

CONSEJO DE REDACCIÓN

Luis Baliña, Alberto Espezel, Cristina Corti Maderna, Carlos Hoevel, Francisco Bastitta, Jorge Scampini o.p., Isabel Pincemin, Andrés Di Ció, Adolfo Mazzinghi, Matías Barboza, Luisa Zorraquin, Ignacio Díaz, Josefina Llach, Felicitas Casillo, Francisco Videla, Gonzalo Mackinnon.

Director y editor responsable: Pbro. Dr. Andrés Di Ció

Vicedirector: Dr. Francisco Bastitta Harriet

Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna

COMMUNIO

Editorial	3
Attila Puskás Espíritu creador	4
Antonio López Transformar el sufrimiento en amor redentor <i>Reflexiones sobre el papel del Espíritu Santo en el sacrificio de Cristo</i>	17
Jean-Luc Marion Si hay comunión del Espíritu... (Flp 2,1)	33
Gavin D'Costa El Espíritu Santo y las religiones del mundo <i>Reflexiones desde la Teología y el Magisterio</i>	48
Perspectivas	
Olegario González de Cardedal El camino de la amistad <i>Memoria, testimonio, agradecimiento</i>	58
Peter Henrici El Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe y Communio	71
Elio Guerriero La semilla ardiente de Dios en el corazón del mundo <i>Von Balthasar – Ratzinger y la fidelidad a Dios, al hombre y a la creación</i>	76
Alberto Espezel David Schindler. In memoriam	90

Números del Año 2023

- El Espíritu de la unidad
- La libertad religiosa
- La angustia

Edición Argentina

REVISTA CATÓLICA INTERNACIONAL COMMUNIO

Publicación cuatrimestral.

Registro de la Propiedad Intelectual No 395257

Impreso en Argentina

-

Printed in Argentina

Suscripción 2023

www.communio-argentina.com.ar

communioargentina@gmail.com

Argentina: \$ 6000.-; Extranjero: US\$ 50.-

Estudiantes: \$ 3000.- Número suelto: \$ 2500.-

Sánchez de Bustamante 2662 - 2o A (1425) - Bs. As. -

Tel. 4801-7335. Suscripción de apoyo, a partir de \$ 2000.-

Esta edición de 200 ejemplares se terminó de imprimir en el mes de abril de 2023 en Altuna Impresores SRL, Doblas 1968, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

Editorial

La Trinidad es un misterio de comunión, en cuyo centro se encuentra el Espíritu Santo. Santo Tomás dice de Él que es el vínculo (*nexus*) entre el Padre y el Hijo. En efecto, así como lo propio del Padre es donar y lo propio del Hijo es recibir, lo propio del Espíritu Santo es enlazar.

En este número de *Communio* contemplamos al Espíritu Santo como artífice de la unidad, dentro y fuera de la Trinidad. Creemos sinceramente que constituye un aporte valioso en un mundo sensible a las diversidades, pero que no sabe bien cómo integrarlas armoniosamente. Ya en su momento, Hans Urs von Balthasar había propuesto la imagen de la sinfonía, que no es otra que la del paradigma (trinitario) de Pentecostés. Sin embargo, el desafío se ha vuelto hoy más urgente en un contexto en que el relativismo no resiste la tentación de imponerse como pensamiento único. Y si el único criterio es que no existe criterio, no debería sorprender que el resultado tienda al caos.

En el primer artículo, Attila Puskás centra su mirada en la participación del Espíritu Santo en la obra creadora. Para ello no sólo recoge el testimonio de la Iglesia antigua sino también de la teología contemporánea. En segundo lugar, Antonio López estudia el papel del Espíritu Santo en el sacrificio de Cristo a la luz de la cristología dramática del padre Balthasar. Jean-Luc Marion, por su parte, reflexiona desde la Escritura sobre la comunión de espíritus en el Espíritu. Finalmente, Gavin D'Costa ofrece un panorama de las distintas tendencias en el catolicismo contemporáneo sobre la teología de las religiones y el rol que en ellas se le asigna al Espíritu Santo.

En otro orden, la sección *Perspectivas* recoge tres contribuciones en memoria de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI: la del sacerdote español Olegario González de Cardedal, la del jesuita alemán Peter Henrici y la del teólogo italiano Elio Guerriero. También en clave de homenaje póstumo, Alberto Espezzel recuerda a David Schindler, primer director de la edición norteamericana de *Communio*.

Espíritu creador

Attila Puskás^{1*}

No se encuentra una afirmación directa de la obra creadora del Espíritu en el Credo Bautismal, la Confesión Apostólica o el Niceno-Constantinopolitano. Estos Símbolos atribuyen la obra de la creación a la persona del Dios único, el Padre. A partir de los textos creacionistas-cristológicos del Nuevo Testamento (Jn 1,3; Col 1,15-18), la Confesión de los Concilios de Nicea (325) y Constantinopla I (381) afirma el papel mediador en la creación del Hijo, que es coesencial con el Padre: “por medio de él creó todas las cosas”,² “por medio de él todas las cosas llegaron a existir”.³ Los Símbolos de estructura trinitaria mencionan al Espíritu en relación con la encarnación del Hijo,⁴ o hablan de él en la tercera parte, directamente antes de la mención de la Iglesia, el bautismo, el perdón de los pecados, la resurrección de la carne y la vida eterna. “Creo/creemos en el Espíritu Santo”. La obra del Espíritu Santo se asigna así a los misterios de la economía, se le da un sentido cristológico, eclesiológico y escatológico, y se entiende como acción santificadora y consumadora. Ni siquiera el artículo pneumatológico diferenciado de la Confesión de Constantinopla I habla de la actividad creadora del Espíritu, sino que se contenta con llamar al Espíritu dador de vida (*zoopoion*).⁵ De este modo, el Concilio confiesa explícitamente la actividad escatológica del Espíritu, que concede una participación en la vida divina y resucita la carne humana, de la muerte a la vida; esta actividad recreadora, sin embargo, no está relacionada con la obra divina de la creación, que establece la economía. Este paso sólo se da a partir de finales del siglo IV en los textos conciliares y pontificios que confiesan la obra creadora del Espíritu, para poder subrayar con énfasis la naturaleza divina del Espíritu: su divinidad coesencial con el Padre y el Hijo. En el primer canon de Constantinopla II (553) se encuentra la formulación: “Porque [hay] *un solo* Dios y Padre, de quien proceden todas las cosas, y *un solo* Señor Jesucristo, por quien son todas las

¹ Nacido en Hungría, es Sacerdote de Budapest y Doctor en Teología. Director de *Communio* Hungría.

² DH 125.

³ DH 150.

⁴ Véanse los Testimonios Occidentales de la Confesión Apostólica (DH 10-30). Fórmula confesional oriental prenicena: DH 42-49.

⁵ El término *zoopoion*, utilizado para el Espíritu en la Confesión del Concilio, tiene como base neotestamentaria la expresión “espíritu de vida” (*pneuma tes zoes*: Rom 8,2) y el verbo “vivificar”, “hacer vivir” (*zoopoiein*: Jn 6,63; 2Cor 3,6).

cosas, y *un solo* Espíritu Santo, en quien están todas las cosas”.⁶ Pero ya los cánones del Concilio Romano de 382⁷ mencionan la doctrina de la actividad creadora del Espíritu, que es inseparable del Padre y del Hijo: “el Padre creó todas las cosas por medio del Hijo y de su Espíritu Santo”.⁸ Esta formulación corresponde a la fórmula trinitaria-creativa-teológica de San Atanasio fundada en la enseñanza bíblica (1Cor 8,6): “el Padre crea todas las cosas por el Hijo en el Espíritu”.⁹

Las tres personas divinas también trabajan inseparablemente unidas en la obra que sostiene y gobierna la creación en el ser. Del Padre, del Hijo y del Espíritu se dice que son “siempre vivientes, que abarcan todas las cosas visibles e invisibles, capaces de todas las cosas, que juzgan todas las cosas, que animan todas las cosas, que crean todas las cosas y que sostienen todas las cosas”.¹⁰ En esta formulación, así como en la confesión del I Concilio de Toledo (hacia 400),¹¹ que salió a la luz unas décadas más tarde, o en la confesión atribuida al papa Dámaso, pero que en realidad sólo se originó a finales del siglo V en el sur de la Galia,¹² las fórmulas teológicas de la creación de estructura trinitaria subrayan la unidad y la actividad inseparable de las tres personas divinas, sin mencionar las particularidades de las personas divinas individuales dentro de la obra creadora común. Esto corresponde a su intención fundamental de justificar la igualdad de las personas trinitarias en términos de teología de la creación, por una parte, contra las herejías de los arrianos y los pneumatómacos, y, por otra, contra los malentendidos triteístas.¹³ Estas formulaciones magisteriales se basan en las reflexiones teológicas de los Padres del siglo IV, especialmente Atanasio y Basilio, quienes, para justificar la divinidad del Hijo y del Espíritu, señalaron

⁶ Josef Wohlmuth (Hg.), *Dekrete der ökumenischen Konzilien. Bd. 1. Konzilien des ersten Jahrtausends*, Ferdinand Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich, 1998, 114. Vg. J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, Oxford 1972, 341.

⁷ El texto, también transmitido como “Tomus Damasi”, contiene la confesión del Concilio de Roma en 382 a Paulino, obispo de Antioquía y sus canónigos, y tiene la intención de defender la divinidad del Espíritu.

⁸ DH 171.

⁹ *Ad Seriapionem* I, 24, 6; I, 28, 2; I, 31, 2.

¹⁰ DH 173.

¹¹ DH 188.

¹² “Pero el Espíritu Santo no es engendrado ni inengendrado, ni creado ni hecho, sino que procede del Padre y del Hijo, siendo coeterno, coigual y cooperador con el Padre y el Hijo, pues está escrito: «Por la palabra del Señor fueron establecidos los cielos», es decir, por el Hijo de Dios, «y por el soplo de su boca todo el poder de ellos» [Sal 33,6], y en otro lugar: «Envía tu Espíritu, y serán creados, y renovarás la faz de la tierra» [cf. Sal 104,30]”. DH 71.

¹³ La Confesión del IV Lateranum subraya también la inseparabilidad de la actividad creadora de la Trinidad, al igual que el Catecismo de la Iglesia católica: “La creación es obra común de la Trinidad” (292).

que el Padre crea por medio del Hijo y del Espíritu, o que el Hijo y el Espíritu ejercen un verdadero efecto creador. El énfasis en su unidad era necesario; pero las características particulares de cada una de las personas divinas en la obra trinitaria común de la creación sólo se mencionaban de forma superficial. Esta reflexión fue llevada a cabo por primera vez por San Ireneo, el obispo-mártir de Lyon.

Ireneo

Ireneo desempeñó un papel decisivo en el desarrollo de la dimensión pneumatológica, y por tanto trinitaria, de la creación. Justino y Atenágoras aún no atribuían actividad creadora alguna al Espíritu. Su atención se centraba en la acción creadora de Dios Todopoderoso y en su Palabra –que es inseparable de él–, mientras que en lo referido al Espíritu, sólo hablaban de su actividad en la historia de la salvación, en la Iglesia y en la liturgia. Teófilo de Antioquía ya entendía la creación en un horizonte trinitario, atribuyendo un papel activo en la creación no sólo a Dios y a su Palabra, sino también a la sabiduría de Dios. Sin embargo, Teófilo no distinguía aún el contenido específico, ni las consecuencias concretas de la actividad creadora del Logos y de la Sophia, ni identificaba la Sabiduría con el Espíritu, ni el Verbo con el Hijo. En la historia de la teología, Ireneo es el primero que ha llevado a cabo una identificación clara y coherente de la Sabiduría con el Espíritu y del Verbo con el Hijo, y que ha atribuido al Espíritu (identificado con la Sabiduría) una actividad separada y distintiva en la obra de la creación. En la obra inseparable de la creación, atribuyó una obra distintiva a cada una de las tres personas divinas, aclarando así por qué hay que afirmar que el Espíritu trabajó junto con el Padre y el Hijo en la creación.¹⁴ Contra las ideas gnósticas, que negaban la bondad de la creación, especialmente de la realidad material-corporal, el obispo-mártir iluminó el contenido de la verdad de fe *creatio ex nihilo*, y en este contexto habló de la actividad creadora del Hijo y del Espíritu, inseparable del Padre.

En el primer libro de su obra *Adversus haereses*, Ireneo cita la regla de verdad universalmente proclamada por la Iglesia y conservada en su tradición (*regula veritatis*) de dos formas distintas, mencionando dos aspectos complementarios de la verdad de fe relativa al Espíritu. En la primera fórmula, la creación aparece como obra del Padre todopoderoso, y el centro de la actividad del Espíritu Santo es la predicción de los misterios salvíficos de Cristo.¹⁵ La otra formulación de la *regula veritatis* se centra en la creación, e interpreta y expone el artículo del

¹⁴ Jackson Lashier, *Irenaeus on the Trinity, Supplements to Vigiliae Christianae* 127, Brill, Leiden-Boston, 2014, 176-177.

¹⁵ AH 1.10.1.

Credo bautismal sobre la obra divina de la creación.¹⁶ Según la primera fórmula, Ireneo afirma aquí que el Dios único y todopoderoso es el creador de todo, pero ilumina y precisa la verdad de esta afirmación con la ayuda de diversos aspectos nuevos, dando así una respuesta negativa a los mitos gnósticos de los orígenes. Como interpretación del atributo “omnipotente” (*omnipotens*) y “único” (*unus*), afirma que el Creador del universo no necesita nada para poder crear: ni ángeles ni dioses subordinados, ni poderes creados ni mediaciones creadas. En este contexto, inmediatamente después del rechazo de las mediaciones creadas, se encuentra como nuevo motivo la referencia al Verbo y al Espíritu, a la obra creadora del Verbo y del Espíritu. El Dios único y todopoderoso “crea, ordena y gobierna todas las cosas mediante su Palabra y su Espíritu, y trasciende todas las cosas”.¹⁷

El sujeto primario y la fuente última de la actividad creadora es el Dios único y todopoderoso, que es idéntico al Padre de Jesucristo, pero que ejerce su actividad creadora, ordenadora y gobernante por medio de su Palabra y de su Espíritu. Esto incluye indirectamente el reconocimiento de la divinidad del Verbo y del Espíritu. Si el Dios único y todopoderoso no necesita de ninguna dación antecedente y mediación creada para convertirse en Creador, y sin embargo crea todas las cosas a través de su Palabra y Espíritu, entonces la Palabra y el Espíritu no pueden tener otra naturaleza que Dios, y por tanto no pueden ser una criatura. En la fórmula de la *regula veritatis* aparecen dos referencias bíblicas, y ambas tienen la finalidad directa de establecer la obra creadora del Verbo: “por la palabra del Señor fueron establecidos los cielos” (Sal 32,6 LXX); “todo fue hecho por (el Verbo)” (Jn 1,3). En la segunda parte de la cita del Salmo, sin embargo, también aparece la palabra *spiritus*, de la siguiente forma: *spiritus oris eius*, “aliento/respiración de su boca”. Es concebible que la afirmación sobre la participación del Espíritu en la obra de la creación (“y por su Espíritu”) esté motivada por el texto del Salmo debido a la misma mención de la palabra *spiritus*, pero Ireneo no la utiliza como prueba directa de ello. A

¹⁶ Cum teneamus autem nos *regulam veritatis*, id est, quia sit unus Deus omnipotens, qui omnia condidit per Verbum suum, et aptavit, et fecit ex eo, quod non erat, ad hoc ut sint omnia, quemadmodum Scriptura dicit: *Verbo enim Domini coeli firmati sunt, et Spiritu oris eius omnis virtus eorum* (Ps 33,6). Et iterum: *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil* (Jn 1,3). (Ex omnibus autem nihil subtractum est; sed omnia per ipsum fecit Pater, sive visibilia, sive invisibilia, sive sensibilia, sive intelligibilia, sive temporalia propter quandam dispositionem, sive [sempiterna et ea omnia,] non per angelos, neque per virtutes aliquas abscissas ab ejus sententia: nihil enim indiget omnium Deus; **sed per Verbum et Spiritum suum omnia faciens, et disponens, et gubernans, et omnibus esse praestans**: hic qui mundum fecit, etenim mundus ex omnibus: hic qui hominem plasmavit, hic qui Deus Abraham, (et) Deus Isaac, et Deus Jacob, super quem alius Deus non est, neque initium, neque virtus, neque Pleroma: hic Pater Domini nostri Jesu Christi, quemadmodum ostendemus: hanc ergo tenentes *regulam*, licet valde varia et multa dicant, facile eos deviasse a veritate arguimus.” AH 1.22.1. (Negrita del autor).

¹⁷ AH 1.22.1.

la vista de las consideraciones expuestas, cabe suponer con razón que Ireneo consideró determinante y decisivo el enunciado de esta segunda regla de fe cuando intentó fundamentar la dimensión pneumatológica de la creación en su obra *Adversus haereses*.¹⁸

Su reflexión sobre el papel del Espíritu en la creación se volvió más profunda al vincular la obra creadora del Espíritu de Dios con la sabiduría de Dios. La primera prueba de ello se encuentra al final del segundo libro del *Adversus haereses*,¹⁹ donde afirma: “Sólo Él es Dios, que ha creado todas las cosas, sólo Él es todopoderoso, sólo Él es Padre, que crea y hace todas las cosas, visibles e invisibles, sensibles e insensibles, celestes y terrestres, por la palabra de su poder (cf. Hb 1,3), y que con su sabiduría ha ordenado y dispuesto todas las cosas. [...] Él es Padre, Dios, Creador, Consumador y Maestro de obras, que por sí mismo, es decir, por su Palabra y por su Sabiduría, hizo los cielos, la tierra, los mares y todo lo que hay en ellos”.²⁰

Aunque en este texto la Sabiduría de Dios todavía no se identifica directa y explícitamente con el Espíritu de Dios, si lo comparamos con las palabras de la Regla de fe analizadas anteriormente, vemos que la Palabra y el Espíritu mencionados allí se corresponden en su contenido con la Palabra y la Sabiduría mencionadas aquí. Así, el Espíritu creador, confesado en la Regla de fe, se entiende como sabiduría creadora. Pero la identificación del Espíritu con la sabiduría es aquí sólo indirecta, no está fundamentada con pruebas bíblicas, e Ireneo no extrae de ella ninguna otra consecuencia.²¹ Es importante notar que la adscripción esencial de la Palabra y de la Sabiduría a Dios, el Padre, y por tanto también a su naturaleza divina y su identidad como Creador, es subrayada también por Ireneo con la fórmula “por Él mismo, es decir, por su Palabra y por su Sabiduría”: la Palabra y la Sabiduría pertenecen al propio ser del Padre. Un cierto cambio con respecto a la Regla de fe se registra también en el hecho de que Ireneo asigna aquí a la Palabra y a la Sabiduría diferentes formas verbales y, por tanto, diferentes modos de actuar. El todopoderoso Padre-Dios produce y crea (*condens et faciens*) todo por medio de su Verbo; por su Sabiduría ha juntado y ordenado (*aptavit et disposuit*) todo. La distinción de la obra creadora del Verbo

¹⁸ Cf. Jackson Lashier, *Irenaeus on the Trinity*, 165.

¹⁹ Anthony Briggman, *Irenaeus of Lyons and the Theology of the Holy Spirit*, Oxford Early Christian Studies, (ed. Editors Gillian Clark, Andrew Louth), Oxford University Press, New York 2012, 37.

²⁰ “solus hic Deus invenitur, qui omnia fecit, solus Omnipotens et solus Pater, condens et faciens omnia, et visibilia et invisibilia et sensibilia et insensata et caelestia et terrena, Verbo virtutis suae, et omnia aptavit et disposuit Sapientia sua (. . .) hic Pater, hic Deus, hic Conditor, hic Factor, hic Fabricator, qui fecit ea per semetipsum, hoc est per Verbum et per Sapientiam suam (...)” (AH 2.30.9).

²¹ Vgl. Jackson Lashier, *Irenaeus on the Trinity*, 168.

y la Sabiduría, sin embargo, se convierte en un motivo firme,²² coherentemente llevado a cabo y definitivo sólo a partir del libro III del *Adversus haereses*, así como la identificación directa y explícita de la Sabiduría y el Espíritu.²³ En cuanto a que la propia obra creadora de la Sabiduría es distinta de la Palabra, vale la pena mencionar algunos pasajes en los que puede observarse la diferencia. En el tercer libro Ireneo dice: “debemos saber: El que los creó (*fecit*) y los formó (*plasmavit*), y les insufló el aliento de vida (*insufflavit*), y nos alimenta con la creación, el que con su palabra sujeta (*confirmans*) todas las cosas, y con su sabiduría mantiene (*compingens*) unidas todas las cosas, es el único Dios verdadero”.²⁴ La primera parte de la frase se refiere a la creación del hombre: los verbos *fecit*, *plasmavit* e *insufflavit* recuerdan el segundo relato de la creación (Gn 2). En la segunda parte, la operación distinta del Verbo y de la Sabiduría aparece como una verdad universal concerniente a todo ser: Dios fija y establece (*confirmare*) todo por medio de su Verbo, y une (*compingere*) todo a todo por medio de la Sabiduría. Con Dios se manifiestan también el poder, la sabiduría y la bondad. Su poder y bondad por el hecho de haber llamado a la existencia y formado lo inexistente por su propia voluntad. Su sabiduría consiste en que los seres que creó riman entre sí y mantienen una relación armoniosa (*apta et consonantia*).²⁵ La sabia actividad creadora de Dios, o la acción creadora de su sabiduría a diferencia del Verbo, es descrita así por Ireneo con los siguientes verbos: *adornare*, *aptare*, *compingere*, *consonare*, *disponere*, *gubernare*, *nutrire*, *augmentare*.²⁶ Esta obra creadora específica de la sabiduría divina tiene como resultado que las criaturas creadas por el Verbo estén bellamente adornadas (*ornata*), sean apropiadas (*apta*), estén armónicamente unidas (*consonantia*) y puedan crecer.²⁷ Al asignar a la sabiduría identificada con el Espíritu una actividad propia, distinta de la Palabra, que otorga armonía, estructura y orden a los seres del mundo creado, Ireneo pudo formular con particular fuerza la verdad bíblica fundamental de que el mundo creado no es una realidad casual, accidental o que brota directamente de un

²² Vgl. Anthony Briggman, *Irenaeus of Lyons and the Theology of the Holy Spirit*, 169.

²³ Ireneo identifica al Espíritu con la Sabiduría 7 veces en el AH, en 7 lugares de la Epideixis. En cada caso utiliza el título “sabiduría” en el contexto de la actividad creadora del Espíritu. Cf. AH 2.30.9, 3.24.2, 4.7.4, 4.20.1, 4.20.2, 4.20.3, 4.20.4; *Epideixis*, 5, 10.

²⁴ “sciremus quoniam qui fecit et plasmavit et insufflationem vitae insufflavit in eis et per conditionem nutrit nos, Verbo suo confirmans et Sapientia compingens omnia, hic est qui est solus verus Deus (...).” AH 3.24.2.

