referencia de la actuación del Espíritu a la obra de Cristo es, pues, la raíz última de la complementariedad entre lo carismático y lo institucional. Supuesto este principio fundamental, hay que afirmar, por otra parte, que «esta acción del Señor con y por su Espíritu no puede quedar reducida a una simple actualización de las estructuras establecidas por el Cristo terrestre... Ella es fuente de novedad en la historia» (Y. M. CONGAR, *El Espíritu Santo*, p. 216). Esto significa que la Iglesia no se construye únicamente por medios institucionales, sino también por la inmensa variedad de dones que cada fiel «tiene el derecho y la obligación de ejercer en la Iglesia y en el mundo para el bien de los hombres y la edificación de la Iglesia, en la libertad del Espíritu, que sopla donde quiere, y en comunión al mismo tiempo con los hermanos en Cristo, especialmente con sus pastores» (*Apostolican actuositatem*, 3). La Encíclica *Dominum et vivificantem* recoge al final del núm. 25 las palabras de *Lumen*

oficio apostólico es, por ello, transmisión de la «gracia del Espíritu Santo, que... sigue siendo transmitida en la ordenación episcopal». De ese «don espiritual» se hacen partícipes, por el sacramento del orden, los ministros sagrados y por ese mismo don, mediante el sacramento de la confirmación, son corroborados todos los renacidos por el agua y el Espíritu ¹²⁸. Y en la celebración eucarística, la realización sacramental de la presencia del Señor tiene lugar «por obra del Espíritu Santo, dentro de su propia misión» ¹²⁹. La perspectiva puede generalizarse con la afirmación de la presencia del Espíritu en todos los sacramentos; más aún, en todo acto ministerial. En esta conjunción de la acción del Espíritu con la institución eclesial ha visto Congar «uno de sus fundamentos de que el Espíritu Santo intervenga en los sacramentos y, por consiguiente, de la necesidad de la epiclesis» ¹³⁰. Todo acto de ministerio exige una epiclesis, de modo que el momento visible del mismo, derivado de la decisión histórica de Cristo, sea complemento por el momento *espiritual*, es decir, por la acción del Espíritu que interioriza el don de Dios en nosotros. De este modo se unen y complementan las dos misiones del Verbo y del Sopro ¹³¹.

Esta conjunción entre el Espíritu y el ministerio apostólico ha sido particularmente subrayada por el Papa en relación con la transmisión de la fe. Cristo es el revelador único: El mismo es «la revelación suprema y más completa de Dios a la humanidad». Los apóstoles fueron oyentes directos de la palabra de Cristo y testigos de su obra y «este testimonio suyo, ocular e 'histórico' sobre Cristo se une al testimonio del Espíritu Santo», de forma que «en el

Gentium, 4, texto que, entre otras cosas, habla del Espíritu Santo como factor de *rejuvenecimiento* y de *incesante* renovación de la Iglesia. Y en el núm. 53 recuerda la enseñanza conciliar (Cfr. *Gaudium et Spes*, 22) acerca de la acción del Espíritu fuera del marco visible de la Iglesia, acción universal que el Vaticano II contempla no sólo en las religiones de la humanidad, sino también en la cultura y el progreso humanos. Cfr. *Gaudium et Spes*, 26.28.38.41.44.

128. DV, 25.

129. *Ibidem*, 62. En la correspondiente nota se precisa que lo dicho «es lo que expresa la epiclesis antes de la consagración». Acerca de la epiclesis, cfr. Y. M. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., pp. 658-686.

130. Y. M. CONGAR, *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia*, o.c., p. 145.

131. Y. M. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., p. 253.

testimonio del Espíritu de la verdad encontrará el supremo *apoyo* el testimonio humano de los apóstoles», en cuanto que el testimonio del Espíritu de la verdad inspira, garantiza y corrobora la fiel transmisión de la revelación en la predicación y en los escritos apostólicos ¹³².

Pero la acción del Espíritu no puede limitarse al eslabón inicial en la cadena de la transmisión de la fe. «El Espíritu Santo que el Padre enviará en mi nombre os lo enseñará todo y os recordará todo lo que yo he dicho» (Jn 14,26). «Cuando venga el Espíritu de la verdad, os guiará hasta la verdad completa; pues no hablará por su cuenta, sino que hablará de lo que oiga y os anunciará lo que ha de venir» (Jn 16,12s).