²⁵ “circa Deum autem virtus simul et sapientia et bonitas ostenditur... sapientia vero in eo quod apta et consonantia quae sunt fecerit”. AH 4.38.3.

²⁶ *adornare*: AH 4.20.2; *aptare*: AH 2.25.2; 2.30.9; 4.20.4; *compingere*: AH 3.24.2; *consonare*: AH 2.25.2; *disponere*: AH 2.30.9; *gubernare*: AH 2.30.3; *nutrire*: AH 4.38.3; *augmentare*: AH 4.38.3.

²⁷ *ornata*: AH 2.25.1; *apta*: AH 2.25.1, 2.25.2, 4.38.3; *consonantia*: AH 2.25.2, 4.38.3. Cf. Anthony Briggman, *Irenaeus of Lyons and the Theology of the Holy Spirit*, 136-137; Jackson Lashier, *Irenaeus on the Trinity*, 179.

caso, sin finalidad ni sentido, sino que los seres, diversos en su naturaleza y no pocas veces opuestos, son partes de un todo integral, gracias a la actividad de la sabiduría creadora, que ordena y gobierna todo.²⁸ Ireneo ilustra la obra de la sabiduría divina que conduce a un resultado armonioso con la metáfora de la cítara. Del mismo modo que las voces de la melodía armónica de la cítara están separadas por pausas, y la melodía consta de múltiples voces, incluso opuestas, pero no porque cada voz tenga su propio creador e intérprete, sino porque el creador es un solo artista, y la justicia, bondad y belleza características de toda la obra atestiguan su sabiduría, así la armonía que obra en el mundo creado, compuesto por seres múltiples y opuestos, atestigua la sabiduría divina. La afirmación (fundamentada) de que la sabiduría divina une las partes diferenciadas y a menudo contradictorias de la creación en un todo armónico, dando así a este todo un sentido integral, se opone terminantemente a la cosmovisión gnóstica, incapaz de rimar los distintos componentes de la creación entre sí y con el Pléroma. Este marcado énfasis en la especial labor creadora de la Sabiduría divina se dirigía, presumiblemente, contra la gnosis valenciana, que asignaba un papel claramente negativo a la Sabiduría como último miembro del Pléroma, ya que el mundo material habría surgido a causa de su caída.²⁹ Pero el pensamiento de que el eterno Padre-Dios crea directamente el mundo y todo lo que existe mediante su Palabra eterna y mediante su Sabiduría eterna permitió asegurar simultáneamente la trascendencia y la inmanencia de Dios en su relación con el mundo. Mediante su palabra y su sabiduría, el Padre trascendente y creador está activamente presente en el mundo creado y, al mismo tiempo, según su naturaleza, trasciende el mundo.

Contra las concepciones gnósticas, que despreciaban la realidad material-corporal del hombre, Ireneo, en vista de la creación del hombre anímico-corporal, subraya aún con más énfasis que Dios mismo, sin mediación creatural, crea directamente por medio del Hijo y por medio de la sabiduría, es decir, del Espíritu.³⁰ En referencia a Gn 2,7 y con la metáfora de las “manos de Dios”, el obispo de Lyon dice: “Los ángeles, por tanto, no nos hicieron (*fecerunt*) ni nos formaron (*plasmaverunt*), pues los ángeles no pudieron hacer una imagen de Dios, ni ningún otro fuera del Dios verdadero, ni ningún poder alejado del Padre del universo. Y Dios no tenía necesidad de ellos para hacer (*ad faciendum*) lo que antes había ordenado que existiera (*fieri*), como si no tuviera sus propias

²⁸ AH 2.25.2.

²⁹ AH 2.7.3. Vö. Jacques Fantino, *La théologie d'Irénee: lecture des Ecritures en réponse à l'exégèse gnostique. Une approche trinitaire*, Cerf, Paris 1994, 291.

³⁰ La metáfora de las manos se utiliza para la creación del hombre: AH 4.pref.4; 4.7.4 (Arm.), 4.20.1; 5.1.3; 5.5.1; 5.6.1; 5.28.4, *Epideixis* 11. Briggman observa que la metáfora de las manos ya se utiliza en AH 3.21.10, pero sólo para la Palabra. Cf. Anthony Briggman, *Irenaeus of Lyons and the Theology of the Holy Spirit*, 104, 119-120.

manos. Porque Palabra y Sabiduría, Hijo y Espíritu, están continuamente con él, a quien y en quien hizo todas las cosas por su propia voluntad e impulso. En efecto, les dijo: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza” (Gn 1,26), tomando de sí mismo la sustancia para sus criaturas (*substantiam creaturarum*) y el modelo de las cosas creadas (*exemplum factorum*) y la figura del mobiliario del mundo (*figuram in mundo ornamentorum*).³¹

En el texto queda claro que el iniciador y la fuente última de la creación es el Padre, pero también que el Hijo y el Espíritu, como Verbo y Sabiduría, tienen una relación eterna y consustancial con el Padre (“están continuamente con él”), no son creadores externos, ajenos, subordinados divinos/criaturas, sino que son uno con el Padre en la Divinidad. Si sólo Dios puede crear, y si Dios crea con el Hijo y el Espíritu, que tienen una relación eterna con Él, entonces se sigue directamente que el Hijo y el Espíritu son co-creadores con el Padre en el pleno sentido de la palabra, y participan de la divinidad del Padre. Esta verdad se expresa figurativamente mediante la metáfora de las manos, basada en Génesis 2,7 (formó al hombre del polvo de la tierra): Dios no crea al hombre con un instrumento externo ajeno a él, sino consigo mismo, por así decirlo; la metáfora apunta a la unidad, pues las manos son miembros orgánicos, esenciales, de un mismo cuerpo. Hay que prestar atención a la frase “a quien y en quien hizo todas las cosas por su propia voluntad e impulso”. Con “en quienes” Ireneo quiere presumiblemente subrayar que el Hijo y el Espíritu no son causas instrumentales subordinadas, lo que la frase “a través de ellos” podría sugerir, sino que cooperan verdadera y voluntariamente con el Padre en la obra de la creación. Al fin y al cabo, el Padre les comunica el plan y la finalidad de la creación: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza”. El último pensamiento del texto citado, que viene directamente después de la palabra bíblica sobre la creación trinitaria del hombre (*faciamus*: Gn 1,26), es de nuevo una afirmación general sobre la creación de todo el mundo, y esto como un nuevo argumento a favor del hecho de que el hombre es única y directamente una criatura del único Dios, el Padre, el Hijo y el Espíritu. La triple estructura que se afirma de todas las criaturas en la última frase (la sustancia de las criaturas, el modelo de las cosas creadas y la forma de la dotación del mundo) corresponde en líneas generales a los modos de acción que Ireneo asignó anteriormente a los agentes individuales de la obra trinitaria común de la creación: existencia independiente, la sustancialidad corresponde primariamente a la actividad creadora del Padre (*fecit*), el ser formado según un modelo corresponde primariamente al Verbo/Hijo (*plasmavit*), la armonía bellamente ordenada y la dotación corresponden primariamente a la Sabiduría/Espíritu (*adornavit, disposuit*). Como para toda criatura, esta triple estructura vale

³¹ AH 4.20.1. Vö. AH 2.30.9: “Ipse et a semetipso fecit libere et ex sua potestate et disposuit et perficit omnia et est substantia omnium voluntas eius.”

también para el hombre (por eso Ireneo la utiliza como argumento cuando habla de la creación del hombre), pero no especifica aquí a qué corresponde en la constitución ontológica del hombre esta triple estructura, ni en qué consiste la especial actividad creadora del Padre, del Hijo y del Espíritu. Ante la creación del hombre, el obispo de Lyon parece poner el acento en la unidad de la acción trinitaria más que en las características de las acciones propias de cada uno.

Wolfgang Pannenberg

El contexto del desarrollo de la pneumatología en la doctrina de la creación a finales del siglo XX y en el presente está constituido por tres motivos: por la confrontación con la teoría de la evolución, el diálogo con las ciencias naturales y los desafíos ecológicos. En este contexto, se describe a continuación (con la brevedad necesaria) el concepto teológico de creación de Wolfgang Pannenberg. La dimensión pneumatológica de la obra de la creación es insertada directamente por Pannenberg en el horizonte comprensivo de la doctrina de la Trinidad, y se puede observar que está particularmente interesado en las diferencias y conexiones entre las actividades creadoras específicas del Hijo y del Espíritu. El teólogo protestante sostiene que la diferencia entre las criaturas (el mundo creado) y el Creador, así como la existencia independiente y la diferencia entre las criaturas, se fundamenta en la autodistinción del Hijo con respecto al Padre. El Hijo, distinguiéndose del Padre y justamente unido al Padre, es el Logos de toda la creación. Como Logos universal idéntico a la persona del Hijo, es el principio generador de la diferencia de las criaturas respecto a Dios y entre sí, de su diversidad, de su individualidad, de sus estructuras particulares, de su autonomía, de su existencia permanente y de las múltiples relaciones que mantienen entre sí. Es el principio productivo del orden global y concreto que se desarrolla en los procesos naturales e históricos del mundo creado como sucesión de acontecimientos contingentes e interacción de motivos que se repiten regularmente.³² El Logos, que trasciende el mundo, está así presente en todas las criaturas y despliega su actividad creadora en todas ellas, en las relaciones de las criaturas entre sí y en su relación con Dios.

Pannenberg subraya que la especial actividad creadora del Hijo como Logos no puede separarse de la especial actividad creadora del Espíritu (y viceversa). Mientras que el Hijo es el principio generador de la independencia, de la existencia limitada, de la individualidad de las criaturas, así como de su diferencia entre sí y respecto a Dios, Pannenberg afirma respecto del Espíritu: “El Espíritu es, por una parte, el principio de la presencia creadora del Dios trascendente con sus criaturas, por otra, a la inversa, el medio de la participación de las criaturas en la vida divina –y, por tanto, en la vida en general. [...] El Espíritu es] el elemento

³² Wolfgang Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 2, V&R, Göttingen, 1991, 50-63.

de comunión de las criaturas con Dios y de *participación* en su vida sin perjuicio de su diferencia con Dios”.³³ El Espíritu creador es un Espíritu que da vida. Su acción creadora consiste en conceder la participación en la vida (natural) y en la vida divina, y en realizar la comunión de las criaturas con Dios como principio de la evolución de la vida, es decir, del proceso hacia formas de vida cada vez más elevadas. De un modo que recuerda a las teorías de Karl Rahner y Teilhard de Chardin, la vida de las criaturas y la evolución de la vida son entendidas por Pannenberg como un esfuerzo extático de auto-trascendencia y como un proceso de interiorización. La vida de las criaturas se caracteriza por la superación de su propia finitud y por la dinámica de interiorización, y se realiza en su interacción con el entorno, en su relación interior con su propio futuro –que cambia de cualidad–, en su lucha por la autoconservación y el autodesarrollo. El principio de este movimiento es el espíritu creativo. La evolución de la vida es un proceso de formación de formas de vida cada vez más complejas, pero al mismo tiempo cada vez más interiorizadas, que “pueden entenderse como expresión de la intensidad creciente de la participación de las criaturas en el espíritu divino de la vida”.³⁴ Al igual que la actividad creadora del Logos, la actividad creadora particular del Espíritu converge en la encarnación del Hijo: la encarnación se realiza en el poder del Espíritu.

Como justificación bíblica de la actividad creadora del Espíritu, Pannenberg señala que “según el testimonio de la Biblia, el Espíritu de Dios es el principio animador al que todas las criaturas deben vida, movimiento y actividad”.³⁵ Su objetivo es iluminar la conexión entre el significado cosmológico (viento) y antropológico (aliento) del término bíblico *Ruaj*, por un lado, y el significado teológico del término *Ruaj Elohim* (Espíritu de Dios), por otro, y al hacerlo, captar el significado más profundo del lenguaje figurado sobre el Espíritu vivificante de Dios como aliento vivificante de Dios (Sal 104,29-30; Gn 2,7; Job 33,4; 34,14; 12,10) y “viento del alma” (Gn 1,2; Ez 37,9).³⁶ En estos textos, la actividad creadora del Espíritu se describe como el poder dinámico de Dios que mantiene vivas a las criaturas, las mueve y hace posible su propia actividad. La personalidad del Espíritu (su relación independiente y personal con el Hijo y el Padre) sólo se revela en el Nuevo Testamento, donde también queda claro que su actividad creadora tiene un significado más amplio y adicional: su fuerza motriz se refiere a la realización de la relación y comunión de las criaturas entre sí y con Dios, de un modo que conserva las diferencias pero supera las divisiones; el modelo y la fuente de su actividad es la vida interior de la Trinidad, donde el Espíritu

³³ Ebd. 47.

³⁴ Ebd. 48.

³⁵ Ebd. 96.

³⁶ Ebd. 97-98.

Santo es el Espíritu de la comunión eterna y perfecta del Padre y el Hijo.³⁷ En el Nuevo Testamento, el Espíritu creador es el don escatológico que se comunica y otorga plenitud, da participación en la vida eterna de Dios y, en la resurrección, agota de nuevo al hombre (Rm 8,11; 8,23; 1 Co 15,45ss). Para Pannenberg no sólo existe una analogía entre los dos modos de acción del Espíritu (es decir, entre el hecho de que en el Antiguo Testamento concede toda vida natural y en el Nuevo Testamento constituye la nueva vida escatológica), sino que – dado que el principio está ya desde siempre orientado hacia la consumación– la teología puede y debe entender la acción vivificadora del Espíritu hacia todas las criaturas como una manifestación preparatoria y anticipatoria de su modo de acción futuro, eternamente vivificador y consumidor.³⁸

Sobre la base de este principio hermenéutico, Pannenberg desarrolla su visión especial, que quiere entender la esencia de la actividad siempre creadora y dadora de vida del Espíritu, como un campo (de fuerza) que, procedente del futuro absoluto, es decir, de la eterna vida divina, actúa en todas partes y lo mueve todo, en cuanto que procedente de esta meta atrae todo hacia esta meta. Pannenberg entabla un serio diálogo con la física y la filosofía natural. Este diálogo permite identificar la segunda característica de la doctrina pneumatológica de la creación de Pannenberg. Probablemente el motivo más original de su concepción sea la idea de que la obra creadora del Espíritu puede entenderse como el campo general de fuerzas de los acontecimientos contingentes en los procesos naturales e históricos, como el “campo de posibilidades de los acontecimientos futuros”.³⁹

Según Pannenberg, las teorías científicas de campo que pretenden describir la conexión entre la esencia/movimiento de los objetos materiales y la fuerza física, especialmente el concepto de campo de fuerza (Michael Faraday)⁴⁰ y – con limitaciones– la teoría cuántica de campos (Hans-Peter Dürr)⁴¹ pueden utilizarse de forma análoga para comprender la labor dinámica y creadora del Espíritu, entre otras cosas porque, en términos de historia espiritual, sus antecedentes, según Pannenberg, incluyen el concepto estoico de pneuma o la intuición metafísica de pneuma, que también influyó en la literatura sapiencial bíblica y en los autores patrísticos. Para Pannenberg, el espacio y el tiempo, que son peculiares de la forma finita de la vida, son aspectos fundamentales de la actividad creadora del espíritu, que puede entenderse como un amplio campo de fuerza que hace posible la ocurrencia de acontecimientos contingentes,

³⁷ Ebd. 100-102.

³⁸ Ebd. 121.

³⁹ Ebd. 122.

⁴⁰ Ebd. 123.

⁴¹ Ebd. 111.

pero también las múltiples relaciones de las criaturas y su existencia temporal duradera. El espacio puede entenderse desde el tiempo, el tiempo desde el futuro, el futuro desde el futuro absoluto-escatológico. El futuro de las criaturas es ambiguo. Por un lado, avanzan hacia su fin y disolución (en virtud de la ley de la entropía); para su existencia, desarrollo y culminación, dependen de un futuro del que no pueden disponer. Por otra parte, “El futuro es el campo de la posibilidad, por tanto, también la razón de la apertura de la creación hacia una perfección superior y la fuente de lo nuevo, es decir, de la contingencia en todo acontecimiento nuevo. [...] En el hacer creativo del futuro como campo de posibilidad, sin embargo, el dinamismo del espíritu divino se expresa en la creación”.⁴² Según Pannenberg, tanto las consideraciones teológicas como la teoría cuántica de campos (Hans-Peter Dürr) nos motivan a entender la realidad según la “ontología de la primacía del futuro”, que “da prioridad al futuro en el sentido de su mayor «poder» sobre lo fáctico”.⁴³ Sobre la base de la teoría física del campo de fuerzas, Pannenberg desarrolla su concepto análogo, ontológico, que hace teológicamente fructífero para la interpretación de la obra creadora del Espíritu. En el sentido ontológico, el campo de fuerza no es otra cosa que “el campo de posibilidad de los acontecimientos futuros”, del que fluyen los acontecimientos que ocurren contingentemente, a través de los cuales “se contornea también el propio campo de posibilidad, relativo al presente respectivo”.⁴⁴ Este campo de fuerzas pone de manifiesto que “los procesos naturales, que en su conjunto tienden a la disolución de formas y estructuras mediante el crecimiento de la entropía, ofrecen sin embargo también espacio para la aparición de nuevas estructuras, incluso para un desarrollo hacia una diferenciación y complejidad crecientes”.⁴⁵ La teología puede interpretar el campo de fuerza ontológicamente entendido como el poder del futuro de Dios. En los procesos de la naturaleza que avanzan hacia su culminación final, la teología puede vislumbrar la obra del Espíritu, activo como un campo de fuerza que hace posible lo nuevo, lo que es subsumible de lo anterior, y al mismo tiempo la existencia duradera de las criaturas creadas contingentemente y del orden creado.

Las críticas científicas a la interpretación de Pannenberg suelen pasar por alto el hecho de que el concepto físico de campo de fuerza es ampliado y comprendido de forma más diferenciada por Pannenberg: a saber, desarrolla su

⁴² Ebd. 119.

⁴³ Ebd. 121.

⁴⁴ Ebd. 122.

⁴⁵ Ebd. 123.

concepto ontológico.⁴⁶ Algunos críticos teológicos le reprochan que identifique demasiado la labor del campo de fuerzas físicas con la del ángel, el Espíritu y finalmente Dios, lo que entraña el peligro de que el ángel, el Espíritu y finalmente Dios se conviertan en metáforas de las fuerzas físicas.⁴⁷ Por el contrario, se puede afirmar sin temor a equivocarse, que el teólogo alemán no quiere referirse a lo físico-unívoco, sino al concepto ontológicamente reinterpretado y análogo de “campo de fuerzas” a la obra creadora del Espíritu. Otras observaciones críticas consideran problemática su visión del papel del Espíritu en la evolución. Hans Urs von Balthasar, por ejemplo, se pregunta si la fuerza activa de la evolución, que se manifiesta en la selección natural, en el esfuerzo hacia arriba, en la supervivencia del más apto, puede identificarse realmente con el Espíritu Santo del Nuevo Testamento, que como Espíritu de Cristo es Espíritu de servicio, humildad y entrega de la propia vida por los demás. ¿No sería más apropiado hablar de una parte del plan mundial global de Dios con vistas a la evolución, que de la presencia activa del propio Espíritu de Dios?⁴⁸ Otra cuestión sería si el planteamiento del teólogo muniqués puede asegurar de forma satisfactoria la distinción entre la obra creadora del Espíritu, realizada en la encarnación, de la santificación y la obra escatológicamente consumadora.⁴⁹ La idea de una prolepsis de la consumación escatológica en la actividad creadora apenas favorece la conservación de la diferencia entre las acciones divinas que no se pueden separar, que son completamente libres y que llevan nuevos contenidos. En cualquier caso, a Pannenberg le corresponde el mérito innegable de ver los modos y ámbitos de la actividad del Espíritu (en la creación, en la historia, en la vida del ser humano creyente, en la Iglesia, en la consumación escatológica) en un contexto orgánico y, por tanto, querer llevar a cabo un diálogo con las ciencias naturales mediado filosóficamente.⁵⁰ Este punto de vista, que se remonta a Ireneo y tiene una base bíblica, puede tomar muy en serio el hecho de que el poder del espíritu creador es real y universal, y no sólo puede influir en el mundo espiritual interior del hombre, sino que también alcanza a la materia, la energía, el cuerpo y los procesos naturales, abarcando así el mundo entero.

⁴⁶ Darauf macht Pannenberg selbst aufmerksam, indem er eine Antwort auf die Kritik von Jeffrey S. Wicken gibt (*Systematische Theologie* 2, 123).

⁴⁷ Mark William Worthing, *God, Creation, and Contemporary Physics*, God, Fortress, Minneapolis 1996, 20, 123; Ted Peters, “Pannenberg on Theology and Natural Science,” in *Toward a Theology of Nature*, ed. Ted Peters, Westminster John Knox, Louisville, KY, 1993, 114.

⁴⁸ Vgl. Hans Urs von Balthasar, *Der Geist der Wahrheit. Theologik* III., Johannes Verlag, Basel 1987, 391-393.

⁴⁹ Ebd. 394-395.

⁵⁰ Veli-Matti Kärkkäinen, „The Working of the Spirit of God in Creation and in the People of God: The Pneumatology of Wolfhart Pannenberg”, in *PNEUMA: The Journal of the Society for Pentecostal Studies*, Volume 26, No. 1, Spring 2004, 31-32.

Transformar el sufrimiento en amor redentor

Reflexiones sobre el papel del Espíritu Santo en el sacrificio de Cristo

Antonio López ^{1*}

La redención de Cristo, como toda comunicación de la vida eterna y siempre nueva de Dios, es un acto trinitario. En el único acto en el que Dios juzga el pecado humano y otorga su misericordia salvífica, las tres personas divinas están implicadas según su modo respectivo e incommunicable de ser el único Dios. Si el pueblo de Israel aprendió por medio de Abrahán que Dios es “el juez de toda la tierra” (Gn 18,25), la misión de Cristo reveló que el Padre ejerce este juicio tanto por medio del Hijo, a quien el Padre da su juicio (Jn 5,22), como por medio del Espíritu, ya que el Hijo encarnado juzga (Jn 19,13) en el Espíritu de Dios (Mt 12,28; Is 4,4). El Dios de Israel, que rescató al pueblo elegido de la esclavitud egipcia y lo llevó a la tierra “que mana leche y miel” (Ex 3,8), cumplió sobreampliamente la promesa contenida en aquella gracia inmerecida cuando el Padre, en lugar de condenar a la humanidad, nos liberó de la esclavitud del pecado y de la muerte entregando al Hijo por todos nosotros (Jn 3,17; Rm 8,32), para que Cristo, entregando su vida por su propia voluntad (Jn 10,18), pudiera entregarnos (Jn 19,30; Jn 20,22) aquel “Espíritu eterno por el que” se ofreció a sí mismo (Hb 9,14). Teniendo en cuenta este horizonte trinitario, las presentes reflexiones quieren explorar el sentido en que el autosacrificio redentor de Cristo es también, como sugiere Balthasar, “la realización participativa del Espíritu Santo del Padre y del Hijo”.²

^{1*} Antonio López, F.S.C.B. Sus áreas de interés son la teología trinitaria, la metafísica, la antropología y el matrimonio. Enseña en el *Pontifical John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family* (The Catholic University of America).