El Espíritu será enviado por el Padre «en nombre de Jesús». La fórmula indica la perfecta comunión entre el Padre y el Hijo en el envío del Espíritu. El Padre es, sin duda, el origen de esta misión: por ello el Hijo enviará el Espíritu «de cabe el Padre» (Jn 15,26). Pero el Hijo es también principio de este envío: por eso el Padre lo enviará «en nombre del Hijo» ¹³³. El Espíritu enseña y recuerda. No es la suya una enseñanza independiente de la de Jesús, un nuevo evangelio. El Espíritu es «maestro de la misma buena nueva que Cristo anunció» ¹³⁴, su papel está subordinado a la revelación traída por Cristo. Lo mismo que Jesús no habló por cuenta propia (Jn 7,17s; 12,49; 14,10) sino que le enseñó la doctrina que el Padre le había transmitido (Jn 8,26.28.38; 12,50), así el Espíritu no revelará ninguna doctrina propia, sino la del Hijo («recibirá de lo mío»), la cual, a su vez, tiene su origen en el Padre. La revelación nos lleva así hasta el seno de la Trinidad: tiene su fuente en el Padre y, actuándose por el Hijo, se termina en el Espíritu Santo ¹³⁵.

132. DV, 5.

133. I. DE LA POTTERIE, *El Paráclito*, en S. LYONNET-I. DE LA POTTERIE, *La vida según el Espíritu*, Salamanca 1967, p. 95. Para cuanto sigue, cfr. pp. 94-100. Cfr. asimismo F. PORSCH, *El Espíritu Santo, defensor de los creyentes*, Salamanca 1983. A. ARANDA, *Estudios de Pneumatología*, Pamplona 1985, pp. 24-47.

134. DV, 4.

135. I. DE LA POTTERIE, *La vida según el Espíritu*, o.c., p. 98s.

El verbo «enseñar» no significa en Juan una mera transmisión de conceptos: se refiere a la actividad reveladora de Jesús en su totalidad¹³⁶. Frente a la doctrina revelada por Cristo, el discípulo no puede conformarse con una actitud meramente intelectual, como si esa doctrina fuese un simple objeto exterior a considerar. Juan insiste en la necesidad de hacerla íntima acogiéndola con una fe cada vez más viva. Tal es, según I. de la Potterie, el sentido de la expresión típicamente joanea «permanecer en la doctrina de Cristo» (2 Jn 9), «permanecer en su palabra» (Jn 8,31). Aquí se sitúa la acción del Espíritu: él enseña la misma doctrina de Jesús, pero para hacerla penetrar en los corazones. De este modo, la revelación, procedente del Padre, nos es comunicada por el Hijo, pero sólo alcanza su término cuando, en virtud de la acción del Espíritu, penetra en lo más íntimo de nosotros mismos¹³⁷.

A la misma idea apunta el verbo «recordar», cuya importancia en Juan ha sido justamente subrayada¹³⁸. Cuando, después de la glorificación, los discípulos recuerdan un acontecimiento o palabra de la vida terrena de Jesús, captan su verdadero y pleno sentido, que hasta entonces no habían percibido. La labor recordante del Espíritu no es, pues, un simple «refrescar» la memoria en orden a la exacta reconstrucción histórica de hechos o palabras de Jesús que hubieran podido caer en el olvido. «Recordando» las palabras de Jesús, el Espíritu hace que las comprendamos asimilándolas interiormente a la luz de la fe y descubriendo toda su riqueza para la vida de la Iglesia. Por la acción secreta del Espíritu, el mensaje de Jesús deja de sernos exterior y extraño. El Espíritu lo interioriza en nosotros y nos ayuda a penetrarlo espiritualmente para descubrir en él una palabra de vida¹³⁹. Enseñando y recordando, el Espíritu «os guiará hacia la verdad completa... y os comunicará las cosas venideras» (Jn 16,13). Es la verdad de Jesús, la de su enseñanza, de su obra, de toda su persona, la que el Espíritu nos hace descubrir en toda su plenitud. Y a la luz de esa verdad, el Espíritu dará