² Hans Urs von Balthasar, *Epilogue*, trad. Edward T. Oakes (San Francisco: Ignatius Press, 2004), 121. Esta afirmación se basa en una comprensión trinitaria de la pasión de Cristo. En lugar de circunscribir la elucidación del Misterio Pascual a la humanidad de Cristo, a su solidaridad con la humanidad caída, o a su alma sólo en la medida en que está conectada con el cuerpo, un relato más completo del Misterio Pascual que se base en la inmensa riqueza de la tradición de la Iglesia requiere ver en él la interacción de las personas trinitarias. El enfoque trinitario, sin embargo, no necesita considerar la obra redentora de Cristo en términos estrictamente jurídicos, según los cuales el Padre destina a Cristo a sufrir los dolores de los condenados en su alma y a sufrir el castigo que corresponde a la humanidad caída para que pueda obtener nuestra salvación. En cambio, la comprensión de la misión de Cristo, y por tanto del silencio del Padre y del papel del Espíritu en el Misterio Pascual, exige una teología trinitaria escrituraria que considere a Dios como un misterio tripersonal de ser-amor. Esta concepción del Dios Trino puede fundamentar la paradójica unidad del Misterio Pascual de la misericordia divina Trina y el juicio eficaz del pecado que permite al hombre recibir la gloria del Padre a través del único mediador (1Tim 2,5) en el Espíritu Santo.

Para abordar el sentido en que el papel intrínseco y perfeccionador del Espíritu Santo es indispensable para que la auto-entrega de Cristo en la Cruz sea la comunicación salvífica del amor trino de Dios al hombre caído, esta elucidación necesariamente limitada procede en tres pasos. Dado que la acción es la epifanía del ser, parece mejor comenzar reflexionando sobre el lugar del Espíritu Santo en Dios. Con una percepción más firme de la persona divina que no tiene nombre, y sin olvidar el carácter inefable del misterio trinitario de Dios, es posible entonces dilucidar los elementos clave de la implicación del Espíritu Santo en la pasión de Cristo.³ Este estudio concluye sugiriendo que la entrega del Espíritu por parte de Cristo conlleva una unión filial y nupcial con Cristo, el Hijo amado del Padre.

1. El Espíritu en el amor trino de Dios

Puesto que la colaboración del Hijo y del Espíritu en nuestra redención es una comunicación en la historia de las procesiones divinas que transfigura la condición humana caída,⁴ lo que decimos sobre el papel del Espíritu Santo en el acontecimiento del Misterio Pascual refleja, en primer lugar, nuestra percepción básica de Dios. Según la Escritura, Dios se revela gradualmente en la historia como un ser vivo-tripersonal-amor. En el monte Horeb, Dios dice a Moisés que su nombre es “Yo soy el que soy” (Ex 3,14). Dejando a un lado las dificultades de traducción de este pasaje,⁵ es cierto que aquí Dios se revela como sujeto personal (“yo”) y como ser (“soy”). Jesús, hablando a los fariseos de Jerusalén, hace suyo el nombre de Dios (“Cuando hayan levantado al Hijo del hombre, entonces sabrán que yo soy”: Jn 8,24). Jesús revela que el ser y la

² Un gran estudio sintético sobre el significado del desamparo de Cristo es el de Gérard Rossé, *The Cry of Jesus on the Cross: A Biblical and Theological Study*, trad. Stephen Wentworth Arndt (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2022). Sobre la dimensión pneumatológica del Misterio Pascual, véase Hans Urs von Balthasar, *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory, vol. 4: The Action*, trans. Graham Harrison (San Francisco: Ignatius Press, 1994), 317-423; Balthasar, *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory, vol. 5: The Last Act*, trans. Graham Harrison (San Francisco: Ignatius Press, 1998), 247-269; Jean Kockerols, *L'esprit à la Croix. La dernière onction de Jésus* (Bruselas: Éditions Lessius, 1999); François-Xavier Durrwell, *L'Esprit Saint de Dieu* (Paris: Du Cerf, 1983); François-Xavier Durrwell, *L'Esprit du Père et du Fils* (Paris: Médiaspaul, 1989); Jürgen Moltmann, *The Spirit of Life: A Universal Affirmation*, trad. Margaret Kohl (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 58-82, 268-312.

³ S. Tomás de Aquino, ST, 1.27.4.ad 3; 1.28.4; 1.36.1.

⁴ S. Tomás de Aquino, ST, 1.43.1; 1.45.6; Id., *In Boeth. de Trin.*, prol.

⁵ Roland de Vaux, “The Revelation of the Divine Name YHWH,” in John I. Durham and J. R. Porter (eds.), *Proclamation and Presence: Old Testament Essays in Honour of Gwynne Henton Davies* (Richmond, VA: John Knox Press, 1970), 48-75; John I. Durham, *Exodus, World Biblical Commentary*, vol. 3 (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2015), 38-39; John Alexander Motier, *The Revelation of the Divine Name* (London: Tyndale Press, 1959).

subjetividad personal de Dios es una comunión trinitaria en la que “el Padre de la Gloria” (Ef 1,17) comparte eternamente, plenamente y por igual su gloria tanto con el Hijo (Jn 1,14), como con el Espíritu Santo (Jn 17,24). La conciencia de Jesús de ser el enviado del Padre para dar su vida por nosotros y por la comunión eclesial que generó su sacrificio (Jn 10,18; 19,26), su revelación de su amor recíproco (Jn 10,17-18; 14,31) y su amor por los hombres (Jn 13,1; 16,27), llevaron a Juan a hablar de Dios como amor (1 Jn 4,8). Así, a través de Cristo nos damos cuenta de que Dios es ser, sujeto (o espíritu) y amor. El prisma del amor parece ser la aproximación más adecuada al inefable misterio divino trinitario. Esto se debe tanto a que el amor y el ser son coextensivos, como demostró Agustín, como a que el amor es el despliegue de la interacción de la unidad de los trascendentales del ser.⁶ Además, el amor (entendido como *vis unitiva* agáptica, erótica y comunal) es la vida espiritual más elevada que puede disfrutar un ser que subsiste por sí mismo. Tomando prestado un término de Balthasar, podríamos decir entonces que el Dios de Jesucristo es un acontecimiento eterno de amor.⁷ Esta revelación de Dios como acontecimiento de amor tripersonal nos invita también a considerar las procesiones divinas como actos-don eternos e inmanentes. Al fin y al cabo, como dice el Aquinate, “el amor tiene naturaleza de don primero”.⁸ Generar y co-espirar son actos-don.⁹ De estos dos actos-don, es la persona la que tiene más propiamente el amor como nombre propio.¹⁰

La elucidación del papel del Espíritu Santo en el acontecimiento pascual depende también de nuestra comprensión del orden de las procesiones. Las propiedades personales del Espíritu, amor hipostático dentro del amor abso-

⁶ S. Agustín, *De Trin.*, 15.17.29. Para una reflexión sobre este tema, véase Ferdinand Ulrich, “The Unity of the Transcendentals in the Metaphysics of Man (1960),” en David C. Schindler, *A Companion to Ferdinand Ulrich’s Homo Abyssus* (Washington D.C.: Humanum Academic Press, 2019), 211-237.

⁷ Antonio López, “Eternal Happening: God as an Event of Love,” in *Communio: International Catholic Review* 32 (Summer 2005): 214-245.

⁸ S. Tomás de Aquino, ST, 1.38.2.

⁹ Esta afirmación tiene un triple significado. Por un lado, cuando se consideran las procesiones divinas como acciones, entonces, don significa el dar, recibir y reciprocarse revelador y recíproco propio de la vida divina. Cuando se piensa en las relaciones eternas subsistentes que constituyen las personas, entonces don (como sustantivo) significa la persona divina como hipostatización del único ser divino en tres formas irreductibles. Por último, si se piensa en el ser divino, don se refiere a la gratuidad total de Dios Trino. Aunque ambas procesiones pueden considerarse actos de amor, también es importante tener en cuenta la relación que el don guarda con el logos, ya que el don requiere una razón intrínseca para ser don en primer lugar, y con el espíritu, ya que el don no es la transferencia de un ser eterno pre-personal sino el carácter dinámico del espíritu divino que, como sugiere la revelación, requiere una persona-espíritu para ser espíritu absoluto.

¹⁰ S. Tomás de Aquino, ST, 1.37.1.

luto y don eterno (*datas*) del Padre, se manifiestan en la relación del Espíritu con el Padre y con el eternamente nacido (*natus*) del Padre.¹¹ Gregorio de Nisa, recurriendo a la economía divina para aclarar el modo en que las tres personas divinas llevan a cabo el único acto de nuestra salvación, sugiere que cada una actúa a través de las otras dos personas. Describe lo que podríamos llamar la acción “perijorética” de Dios con las tres preposiciones que encontramos en la Escritura: “del” o “al” Padre, “por” el Hijo y “en” (o “por” o “mediante”) el Espíritu Santo (1 Co 8,6; Rm 11,36).¹² La redención es el movimiento revelador y salvífico del amor misericordioso divino que, procediendo *del* Padre, se comunica a los hombres *por medio* del Hijo encarnado y se perfecciona *en* el Espíritu. *En* el Espíritu los hombres reciben la adopción filial (Rm 8,15.23), y, *por* Cristo, pueden llamar a Dios su Padre. El Niseno explicó además que, en la economía, las personas divinas actúan las unas a través de las otras porque su acción refleja el orden trinitario eterno según el cual Dios es uno.¹³

A la luz de este orden revelado, sugiramos un modo de dar cuenta de la *taxis* divina: El Padre engendra al Hijo, que se recibe a sí mismo del Padre como su Verbo, *a través* del cual se co-espira el Espíritu,¹⁴ el Hijo es la mediación del amor del Padre *con* el que revela el Espíritu de verdad y de amor;¹⁵ el Espíritu

¹¹ S. Agustín, *De Trin.*, 5.14.15; 5.11.12; 15.26.47 (*Spiritus Sanctus de Patre principaliter*).

¹² Aunque el término “perichoresis” aparece después de Nisa, el significado que este término adquirirá más tarde puede encontrarse ya en él. Véase, Daniel F. Stramara, “Gregory of Nyssa’s Terminology for Trinitarian Perichoresis”, *Vigiliae christianae* 52, 3 (1988): 257-63; Marina S. Troiano, “Il concetto di perichoresis in Gregorio di Nissa”, *Studi storico-religiosi* 2, 1 (1978): 81-92.

¹³ Gregorio de Nisa, *Ad Ablabium. Quod non sint tres dei*, en Philip Schaff y Henry Wace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers, vol. 5: Gregory of Nyssa: Dogmatic Treatises, etc.* Second Series (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, Inc., 1999), 334-335. En adelante citado como GN. El acto pericorético no es una cooperación entre las tres personas, como si nuestra redención fuera fruto de una colaboración en la que cada persona realizara su parte independientemente de las otras dos. Tampoco es un simple acto secuencial, como si el Padre y el Espíritu Santo estuvieran presentes en la economía antes y después de que Cristo lleve a cabo su misión. Por el contrario, el acontecimiento redentor es uno en el que las tres personas participan simultánea y comunicativamente según su modo personal e incommunicable de ser el único Dios. Así pues, el Espíritu Santo no perfecciona el acto económico de la redención porque complete o “arregle” un acto cristológico supuestamente incompleto, o porque se dé después de la resurrección de Cristo. Lo perfecciona porque, como veremos, permite que la kenosis de Cristo se desarrolle plenamente. Para una exposición sobre el sentido de la perichoresis, véase Emmanuel Duran, *La périchorèse des personnes divines: Immanence mutuelle, réciprocité et communion*. Vol. 243 de *Cogitatio fidei* (Paris: Cerf, 2005); Lorenzo C. Rossetti, “La perichoresi: Una chiave della teologia cattolica”, *Lateranum* 72.3 (2006): 553-75.

¹⁴ Gregory of Nyssa, *The Great Catechesis*, chp. 2 in GN, 476-477.

¹⁵ Hans Urs von Balthasar, *Explorations in Theology*, vol. 3: *Creator Spirit*, trans. Brian McNeil (San Francisco Ignatius Press, 1993), 105-134; Giulio Maspero, *Rethinking the Filioque with the Church Fathers* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co., 2023).

lleva a la perfección la *unidad* que el Padre origina y que recibe a través del Hijo. Este movimiento de origen es eternamente simultáneo con el de retorno a la fuente: el Espíritu hace que Dios sea un todo cada vez más grande, *confirmando* la bondad de la generación del Hijo (reposando en él) y revelando así al Hijo como Hijo amadísimo del Padre; el Hijo perfecciona el amor del Padre volviendo a él *con* el Espíritu co-espirado, revelando así el amor insondable del Padre;¹⁶ el Padre *recibe* la respuesta común y personal de amor del Hijo y del Espíritu y revela así el ser de Dios como gratuidad total.

Si estas tres preposiciones (desde/hacia, por, en/a través de/por) indican el movimiento eterno de la vida de Dios, la preposición “en” puede utilizarse también para considerar la inhabitación en cada una de las personas divinas de las otras dos. La preposición “en”, más que “para” o “con” –que también deben emplearse para dar cuenta de las relaciones intrinitarias–, revela adecuadamente la unidad tripersonal de Dios y la autopertenencia propia de cada una de las personas. En este sentido, podríamos decir que el Padre es él mismo, en cuanto que el Hijo y el Espíritu que proceden de él habitan en él; el Verbo-Hijo es él mismo, en cuanto que el Padre originario y el Espíritu co-creado permanecen en él como otros procedentes de él; el Espíritu Santo es él mismo, en cuanto que el Padre y el Hijo permanecen en él como aquellos a quienes une y cuyo fruto es. Es así como el Dios Trino sigue siendo el eterno, inmutable, siempre vivo y siempre nuevo intercambio de amor.¹⁷

Después de habernos propuesto explicar a Dios como misterio tripersonal de amor eterno e infinito, en el que las personas están ellas mismas en comunicación ordenada de todas ellas a las otras dos, del modo que acabamos de sugerir, prestemos más atención a las propiedades personales del Espíritu Santo. Se resolverán dificultades infundadas si tenemos presente que, para nosotros, el amor no es una persona, sino una relación (*eros, agape, philia, communio*) que

¹⁶ Exploré este asunto en : “*In modum doni existere: Réflexions sur la pneumatologie de Claude Bruarie,*” in Andrea Bellantone, Philippe Capelle-Dumont and Emmanuel Tourpe, *Actualité de Claude Bruarie: Don, esprit, Dieu* (Paris: Du Cerf, 2021), 75-114.

¹⁷ La ventaja de estas preposiciones, una vez puestas entre paréntesis sus connotaciones espaciales y temporales, es que despliegan el sentido del orden y transmiten así el misterio ontológico de las relaciones persona-constituyente reveladas a través del acontecimiento de Cristo. Como tales, las preposiciones nos permiten contemplar la dimensión dinámica de la vida divina trinitaria; el misterio de que cada persona sólo es ella misma siendo para las otras dos; y que la unidad divina trinitaria es siempre ya una inhabitación personal recíproca. También tienen la ventaja adicional de darse cuenta de que no hay ni un ser prepersonal que, en un determinado momento, se convierte en amor trino, ni personas divinas que existan por sí mismas antes de entregarse moralmente a las otras dos.

une a las personas.¹⁸ En Dios, en cambio, el amor es a la vez el ser divino y una persona consustancial a las otras dos. Por supuesto, afirmar que el Espíritu Santo es amor hipostático no significa que el Padre y el Hijo no amen o no sean amor. Significa simplemente que su amor recíproco es la procesión del Espíritu Santo y viceversa, el Espíritu Santo es el amor recíproco del Padre y del Hijo. Todo amor divino (tanto de cada una de las personas como de todas ellas por la creación) acontece en el Espíritu y se realiza como procesión del Espíritu, del mismo modo que todo nacimiento se realiza en el eterno engendramiento del Hijo.¹⁹

La función creadora y santificadora del Espíritu en la economía revela el misterio inefable de su persona divina: enviado por el Padre, el Espíritu Santo crea la naturaleza humana de Cristo cuando el Hijo eterno la asume, se posa sobre Jesús (en la unción bautismal) y lo guía a lo largo de su misión. El Espíritu permanece también en Jesús, uniéndolo al Padre para que el mundo sepa que Jesús es el Hijo amado. Como el Espíritu está en Jesús, éste puede ofrecerse al Padre y, una vez consumado el sacrificio, entregar el Espíritu a los hombres y de vuelta al Padre. Así, el Hijo encarnado se relaciona con el Padre en el Espíritu, que los une y, confirmando al Hijo como verdad del Padre, universaliza su misión de glorificar al Padre. Las funciones unificadora y confirmadora del Espíritu revelan en la historia, sin deshacerla, el misterio eterno de su persona divina.

El Espíritu es persona como comunión del Padre y del Hijo y como don. Es persona-comunión y persona-don. El término “comunión” describe al Espíritu como el amor que une al Padre y al Hijo, de quienes procede.²⁰ Nombrar al Espíritu como persona-comunión es referirse a él como el único amor eterno del Padre y del Hijo.²¹ Como persona-comunión, el Espíritu Santo, por así decirlo, hace que Dios sea uno y, por tanto, sea Dios. Sólo donde hay unidad hay ser. El término “don” considera al Espíritu como aquel que da testimonio gratuito y siempre nuevo del amor del Padre al Hijo (Jn 3,8). Como persona-don (o amor), el Espíritu Santo revela a Dios como amor Trino. Si captamos la dimensión inseparablemente dual de la persona del Espíritu Santo (como vínculo o comunión y como don), podremos darnos cuenta de que la relación del Hijo

¹⁸ Benedict XVI, *Deus caritas est*, nn. 1-18. No hace falta decir que el amor también une a las personas con lo que aman, no sólo con otras personas. Véase S. Tomás de Aquino, ST, 1.37.1.

¹⁹ Hans Christian Schmidbaur, *Personarum Trinitas: Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin* (St. Ottilien: EOS Verlag, 1995), 639

²⁰ Para el Espíritu Santo como comunión, cf. S. Agustín, *De Trin.*, 6.5.7. S. Tomás de Aquino habla del Espíritu Santo como *nexus* (vínculo) entre el Padre y el Hijo en ST 1.39.8.

²¹ De ahí que comunión no diga simplemente que el Espíritu es consustancialmente Dios, sino que lo es, como persona en la que Padre e Hijo están unidos.

encarnado con el Padre es siempre expresiva y mediada por el Espíritu Santo.²² Así como no hay relación Padre-Hijo que no se realice en el Espíritu Santo, su vínculo de amor que cierra el círculo infinito del amor divino Trino, tampoco hay amor entre el Padre y el Hijo que no respire el Espíritu que confirma sobreabundantemente el amor de Dios.²³

Teniendo en cuenta la doble dimensión de la persona del Espíritu Santo (como vínculo o comunión y como don) podemos reflexionar ahora sobre el papel perfeccionador que desempeña en la kénosis de Cristo y en el sacrificio de sí mismo hasta el final. Nuestra reflexión, sin embargo, se equivocaría fácilmente si olvidáramos que todo lo que el Espíritu del Padre y del Hijo hace en la economía es encarnacional, es decir, está al servicio de la plena humanización del Hijo del Padre hecho carne. El Espíritu realiza conjuntamente la glorificación de la carne de Cristo y capacita a los hombres para recibir y responder a la gloria de Dios. Él es quien hace posible que los seres humanos se incorporen por medio de Cristo al acontecimiento trinitario del amor de Dios. El Espíritu es, como lo llamó Ireneo, “comunión con Cristo”.²⁴

2. Colaboración del Espíritu en el misterio pascual

A diferencia de lo que vemos en el bautismo de Cristo (Mc 1,10; Mt 3,16), la transfiguración (Mt 17,1-8) y la resurrección (1Pe 3,18), la presencia del Espíritu Santo en la pasión interna y externa de Cristo está oculta a la vista directa. En Getsemaní, donde acepta beber el cáliz de la ira, es decir, la paga del pecado (Mt 26,36-46), y en la Crucifixión, donde lanza el grito de abandono (Mt 27,46), lo que destaca es el diálogo de Jesús con el Padre. La relación entre Cristo y el Espíritu se hace explícita cuando entrega el Espíritu desde la Cruz (Jn 19,30); y, cuando, después de la resurrección (Rom 8,11; 1 Pe 3,18), sopla el Espíritu sobre los apóstoles (Jn 20,22). Sin embargo, una vez dado el Espíritu Santo, y realizada así la plena revelación de Dios como misterio trinitario de amor, nos es posible reconocer la dimensión pneumatológica de la pasión de Cristo. Junto con el Padre, cuyo silencio lleva, la obediencia kenótica de Cristo hasta el extremo tiene lugar en el Espíritu. Veamos ahora la acción perfeccionadora del Espíritu pri-

²² S. Tomás de Aquino, ST, 1.36.3.1. Así pues, es inadecuado pensar en la Trinidad y en nuestra redención como un conjunto de binarios, como si la relación del Padre y el Hijo pudiera existir sin el Espíritu, o la relación entre el Padre y el Espíritu sin el Hijo, o, finalmente, como si el soplo del Espíritu por el Padre y el Hijo fuera simplemente una acción pasiva que no necesita ser eternamente correspondida por el Espíritu para tener lugar.

²³ Para un sentido en el que el ablativo se refiere al Espíritu, véase Aquino, ST, 1.37.2.

²⁴ Ireneo, *Adv. haer.*, 3.24.1.

mero en la experiencia de abandono de Cristo y después en su entrega en la Cruz.

En Getsemaní, este tiempo misteriosísimo de tinieblas, el alma de Cristo es presa de una pena mortal, de un horror estremecedor (περίλυπος, Mc 14, 34). Está muy afligido (Mc 14,33). El verbo griego para estar muy angustiado (ἐκθαμβέω), destaca el estar embargado por un sentimiento de angustia que cae sobre él desde fuera. Esta angustia (ἀδημονεῖν), si consideramos el significado literal de la palabra, es la experiencia de no estar en casa (ἀ-δημος Mc 14,33).²⁵ La angustia, por tanto, es el sentimiento de aislamiento, de alejamiento de la propia casa y de las propias personas. Si el Padre es el lugar propio del Hijo (Jn 1,18), esta angustia puede llamarse con propiedad experiencia de orfandad. La angustia que se apoderó de Cristo sólo cuando la misión del Padre lo requería fue de proporciones tan indecibles que Cristo cayó (ἐπιπτεν) como segado por un peso terriblemente opresor (Mc 14,35). La aborrecible orfandad es la experiencia del fruto del pecado del hombre que Cristo, el inocente, abrazó libremente en aquel páramo abandonado de Dios (¡un jardín!) para que allí donde parecía imposible se viviera la fidelidad y la obediencia al Padre.²⁶

La experiencia de orfandad de Cristo, su sentimiento de abandono por el Padre, es real porque incluye también el abandono del Espíritu. El Espíritu Santo ajustó su presencia a la misión de Cristo exigida por el Padre. En el nacimiento (Lc 1,35), en el Jordán (donde el Espíritu se manifiesta a través de sus dones, Lc 4,18-19) y durante toda la vida de Cristo, el Espíritu fue relativamente visible. Excepcional y prolepticamente, el Espíritu aparece en su plenitud en la transfiguración en forma de nube omnipresente (Mc 9,7). En la Pasión, el Espíritu no desaparece (“permaneció sobre Él”, Jn 1,32): el vínculo vital que une el espíritu y el cuerpo de Cristo sigue intacto, su misión prosigue y su conciencia humana filial no es rechazada (“Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu”,

²⁵ Joseph H. Thayer, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, n. 85.

²⁶ Aunque Cristo predijo tres veces su muerte (Jn 3,14; 8,24-28; 12,32) y la deseaba ardientemente, su misión le exigía no ver de antemano la forma concreta de esta angustia paradójica. En Getsemaní descubrimos un entrelazamiento de conocimiento e ignorancia parcial. Jesús conoce al Padre, le ama y no puede abandonarle. Sin embargo, cómo se desarrolla esta relación puede dejarse al misterio. Se puede decir que Jesús va a conocer su futuro a través de la confianza en el Padre. Debe verlo, no tanto a través de una visión beatífica directa, sino estar seguro de ello a través del Padre, y esto puede dejar espacio, como lo hizo, para la paradójica unidad de su fe inquebrantable (*fides quae*) y filiación y de la realidad de su vacilación humana y lucha interior. Podría decirse que el análisis contemporáneo más penetrante es el de André Feuillet, *L'agonie de Gethsémani: enquête exégétique et théologique, suivie d'une étude du "Mystère de Jésus" de Pascal* (Paris: Gabalda, 1977). Véase Hans Urs von Balthasar, “Fides Christi: An Essay on the Consciousness of Christ”, en Id. *Explorations in Theology, vol. 2: Spouse of the World*, trans. Edward T. Oakes (San Francisco: Ignatius Press, 1991), 43-79; Paolo Prosperi, “Creer y ver”, *Estudios teológicos* 2017, 78(4): 905-929.

Lc 23,46; Mc 14,36). Sin embargo, durante el acontecimiento pascual, el Espíritu limita al máximo el poder de su presencia al Hijo encarnado del Padre. El teólogo ortodoxo Sergius Bulgakov llama acertadamente “kenosis de acción” a esta limitación de la misión del Espíritu.²⁷ A diferencia de la del Hijo, cuya kénosis es una “kénosis de hipóstasis”, es decir, que toma sobre sí la naturaleza humana (Flp 2,7), la del Espíritu consiste en la disminución de la acción. La presencia del Espíritu se reduce totalmente sin desaparecer. Bulgakov explica esta paradójica kénosis de la acción diciendo que “en esta pasión común del Hijo y del Espíritu, el amor hipostático [el Espíritu] –amando y por amor– se abstiene de amar, se abstiene de manifestar su poder y su eficacia”.²⁸ La kenosis del Espíritu consiste exactamente en no mostrarse al Hijo amado.²⁹ Aquel que es el otro Consejero (Jn 14,16), el vínculo y la comunión de amor, aquel cuya presencia produce alegría (Gal 5,22), debe abstenerse de mostrar al Hijo encarnado la fuerza y la alegría del amor, el rostro amoroso del Padre con el que el Hijo está eternamente unido en el Espíritu. Así pues, la kénosis de la acción del Espíritu no significa que Jesús deje de estar unido al Padre, como si hubiera una especie de ruptura en Dios. Si así fuera, la entrega de Jesús no habría sido redentora ni salvífica. Habría sido un acto humano noble y generoso, pero infructuoso. Más bien, la kénosis del Espíritu permite al Hijo encarnado sufrir y abrazar la “distancia” kenótica del Padre, es decir, experimentar, como plenamente inocente y santo, la angustiada orfandad que los hombres se infligieron a sí mismos al rechazar a Dios.

Dos pasajes de las Escrituras ofrecen un apoyo adicional a este relato pneumatológico de la pasión interna de Cristo. Aun reconociendo que el “tengo sed”, pronunciado por Cristo después de que todo se consumara, se refiere a su deseo de dar el Espíritu a la Iglesia, Piero Coda ha visto en esta sed un signo del abandono del Espíritu a Cristo. Cristo, que se presentó a la Samaritana como el dador del agua viva (Jn 4,10-13; 7,37), es decir, del Espíritu (Jn 7,39), experimenta la falta de agua, es decir, del consuelo del Espíritu que llenaba su vida y le guiaba en su misión.³⁰ En segundo lugar, el propio grito de abandono revela también indirectamente la kénosis del Espíritu, en la medida en que

²⁷ Sergius Bulgakov, *The Comforter*, trans. Boris Jakim (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co., 2004), 253.

²⁸ Sergius Bulgakov, *The Comforter*, 253.

²⁹ Sergius Bulgakov, *The Lamb of God*, trans. Boris Jakim (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co., 2008), 314-315.

³⁰ Esta aparente pérdida, dice Coda, tiene por objeto recuperar la plenitud del Espíritu en la resurrección para dársela a la Iglesia en sobreabundancia. Piero Coda, *Dalla Trinità: L'avvento di Dio tra storia e profezia*, (Roma: Città Nuova: 2011), 281-283.

el grito no se dirige al Padre, sino a Dios (Mt 27,46). Sólo porque también la persona-comunión se oculta a la vista de Jesús puede tener lugar su kénosis, su experiencia de orfandad.

Si consideramos ahora al Espíritu como persona-don, podemos descubrir otras dos dimensiones de su papel perfeccionador en la abnegación de Cristo. Cristo abraza la soledad aplastante que le agobia con el movimiento ascendente de la oración y la apertura perseverante. Cristo afronta la intensificación del peso de la orfandad con una oración aún más intensa. En Marcos y Mateo, su oración al Padre se repite tres veces (Mc 14, 32-42; Mt 25, 36-46). El evangelio de Lucas nos dice que “oraba más intensamente” y que su “sudor se convirtió en grandes gotas de sangre” (Lc 22, 44). Lucas indica así que la frialdad glacial de la orfandad se derrite con la oración. Hebreos también relata que “[e]n los días de su carne, Jesús ofrecía oraciones y súplicas, con grandes clamores y lágrimas” (Heb 5,7). El tiempo y la oración son necesarios para que la victoria del amor del Padre se abra camino en el corazón humano de Jesús. En la oración nace una respuesta humana libre a la petición del Padre.³¹ ¿Sería demasiado descabellado decir que el Espíritu, que, como escribe san Pablo a los Romanos, “intercede por nosotros [que no sabemos orar] con suspiros demasiado profundos para las palabras” (Rm 8, 26), está también presente en la oración pura de Jesús? Estando al servicio de la perfecta humanización de Jesucristo, el Espíritu hace posible la acción humana más importante, es decir, la oración. Además, así como ninguna oración humana puede ser escuchada por el Padre si el Espíritu no la lleva hasta Él, el Espíritu es la fuerza divina acogida que inspira y lleva al Padre las oraciones y súplicas humanas de Jesús.

Considerar al Espíritu como persona-don nos ayuda también a darnos cuenta de la dimensión pneumatológica de la Cruz. Es evidente que el valor salvífico de la entrega de Cristo dependía de la unión hipostática de las dos naturalezas en la persona del Hijo amado. Es el Hijo encarnado, y no un simple ser humano o una de las otras dos personas de la Trinidad, quien sufre y muere en la cruz. Sin embargo, el Espíritu fue necesario, como dice Juan Pablo II, “para transformar el sufrimiento [de Cristo] en amor redentor”.³² Para comprender el papel del Espíritu en esta transformación del sufrimiento en amor redentor, tenemos que darnos cuenta de que la Cruz es un acto cultural, litúrgico, en el que Cristo es a la vez el sacerdote y la víctima inocente cuya abnegación y oración son recibidas por Dios. Gracias a la colaboración del Espíritu en el

³¹ Para un relato del Misterio Pascual a través de las lentes de la oración, véase Joseph Ratzinger, *Behold the Pierced One: An Approach to a Spiritual Christology*, trans. Graham Harrison (San Francisco: Ignatius Press, 1984), 13-46.

³² Juan Pablo II, *Dominum et vivificantem*, n. 40.

Misterio Pascual, el sacrificio único de Cristo funda la alianza definitiva entre Dios y el hombre.

Aunque el Evangelio de Juan también atestigua que Jesús consideró su crucifixión como un sacrificio, la Carta a los Hebreos afirma explícitamente que Cristo “por el Espíritu eterno se ofreció a sí mismo sin mancha a Dios” (Hb 9,14).³³ La profunda y conocida obra de Albert Vanhoye ha sostenido con decisión que el Espíritu Santo hace posible y perfecciona la doble dimensión cultural de la Cruz, es decir, la oblación y la oración de Cristo.³⁴

Puesto que Cristo se ofrece a sí mismo por medio del Espíritu eterno, nos obtiene una “redención eterna” (Hb 9,12) y nos abre una “herencia eterna” (Hb 9,15). La salvación de Cristo es definitiva y puede alcanzar a todos en cada momento de la historia, porque se ofrece por medio del Espíritu eterno.³⁵ Además, es porque Cristo se ofrece a sí mismo por medio del Espíritu divino, persona-don, que la ofrenda de Cristo es aceptable al Padre. Para ver en qué sentido es así, conviene recordar que el sistema ritual levítico de sacrificios, destinado a preservar la alianza con Dios, que la pecaminosidad de Israel traiciona constantemente, muestra que, por sí mismo, el hombre no puede sacrificar ningún objeto o ser.³⁶ En efecto, el sacrificio debía ser puro, y el sacerdote debía ser santo, es decir, separado de lo profano. Sin embargo, incluso cuando se respetaban estas características, seguía sin estar en manos del hombre hacer algo sagrado. El sacerdote sólo puede presentar la ofrenda, pero, por sí sola, esta acción no alcanza la santidad de Dios. Sólo Dios, a través del fuego que envía (Lv 9,24) y que se mantiene encendido (Lv 6,12-13), puede traer la ofrenda hacia sí y hacerla sagrada.

La versión principalmente material de los sacrificios levíticos evolucionó a

³³ Dos instancias del evangelio de Juan reflejan esta perspectiva litúrgica y nos permiten decir que Cristo vio su muerte como la ofrenda de su auto-sacrificio personal y libre. El primero es cuando Jesús, hablando de sí mismo como buen pastor, dice que “da (τιθησιν) su vida por las ovejas” (Jn 10,11). André Feuillet explicó que τῆθημι (“poner”) es el término técnico utilizado por la Septuaginta para indicar el gesto sacerdotal de colocar la víctima del sacrificio sobre el altar. La oración sacerdotal de Cristo, como la llamó Cirilo de Alejandría, alude también al sentido sacrificial de la Cruz: “por ellos me consagro” (Jn 17,19). André Feuillet, *The Priesthood of Christ and His Ministers*, trad. Matthew J. O’Connell (Nueva York: Double Day, 1975), 34-37, 97, 205.

³⁴ Albert Vanhoye, *A different Priest: The Epistle to the Hebrews*, trans. Leo Arnold (Miami, FL: Convivium Press, 2011).

³⁵ Marcello Bordoni, *La cristologia nell’orizzonte dello Spirito* (Brescia: Queriniana, 1995), 248

³⁶ Jacob Milgrom, *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary* (Nueva York: Doubleday, 1991); Giorgio Paximadi, *Levitico: Introduzione, traduzione, commento* (Milán: San Paolo, 2017); Bernard Sesboüé, *Jésus-Christ l’unique médiateur: Essai sur la rédemption et le salut. Tome 1: Problématique et relecture doctrinale. 2e édition corrigée et mise à jour* (Paris: Desclée, 2003). Primera edición 1998.

través de los profetas. Moisés (Ex 32), Jeremías, Oseas y, sobre todo, el último canto del Siervo sufriente (Is 52,13-53,12) son ejemplos clave de esta profundización. El sacrificio agradable a Dios no se ve como algo externo y ritual, sino como algo personal. El sacrificio redentor se profundiza y se convierte en el llevar, dentro de uno mismo, la tensión lacerante e insoportable entre un amor total a Dios y un amor total a su pueblo pecador. ¿Cómo podría un ser humano estar plenamente con Dios y con el pueblo que le niega? Además, el profeta no tiene una víctima (un chivo expiatorio) que ofrecer. Sólo puede descansar en su amistad con Dios y ofrecerse a sí mismo (Is 53,12). La víctima es el propio profeta. Sin embargo, aunque apuntan en la dirección correcta, ni Moisés ni Jeremías ni el Siervo sufriente pueden promulgar verdaderamente el sacrificio requerido, uno en el que coinciden perfectamente una víctima inmaculada (Ef 1,4) y un sacerdote santo y cuya muerte reconciliaría a todo ser humano con Dios y daría a todos un corazón de carne (Ez 32,36-37).

Cristo realiza los sacrificios del Antiguo Testamento en un doble sentido: por una parte, su relación filial con Dios fundamenta su proximidad insustituible a Dios. El Hijo encarnado del Padre es el verdadero “cordero sin mancha” (1Pe 1,19; Ex 12,5). Por otra parte, por medio del Espíritu Santo, que sustituye al fuego divino de los antiguos sacrificios, su ofrenda es aceptable a Dios Padre. El Espíritu, por así decir, lleva al Padre la inmolación de Jesús. La acción del Espíritu consiste, pues, en llenar a Cristo de la fuerza de la caridad divina. Transforma el sufrimiento de Cristo en amor redentor porque, en primer lugar, hace que el corazón de Cristo soporte la unión total y simultánea con el Padre y con la humanidad pecadora (Hb 2,17; 4,15). Cristo permanece unido tanto a Dios como a los hombres. En segundo lugar, el sufrimiento de Cristo es amor redentor porque el Espíritu hace perfecta la ofrenda obediente de Cristo (τελειωθεις, Hb 5,9), es decir: llega hasta el final, el Padre, y así pone fin a toda otra ofrenda abriendo así la posibilidad de que toda ofrenda y sufrimiento humano posterior llegue al Padre a través de su propia ofrenda perfecta. El Espíritu asegura así que la ofrenda perfecta de Cristo sea agradable al Padre. El sufrimiento de Cristo, libremente abrazado por él, se convierte, a través del Espíritu, en un acto de amor al Padre y a los hombres que permitirá a todos rechazar finalmente la vida de orfandad pecaminosa (el rechazo de Dios), recibir el amor del Padre y corresponder a él con el don libre, gratuito y gozoso de sí mismos.

Recapitemos lo que hemos visto hasta ahora: la acción del Espíritu de perfeccionar el sacrificio redentor de Cristo conoce dos aspectos distintos y relacionados. En primer lugar, como persona-comunión, la kénosis de acción del Espíritu realiza el oscurecimiento de la recepción del amor del Padre por parte del Hijo encarnado. En segundo lugar, y simultáneamente, como persona-don

(fuego y amor), el Espíritu hace de la abnegación orante de Cristo un acto de amor total al Padre y a los hombres, y hace de este amor obediente hasta el extremo una ofrenda fragante (Ef 5,2) al Padre. Cumplida su misión, Cristo puede entregar el Espíritu desde la Cruz (Jn 19,30) para que los hombres reciban como propio el corazón de Cristo perfeccionado y participen así del amor que Cristo tiene al Padre y a los demás hombres.

3. “Tengo sed” (Jn 19,28)

La sed de Cristo de dar el Espíritu (*παρέδωκεν τὸ πνεῦμα*), después de consumado su sacrificio (*τετέλεσται*, Jn 19,30), posibilita la recepción por parte del hombre de su amor y su respuesta al mismo.³⁷ Si el Espíritu no hubiera sido entregado, la presencia de Cristo habría permanecido contigua a la vida del hombre, como lo fue para los apóstoles cuando acompañaron a Cristo en el cumplimiento de su misión. Sin el Espíritu, la “presencia” de Cristo podría haber continuado como letra escrita y normas codificadas, pero no habría podido entrar y vivificar a los hombres desde dentro. Cristo, en cambio, dio el Espíritu, o mejor dicho, sopló el Espíritu “en” los apóstoles (*ἐν-εφύσησεν!* Jn 20,22) para que los que reciben el Espíritu puedan ver por sí mismos y asentir libremente al amor del Padre revelado a través del Hijo encarnado. El Espíritu realiza aquella recíproca pertenencia de Cristo y de los fieles que, aunque ardientemente deseada por los hombres caídos, era, por completo, inimaginable, imprevisible e inalcanzable. Sin sustituir la libertad del hombre, el Espíritu entra “en el santuario de las conciencias humanas” por la puerta abierta por la redención de Cristo.³⁸ Insuflado en la Iglesia, el Espíritu Santo puede ganar a los hombres con el amor de Cristo: les permite ver sus pecados tal como son (una negación de Dios y de su designio sobre el hombre); experimentar la contrición generada por esta percepción agraciada de la fealdad de la orfandad pecadora; abrazar y soportar el sufrimiento purificador que el alejamiento de Dios, ahora rechazado, provoca en su espíritu; abrir su corazón para recibir la misericordia del Padre, es decir, para aceptar ser amado como hijo suyo; desear el amor de Cristo sobre todas las cosas; pedir ser como Él; entrar en la perfección del amor, es decir, obediencia a Dios y amor al prójimo; y comenzar a experimentar la alegría del cumplimiento

³⁷ Ignace De la Potterie, *Il mistero del cuore trafitto: fondamenti biblici della spiritualità del sacro cuore* (Bologna: Dehoniane, 1988), 17-39. Mientras que para Marcos Jesús simplemente exhala (*ἐξέπνευσεν* Mc 15,37), para Lucas Jesús “entrega” el espíritu (*παραιθέμαι*, Lc 23,46), y para Mateo Jesús “cede” su espíritu (*ἀφῆκεν* Mt 27,50), para Juan Jesús “entrega el espíritu”. Para los discípulos amados la entrega tiene una connotación tanto pasiva como activa: por un lado, Jesús deja ir el Espíritu (y así exhala su último suspiro) y, por otro, lo entrega a la Iglesia.

³⁸ Juan Pablo II, *Dominum et vivificantem*, n. 42.

incoativo de esa oración. En el interior del ser humano (*dulcis hospes animae*), el Espíritu Santo, el mayor consolador (*consolator optime*), permite a quienes se entregan a su dulce consolación (*dulcis refrigerium*) llegar a ser un solo cuerpo y un solo Espíritu con Él (Ef 4,4-6).³⁹

La unidad con el Dios Trino de amor que realiza el Espíritu tiene una doble dimensión. Es, en primer lugar, una unión filial. El Espíritu de filiación (Rm 8,15) hace a los seres humanos hijos de Dios (“¡y lo somos!” 1 Jn 3,1), uniéndolos a Cristo sin confusión en respuesta al asentimiento humano y de gracia que el Espíritu del Hijo y del Padre suscita en el corazón de los hombres. Al mismo tiempo, el Espíritu transforma la Iglesia en esposa de Cristo. La redención, como ha subrayado a menudo Juan Pablo II, es un acontecimiento nupcial.⁴⁰ Cristo bebe el vinagre, que es vino echado a perder (Jn 19, 29), para que la Esposa se dé cuenta de que Él ha hecho suyo su rechazo y así, habiendo asumido plenamente y sin culpa su condición ante Dios, pueda dejar que el Espíritu del Padre y del Hijo la guíe en libertad y sin vergüenza hacia su Esposo y beba el vino nuevo de la alegría que Él le ha preparado (Ef 5, 25-27). En la cruz, Cristo, el esposo, dejó salir de su costado traspasado sangre y agua para que la esposa recibiera por los sacramentos la sobreabundante vida divina de Dios. La analogía nupcial de Efesios (que no es una metáfora ni un discurso paraenético) nos permite llamar al Espíritu la paraninfa de Cristo, cuya tarea es llevar a la Esposa al Esposo. La sed de Cristo no es sólo la de que los seres humanos gocen en él y con él del amor del Padre. Es también una sed nupcial. El Redentor del hombre desea que la Iglesia se le entregue libre y plenamente, en cuerpo y alma, en respuesta esponsal y gratuita. La nupcialidad no es otra cosa que la respuesta libre y amorosa (*agápica*) con el don de sí que expresa y realiza tanto el deseo (*eros*) de estar con el Hijo misericordioso y amado del Padre en el Espíritu, como la alegría de la comunión indefectible y siempre sorprendente entre los santos en Dios. Es verdad que en el Dios Trino no hay relaciones nupciales, y que sólo entramos en su vida divina a través de la relación del Hijo. Sin embargo, dado que somos espíritus encarnados llamados a participar en el amor eternamente fecundo de Dios, la redención sólo es humana si, junto con la filiación adoptiva y su recepción agraciada del amor y de la vida del Padre, es también nupcial, es decir, si concede la libertad de entregarse a cambio al amado de tal modo que

³⁹ Para una reflexión profunda, clara y completa sobre el significado de la expiación, véase Margaret M. Turek, *Atonement: Soundings in Biblical, Trinitarian, and Spiritual Theology* (San Francisco: Ignatius Press, 2022).

⁴⁰ Juan Pablo II, *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body*, trans. Michael Waldstein (Boston: Pauline Books and Media, 2006): *Catechesis* 95 y 95b.

incluya con él la carne transfigurada y permita el goce continuo y siempre nuevo de la fecundidad del amor. Desde este punto de vista, pues, el Espíritu Santo es a la vez el precursor de Cristo y su paraninfa, el que lleva a la Esposa al Esposo amado y le permite entregarse a Aquel “que no prefirió nada a nosotros”.⁴¹

La función perfeccionadora del Espíritu en la economía, como vimos, es contribuir a la plena humanización de Cristo. Cumpliendo su tarea de permitir que la gloria de Cristo sea comunicada, abrazada y correspondida siempre de nuevo a lo largo de la historia, según lo determine el Padre, el Espíritu hace posible también que para el cristiano el sufrimiento se convierta en amor redentor. Como Cristo, para el cristiano que vive en el Espíritu el sufrimiento puede convertirse en redención. Lo hace cuando, en medio de su sufrimiento, no renuncia a su infancia, sino que, como hizo Cristo a lo largo de su pasión, lo vive en Cristo como afirmación de la bondad del Padre, que es la única que vence al mal.⁴² El sufrimiento humano, cuando se ofrece en el Espíritu eterno a Cristo, participa en la redención del mundo por Cristo. Aunque real, la fecundidad de esta participación no se puede calcular ni, la mayoría de las veces, ver. Cristo confió al Padre el fruto de su sacrificio con una sencillez y una gratuidad absolutamente infantiles. El amor filial y nupcial del cristiano expresa y comunica la redención de Dios en la medida en que, recibiendo la vida del Padre y respondiendo al Hijo amado en el Espíritu, se le permite transformar el sufrimiento que se le confía en amor total a Dios y a su pueblo pecador.