136. F. PORSCH, *El Espíritu Santo, defensor de los creyentes*, o.c., p. 64s.

137. I. DE LA POTTERIE, *La vida según el Espíritu*, o.c., p. 96.

138. F. MUSSNER, *Die johanische Schweige und die Frage nach dem historischen Jesus*, Freiburg 1965, p. 42.

139. I. DE LA POTTERIE, *La vida según el Espíritu*, o.c., p. 96.

a los discípulos el sentido cristiano de la historia, de forma que puedan proyectar sobre cualquier acontecimiento, en cualquier época, la luz viva de la única revelación de Cristo ¹⁴⁰.

H. U. von Balthasar ha sintetizado estas ideas llamando al Espíritu Santo «el desconocido allende la Palabra». El Espíritu no tiene palabra propia, sino que «enseña» y «recuerda» la palabra del Hijo. Está detrás de la Palabra: por eso permanece oculto. Pero está también más acá de ella: por eso la hace cercana y audible ¹⁴¹.

En los números 4-7 de la Encíclica recoge Juan Pablo II la interpretación de los textos joaneos que hemos expuesto resumidamente. Pero introduciendo una matización importante. La actividad docente y recordante del Espíritu se realiza en dos niveles. El Espíritu Santo, en efecto, «seguirá inspirando la predicación del evangelio de salvación» y además, «ayudará a comprender el justo significado del contenido del mensaje de Cristo» ¹⁴². Hay, pues un magisterio exterior, y un magisterio interior del Espíritu, ambos con el mismo objeto: el mensaje de Cristo. I. de la Potterie ha mostrado la complementariedad de estos dos niveles de actuación del Espíritu en un importante trabajo sobre la unción del cristiano ¹⁴³. Según el citado exegeta, el «óleo de la unción» que permanece en nosotros (1 Jn 2,20.27) no es una especie de iluminación interior del Espíritu Santo, separada e independiente de la enseñanza exterior, sino la palabra de Cristo, transmitida por la Iglesia e interiorizada progresivamente por la acción del Espíritu Santo. Por eso, magisterio exterior y enseñanza interior no pueden oponerse, ya que es la enseñanza exterior misma —la palabra de Cristo transmitida en la predicación apostólica y eclesial— la que por obra del Espíritu Santo es interiorizada en la fe ¹⁴⁴. De este modo, la acción —exterior e interior— del Espíritu asegura la «continuidad e identidad de comprensión» del mensaje cristiano «en medio de las condiciones y circunstancias mudables» y hace que «en la Iglesia perdure

140. *Ibidem*, p. 100.

141. H. U. VON BALTHASAR, *Der Unbekannte jenseits des Wortes*, en «Interpretation der Welt. Fests. für R. Guardini», Würzburg 1966, p. 644.

142. DV, 4.

143. I. DE LA POTTERIE, *La unción del cristiano por la fe*, o.c., pp. 113-174.

144. Cfr. *Lumen Gentium*, 12; *Dei Verbum*, 10.

siempre *la misma verdad* que los apóstoles oyeron de su maestro»¹⁴⁵. El Espíritu conserva la apostolicidad de la Iglesia guardándola en la fidelidad a la fe apostólica¹⁴⁶.

5. *El Espíritu Santo y el mundo*

La obra recordante y el magisterio del Espíritu tienen por objeto todo lo que Cristo «hizo y enseñó» (Hech 1,1), pero se refieren de modo especial al «anonadamiento de Cristo por medio de la pasión o muerte de cruz»¹⁴⁷. En relación con la muerte de Cristo está, en efecto, la cuarta promesa del Paráclito, a la que el Papa dedica toda la segunda parte de la Encíclica: el Espíritu «convencerá al mundo en lo referente al pecado, en lo referente a la justicia y en lo referente al juicio» (Jn 16,8). Las palabras de Juan se inscriben en el ámbito de la acción secreta e interior del Espíritu en los creyentes. En las conciencias de los discípulos el Espíritu llevará a cabo una revisión del proceso de que Jesús fue objeto, dando la vuelta al resultado. Convencer al mundo significa, en efecto, demostrar su culpabilidad alegando las pruebas correspondientes. Confirmando en la fe a los discípulos perseguidos a causa de su fidelidad al Maestro, el Espíritu les dará la certeza de que es el mundo el que está en el error, mientras que la verdad está de parte de Jesús.