⁴¹ Cipriano de Cartago, *Tratado* 4.15.

⁴² David L. Schindler, *The Generosity of Creation* (Washington D.C.: Humanum Academic Press, 2018), 3-31.

“Si hay comunión del Espíritu...” (Flp 2,1)

Jean-Luc Marion^{1*}

I. Lo que falta

Nada más banal que designar al Espíritu como el gran ausente. En primer lugar, entre los teólogos. O bien se reprocha a los occidentales disolver la especificidad del Espíritu en el recinto de una *deitas*, una divinidad cerrada en su esencia, donde la última persona, más aún que las dos primeras, sólo sería un eslabón final, una concretización de su unidad, un sello sin duda, pero no un actor primordial de la salvación. O bien deploramos que, para los orientales, se le atribuya con demasiada facilidad compensar en la economía todo lo que la incomprendibilidad del Padre (en su monarquía) deja inconcebible para los hombres, hasta el punto de que, en la denuncia del *Filioque* y en la sobreestimación de la epiclesis y la *theosis*, a menudo se corre el riesgo de degradarlo en la teología. O se dice demasiado poco, encerrándolo en una “misión” mal distinguida de la del Hijo, por analogía con las funciones del alma humana (voluntad frente a entendimiento), o fijando como relación el vínculo de unidad, en sí ambivalente, entre la comunión del Padre y del Hijo y la comunión de Dios con los hombres. O se dice demasiado, hasta el punto de atribuirle una función extra-trinitaria, o incluso no-trinitaria, asignándole un tiempo (o incluso una Iglesia) del Espíritu más allá de la manifestación del Padre y del Hijo – función indistinta, difusa y, en definitiva, arbitraria, que autoriza todas las derivas sectarias, heréticas, milenaristas, en resumen, todo “fanatismo” (*Schwärmerei*, como decía la Ilustración).²

Pero esta ausencia, o mejor dicho, esta inasibilidad en la teología refleja ante todo la inasibilidad del espíritu en la experiencia de la vida mundana. El espíritu no está o no se define directamente, ni siquiera en oposición a la materialidad: también hablamos del espíritu del vino o de un alcohol, a veces con más precisión que del espíritu de una conversación o de una ocurrencia. Una canción o una melodía pueden desplegar un espíritu y distinguirse por su espíritu. Sobre todo, cuando se trata del ingenio como estado, podríamos decir, de ánimo, parece aún menos definible y más esquivo al análisis. De nuevo, es

^{1*} Jean-Luc Marion, de la *Académie française*, nacido en 1946, casado, dos hijos, cuatro nietos, cofundador de la revista católica internacional *Communio*, es profesor emérito de la Universidad de París-Sorbona y catedrático de la Universidad de Chicago.

² Voir L. BOUYER, *LE CONSOLATEUR. ESPRIT SAINT ET VIE DE GRÂCE*, PARIS, LES ÉDITIONS DU CERF, 1980.

difícil distinguir el ingenio de una broma inoportuna (las teorías filosóficas de la risa así lo demuestran). Que un determinado espíritu surge de un determinado lugar, de una determinada ceremonia, de un determinado acontecimiento, no es discutible, pero en qué consiste puede no estar claro. El espíritu en acción puede verse, al menos si uno mismo tiene espíritu, pero no puede probarse. Y como el espíritu de la geometría permanece impermeable al espíritu de la fineza, la diferencia entre ambos se puede sentir, pero no se puede explicar, y precisamente por eso el espíritu de la geometría carece de espíritu, o incluso de espíritu. Quien niega el ingenio allí donde se ejerce sólo atestigua que él mismo carece de él. Así es como el sentido común o el llamado realismo se acusa a sí mismo. Hay más: se puede percibir el espíritu e incluso ejercerlo sin poder definirlo ni preverlo, porque nadie puede poseerlo. En el sentido más radical, el espíritu se recibe, como un don o como la vida. El espíritu *se respira*, como la vida que siempre nos llega de otra parte, que nos mantiene en el tiempo y se nos escapa cuando expiramos definitivamente. La diferencia entre una persona viva y una muerta no está en lo que vemos, en lo que percibimos y tocamos, sino en el aliento de su respiración o su espiración. En el sentido más estricto y banal, hay que admitir, pues, que “el espíritu es lo que da vida, *zōopoion*” (Jn 6,63) y que el hombre vive, como toda carne, sólo porque Dios “sopló en su nariz aliento de vida” (Gn 2,7). Lo insensible y lo invisible (si no es por el espejo que se pone delante de la cara para ver si aún hay vaho) deciden sobre la vida que se va como vino: insensiblemente. El espíritu da vida y la quita, sin que podamos controlarlo. Desde esta vida en la que nos esforzamos por dominar todas las cosas mundanas, el espíritu se manifiesta como aquello que no dominamos, de principio a fin, sino que nos da a nosotros mismos.³

Estas sencillas consideraciones encuentran otra luz en una palabra de Cristo: “El Espíritu sopla donde quiere” (Jn 3,8). El Espíritu no sólo sopla, sino que sopla de sí mismo y viene de repente y de otra parte:

De repente otra vez el Espíritu, de repente otra vez el aliento,
de repente el golpe en el corazón, de repente la palabra dada,
de repente el soplo del Espíritu, el rapto seco,
¡de repente la posesión del Espíritu!⁴

³ Ver nuestro ensayo: «La vie comme survie: le don», en D. Cohen-Lévinas & P. Simon-Nahum (éd.), *Survivre/ Résister, se transformer, s'ouvrir. Nouveaux colloques des intellectuels juifs*, Paris, Hermann, 2019.

⁴ CLAUDEL, *CINQ GRANDES ODES*, II, « L'ESPRIT ET L'EAU », *ŒUVRE POÉTIQUE*, ÉD. J. PETIT, PARIS, GALLIMARD, “PLÉIADE”, 1967, p. 234.

Sopla donde quiere, lo que significa en primer lugar que no sopla donde yo esperaba, ni donde yo hubiera querido, sino sobre mí. Me sopla, porque no viene de mí, sino de fuera, de otra parte. Lo tomo de frente y con un golpe seco. Yo no lo elijo como *mi* espíritu, ya que es mío sólo porque me sucede; sólo él me elige, porque me alcanza, me asalta y me marca. Yo no lo decido, pues sólo me deja una opción, seguirlo o resistirme a él.

II. *El que echo de menos*

¿Cómo entender que “la carne es débil (*asthenes*), pero el espíritu es ardiente (*prothumos*)” (Mt 26,41)? ¿No tenemos más bien la humillante experiencia de que, por el contrario, el poder pertenece en última instancia a la carne y el espíritu fracasa, o al menos de que “la carne codicia (*epithumei*) contra el espíritu y el espíritu contra la carne, pues ambos se oponen mutuamente” (Gal 5,17)? Por eso también la oposición inicial ya advertía que el ardor del espíritu es tan frágil que debe fortalecerse con la vigilancia y la oración: “Velad y orad para no caer en tentación” (Mt 26,41). Sin embargo, aquí no hay contradicción, ya que estamos hablando de *nuestro* espíritu, no del Espíritu, el que sale de nosotros y al que exhalamos (o incluso donde exhalamos), y no del que sopla donde quiere. Sólo en el caso de Cristo, el espíritu coincide con el Espíritu, hasta el punto de que “devuelve” el primero al Padre como idéntico al segundo (Jn 19,30); de hecho, el espíritu de Jesús llega a querer lo que quiere el Espíritu, la voluntad del Padre y no la suya propia: “...orando, dijo: «Padre, si es posible, pase de mí este cáliz; pero no lo que yo quiero, sino lo que tú quieres»” (Mt 26,39). La debilidad de mi espíritu se convierte en ardor sólo si, mediante la vigilancia de la oración, se desposa con el Espíritu, que quiere lo que mi espíritu no quiere. No querer lo que el Espíritu quiere en mí, o, lo que es lo mismo, no poder o no ser capaz de querer lo que él me dice que quiera,

Esta brecha entre mi espíritu y el Espíritu, Pablo la ha descrito definitivamente mostrando que, ante la Ley, mi voluntad ya no coincide con mi poder:

Porque sabemos que la Ley es del Espíritu (*pneumatikos*); pero yo soy de la carne (*sarkikos*), vendido al pecado. Porque no sé lo que hago; pues no hago lo que quiero, sino lo que aborrezco. Pero si hago lo que no quiero, estoy de acuerdo con la Ley y estoy de acuerdo en que es bueno. En realidad (*nuni*), ya no soy yo quien lo hace, sino el pecado que mora en mí. Porque sé que nada bueno habita en mí, es decir, en mi carne. En mi poder está el querer, pero no el hacer el bien; porque el bien que quiero, no lo hago, pero el mal que no quiero, eso hago (Rm 7,14-19).

Así que mi mente echa de menos al Espíritu. Me falta el espíritu y mi corta respiración se agota demasiado rápido; incluso se ahoga con el viento. Como el pecado consiste en última instancia en errar el blanco por apuntar demasiado corto (*amartéma*), la carne en mí carece de aliento y al final ya no respira. Nuestra primera y a menudo única experiencia del Espíritu es esta carencia. Y, en efecto, lo primero que Cristo nos enseña sobre el Espíritu es que falta. Así, a Nicodemo, en el mismo momento de declarar que “el Espíritu sopla donde quiere”, Jesús le afirma una condición para sentirlo soplar y respirarlo: hay que “nacer de lo alto (*anóthen*)” (Jn 3, 7-8); no se trata de renacer, sino radicalmente de venir y descender del cielo. En otras palabras, es necesario cumplir una condición que se nos escapa por completo. Pero sólo con esta condición, como confiesa el Bautista, “el Padre no da el Espíritu con medida” (Jn 3,34). - A continuación, Cristo advierte a la Samaritana que “llega la hora, y ahora es, en que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad”, pues “Dios es Espíritu” (Jn 4:23-24); pero también de que esto sólo puede suceder si uno “conoce el don de Dios [...] el agua de la vida” (Jn 4,10). Conocer este don exige reconocer al “profeta” como el “Mesías”, y por tanto, sobre todo, comprender que este Mesías sólo es tal porque su “alimento es hacer la voluntad del que [le] envió y cumplir su obra” (Jn 4,34), lo que ninguno de nosotros puede hacer ni siquiera concebir. Por último, el discurso del “pan de vida” marca tanto la carencia como el don del Espíritu. El verdadero alimento, del que la multiplicación de los panes es sólo un signo, “es el que os da el Hijo del hombre, porque es él a quien el Padre ha sellado” (Jn 6,27); de hecho, el Hijo del hombre sólo lo da porque sólo él baja realmente del cielo; Así, “no fue Moisés quien os dio el pan del cielo; es su Padre quien nos lo da, el verdadero pan del cielo; porque el pan de Dios es el que baja del cielo y da vida al mundo” (6,32-33). Y Cristo nos alimenta con el pan de vida sólo porque Él mismo se alimenta sólo de la voluntad del Padre: “No he bajado del cielo para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado” (6,38). Sólo esta voluntad distinta de la suya, y sin embargo suya en última instancia, garantiza que “resucitará en el último día” y así también nos resucitará a nosotros: “Sí, la voluntad de mi Padre es que todo el que ve al Hijo y cree en él tenga vida eterna, y que yo le resucite en el último día” (6,38-40). ¿Cuál es el significado de esta increíble consecuencia y extensión? ¿Cuál es la lógica de ésta? Sólo podemos constatarla, pero no concebirla:

Así como el pecado de un hombre trajo la condenación a todos los hombres, la obra de justicia de un hombre trae la justificación vivificante a todos (...) Pero donde el pecado ha llenado (*epleonasen*), la gracia ha desbordado (*huperperisseusen*) (Rm 5,18.20).

O más bien, concebir esta consecuencia conduce al riesgo de escandalizarse por ella (Jn 6,61), a menos que se admita que: “Es el Espíritu quien da la vida (*ζῴποιος*), la carne no sirve para nada. Las palabras que os he hablado son espíritu y vida” (6,63). La falta del espíritu sólo se suple yendo del espíritu al Espíritu, y la cuestión se convierte en una decisión, pues “hay algunos de nosotros que no creen” (6,64), al igual que “muchos de los discípulos se volvieron atrás y ya no caminaban con él” (6,66). Por esta razón y en contraste, Juan coloca aquí la confesión de Pedro, que respondió: “Señor, ¿a quién iremos? Tú tienes las palabras de la vida eterna. Creemos que tú eres el Santo de Dios” (6,68-69). ¿Cómo podemos salvar esta distancia? ¿Cómo podemos recibir el Espíritu cuando nuestro espíritu de la carne falta y es inútil?

III. *La anamorfosis*

Antes de proseguir con la lectura de Juan, volvamos al punto de partida. Hemos visto que no podemos, por nosotros mismos y en nuestro estado, hacer que nuestro espíritu sea rápido y andante (*prothomos*), sino que debemos ver la debilidad de nuestra voluntad, aunque esté iluminada. La filosofía ha interpretado esta contradicción como una figura del mal radical (Kant), y una tendencia de la teología la ha analizado sin poder realmente superarla. O más exactamente, la ha formalizado en la oposición insoluble de libre albedrío y gracia (suficiente, eficaz, etc.), sin que la querella *de auxiliis* haya encontrado, tras siglos de disputas, una sanción definitiva por parte del magisterio. ¿Debemos dejarlo así? Cuando una cuestión teológica no tiene respuesta, conviene preguntarse si los términos en que se plantea la exponen correctamente o, de entrada, la hacen insoluble. En el caso de la debilidad de la voluntad, esto puede sospecharse a partir de una pista muy clara: supongamos que mi voluntad se hiciera fuerte a partir de ser débil, y me permitiera así hacer el bien que veo y apruebo, ¿qué seguiría? O bien esta voluntad habría desaparecido de hecho, enteramente sometida a la gracia que la corregiría dejándola sin elección –pero entonces tendríamos que llegar a la predestinación más estricta (calvinista) donde, aunque extrínsecamente justificado, permanezco intrínsecamente siempre dotado de una voluntad pecadora. O bien habría encontrado en sí misma, mediante la ascesis, el ejercicio y la práctica de las virtudes, el recurso para hacerse fuerte de débil, según el modelo de Pelagio, evacuando de hecho la gracia de Cristo, reducido en adelante al papel de ejemplo, pero ya no de redentor (Kant y los teólogos protestantes liberales llegaron de hecho a esta conclusión). Estas dos respuestas a la pregunta, por opuestas que sean, conservan un presupuesto común: si mi voluntad puede anularse o afirmarse, es porque permanece ella misma o más bien en su propio

sitio, tomando, de él, una u otra decisión. Elige su orientación entre la carne y el espíritu viviendo en su propia casa, decidiendo entre dos orientaciones, pero permaneciendo fija en su propio sitio, idéntica a sí misma. En una palabra, en su decisión a favor (o en contra) de la voluntad del Padre y –tanto si se deja arrullar por la gracia como si adquiere el poder de prescindir de ella– ocupa siempre el centro del juego y mantiene el lugar; orienta el juego, pero manteniendo siempre su lugar. Su punto de vista sigue siendo maestro y, como se suele decir, yo elijo, *tengo* o *no tengo* fe. En ambos casos, se admite que me corresponde a mí decidir, desde mi punto de vista. Los ateos “humanistas” y benévolos abusan de esta actitud, sin sospechar su incoherencia.

Esta forma de decidir entre dos orientaciones vistas desde un único punto de vista estable es válida –al menos tal vez– en el mundo de los objetos y su gestión económica, donde la comprensión supuestamente adecuada que tenemos de ellos nos permite comparar, apreciar y elegir precisamente desde nuestro punto de vista único y estable. Pero se vuelve obsoleto en cuanto tenemos que tratar con cosas y con otros (que comparten la misma característica, a saber, que nadie puede conocerlos ni siquiera *verlos* adecuadamente):⁵ aquí, para ver una cosa y *a fortiori* decidir sobre ella, tenemos que movernos, acercarnos, rodearla si es posible, verla llegar y desaparecer, esperar a que vuelva y esperar a que lo haga: tenemos que aprender sobre ella, domesticarla y acostumbrarnos a ella. Para comprenderlo mejor, podemos recurrir a un recurso identificado por primera vez en la historia de la pintura, la anamorfosis. Algunos cuadros ya no muestran –a primera vista, a la mirada habitual del espectador, que era la del pintor, la mirada central, de frente y dueña, por así decirlo, del espacio visual (por ejemplo, ejerciendo la perspectiva)– un espectáculo organizado en formas identificables, colores delimitados y argumentos reconocibles. Así ocurre, por supuesto, en la abstracción, lírica o no, pero también era la intención declarada de ciertos cuadros barrocos: de frente, desde el único punto de vista de una mirada maestra, sólo aparece una rapsodia confusa, incluso absurda, insignificante en cualquier caso. Pero la intención del pintor se revela si, dispuesto a moverse, el espectador, bordeando el lienzo, abandona su punto de vista inicial, supuestamente único, para llegar a tientas al punto de vista que el pintor ha tomado realmente. Entonces, desde este *otro punto de vista*, de repente, lo visible se reorganiza, vuelve

⁵ HUSSERL: “LA COSA EN SÍ ES LO QUE NADIE HA VISTO EN REALIDAD” (*LA CRISE DES SCIENCES EUROPÉENNES ET LA PHÉNOMÉNOLOGIE TRANSCENDANTE*, §47, HUA. VI, p. 167, TR. FR. G. GRANEL, PARIS, GALLIMARD, 1976, p.167).

a tomar forma y cobra sentido, revelando el otro punto de vista.⁶ Esta aparición retardada sólo se produce si el espectador, en este caso un espectador viajero que se ha *liberado* de su punto de vista inicial, ha podido desplazarse a *otro punto de vista* exterior a él y que, sin embargo, es el lugar íntimo del cuadro. Sólo este ascenso (*ana-*) de un punto de vista a otro permite que la forma (*-morfosis*) se eleve a la visibilidad. Tal enfoque, relacionado desde la experiencia estética con la cuestión de la gracia y del libre albedrío o, más correctamente, con la de una voluntad que quiere la voluntad del Padre según el Espíritu, conduce a una problemática muy diferente. Ya no se trata de reducir a la nada la voluntad y el espíritu del hombre, ni de hipertrofiarlos, sino de hacer pasar mi voluntad única de un lugar a otro, de mi espíritu al Espíritu, que hace que el Hijo quiera, en él, la voluntad del Padre. Se trata de que mi voluntad se mueva, como una mirada se mueve en una anamorfosis, a través de la brecha entre su punto de vista, su espíritu, y el punto de vista del Espíritu. Se trata de querer según el Espíritu, según un Espíritu que viene a mí de otra parte, que me conduce allí y que me saca de lo mío. Conservo mi única voluntad, pero la hago (o la dejo) querer según otra lógica, según otro soplo, que no quiere lo que yo quiero y donde yo quiero, sino que me hace querer donde y como sopla: el Espíritu.

IV. La brecha y el emplazamiento

Este desfase entre el espíritu y el Espíritu que sopla sobre la voluntad desde otro lugar (desde otra parte) se marca en el preciso momento en que Pedro, el primero, confiesa a Jesús como “el Cristo, el Hijo de Dios vivo”. Porque Jesús le explica inmediatamente, no lo que ha dicho (ha dicho la verdad y no hay nada más que decir), sino lo que ha hecho (o dejado hacer en él) para llegar a esta confesión: “Bienaventurado eres Simón hijo de Jonás, porque ni la carne ni la sangre te han revelado a mí, sino mi Padre que está en los cielos” (Mt 16,17ss.); notemos que el verbo (*apekalupsen*, “revelado”) no tiene aquí complemento directo; puede, pues, referirse a la confesión de Jesús como Hijo, pero también, indisolublemente, a la revelación de Pedro a sí mismo, en adelante “piedra” para edificar la Iglesia (16,18). De hecho, la confesión sólo tiene lugar al final y a costa de una anamorfosis, por la que Pedro cambia su punto de vista, superando aquel en el que Jesús sólo es el Bautista, Elías, Jeremías o “uno de los profetas”

⁶ Uno piensa evidentemente en HOLBEIN EL JOVEN, « LES DEUX AMBASSADEURS » Y SOBRE TODO EN EL PADRE E. MAIGNAN Y SU ANAMOFOSIS DE *LA VIE DE SAINT FRANÇOIS DE PAULE*, EN LA PARED DEL CONVENTO DE LAS MINIMAS DE LA TRINIDAD DE LOS MONTES, ROMA (1642)., ROMA (1642). VÉASE *ÉTANT DONNÉ. ESSAI D'UNE PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA DONATION*, §13, PARÍS, PUF, [1997, p.169 sq.], “QUADRIGE”, 20134, p. 197sq. Y TAMBIÉN *SUR LA THÉOLOGIE BLANCHE DE DESCARTES. ANALOGIE, CRÉATION DES VÉRITÉS ÉTERNELLES ET FONDEMENT*, §12, PARÍS, PUF, [19811], “QUADRIGE”, 19912, p. 263.

(16,14; véanse Mc 8,28 y Lc 9,18-21). Y la misma confesión de Pedro, cuando llega al final del discurso del pan de vida, se opone a la negación de aquellos a quienes “les cuesta [...] oír” y que “se van” (Jn 6, 60, 66); la distancia entre él y ellos se debe, pues, al Espíritu: “Es el Espíritu el que nos hace vivir, y la carne no sirve para nada” (6,63).⁷ Se trata de moverse, de realizar una anamorfosis, de cambiar de punto de vista, de pasar de un espíritu a otro, al Espíritu:

Porque Dios nos la ha revelado [sc. la sabiduría de Dios] por el Espíritu. Porque el Espíritu lo escudriña todo, hasta las profundidades de Dios. ¿Quién de los hombres conoce las cosas de los hombres sino el espíritu del hombre que hay en él? Del mismo modo, nadie conoce las cosas de Dios sino el Espíritu de Dios. Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu de Dios (*ek tou theou*), para que conozcamos las cosas con que Dios nos ha agraciado (1 Co 2,10-12).

Este traspaso de un espíritu a otro, o más bien este éxodo de nuestro espíritu de su lugar al Espíritu, ningún hombre puede realizarlo (pretendiendo fortalecer su voluntad y movilizar todo su coraje, sangre y carne), porque es algo totalmente distinto: no venir ya de uno mismo (incluso aumentado), sino venir “de lo alto (*anóthen*)”; se trata de recibir un “espíritu nuevo”, de sustituir un “corazón de piedra” por un “corazón de carne” (Ez 11,19); y esto nadie más puede hacérselo accesible que aquel que, en verdad, “desciende del cielo, el Hijo del Hombre” (Jn 3,13). Y porque lo era y lo sigue siendo, es Cristo, aquel “a quien ni la sangre ni la voluntad de la carne ni la voluntad del hombre, sino Dios, ha engendrado”, el único que “ha dado el poder de llegar a ser hijos de Dios a los que creen en su nombre” (Jn 1,13.12).

Paradójicamente, y de hecho lógicamente, al final ya no somos nosotros los que pasamos por la anamorfosis (no venimos del cielo), sino que es el propio Espíritu quien la realiza, viniendo “del cielo” sobre nosotros. En efecto, desde Moisés y los profetas, el Espíritu “desciende” sobre los hombres; y en su bautismo por Juan, cuando refrendó en su persona a todo el “resto de Israel”, Cristo “vio que los cielos se rasgaban y que el Espíritu descendía como una paloma y se posaba sobre él” (Mc 1,10). Ciertamente, “el Espíritu de verdad [...] viene del Padre” (Jn 15,26), pero como nadie puede ver al Padre si no es viendo al

⁷ Véase: “No podemos heredar el reino de Dios por la carne y la sangre” (1 Co 15,50); “...el que se dignó revelar a su Hijo en mí... sin consultar a la carne y a la sangre...”. (Ga 1,16); tanto más cuanto que “...no luchamos contra sangre y carne, sino contra principados, contra potestades (*ezousiai*), contra los gobernadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus del mal (*pneumatika tés ponêrias*) que moran en los cielos” (Efesios 6:12): Estando la carne y la sangre fuera de juego cuando se trata de confesar a Cristo por anamorfosis, el adversario es también del espíritu, pero del espíritu del mal.

Hijo (Jn 14,9), y como el Hijo sólo puede confesarse en el Espíritu, es a través del Hijo visto en el Espíritu como accedemos, en el mismo Espíritu, al Padre.⁸ El Espíritu nos sitúa en el lugar único y preciso donde sólo nosotros podemos ver a Jesús como Hijo, por tanto, como Hijo *del Padre*, por tanto como “icono del Dios invisible” (Col 1,15).⁹ Corresponde, pues, a Cristo, al “ir al Padre”, implantar también para nosotros, en definitiva, hacer descender sobre nosotros el Espíritu que nos hará ver al Padre: “Y yo rogaré al Padre, y les enviará otro Paráclito, para que esté con ustedes para siempre, el Espíritu de verdad, a quien el mundo no puede recibir, porque no le ve ni le conoce” (Jn 14, 16-17). Cristo nos hace recibir el Espíritu como el Padre le envió: “Y les dijo de nuevo: «La paz esté con ustedes». Como el Padre me ha enviado, así los envío yo. Diciendo esto, sopló sobre ellos y dijo: «Recibid el Espíritu Santo»” (Jn 20,21-22). A partir de ahora, no sólo llegamos a ver a Jesús como Hijo y, por tanto, como icono del Padre, sino que –como inducidos por derecho a la vida del Espíritu– nuestro propio espíritu se integra en la vida trinitaria y vivimos, respiramos y habitamos en ella, por así decirlo, desde dentro. Esta conclusión inverosímil, casi delirante, es sin embargo necesaria cuando aceptamos la promesa de Cristo: “El Paráclito, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, les enseñará todo” (14,26); o: “Cuando venga, el Espíritu de la verdad, los introducirá en toda la verdad” (16,13ss.).

Ahora bien, lo que se prometió –“Juan bautizó en agua, pero ustedes serán bautizados en el Espíritu Santo dentro de unos días”, o también: “Recibirán poder cuando el Espíritu Santo venga sobre ustedes”–se cumplió:

Vieron aparecer lenguas (*ôphthêsan*) como de fuego; se repartieron, y vinieron sobre cada uno de ellos; y todos quedaron llenos del Espíritu Santo y comenzaron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les permitía expresarse (Hch 1,5.8; 2,3-4).

Ahora “el amor (*agapê*) de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado (*dothentos*)” (Rm 5,5). Donado, el Espíritu nos permite ver al Padre en el Hijo. Y esto es así incluso ahora, porque

⁸ Juan 14,28: “Me voy y vendré a vosotros, *upagô kai erkhomai pros humas*”, siempre que se corrija la traducción habitual (p. ej., la Biblia de Jerusalén) según Juan 16,6-7: “es mejor que me vaya; porque si no me voy, el Paráclito no vendrá a ustedes; pero si me voy, se los enviaré” (véase *erkhomai* en Juan 14,28; 17,11; 17,13; y *upagô* en Juan 14,28; 16,5; 16,17. Esta corrección tiene un sentido teológico fundamental, como ha demostrado Garrigues (“L’inachèvement du salut, composante essentielle du temps de l’Église”, *Nova et Vetera*, 1996/2, reimpresso en *Le peuple de la première alliance*, c. V, Paris, Editions du Cerf, 2011). Las consecuencias para la disputa sobre el filioque, quizá sin objeto real, son importantes.

⁹ Sobre este punto, ver *D’ailleurs la Révélation*, §17, Paris, Grasset, 2020, p. 467 sq.

“nosotros mismos [incluso nosotros] tenemos las primicias (*aparkhên*) del Espíritu” (Rm 8,23). Las primicias y las arras en verdad, pues el don del Espíritu se cumple en esta vida mortal, pero ya eterna. Ya hemos experimentado el Espíritu, puesto que tenemos “el anticipo [...] en nuestros corazones (*arrabôna*)” (2 Co1,22, véase Ef 1,13). De hecho, tenemos un anticipo porque la cosecha ya ha comenzado, porque la herencia se ha vuelto real (como se vuelve real un capital: gastándolo). La toma de posesión de mi espíritu por el Espíritu no suprime el uno por el otro, en cierto monofisismo de la humanidad; sino que desplaza mi espíritu a su verdadero lugar: el de hijo del Padre en el Hijo. Al volver al Padre, me encuentro por fin en la morada filial. Aquel cuyo espíritu ha realizado (o le ha sido dado realizar) la anamorfosis se encuentra así en su primer yo. “Ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí” (Ga 2,20): si Cristo vive en mí, yo también vivo, y tanto más cuanto que vivo en Él, por Él y como Él, “porque para mí la vida es Cristo” (Flp 1,21).¹⁰ Si “la vida de ustedes está ahora escondida con Cristo en Dios”, ellos no han desaparecido, ni tampoco ustedes; ambos “aparecerán en gloria” (Col 3,3), cuando Cristo aparezca en gloria. Porque, aunque el mundo no nos conozca más de lo que reconoce a Cristo, “vemos qué gran amor nos ha dado el Padre, para que seamos llamados hijos de Dios, y lo somos” (1 Jn 3,1). La anamorfosis que nos eleva de la condición de esclavo y siervo a la de hijo, de yo libre con una libertad durante mucho tiempo (y todavía ahora) inconcebible.

V. La prueba y el examen

Sin embargo, el lector honesto debe considerarlo al menos inconcebible, aunque sólo sea porque los testigos han recibido y los creyentes han asumido “el amor [que procedía] del Espíritu (*agapê tou pneumatos*)” (Rm15,30). De hecho, lo inconcebible ofrece dos vías de acceso. No se trata tanto de pruebas que de repente lo hagan concebible (y además, ¿a partir de qué principios se podría construir una prueba aquí?) como de pruebas que atestigüen que el Espíritu “obra” como “mi Padre siempre obra (*ergazetai*) y yo también” (Jn 5, 17).

Es evidente que el Espíritu actúa cuando permite que un espíritu humano confiese a Jesús como el Cristo, es decir, que lo vea como el Hijo del Padre que se manifiesta en él, siempre que este confesor se deje guiar muy precisamente por el objetivo de su mirada. Nadie puede explicar, y mucho menos prever, por qué una persona tiene éxito en esta confesión y la otra no, por qué una ve con claridad y la otra no ve nada o niega lo que ve. Esta decisión no depende de

¹⁰ Nótese que aquí falta la cópula; debemos entender que Cristo equivale a vivir.

argumentos ni de motivos esbozados de la nada. Simplemente podemos ver que la brecha es o no cruzada por la anamorfosis. Por lo tanto, es necesario, puesto que la anamorfosis se ha realizado o no, que un espíritu haya sido tomado y sustituido por el Espíritu. Y hay que admitir que: “Nadie puede decir «Señor Jesús» sino en el Espíritu Santo” (1 Co 12,3). Siempre que se ha producido este acontecimiento, el espíritu demuestra que ha obrado:

Porque no habéis recibido un espíritu de esclavitud para volver al miedo, sino que habéis recibido un Espíritu de filiación, en el que clamamos: ¡*Abba, Padre!*. El Espíritu mismo da testimonio con el nuestro de que somos realmente hijos de Dios (Rm 8,15).

No podría decirse más claramente, en primer lugar, que mi espíritu no desaparece en el Espíritu, sino que éste viene a redoblar el mío para testimoniar con él su filiación y permitirle realizarla; en segundo lugar, que el simple hecho de que mi espíritu consiga invocar al Padre prueba la acción eficaz del Espíritu, sin la cual este grito habría sido ridículo o impensable. En otras palabras: “Puesto que sois hijos, Dios ha enviado a todos vuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama «*abba, Padre*», para que dejéis de ser esclavos y os convirtáis en hijos, teniendo parte en la herencia de Dios (*dia theou*)” (Ga 4,6-7).¹¹ Toda confesión de fe atestigua la obra del Espíritu, como reconoció Jesús cuando Pedro confesó (Mt 16,17ss.), o cuando los discípulos volvieron de su misión, cuando “exultó en el Espíritu Santo y dijo: «Te doy gracias (*exomologoumai*), Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes y se las has revelado (*apekalupsas*) a los más pequeños. Sí, Padre, porque tal ha sido tu beneplácito»” (Lc 10,21): pues el mismo Cristo se sobrecoge de gozo al ver que los hombres, bajo la acción del Espíritu, se convierten en hijos nuevos por anamorfosis y, por adopción, en hermanos.

Sin embargo, esta prueba del Espíritu a través de los efectos de su obra podría seguir siendo ambigua: corre el riesgo de convertirse en una exaltación incontrolada y en una convicción demasiado subjetiva para ser honesta; pues ¿quién no corre el riesgo de engañarse a sí mismo imaginando que dice “Padre nuestro” como es debido y afirmando así estar habitado por el Espíritu? Aquí interviene lo que podría considerarse como una experiencia crucial de la acción del Espíritu en nuestro espíritu, como una verificación experimental de que somos verdaderamente hijos de Dios: sabemos que confesamos al Padre recono-

¹¹ La Biblia de Jerusalén sobretraduce sin duda un texto cuya construcción sigue siendo ambigua: traduce aquí *oti dè este ui oi* por “la prueba de que son hijos”, mientras que la Vulgata se atiene a *quoniam*, seguida por la Reina Valera (porque) y Lemaître de Sacy (porque). Pero la anteposición de *oti*, entendida como “el hecho es que”, podría sin embargo conducir a este significado.

ciendo a Jesús como su Hijo y, por tanto, que el Espíritu nos inspira el amor a Dios si, y sólo si, nos amamos los unos a los otros: “Este es mi mandamiento: que os améis los unos a los otros (*agapaté*) como yo os he amado (*égapésa*). De ahí un primer experimento: amando a mi prójimo, reproduzco en cierta medida lo que Cristo hizo en primer lugar por cada uno de nosotros: dar su vida por su amigo, pues “nadie tiene mayor amor (*meizon agapén*) que el que da su vida (su alma, *psuché*) por los que ama (*tôn philôn*)” (Jn 15,12-13). Pero de esta primera *imitatio Christi* (hacer al prójimo lo que Cristo hizo conmigo), se sigue una segunda y más radical experiencia; pues lo que Cristo hizo con nosotros reproduce exactamente lo que Él hace con el Padre y lo que el Padre hace con Él: “No sólo te pido por ellos, sino también por los que crean en mí por su palabra, para que todos sean uno (*panes hen ôsin*), como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, para que ellos estén en nosotros y el mundo crea que tú me has enviado” (17,21-23). Aquí interviene una segunda *imitatio Christi*, en realidad una auténtica e increíble *imitatio Trinitatis*: el amor de Cristo por nosotros, que se verifica en nuestro amor incipiente de unos por otros, repite el amor del Hijo por el Padre y del Padre por nosotros.

Aquí interviene una segunda *imitatio Christi*, en realidad una auténtica e increíble *imitatio Trinitatis*: el amor de Cristo por nosotros, que se verifica en nuestro amor incoado de los unos por los otros, repite el amor del Hijo por el Padre y del Padre por el Hijo; incluso se convierte en la llamativa atestación de este amor a los ojos del mundo –“Yo les he dado a conocer tu nombre, y yo se lo daré a conocer, para que el amor (*agapê*) con que tú me has amado esté en ellos, y así yo en ellos” (Jn 17,26)–. Así, en la medida en que estamos en este amor del Padre con el Hijo, tenemos la prueba de que estamos en el Espíritu.

Se realiza entonces una especie de desplazamiento horizontal de la anamorfosis vertical, una especie de anamorfosis horizontal, en la intersubjetividad humana. La enseñanza de Juan lo desarrolla explícitamente. Si “este es su mandamiento: que creamos (*pisteusômen*) en el nombre de su Hijo Jesucristo [anamorfosis vertical] y nos amemos (*agapômen*) los unos a los otros [anamorfosis horizontal], [...] en esto conocemos que Él habita en nosotros...”: del (*ek*) Espíritu que nos ha dado” (1 Jn 3,23-24), por lo que, a la inversa, no amar al hermano equivale a no amar a Dios tal como revela su amor trinitario, a mentir y mentirse a sí mismo:

Amamos porque Él nos amó primero. Si alguien dice que ama a Dios y odia a su hermano, es un mentiroso. Porque el que no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve (1 Jn 4, 19-20).

Lo contrario del amor a Dios se experimenta en la mentira de no amar a los demás, el amor a Dios se experimenta en la verdad del amor a los demás. Este principio de discernimiento se limita a desplegar la doble unicidad del “primero de todos los mandamientos”, que Jesús desdobra y duplica en uno: “Respondió Jesús: «El primero es: ‘Oye, Israel, el Señor nuestro Dios es el único Señor, y amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma’ (Dt, 6,4-5) y con toda tu mente [*dianoia*, añade Jesús]. Y el segundo: ‘Amarás a tu prójimo como a ti mismo’ (Lv 19,18). No hay mayor mandamiento que éstos». El escriba le dijo: «Muy bien, Maestro, en verdad has dicho: ‘Uno es y no hay otro fuera de Él’» (Dt 4,35)” (Mc 12,28-32). Lo sorprendente aquí es que la unicidad de los dos mandamientos es aprobada por el escriba con referencia a lo que en el Deuteronomio (4,35) se refiere a la unicidad del Dios único, inscribiendo así ya, e inconscientemente, el doble y único mandamiento en la comunión trinitaria. Tal vez esto explique la aprobación final de Jesús: “No estás lejos del reino de Dios” (Mc 12,34).

La pregunta sigue siendo: ¿quién es mi vecino? Como muestra la parábola de Lucas (10,29-37), el prójimo no coincide con los míos o con los cercanos, sino que se da en todos los demás, incluso en un samaritano para mí, o yo para él. Así lo revela el amor de aquel que nos amó “primero” (1 Jn 4,19 y 4,10 Vulgata), que nos amó “cuando aún éramos pecadores” (Rm 5,8), es decir, literalmente sus “enemigos, *ekhtrōi*” (Rm 5,10). Hemos sido amados y adoptados en el Hijo, aun siendo enemigos de Dios y siéndolo todavía, al menos en parte. Amar al prójimo nos parece imposible. Pero para Dios nada es imposible, porque incluso los pecadores siguen siendo sus prójimos: “Este –decían– acoge a los pecadores y come con ellos” (Lc 15,2). Y así puede ordenarnos lo que en realidad sólo él puede hacer:

Pero yo os digo a vosotros que me escucháis: «Amen (*agapatê*) a sus enemigos, hagan el bien a los que los odian, bendigan a los que los maldicen, recen por los que los maltratan. [...] Entonces será grande su recompensa y serán hijos del Altísimo, porque Él hace el bien (*khrestos*) a los ingratos y a los malvados» (Lc 6, 27-28.35).

La recompensa consiste exactamente en llegar a ser hijos del Padre: “Pero yo les digo: amen a sus enemigos y oren por los que los persiguen, para que lleguen a ser hijos de su Padre que está en los cielos” (Mt 5,44). En última instancia, las dos anamorfosis son una sola, ya que la ascensión del Hijo al Padre en el Espíritu extiende la filiación a todos los que están unidos en el mismo Espíritu.

VI. Estado de gracia

La función del Espíritu es, pues, colocarnos en situación de filiación, confesando a Cristo como Hijo y reconociendo que es uno con el Padre, para que también nosotros entremos en la comunión trinitaria, por adopción en el Hijo único. La divinidad del Espíritu, que tardó tanto en arraigar en la teología antigua, sólo queda atestiguada, como han establecido entre otros Atanasio, Basilio y Gregorio Nacianceno, por su poder de divinizarlos:

Si alguien ha puesto su esperanza en un hombre privado de espíritu (*anoun*) [así los apolinaristas], realmente ha perdido su espíritu (*anoëtos*) y no es digno de ser salvado del todo, pues lo que no ha sido asumido no ha sido sanado, sino que es lo que se ha unido a Dios, eso es lo que se salva (*oh de ênôtai tô theo, touto kai sôzetaiè*).¹²

Pero, ¿podría hacerlo si no fuera Dios mismo? Pero si realmente diviniza, ¿por qué tardamos tanto en convertirnos en hijos del Altísimo? Nuestra tristeza por no llegar a ser santos es la única objeción real a nuestra confianza en Dios: difícilmente podemos dudar razonablemente de Dios (y si queremos, de su “existencia”), pero no podemos razonablemente no dudar de nuestra santidad (y si queremos, de nuestra propia existencia). La gracia sólo vale el don de la perseverancia, pero experimentamos, con enfermiza regularidad, nuestra obstinada falta de gracia todos los días.

Y, sin embargo, nos roza constantemente, nos rodea y nos espera, siempre que amemos a los que nos aman e incluso a los que no nos aman. Pocos de nosotros, tal vez ninguno, podemos decir que nunca hemos experimentado siquiera momentos de gracia, en los que el Espíritu ha invadido y fortalecido lo suficiente a los nuestros como para hacernos amar a otro o encontrarnos amados por él, tal vez por un instante, pero de manera cierta, incuestionable. Cada átomo de comunión que hemos experimentado, desde que nos fue concedida la gracia del nacimiento, procede del Espíritu y lo atestigua en nosotros. Para siempre. Cualquiera que haya practicado algún deporte lo sabe: el dolor soportado sin alegría durante interminables sesiones de entrenamiento que aportan muy pocos progresos a pesar de mucha fatiga puede, tras los meses invernales de correr entre la maleza, al atardecer y bajo la lluvia, algunas primaveras, en una pista por fin acogedora y abierta, darnos, más allá del sufrimiento e incluso del placer que ya son indistinguibles, la capacidad de ir más allá de nuestras posibilidades, de alargar nuestra zancada y, sin entenderlo ni quererlo siquiera, de

¹² GRÉGOIRE DE NAZIANZE, LETTRE 101, 32, PG 37 184 A ET LETTRES THÉOLOGIQUES, « SOURCES CHRÉTIENNES », ED. P. GALLAY, PARIS, CERF, 1974, P. 50.

batir nuestro récord personal y, de un plumazo, convertirnos en más de lo que éramos. Llamamos a estos momentos revelaciones y estados de gracia. Y hacemos bien en llamarlas así, pues son en efecto analogías, tenues, modestas pero reales, de lo que el Espíritu hace con nosotros, cuando tocamos una comunión, ya sea erótica, familiar, social, estética o incluso (se puede soñar) moral, como se quiere oír. El Espíritu de comunión sopla donde quiere, incluso sobre nosotros, incluso sin que lo sepamos realmente. Y se entrega sin medida, mil a uno. El Espíritu nos invade y nos eleva sin que lo veamos, en un anonimato esencial que lo define al servicio del Padre en el Hijo. Este anonimato¹³ se experimenta precisamente cuando ya no podemos, en la actuación del amor, distinguir entre nuestro espíritu y el Espíritu. Entonces respiramos en él, vivimos en él y recibimos nuestro único ser verdadero, que él nos da.

¹³ Sobre este anonimato esencial, ver H.U. von BALTHASAR : « L'ESPRIT RESTE LE DIEU INCONNU, QUI NOUS REND DIEU CONNU » (« DAS UNBEKANNTE JENSEITS DES WORTES », SPIRITUS CREATOR, EINSIEDELN, JOHANNES VERLAG, 1967, p. 103). PARA LO QUE PROCEDE DE BASILIO DE CESAREA, VER D'AILLEURS LA RÉVÉLATION, OP. CIT., §17, EN PARTICULAR P. 490.

El Espíritu Santo y las religiones del mundo

Reflexiones desde la Teología y el Magisterio

Gavin D'Costa^{1*}

Los teólogos

La teología de las religiones se ha clasificado de muy diversas maneras. Los tres principales enfoques, centrados en la soteriología, se han denominado “pluralista” (todas las religiones, en mayor o menor medida, son caminos salvíficos hacia la realidad divina), “inclusivista” (el cristianismo es la religión elegida por Dios para comunicarse con la humanidad, pero las demás religiones pueden ser mediadoras salvíficas en mayor o menor grado), y “exclusivista” (Cristo y la Iglesia son el camino elegido por Dios para salvar a los hombres y esto requiere una fe sobrenatural). Estas definiciones son elásticas y los distintos teólogos las modifican de muchas maneras. Algunos nombres asociados con el pluralismo son John Hick, Perry Schmidt Leukel (que fue católico) –y los católicos Paul Knitter y Roger Haight. Con el inclusivismo, el católico Karl Rahner es el más influyente, y más recientemente el católico “pluralista inclusivista”, Jacques Dupuis.² Los exclusivistas varían. Los protestantes exclusivistas que siguen a Calvino suelen afirmar que nadie que muera sin bautismo puede salvarse. Pueden denominarse “exclusivistas restrictivos”.³ En cambio, los exclusivistas católicos hacen hincapié en la necesidad de la fe en Cristo y su Iglesia, pero rara vez utilizan esta premisa para llegar a la conclusión de que los no bautizados están perdidos. Esto se debe a que los no bautizados pueden incluir a aquellos que ignoran el Evangelio de forma invencible. Tienen diferentes teorías sobre cómo este grupo podría salvarse. Este grupo puede denominarse “exclusivistas de acceso abierto”. Entre los exclusivistas católicos estarían Hans Urs von Balthasar (que tiende al universalismo), Joseph Ratzinger/Papa Benedicto XVI, Jean Daniélou, Charles Journet e Yves Congar, y más recientemente, Joseph Di Noia y Gavin D'Costa.

¹ Nacido en Kenya es Profesor emérito de Teología Católica en la Universidad de Bristol. Se especializa en teología de las religiones y también enseña como profesor invitado en Roma.

² Para las referencias bibliográficas de todos estos teólogos, cf. Jacques Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 2nd edn (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2001).

³ He utilizado esta terminología en la descripción y crítica de estas categorías, en: Gavin D'Costa, *Christianity and World Religions: Disputed Questions in the Theology of Religions* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2009).