El Paráclito convencerá al mundo «en lo referente al pecado, porque no creyeron en mí» (Jn 16,9). El pecado —comenta el Papa— significa aquí «la incredulidad que Jesús encontró entre los 'suyos'..., el rechazo de su misión que llevará a los hombres a condenarlo a muerte»¹⁴⁸. Convencerá al mundo «en lo referente a la justicia, porque me voy al Padre, y ya no me veréis» (Jn 16,10). No se trata de la justicia de los cristianos, sino de la de Jesús: es la «justicia definitiva que el Padre le dará rodeándolo con la gloria

145. DV, 4, cfr. núm. 7.

146. Cfr. Y. M. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., pp. 244-256.

147. DV, 6.

148. *Ibidem*, 27.

de la resurrección y ascensión al cielo»¹⁴⁹. Finalmente, el Paráclito convencerá al mundo «en lo referente al juicio, porque el príncipe de este mundo está juzgado» (Jn 16,11). La acción iluminadora del Espíritu permitirá a los discípulos descubrir, tras los acontecimientos de la muerte de Cristo, al que es su verdadero instigador, a Satanás, «el cual desde el principio explota la obra de la creación contra la salvación, contra la alianza y la unión del hombre con Dios»¹⁵⁰.

Hasta aquí el Papa recoge los resultados de una exégesis que puede considerarse común. Mas con esto no está dicho todo. La Encíclica estima que a la afirmación sobre el convencer del pecado debe dársele «*el alcance más amplio posible*, porque comprende el conjunto de los pecados en la historia de la humanidad». La universalidad de la redención realizada en la cruz abre, en efecto, el camino «a una nueva comprensión en la que *cada pecado*, realizado en cualquier lugar y momento, hace referencia a la cruz de Cristo y, por tanto, indirectamente también al pecado de quienes ‘no han creído en él’, condenando a Jesucristo a la muerte de cruz»¹⁵¹. De este modo, al convencer al mundo del pecado del Gólgota, «el Espíritu Santo convence también de todo pecado cometido en cualquier lugar y momento de la historia del hombre, pues demuestra su relación con la cruz de Cristo». Sólo en esta relación es reconocido el pecado en *toda la condición de malo* como «misterio de la impiedad». Pero el hombre «no conoce esta dimensión —no la conoce absolutamente— fuera de la cruz de Cristo. Por consiguiente, no puede ser ‘convencido’ de ello si no es *por el Espíritu Santo*»¹⁵². Es, por tanto, la redención la que nos hace comprender la realidad del pecado en toda su magnitud y no al revés. El Papa trae

149. *Ibidem*

150. *Ibidem*.

151. *Ibidem*. «Superando la teología hamartiocentrica del passato, l'enciclica precisa che la questione del peccato può essere compresa solo nella prospettiva della redenzione... Peccato e redenzione infatti devono essere considerati insieme... però —si deve precisare— in un senso più profondo di quello della teologia hamartiocentrica, in quanto è la redenzione a far comprendere il peccato e non il peccato a far comprendere la redenzione» (G. COLOMBO, «*Dominum et vivificantem*». *L'enciclica di Giovanni Paolo II*, en «Teologia» 11/2 (1986), 119s).

152. DV, 32.

a colación esta idea para salir al paso de concepciones excesivamente optimistas acerca del mundo que pueden surgir como fruto de una lectura unilateral y «selectiva» de la constitución *Gaudium et Spes*. Ya el Sínodo de 1985 sugirió, por ello, la necesidad de integrar la visión conciliar del mundo con la «teología de la cruz»¹⁵³. El Papa, por su parte, insiste aquí en la necesidad de una lectura integral de la Constitución conciliar que tenga en cuenta también «aquellos otros pasajes que tratan de mostrar con *todo el realismo de la fe* la situación de pecado en el mundo contemporáneo y explicar también su esencia partiendo de diversos puntos de vista»¹⁵⁴.

Este convencer en lo referente al pecado, que se inicia en Pentecostés y perdura a todo lo largo de la era de la Iglesia, «tiene como finalidad la salvación del mundo y la salvación de los hombres»¹⁵⁵. Juan Pablo II repite la idea con insistencia: «este convencer se refiere constantemente a la 'justicia', es decir, a la salvación definitiva en Dios, al cumplimiento de la economía salvífica que tiene como centro a Cristo crucificado y glorificado. Y esta *economía salvífica de Dios* sustrae, en cierto modo, al hombre del 'juicio, o sea de la condenación' con que ha sido castigado el pecado de Satanás»¹⁵⁶. Se trata de un convencer «que no tiene como finalidad la *mera acusación* del mundo, ni mucho menos su *condena*», pues «Jesucristo no ha venido al mundo para condenarlo sino para salvarlo»¹⁵⁷. A la luz de esta dimensión salvífica, el convencer en lo referente al pecado se configura como un «convencer *sobre la remisión de los pecados*, por virtud del Espíritu Santo», lo que implica «una *doble dádiva*: el don de la verdad de la conciencia y el don de la certeza de la redención»¹⁵⁸. Con ello, el pecado «*queda plenamente caracterizado en relación con el 'misterio de la piedad'*», dimensión que tampoco conoce el hombre fuera de la cruz de Cristo y de la que no puede ser convencido si no es por el Espíritu Santo»¹⁵⁹.

153. Sínodo de 1985. Documentos, Madrid 1985, p. 21.

154. DV, 29. Cfr. *Gaudium et Spes*, 10.13.27.37.63.73.79.80. Acerca de este problema, cfr. J. RATZINGER, *El lugar de la Iglesia y de la teología en el mundo actual*, en «Teoría de los principios teológicos», Barcelona 1985, pp. 439-472.

155. DV, 27.

156. *Ibidem*, 28.

157. *Ibidem*, 31.

158. *Ibidem*.

159. *Ibidem*, 32.

Para clarificar la noción de pecado, se remonta el Papa al pecado original, «pecado que, según la palabra de Dios revelada, constituye el principio y la raíz de todos los demás». Con él comienza el misterio de la impiedad¹⁶⁰. Dicho pecado se caracteriza como desobediencia, «desobediencia originaria que presupone el rechazo o, por lo menos, el alejamiento de la verdad contenida en la palabra de Dios que crea el mundo». Esa palabra es el mismo Verbo de Dios, ley eterna y fuente de toda ley que regula el mundo y, de modo especial, los actos humanos. Por eso, el rechazo de Cristo, Verbo encarnado, por quienes no creyeron en él es «como un eco lejano de aquel pecado que en su forma originaria se inserta oscuramente en el misterio mismo de la creación»¹⁶¹. Pero la desobediencia y el alejamiento respecto de Dios llevan consigo «una cierta adhesión al motivo contenido en la primera instigación al pecado y renovada constantemente a lo largo de la historia del hombre en la tierra»¹⁶². De este modo, el pecado originario, paradigma de todo pecado, se configura como *anti-Verbo*, es decir, como *anti-Verdad*. El pecado es la *anti-Verdad* porque en él «es falseada la verdad del hombre: quién es el hombre y cuáles son los límites insuperables de su ser y de su libertad». A su vez, esta *anti-Verdad* es posible «porque al mismo tiempo es falseada completamente la verdad sobre quién es Dios»¹⁶³, en cuanto que «el espíritu de las tinieblas es capaz de mostrar a Dios como enemigo de la propia criatura y, ante todo, como enemigo del hombre, como fuente de peligro y de amenaza para el hombre»¹⁶⁴. Esta exclusión de Dios en nombre de la autonomía humana es precisamente el núcleo teórico del ateísmo moderno y de su praxis histórico-sociológica tendente a «desarraigar la religión en base al presupuesto de que determina la radical 'alienación' del hombre, como si el hombre fuese expropiado de su humanidad cuando, al aceptar la idea de Dios, le atribuye lo que pertenece al hombre y exclusivamente al hombre»¹⁶⁵.