Otros ejes sobre los que han girado estos debates se refieren a verdades dogmáticas básicas, como las doctrinas de Dios, la cristología, el Espíritu Santo, la eclesiología, el reino de Dios, la liberación y la salvación. Una vez más, las simplificaciones bastan para que el mapa permita apreciar un poco mejor la teología del Espíritu Santo en la teología de las religiones.

Los pluralistas tienden a una doctrina de Dios que se basa en lo apofático, que no exige la fe en Cristo, y algunos hacen hincapié en la acción del Espíritu Santo para llevar a los que no conocen a Cristo hacia la participación en la vida redentora de Dios, a menudo a través de acciones morales que tradicionalmente se habían relacionado con la “fe implícita” y la “conciencia”. El enfoque pluralista sostiene que la lucha por la justicia, la paz y la igualdad está vinculada a los “valores evangélicos” y al “reino de Dios”. Este énfasis en el reino y el Espíritu tiende a superar el “exclusivismo”, que se vuelve dominante una vez que el Jesús histórico se convierte en el centro de la cuestión de Dios y la salvación. Knitter, por ejemplo, hace hincapié en que el “reino de Dios” se instaure mediante acciones liberadoras relacionadas con la igualdad y la justicia, obviando así la necesidad de una fe sobrenatural. Esto resta importancia a la particularidad conceptual e histórica. Este tipo de postura se ha desarrollado por influencia de ciertos tipos de teología de la liberación. El Espíritu Santo ha sido a menudo el concepto puente entre la doctrina de Dios y las acciones liberadoras de los no cristianos. Algunos pluralistas se han sentido atraídos por las cristologías del Espíritu que permiten este concepto puente, pero quizá a costa del adopcionismo.

El Espíritu Santo ha desempeñado un papel fundamental en la teología de las religiones propuesta por Amos Yong, un pentecostal.⁴ Su obra muestra la trayectoria del uso del Espíritu Santo de una forma particular, para avanzar en una teología de las religiones que sostiene que la salvación puede encontrarse en otras religiones porque el Espíritu está presente en ellas. Se ha criticado a Yong por no distinguir las distintas modalidades del Espíritu, a saber, la creación, el sustento y, por el contrario, la justificación. Esta misma cuestión se plantea a los pluralistas antes citados. Cabe preguntarse: si el Espíritu Santo está presente en las religiones del mundo, ¿podemos concluir que se trata de la redención? La tradición, en cambio, ha tendido a ver la presencia del Espíritu en términos de que conduce a la persona a Cristo, en lugar de tener eficacia de forma autónoma. La tradición ha exigido una fe dogmática, no sólo fiducial, para la justificación.⁵ Esta “tradición” ha sido criticada por los pluralistas por

⁴ Amos Yong, *Beyond the Impasse: Toward a Pneumatological Theology of Religions* (Carlisle, Cumbria, UK: Paternoster Press, 2003).

⁵ Denzinger: 798, 822, 1789.

ser demasiado cristomonista, por no ver el dinamismo trinitario presente en la creación y por no apreciar un papel más pleno del Espíritu Santo, que ha pasado a estar subordinado a Jesucristo en la tradición latina. Sin embargo, la superación de un supuesto desequilibrio (demasiado cristológico) ha llevado en ocasiones a otro (una visión demasiado pneumatológica). Una auténtica teología trinitaria requiere que ambos polos se mantengan en relación.

Los inclusivistas como Rahner quieren mantener como centrales el acontecimiento redentor de la encarnación y la Iglesia como inaugurada por Cristo, pero Rahner admite cristianos anónimos (individuos que reciben la gracia redentora) y cristianismo anónimo (estructuras, no sólo individuos, que median la gracia). Para Rahner, esta gracia se ve afectada a través de la “antropología trascendental”, que afirma la obra del “Espíritu en el mundo”, que actúa a través de cada ser humano.⁶ Aquí vemos un papel asignado al Espíritu, pero orientado cristológicamente, de modo que Rahner considera que el cumplimiento de todo lo que es bueno y verdadero en las religiones conduce a Cristo y al cristianismo. Los primeros trabajos de Rahner mantienen el equilibrio entre el Espíritu, Cristo, la Iglesia y la doctrina de Dios. Aunque Rahner valora mucho las obras de amor y perdón como forma en que los seres humanos aceptan a Dios, no es un teólogo de la liberación. No obstante, tiene una elevada opinión de las “acciones” amorosas como derivadas de la gracia sobrenatural, que permiten salvar al cristiano anónimo.

Jacques Dupuis, que desarrolla la posición de Rahner en lo que Dupuis denomina un “inclusivismo pluralista”, cambia la lente rahneriana de dos maneras concretas que se relacionan con el Espíritu.⁷ Dupuis ve menos necesaria la mediación salvífica de la Iglesia y enfatiza fuertemente la mediación de Cristo a través del Espíritu. Esto es posible gracias a que Dupuis utiliza la distinción entre el *Logos ensarkos* y el *Logos asarkos*. Habla del Logos histórico encarnado en Jesucristo en contraste con el Cristo cósmico. Dupuis sostiene que el segundo es siempre mayor que el primero. Este último se relaciona con el Espíritu para que la dinámica trinitaria subsiguiente pueda facilitar una mayor afirmación de las religiones del mundo, evitando las dificultades exclusivistas cuando el Logos encarnado ocupa un lugar central. Este foco en el Espíritu también permite a Dupuis argumentar que la “realización”, el lema clásico de los inclusivistas, funciona en ambos sentidos: que el cristianismo se realiza a través de su compromiso con otras religiones, a medida que el Espíritu lo transforma más profundamente.

⁶ Karl Rahner, *Spirit in the World*, trans. by William Dych (New York: Continuum, 1994).

⁷ Dupuis, *Ibid.*

Las posturas pluralista e inclusivista plantean dos cuestiones interesantes en relación con el Espíritu. En primer lugar, ¿es la labor del Espíritu en otras religiones redentora per se? En segundo lugar, si dejamos de centrarnos en la soteriología, ¿cuál es el significado de la realidad del Espíritu Santo presente en los corazones de las personas y en las estructuras de las religiones no cristianas?

Entre los exclusivistas católicos, estas dos cuestiones han recibido respuestas diferentes a las de los pluralistas e inclusivistas. Esto puede ayudarnos a proseguir con las cuestiones sobre las modalidades y el significado del Espíritu Santo. Aunque todos estos exclusivistas católicos aceptan la actividad del Espíritu en el mundo fuera de la Iglesia, algunos hacen hincapié en que el Espíritu Santo se mueve interpersonalmente, dentro de la conciencia y el corazón de la persona, y no en términos de estructuras religiosas (por ejemplo, Ilaria Morali y Karl Josef Becker).⁸ Otros aceptan la actividad del Espíritu sobre los textos y las estructuras, pero subrayan que éstos conducen a la persona de Cristo y no pueden ser salvíficos independientemente del conocimiento de Jesucristo (por ejemplo, Ratzinger y von Balthasar). Balthasar y Ratzinger hablan de la salvación de los no cristianos. Sin embargo, no dicen cómo ocurre esto cuando una persona (o su comunidad) no tiene una fe explícita y cómo esto es compatible con la comprensión de la justificación y la visión beatífica final.

A la pregunta de si el Espíritu Santo afecta a la redención de esa persona, todos los exclusivistas tienen claro que esto no puede darse sin el poder de la expiación de Cristo, pero de nuevo hay ambigüedad sobre si se requiere el encuentro explícito de Cristo. Si se acepta un encuentro implícito, esto no difiere del inclusivismo. Lo que está más claro es que la actividad del Espíritu Santo es fácilmente clasificada por todos estos autores como siendo de alguna manera *praeparatio evangelica*, es decir, como una preparación para la plenitud en Cristo. Esto nos permite registrar dos matizaciones a la pregunta: ¿significa la presencia del Espíritu Santo en una tradición no cristiana la redención per se? En primer lugar, no sin la actividad redentora de Cristo y el papel mediador de la Iglesia. En segundo lugar, que se requiere un cierto desarrollo (cumplimiento), lo que se expresa mediante el modelo de la *praeparatio*. Nótese que todos estos requisitos se encuentran en el inclusivismo de Rahner. Sin embargo, ningún exclusivista estaría de acuerdo con el cristianismo anónimo de Rahner. Todos están de acuerdo con alguna versión del cristiano anónimo.⁹

⁸ Ver especialmente, *Catholic Engagement with World Religions: A Comprehensive Study*, ed. by Karl Josef Becker & Ilaria Morali, at al., (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2010).

⁹ Cf. Rowan Williams, 'Balthasar and Rahner', in *The Analogy of Beauty: The Theology of Hans Urs von Balthasar*, ed. John Riches (Edinburgh: T. & T. Clark, 1986), 11-34.

La segunda cuestión se refiere al significado, no soteriológico, de la presencia del Espíritu Santo en los corazones de las personas y en las estructuras de las religiones. También en este caso hay cierta coincidencia entre exclusivistas e inclusivistas, e incluso con algunos pluralistas. Todos los autores exclusivistas reconocen que hay mucho que aprender de las otras religiones que, *bautizadas cristológicamente*, pueden ayudar a transformar la reflexión y la práctica cristianas. Esto distingue a los exclusivistas. Lo que se aprende no es el contenido de la revelación, que ya está dado en Cristo, pero que no siempre se comprende plenamente. Por eso, las verdades y la sabiduría que se encuentran en otras religiones, por la fuerza del Espíritu, se comprenden finalmente y de forma adecuada a través de Cristo, profundizando en la fe y la práctica del cristiano. Por el contrario, los pluralistas quieren dar peso doctrinal y estatus revelador a la actividad del Espíritu en las religiones no cristianas. Los inclusivistas varían. Rahner está más cerca de los exclusivistas que Dupuis, aunque ambos hablan de “revelación” en las religiones, algo que los exclusivistas no suelen hacer. Israel es la excepción.

Pasemos ahora a algunas enseñanzas del magisterio para ver si se arroja más luz sobre estas dos cuestiones relativas al Espíritu.

El magisterio

En el Vaticano II, y posteriormente, este tema ha recibido cierta atención por parte del Magisterio.

El Concilio hizo una importante declaración sobre el Espíritu Santo y el mundo no cristiano.¹⁰ *Gaudium et Spes* (GS) 22 dice: “Puesto que Cristo murió por todos, y puesto que todos los hombres están llamados de hecho a un mismo destino, que es divino, debemos sostener que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad (*possibilitatem*) de hacerse partícipes, de un modo conocido por Dios (*modo Deo cognito*), del misterio pascual”. La acción del Espíritu es central en la posible relación universal de todos los humanos con el misterio pascual. Esta “posibilidad” se contraponen unas líneas antes a la de los cristianos que, si bien deben “luchar contra el mal a través de muchas tribulaciones y sufrir la muerte”, “participan del misterio pascual y están configurados con la muerte de Cristo, por lo que se ven fortalecidos en la esperanza de alcanzar la resurrección”. El contraste es de grado, pues el documento prosigue: “Esto se aplica no sólo a los cristianos, sino a todos los hombres de buena voluntad en cuyos corazones actúa

¹⁰ Cf. Gavin D’Costa, *Catholic Doctrines on the Jewish People after Vatican II* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2019).

secretamente la gracia”. La nota que sigue nos remite a *Lumen Gentium* (LG) 16.

He analizado LG 16 con cierto detalle en otro lugar.¹¹ En LG 16, se afirma que Cristo es Cabeza de todos los hombres, lo que significa que nadie está predestinado a la condenación y nadie está excluido de la voluntad salvífica de Dios. Esto se basa en Santo Tomás de Aquino (ST, III, 8, 3, 1), quien afirma que todos están potencialmente relacionados (*ordinantur*) con Cristo (LG 16). Esa potencialidad se actualiza mediante la aceptación de Cristo. Para aquellos que “no han aceptado todavía (*nondum*) el Evangelio” (LG 16), por causas ajenas a su voluntad, el Aquinate afirma que esta potencialidad se aplica. Pero si mueren antes de conocer a Cristo por causas ajenas a su voluntad, la cuestión no está clara en cuanto a su destino. El Aquinate suponía que, de algún modo, el Evangelio llegaría a esa persona antes de la muerte, ya fuera a través de un ángel o de una inspiración interior. Sin embargo, *Lumen Gentium* 16 deja claro que, para quienes aún no conocen el Evangelio y buscan lo verdadero y lo bueno, pueden llegar a conocer elementos de verdad y bondad, y “semillas del Verbo”, a través de sus religiones. Los que no tienen religión pueden escuchar los impulsos de Dios a través de la conciencia. Israel es una excepción, ya que depende de la “revelación”, el Antiguo Testamento. Al final de esta lista que cubre todas las religiones y no religiones, LG 16 concluye que toda verdad y bondad es “considerada por la iglesia como una preparación para el evangelio (*praeparatio evangelica*)”. Sin embargo, hay una tensión real introducida en esta nota positiva por el contraste con una nota ominosa, que registra la extensión del pecado: “Más a menudo, sin embargo, engañados por el maligno, la gente se ha extraviado”, y LG 16 hace un llamamiento a la misión activa para contrarrestar esto. Hay que subrayar que el párrafo 16 no menciona al Espíritu Santo, pero el párrafo 17 sí. Esto aclara aún más nuestro debate.

En LG 17 se dice que la Iglesia es activamente “compelida” (*compellitur*) “por el Espíritu Santo a cooperar en la realización del designio de Dios, que constituyó a Cristo como principio de salvación para todo el mundo. Por la predicación del Evangelio, la Iglesia atrae a sus oyentes a la fe y a la profesión de fe; los dispone para el bautismo, los saca de la servidumbre del error y los incorpora a Cristo...”. Esto significa que hay una dimensión cristológica y eclesiológica en la actividad teleológica del Espíritu. Estos tres elementos deben mantenerse juntos en tensión. LG 17 reitera inmediatamente el tema de la *praeparatio*. “El resultado de su actividad (la misión de la Iglesia) es que la buena semilla que se encuentra en los corazones y las mentes de las personas, o en sus ritos y cultu-

¹¹ Gavin D'Costa, *Vatican II: Catholic Doctrines on Jews and Muslims* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

ras particulares, no sólo se salva de la destrucción, sino que se completa, se eleva y se lleva a término para la gloria de Dios...”. Así, lo que comenzó como una clara afirmación de una forma universal de pneumatología, se entiende como un sentido gradual de la operación de la gracia, que conduce a la plenitud de la salvación en Cristo. El Espíritu actúa en todas partes atrayendo a los pueblos y a las culturas hacia Cristo y su Iglesia. El pecado, en todas partes, actúa contra esta acción. Este es el drama de la historia y los cristianos, como se ha dicho, también deben luchar contra el pecado. No se puede decir que los no cristianos estén perdidos porque no son cristianos; pero si están salvados, lo están por Cristo, su Espíritu y la Iglesia. Cómo deben entenderse estas acciones queda como una cuestión abierta que debe ser explorada por los teólogos.

Es comprensible que los teólogos se volcaran en una teología del Espíritu a la luz de GS 22 y LG 16 (y por supuesto de *Nostra Aetate*) después del Concilio. Después del Concilio, algunas hipótesis teológicas relacionadas con el Espíritu fueron cuestionadas por el Magisterio, pero igualmente muchas posiciones fueron acogidas, y se generaron nuevos interrogantes. Las preocupaciones se encuentran sucintamente en *Dominus Iesus* (DI, 2000), Parte II, párrafo 12, de la Congregación de la Doctrina de la Fe, que se inspira en gran medida en el texto de Juan Pablo II, *Redemptoris Missio* (1990), 28-29, que a su vez se basa en una estructura derivada de los documentos del Vaticano II (los mencionados anteriormente junto con *Ad Gentes*) y *Dominum et Vivificantem* (1986). *Dominus Iesus* tiene la autoridad del Magisterio.¹²

La mayor preocupación con respecto al Espíritu se sitúa dentro de los logros de los teólogos que aclaran y discuten estas cuestiones. DI afirma que el Espíritu actúa en el mundo, antes y después de Cristo. Afirma que el Espíritu actúa tanto en la persona humana como en “la sociedad y la historia, los pueblos, las culturas y las religiones”. Afirma que esta actividad prepara (*praeparatio*) a las personas y las culturas para el Evangelio, de modo que estas personas quedan incluidas en el plan salvífico de Dios. Afirma que el Espíritu aplica los frutos de Cristo, pero no puede divorciarse del Jesucristo histórico. Afirma todo esto pero se resiste a un modelo dentro del cual se podrían sostener estas verdades: “hay también quienes proponen la hipótesis de una economía del Espíritu Santo con una amplitud más universal que la del Verbo encarnado, crucificado y resucitado. Esta posición... es contraria a la fe católica, que, por el contrario, considera la encarnación salvífica del Verbo como un acontecimiento trinitario”. DI es inequívoco al afirmar que el Espíritu no puede ser operativo

¹² Angelo Amato, “The Document *Dominus Iesus* and the Other Religions”, *Osservatore Romano*, 2008.

sin una relación explícita con el Jesús histórico, crucificado y resucitado. No puede haber una economía del Espíritu “fuera o paralela a la acción de Cristo. Sólo hay una economía salvífica del Dios Uno y Trino”.

Esta dinámica compleja y no resuelta se expresa claramente en el siguiente pasaje de DI 12:

Por eso el Magisterio reciente de la Iglesia ha llamado la atención con firmeza y claridad sobre la verdad de una única economía divina: «La presencia y la actividad del Espíritu no afectan únicamente a los individuos, sino también a la sociedad, a la historia, a los pueblos, a las culturas y a las religiones [...]. Cristo resucitado obra ya por la virtud de su Espíritu [...]. Es también el Espíritu quien esparce ‘las semillas de la Palabra’ presentes en los ritos y culturas, y los prepara para su madurez en Cristo». Aun reconociendo la función histórico-salvífica del Espíritu en todo el universo y en la historia de la humanidad, sin embargo confirma: «Este Espíritu es el mismo que se ha hecho presente en la encarnación, en la vida, muerte y resurrección de Jesús y que actúa en la Iglesia. No es, por consiguiente, algo alternativo a Cristo, ni viene a llenar una especie de vacío, como a veces se da por hipótesis, que exista entre Cristo y el Logos. Todo lo que el Espíritu obra en los hombres y en la historia de los pueblos, así como en las culturas y religiones, tiene un papel de preparación evangélica, y no puede menos de referirse a Cristo, Verbo encarnado por obra del Espíritu, ‘para que, hombre perfecto, salvara a todos y recapitulara todas las cosas’».¹³

Si bien esto prohíbe claramente la mayoría de las teologías pluralistas, también podría prohibir un tipo de lectura del “inclusivismo pluralista” de Dupuis¹⁴: deja una amplia vía para que los teólogos sigan investigando las dos cuestiones que he planteado en relación con el Espíritu. ¿Es salvífica la presencia del Espíritu en las religiones no cristianas? Aparte de la soteriología, ¿cuál es el significado de la realidad del Espíritu Santo presente en los corazones de las personas y dentro de las estructuras de las religiones no cristianas?

DI plantea otras cuestiones que requieren más investigación. La relación de la actividad del Espíritu con Cristo, ¿es una cuestión de epistemología o/y

¹³ Las notas a pie son importantes y pertenecen al documento original.

¹⁴ Se constató que los escritos de Dupuis contenían “notables ambigüedades y dificultades sobre importantes puntos doctrinales, que podrían inducir al lector a opiniones erróneas o perjudiciales”. Cf. Congregation for the Doctrine of the Faith, ‘Notification on the Book Towards a Christian Theology of Religious Pluralism, by Fr Jacques Dupuis, SJ’, 2001 <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010124_dupuis_en.html> [accessed 4 August 2022].

de ontología respecto a las dimensiones trinitarias? En otras palabras: ¿es suficiente para la visión beatífica el conocimiento implícito de Cristo a través de la participación y la respuesta a la actividad del Espíritu? ¿O es necesario un conocimiento trinitario explícito para la consumación del destino final? Si es esto último, ¿cómo debe entenderse para la persona que muere en una ignorancia invencible del Evangelio? Este “caso” no es raro. Incluye a la mayor parte de la humanidad. Algunos teólogos que se han ocupado de esta cuestión han propuesto hipótesis post-mortem para explicar cómo la actividad del Espíritu Santo llega a su plenitud, dando todo su peso a la dimensión trinitaria de su actividad (Rahner, en su teología de la muerte, separada de sus escritos sobre la teología de las religiones; Ratzinger lo sugiere oblicuamente; Di Noia y D’Costa).¹⁵ Esta solución da el mismo equilibrio a lo epistemológico y a lo ontológico. Otros teólogos han hecho hincapié, en cambio, en la participación ontológica sin el elemento epistemológico. Esto plantea otros problemas. Otros teólogos han dicho que esto forma parte de la misteriosa manera de actuar de Dios y no puede ser conocida por nosotros.

Este tipo de cuestiones se han tratado en toda la tradición: las complejas gradaciones de la gracia. Esto se ve cuando Dante mantiene intacta una compleja jerarquía y nivel de distinciones en el cielo, el purgatorio y el infierno. También se observa en el reciente debate sobre el estatus de los niños no bautizados, a los que tradicionalmente se consideraba en el limbo.¹⁶ Otra forma de explorar esta misma cuestión es preguntarse por los modos de actividad del Espíritu Santo cuando actúa en los no cristianos: creación, sostenimiento y justificación, por nombrar algunas categorías. La guía del magisterio deja claro que hay no cristianos que se salvarán, pero también habla, al mismo tiempo, de la futura aceptación del Evangelio (*nondum* – el todavía no de LG 16) y de la función *praeparatio evangelica* del Espíritu (LG 16).

La segunda cuestión –cuál es el significado de la presencia del Espíritu, dejando aparte la cuestión soteriológica– también es compleja. De los documentos magisteriales examinados se desprende que el Espíritu exige de los católicos y de la Iglesia una serie de tareas. En primer lugar, escuchar a los demás con

¹⁵ Cf. Joseph Ratzinger, *Eschatology, Death and Eternal Life*, trans. by Michael Waldstein, (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1988); J. A. DiNoia, *The Diversity of Religions: A Christian Perspective* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1992); D’Costa, *Christianity and World Religions*; and for earlier theories prior to the Council, Riccardo Lombardi, *The Salvation of the Unbeliever*, trans. by Dorothy M. White (London: Burns & Oates, 1956). Ninguno anterior al Concilio dependía del Espíritu, sino que generalmente entendía las “religiones” en términos naturales.