160. *Ibidem*, 33. Cfr. núm. 35.

161. *Ibidem*, 33.

162. *Ibidem*, 37.

163. *Ibidem*.

164. *Ibidem*, 38.

165. *Ibidem*.

El hombre, seducido por el «padre de la mentira», es convencido por el Espíritu sobre la verdad misma del hombre. El Papa inicia el desarrollo de esta idea con la afirmación del sufrimiento de Dios¹⁶⁶; rechazado y ofendido por su criatura, Dios sufre. Ese dolor de Dios —no derivado de «limitaciones o heridas», lo que sería incompatible con la absoluta perfección del ser divino— es el principio generador de «la *admirable economía del amor redentor* en Jesucristo»¹⁶⁷. Es un dolor paternal, fuente de la misericordia divina, que el Papa ve «como personificada y realizada de modo trascendente» en el Espíritu Santo, el cual, de este modo, «cambia la dimensión del pecado humano en una nueva dádiva de amor salvífico»¹⁶⁸. La afirmación se justifica con el texto de Heb 9.13. El Papa explica la actuación del Espíritu en el sacrificio de Cristo por analogía con el «fuego del cielo» que quemaba los sacrificios del Antiguo Testamento: «el Espíritu Santo es el '*fuego del cielo*' que *actúa en lo más profundo del misterio de la cruz*»¹⁶⁹, transformando la humanidad de Cristo en sacrificio perfecto. Con ello, la «*humanidad, sometida al pecado* en los descendientes del primer Adán, en Jesucristo ha sido *sometida perfectamente a Dios* y unida a él»¹⁷⁰. Y de ese modo, desde lo más hondo del sufrimiento de Dios rechazado por la criatura, «el Espíritu Santo *saca una nueva dimensión del don hecho al hombre y a la creación* desde el principio»¹⁷¹.

En Cristo, en su humanidad impregnada por el Espíritu Santo, el hombre ha quedado restablecido en la perfecta comunión con Dios. Con lo cual ha sido recuperada la *verdad* sobre el hombre. El Espíritu Santo, luz de las conciencias, convence al hombre de su «total dependencia ontológica y ética de su creador, recordando a la vez la pecaminosidad hereditaria de la naturaleza humana», suscita en el hombre el *remordimiento* por el alejamiento de Dios y

166. Cfr. sobre este tema, J. GALOT, *Il mistero della sofferenza di Dio*, Assisi 1975; J. MOLTMANN, *El Dios crucificado*, Salamanca 1977; K. KITAMORI, *La teología del dolor de Dios*, Salamanca 1975; COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teología. Cristología. Antropología. Documento de 1981*, Madrid 1983, II B.

167. DV, 39.

168. *Ibidem*.

169. *Ibidem*, 41.

170. *Ibidem*, 40.

171. *Ibidem*, 41.

lo abre así «al perdón y a la remisión de los pecados»¹⁷². Convenidos así en lo referente al pecado, los hombres «son conducidos fuera del ámbito del 'juicio' e *introducidos en aquella justicia*, que está en Cristo Jesús, porque la 'recibe' del Padre, como un reflejo de la santidad trinitaria»¹⁷³.

El hombre puede, no obstante, resistirse a la acción «convigente» del Espíritu, resistencia que alcanza su expresión máxima en la «blasfemia contra el Espíritu Santo» (Mt 12,31s; Mc 3,28s; Lc 12,10) que el Papa, siguiendo a Santo Tomás, entiende como «*el rechazo radical de aceptar esta remisión* (de los pecados), de la que el mismo Espíritu Santo es íntimo dispensador y que presupone la verdadera conversión de la conciencia»¹⁷⁴. En relación con esa resistencia a la acción del Espíritu, se refiere igualmente el Papa a la «pérdida del sentido del pecado», denunciada ya por Pío XII como «el pecado de nuestro siglo» y puesta en relación por Juan Pablo II con el secularismo o «pérdida del sentido de Dios»¹⁷⁵. Más aún, basándose en Gal 5 y Rom 8, el Papa hace radicar la resistencia al Espíritu en la propia naturaleza humana, que, vulnerada por el pecado original, no puede sustraerse a ese antagonismo carne-espíritu que Pablo ha expresado con tanto realismo¹⁷⁶.

Esa resistencia al Espíritu no tiene lugar sólo en el *interior* de cada hombre, sino que se objetiva y exterioriza en las distintas épocas históricas, «concentrándose como contenido de la cultura y de la civilización, *como sistema filosófico, como ideología, como programa* de acción y formación de los comportamientos humanos»¹⁷⁷. En nuestros días esta objetivación de la resistencia al Espíritu alcanza su máxima expresión, a juicio del Pontífice, en el *materialismo* —teórico y práctico— y, muy concretamente, en el materialismo

172. *Ibidem*, 45.

173. *Ibidem*, 48.

174. *Ibidem*, 46. Cfr. *S.Th.* II-II q. 14, a. 3.

175. DV, 47. Pío XII, *Radiomensaje* al Congreso Catequístico Nacional de los Estados Unidos en Boston (26 de Octubre de 1946), en «Discursos y radiomensajes», VIII (1946) 288. Cfr. asimismo *Reconciliatio et Poenitentia*, 18.

176. DV, 55.

177. *Ibidem*, 56.

dialéctico e histórico —núcleo vital del marxismo— «sistema que ha dado el máximo desarrollo y ha llevado a sus extremas consecuencias prácticas esta forma de pensamiento»¹⁷⁸.

Pero el ateísmo no se circunscribe a los sistemas filosóficos materialistas¹⁷⁹. El Papa habla también en este contexto de la aceptación de la muerte como final definitivo de la existencia humana y, como consecuencia, de los *signos y señales de muerte* (carre-ra de armamentos, aborto, terrorismo...) que han llegado a ser particularmente presentes y frecuentes «en el horizonte de la civilización contemporánea, especialmente la más avanzada en sentido técnico-científico»¹⁸⁰. Con ello, como ha sido justamente observado, el Papa incluye en el materialismo «resistente al Espíritu» la cultura de inspiración cientifista —independientemente de su matriz histórica— en la medida en que no reconoce la trascendencia del hombre¹⁸¹.

Frente a un mundo «resistente» al Espíritu, la Iglesia hace de la obediencia y el servicio al Espíritu de Dios su propio programa. Y «precisamente por medio de ese servicio, el hombre se convierte de modo siempre nuevo en 'el camino de la Iglesia'»¹⁸², camino que «pasa a través de todo el misterio de Cristo, como modelo divino del hombre»¹⁸³. El servicio eclesial al hombre radica precisamente en eso: en ser vehículo de la actuación del Espíritu, que introduce al hombre, transformándolo a imagen de Cristo, en una nueva vida, de forma que viva «en Dios y de Dios»¹⁸⁴. Tal es la

178. *Ibidem*. El Papa considera el marxismo como un sistema «esencial y programáticamente ateo» (*Ibidem*). Acerca de este tema, escribe W. KASPER: «Es preciso, pues, jugar limpio y confesar que el ateísmo es un elemento esencial, no sólo para el materialismo dialéctico ortodoxo, sino también para el marxismo originario de K. Marx. La cuestión de si el ateísmo se puede desprender del enfoque sociopolítico y económico del marxismo se puede plantear, si acaso, con respecto a un marxismo fundamentalmente revisado, que renuncia a su mesianismo totalitario. Pero eso ¿sería ya el marxismo originario?» *El Dios de Jesucristo*, o.c., p. 53s.

179. DV, 56.

180. *Ibidem*, 57.

181. Cfr. G. COLOMBO, «*Dominum et vivificantem*». *L'enciclica di Giovanni Paolo II*, o.c., p. 123s.

182. DV, 58. Cfr. *Redemptor hominis*, 14.

183. DV, 59.

184. *Ibidem*, 58.

verdad más profunda del hombre. Creado a imagen y semejanza de Dios, el hombre encuentra su verdadera humanización precisamente en su divinización por el Espíritu de Dios.

J. A. Domínguez
Centro de Estudios Teológicos
SEVILLA