¹⁶ International Theological Commission, *The Hope of Salvation for Infants Who Die without Being Baptised* (London: Catholic Truth Society, 2007).

profundo respeto y atención –y discernir los impulsos del Espíritu, como dice GS, 92–. Esto no requiere una divinización o denigración de otras religiones, sino un humilde aprendizaje y atención. Lo que podemos encontrar en las otras religiones es la obra de Satanás, los impulsos del Espíritu, las cumbres más altas de la sabiduría y el saber humanos. Aparte de Israel, no encontramos “revelación” en su sentido técnico.¹⁷ El discernimiento es esencial. En segundo lugar, este proceso da lugar a un camino de aprendizaje, que debe guiarse por criterios trinitarios. De ahí que otras religiones, en sus prácticas y doctrinas, plantearán y suscitarán cuestiones profundamente inquietantes en relación con la actitud de la Iglesia ante muchas cuestiones, por ejemplo: el sufrimiento de los animales, sus confiadas tradiciones catafáticas, sus categorías de “personalismo”, la importancia del ascetismo laico, el ecologismo... y así sucesivamente. Y en esta tarea de aprendizaje entra una tercera dinámica: la inculturación. Dupuis tenía razón al subrayar la realización de la cultura católica a través de este proceso –y Juan Pablo II lo reitera en su encíclica *Fides et Ratio* (1998), 72–. La Iglesia peregrina debe avanzar hacia su pleno universalismo, por el que todas las naciones y culturas puedan adorar y dar gloria al Dios trino. El cuarto y último elemento, que ya se encuentra en el anterior, se refiere a que el Espíritu impulsa a la Iglesia a la misión, a recoger y purificar todo lo que es bueno, verdadero y santo, para que el plan salvífico de Dios para toda la humanidad encuentre su cumplimiento.

Sólo he planteado dos de las muchas cuestiones pneumatológicas. Incluso con esas dos, la investigación sobre esta cuestión en teología de las religiones está en pañales.

¹⁷ DI 7 distingue entre “fe teológica” relacionada con la “revelación” y “creencia” para indicar esta distinción.

El camino de la amistad

Memoria, testimonio, agradecimiento

Olegario González de Cardedal

Los hombres somos lo que hemos llegado a ser nosotros mismos y lo que nos han hecho posible los otros. Al volver la mirada a nuestra existencia comprobamos la influencia de personas y la afluencia de ideas que han ido desembocando en el mar de nuestra existencia. No podemos recuperar nuestra vida tal como ha sido vivida, sin pronunciar en el hondón de nuestro ser nombres y lugares; sin volver a ser conscientes de esa alteridad que nos constituye y que nos ha forjado en nuestras actitudes y comportamientos. Influencias que nos engendraron para la responsabilidad y la libertad. Personas que nos recuerdan un legado de deudas a la vez que nos dejan en un tajo abierto por ellas, en el que tenemos que seguir sembrando, creyendo, actuando.

I

Entre los dones que yo he recibido de Dios está la amistad de un joven teólogo alemán formado en la universidad de Múnich y hoy retirado del ejercicio tras haber sido sucesor de los apóstoles en la cátedra de San Pedro. No es la amistad de dos iguales por edad, generación histórica o simple coincidencia de tiempo o lugar. Joseph Ratzinger me precede al pertenecer a una generación anterior (1927) a la mía (1934). Los hechos de nuestro origen, contexto cultural, nacional y formación de ambos son incomparables. ¿Qué hay de común entre un niño nacido en una aldea de Gredos en la cordillera que divide la pobre España norte de la España sur con un joven bávaro, heredero de la inmensa cultura espiritual, filosófica, teológica, literaria y musical adensada en su país desde el siglo XVI y en la que los nombres de Kant, Hegel, Heidegger y tantos otros habían configurado desde el lenguaje a la conciencia de cada generación, de casi todas personas? El fondo inicial y la raíz permanente de nuestra amistad deriva del hecho de haber conocido y compartido un momento crítico para la iglesia, la teología y el mismo cristianismo durante el primer decenio posconciliar.

Situación espiritual de la iglesia perpleja sin ser capaz de descubrir la conexión de lo nuevo con lo viejo, lo creído siempre con las nuevas propuestas tanto de la teología protestante como de la católica, especialmente en Alemania. Compartíamos el diagnóstico de la situación, teníamos una buena formación bíblica, patristica y sistemática que nos anclaba en las realidades esenciales

del cristianismo y que nos hacía libres para afirmar o negar ante las sucesivas propuestas alternativas. Fe y coraje fueron nuestras dos anclas hasta hoy. Ese trasfondo eclesial y teológico compartido, gozado y sufrido es lo que explica la perduración durante medio siglo de esta amistad. A lo largo de estos decenios hemos intentado vivir esa comprensión del cristianismo que encontró en el Concilio Vaticano II su expresión normativa. Sin retornar artificialmente a Trento ni anticipar un hipotético Vaticano III. Por esta razón he dedicado varias páginas a Tubinga, como símbolo de esta explosión de todo lo anterior y el señuelo de todo lo nuevo considerado posible.

II

La universidad de Múnich fue el hogar de formación para ambos, después de que él había hecho los primeros estudios teológicos en la Escuela de Teología de Freising y yo en un seminario español de provincia Ávila. La facultad de Teología de Múnich, como todas las otras alemanas, las católicas y las protestantes, formaban parte de la universidad del Estado. En los años que ambos pasamos en ella tenían un inmenso prestigio y figuraban a la cabeza de la valoración universitaria por las personalidades humanas y profesionales que habían formado. En el decenio posterior a la guerra mundial afluyó a Múnich una legión de profesores, que habían formado parte de las universidades situadas en los territorios que después de la guerra pasaron a ser de Polonia, especialmente de Breslau. Múnich recibió a no pocos de ellos, figuras de primera línea en distintas áreas: teología sistemática, exégesis, derecho canónico, liturgia y pastoral.

En la universidad Ratzinger y yo no coincidimos cronológicamente. Cuando yo comenzaba el doctorado, él ya había concluido la habilitación y la había publicado. Ambos trabajábamos sobre San Buenaventura, pero no nos llegamos a conocer ni yo tuve relación con él, a pesar de que en mi tesis hacía una crítica de algunos aspectos de la suya. Incluso desconocí yo en ese momento las tensiones que hubo cuando el profesor Schmaus rechazó una primera redacción de la tesis de Ratzinger dirigida por el profesor Söhngen. Tras una fuerte tensión entre los profesores llegaron a una solución salomónica: dejar fuera la primera parte dedicada a la comprensión de la revelación y aceptar solo la segunda, centrada en la teología de la historia. Fueron momentos de un doloroso dramatismo para Ratzinger, que ya estaba orientado hacia la docencia universitaria y de la que habría quedado excluido si la Universidad rechazaba este trabajo de habilitación. Las páginas, que dedica a este tema en su pequeña autobiografía todavía hoy nos dejan sentir la angustia de quien hubiera tenido

que dar un giro a su vida y a la de sus padres, si esa tesis no era admitida (J. Ratzinger, *Aus meinem Leben. Erinnerungen 1927-1977*).

Tras la conclusión en la universidad cada uno seguimos nuestro camino: yo me volví a España para ser profesor primero en el seminario de Ávila y luego en la Universidad pontificia de Salamanca. Ratzinger había comenzado un largo periplo que le llevó por buena parte de las universidades alemanas: Bonn, Münster, Tübingen, Regensburg. Nos encontramos personalmente por primera vez en Roma en octubre de 1969, durante la primera sesión de la Comisión Teológica internacional instaurada por Pablo VI en mayo de ese año. A ella pertenecían las figuras señeras que habían sido los artífices teológicos del Concilio Vaticano II. Entre ellos de lengua francesa: Lubac, Congar, Bouyer y de Bélgica Philips...; de lengua alemana Balthasar, Rahner, Schnackenburg, Schürmann... Yo era el benjamín de la Comisión, único español junto a un argentino: Lucio Gera. Ratzinger y yo, ambos fuimos renombrados para el segundo quinquenio en 1974. Nos reuníamos una semana al año. Esos diez años de encuentros, exposiciones, diálogos, propuestas fueron para mí una especie de iniciación sacramental al misterio cristiano expresado en el pensamiento y las vidas de esos teólogos. Padres y maestros a quienes yo oía con la pasión de un niño a los pechos de su madre. En ese contexto de pensamiento teológico, de inserción eclesial y de ejemplaridad sacerdotal cuajaron las convicciones profundas y los encauzamientos radicales tanto de mi vida como de mi teología hasta hoy.

III

Una de las características de la teología del siglo XX es que los grandes teólogos son grandes escritores; en cantidad y en calidad. Ratzinger ya había formulado la teoría. “La teología debe dar orientaciones para el camino de la vida cotidiana y encontrar patrones de transmisión de la reflexión a la proclamación; *el pensamiento sólo demuestra su valor cuando puede decirse*”.¹ Ratzinger publicó en 1968 el libro que sería considerado su mejor obra hasta hoy: *Introducción al cristianismo*. Al año siguiente, 1969, fue traducido al castellano y publicado en Salamanca, por la Editorial Sígueme, con un prólogo mío. Cuando todavía no nos conocíamos personalmente yo mostraba en esas páginas introductorias mi alegría y sintonía con el autor, al ver a un teólogo pensando en alto con toda claridad y sinceridad el cristianismo Y lo hacía teniendo presentes no solo a los

1 “Die Theologie muss Wegmarkierungen in den Alltag schaffen und Übertragungsmuster aus Reflexion in Verkündigung finden; *erst in der Sagbarkeit bewährt sich der Gedanke (Dogma und Verkündigung*. München 1973, 7.

que de todas las Facultades le oían, sino también a otros oyentes lejanos, esos poderes espirituales y sociales que son el alma directora de cada generación, el *Zeitgeist* (Hegel): la Ilustración con su modelo de racionalidad, la exégesis histórico-crítica, los movimientos progresistas dentro de la Iglesia. Ratzinger tenía el coraje de vérselas directamente con esas propuestas, desplegando una comprensión del cristianismo: racional desde dentro de una comprensión dogmática y bíblica en la extensión de toda la palabra de Dios, y a la luz de la vivencia que su celebración en la iglesia a lo largo de los siglos. Y también frente a quienes dentro de la iglesia católica en el diálogo ecuménico, limaban aristas de los elementos específicamente católicos, pensando que así resolvían los problemas de la unión de las iglesias.

Ratzinger escribe en Tübingen en 1967-1968. En ese lugar y en ese momento casi todo estaba puesto en cuestión. El problema no eran las pequeñas reformas eclesiásticas o aligeramientos posibles de las fórmulas de la fe sino una revisión en su raíz y en sus presupuestos confesantes. El problema ya no era la iglesia de Roma ni siquiera la figura histórica de Jesús sino el cristianismo en cuanto religión histórica, dogmática, eclesial, escatológica. En una palabra: en cuestión estaba el Credo de los apóstoles y la validez de cada uno de sus artículos. De ahí nace la respuesta de Ratzinger: para saber qué es, qué puede hacer y donde no puede estar el cristianismo hay que asumir el Credo y mostrar su validez ante el pensamiento crítico, desenmascarando los presupuestos antropológicos de una cultura que se cierra a la trascendencia, que reduce el horizonte de la razón a la mundanidad y su ejercitación técnico-científico proponiéndola como criterio para cualquier otra pretensión de racionalidad y con ello hace impensable una revelación de Dios en la historia.

Tübingen era en aquel momento uno de los lugares intelectuales más significativos del encuentro o choque con varias cosmovisiones que proponían una mutación o reconstrucción del cristianismo. La primera venía desde la filosofía y desde la política. El marxismo había ido proponiendo una cultura del proyecto de Marx que se ofrecía como conciliable con la cultura del occidente cristiano, afirmando ser un modelo de sociedad aceptable para la iglesia. En la primavera de 1965 había tenido lugar en Salzburgo el encuentro entre intelectuales católicos e intelectuales marxistas de las universidades punteras de Europa. Yo participé en esa semana y nunca la olvidaré. En aquellos momentos la inmensa mayoría de los intelectuales europeos, universidades e instituciones sociales, iglesia incluida sin decirlo explícitamente, estaban convencidas de que el socialismo era la solución del futuro y que había que ir preparando el terreno en el que convivir juntos marxistas y cristianos (Cf E. Kölner (Hg), *Christentum und Marxismus heute*. Wien-Franfurt 1965, con la lista de las ponencias y los

nombres de los 25 profesores participantes).

La *Ostpolitik* de la Santa Sede (Cardenal Casaroli) iba en la misma dirección. Y algunos se preguntaban porqué en los textos del Concilio Vaticano II no aparece la palabra comunismo, siendo un poder hegemónico en Rusia y desde ella en casi todo el mundo. Para entonces ya estaba en Tübingen el filósofo Ernst Bloch. Hacía una relectura del cristianismo a la luz de los intentos utópico-revolucionarios reprimidos en la historia de la Iglesia, y que constituirían el auténtico fermento revolucionario del evangelio Y propone una teoría de la esperanza activa que abre a la trascendencia, aun cuando no sea trascendente. Jürgen Moltmann intentaba una teología que estuviera centrada no tanto en la fe como en la esperanza, que habría sido la gran olvidada o preterida en la historia del cristianismo. A ese proyecto corresponde su *Teología de la esperanza* (1976). A distancia, pero dentro de la misma atmósfera, aun cuando con otros acentos, estaba brotando la teología política de J.B. Metz recientemente fallecido.

Desde el punto de vista intrateológico había en Tübingen otras potentes corrientes de pensamiento que constituían una amenaza en la raíz del cristianismo en cuanto religión histórica con voluntad escatológica, es decir con la afirmación de que con él se había insertado en nuestro mundo el Absoluto encarnándose. Por un lado, estaba la teología liberal o neoprotestantismo cuyas figuras máximas eran E. Troeltsch y A. Harnack. Troeltsch había establecido sus tres principios o criterios para aceptar un cristianismo moderno: la *razón crítica*, tal como esta se piensa a sí misma después de Kant; la *analogía* o la afirmación de que no puede existir nada absolutamente nuevo que no esté en correlación o semejanza con lo anterior; la personalidad o *supremacía de la subjetividad individual* respecto de cualquier otra autoridad externa al sujeto. Desde esta posición rechazaban la pretensión de universalidad y absolutez del cristianismo. Con estos tres criterios decidían la validez del cristianismo para conjugarse con honestidad intelectual en la cultura moderna. Esta objeción afectaba de manera especial al protestantismo en la medida que aceptase una permanencia y continuidad dogmática con los presupuestos dogmáticos de la Reforma. Para ellos Lutero no era el inicio de la modernidad sino un exponente de la Edad Media, es decir del pensamiento precrítico. La experiencia de la primera guerra mundial y la teología dialéctica con Barth a la cabeza dieron al traste con tales esperanzas liberales, frutos de una burguesía alemana bien pensante y referida a sí misma como centro y culmen de la cultura.

Con estos criterios la nueva exégesis crítica releía los textos del Nuevo Testamento a la luz de la filosofía contemporánea determinada por Heidegger, con su repercusión en la teología mediada por Bultmann, que había sido colega suyo en Marburg. Desde aquí entraban en crisis datos fundamentales del Nuevo

Testamento. En primer lugar, la ruptura de la conexión entre la palabra de Jesús, de quien se afirmaba que no era cristiano sino judío (Wellhausen), y la predicación de la Iglesia que desde sus comienzos le ha confesado como Cristo, Señor, Hijo de Dios. Términos como salvación, justificación, cruz y resurrección eran releídos desde las categorías existencialistas y comprendidas como autenticidad de la existencia, en *Gelassenheit* y apertura, disponibilidad al futuro. Bultmann había propuesto su teoría de la desmitificación del Nuevo Testamento y ya no se sabía dónde acababa el relato simbólico, los hechos reales y el mensaje salvífico. La preocupación central era fijar la determinación de la existencia por el anuncio y la predicación, ya que era en el acontecimiento de esta donde acontecía la resurrección de Cristo. En este contexto el radicalismo fue llevado hasta el extremo en posturas como la de H. Braun afirmando que lo esencial y substantivo del evangelio consiste en este binomio: *Du darfst* – *Du sollst*, o la correlación entre la posibilidad ofrecida por Dios y la obligación aceptada por el hombre ¿Era esto algo más que existencialismo dorado de cristianismo para el pueblo? En Tübingen, era profesor en ese momento E. Käsemann, seguidor radicalizado en un sentido y en otro crítico de Bultmann.

Otro nombre entre los profesores exponentes de la fama que había alcanzado Tübingen era el de Küng, que desde Suiza llegaba con el eco aún presente de su tesis doctoral sobre la Barth, quien se la había prologado. Las nuevas actitudes de la iglesia católica y la efervescencia derivada del Concilio Vaticano II le llevaron a una reflexión sobre elementos esenciales del cristianismo en su versión católica y su convergencia o contraste con tres grandes realidades nuevas: el ecumenismo, la exégesis crítica, la conciencia moderna conformada por un humanismo nuevo y los movimientos liberadores

Aquí se sitúan sus libros fundamentales ordenados a proponer una visión del catolicismo que pueda ser asumida por la razón moderna, por la exégesis crítica y por el diálogo ecuménico. El primero de estos fue *La Iglesia*. Todavía estaba por llegar al fin del Concilio y para asumir las decisiones fundamentales las formulaciones en las tres grandes Constituciones, especialmente la *Lumen Gentium*. Küng estableció innumerables contactos durante las sesiones conciliares en Roma en orden a que sus ideas pasaran al texto conciliar. Al comprobar que no lo lograba, retorna a su cátedra en Tübingen dispuesto a ofrecer una eclesiología alternativa a la conciliar. Estas son palabras suyas literales. La segunda gran cuestión que aborda en los años siguientes es la de la autoridad en la iglesia y la comprensión del magisterio en el Concilio Vaticano I respecto de la autoridad y potestad del papa, es decir la *Infalibilidad*. Todo su esfuerzo tenderá finalmente a reclamar la indefectibilidad de la iglesia en la comunidad abierta en la historia de todos los creyentes, frente a la infalibilidad

del Papa como sujeto individual con legitimidad de decisión última, irrevocable vinculante para todos. Pensaba que con esta formulación era posible el acercamiento a la postura protestante.

El tercer punto central, en realidad el primero y máximo, es la comprensión de la identidad de Cristo como Hijo de Dios, en el sentido de los concilios ecuménicos de los tres primeros siglos, de la que deriva su universalidad salvífica como revelador supremo y don definitivo de Dios para todos. A esta cuestión dedicó su nuevo libro *Ser cristiano*. Junto a capítulos rigurosos y literariamente bellos están las afirmaciones que sitúan a Cristo como el representante, lugarteniente, testigo supremo de Dios para los hombres. Estamos ante la eterna cuestión de quién es Cristo. Y solo hay dos respuestas posibles. Una que le comprende desde su condición judía, con su acción profética hasta el final en la muerte y su repercusión sobre sus discípulos hasta hoy. La encarnación de Dios en Jesús es la afirmación específica del cristianismo. Ella es inseparable del hombre Jesús aceptado en su humanidad concreta es decir en su condición de judío en un tiempo y lugar únicos. En el cristianismo trascendencia e historia son inseparables

La otra comprensión ve a Cristo desde la perspectiva de Dios, de su misterio trinitario, como su inserción encarnativa en la historia de los hombres, en su unión con cada uno de los hombres porque por cada uno murió y se entregó. En la respuesta que demos al problema de Cristo va implicada la comprensión de Dios. Trinidad y cristología han sido inseparables a partir del momento en que Nicea, Éfeso y Calcedonia responden explícitamente a esta cuestión. Los textos de Küng son matizados, sin embargo, no aparece del todo claro si acepta la comprensión que la Iglesia ha mantenido hasta hoy.

Tras largos y agotadores debates en la universidad, en la prensa, en la vida intelectual alemana, la Conferencia episcopal alemana remite todo el proceso a Roma. Más allá de formulaciones precias y minuciosas, tanto de Küng como de los organismos romanos, se llega a la decisión de retirarle el permiso para enseñar teología a quienes se preparan para el ministerio apostólico (*venia docendi*) y con ello la posibilidad de seguir de catedrático de dogmática en Tübingen. Pero se buscó una salida honrosa y se aseguraba la posibilidad de seguir haciendo teología nombrándole el Estados alemán director del Instituto Ecuménico de la Universidad. Él y muchos de los entusiastas han acusado a Juan Pablo II de negarle su identidad como teólogo. La frase final de la decisión romana: “Hans Küng no puede ser considerado teólogo católico”, había sido utilizada por Karl Rahner en los largos debates surgidos en torno al tema de la infalibilidad.

Todo este conjunto de factores llevaron a Ratzinger a dejar Tübingen. La universidad se había convertido en una instancia política con voluntad revolucionaria. En este contexto era imposible hacer teología. Sin libertad y bajo coacción ideológica era imposible pensar. Ratzinger marchó a Regensburg. Era una universidad nueva y le suplicaron aceptase incorporarse a ella y asumir cargo de responsabilidad.

IV

El caso Küng no era una situación personal exclusiva de él. Estaban en juego distintas comprensiones del cristianismo y de la Iglesia. La universidad se había convertido en una plaza pública con manifestaciones permanentes de un signo y del contrario. Todo estaba a debate: la Biblia y su interpretación, el evangelio y su eficacia para transformar el mundo. Ratzinger estaba en el corazón del problema como profesor y como decano de la Facultad de Teología. Los profesores fueron preguntados a la hora de tomar una decisión sobre la permanencia o ausencia de Küng como profesor de la Facultad. Y la respuesta fue negativa. Nunca se lo perdonará. Los dos nombres a quien él consideró luego supremos responsables de la respuesta negativa sobre su permanencia fueron Ratzinger, ya en Roma, y Kasper, en la Facultad. No solo por lo que entonces eran en Tübingen, sino también por los cargos que tuvieron en Roma durante los años siguientes, en los que Küng esperó que se le levantara la prohibición, sin que esto llegara a tener lugar.

Esta experiencia de Ratzinger dejando Tübingen, dejando y marchando determinó su futuro. Allí estaban a debate no pequeñas cuestiones sino grandes y de fondo. El cristianismo, ¿es un proyecto revolucionario, un programa moral, una ideología, un sistema terapéutico o es el resultado de la revelación y encarnación de Dios en el mundo? En una palabra: ¿la fe es posible? ¿Cuál es su naturaleza, y que aporta al hombre? ¿Necesitamos salvación y cuál es su contenido? La Iglesia, ¿es una sociedad que surge desde una decisión por la que nos asociamos a unos fines que nosotros nos hemos propuesto o es una creación de Dios, una institución a la que nosotros somos invitados a adherirnos acogiendo el evangelio, que ella tiene que proclamar, y los sacramentos recibidos de Cristo, que tiene que dispensar?

Por aquellos años, y prácticamente hasta hoy, Küng ha considerado a Ratzinger como su antagonista, como el agraciado y encumbrado por la Iglesia mientras que él era rechazado. Ratzinger mantuvo su postura crítica pero ejercitó la magnanimidad con él siendo ya papa y ofreciéndole un encuentro

que tuvo lugar en Castelgandolfo. Pero dejando claro que no se trataba de un coloquio doctrinal entre colegas iguales la universidad, sino entre dos amigos que se encontraban en situaciones y con responsabilidades distintas. Ratzinger le alabó sus esfuerzos y proyectos en favor de una ética mundial y de la responsabilidad de la religión, pero nada dijo sobre su pensamiento doctrinal o sobre su situación en la Iglesia.

Küng por su parte agradeció el gesto de quien no era un profesor de universidad como él, sino la máxima autoridad en la iglesia católica. Después de este largo itinerario de ambos uno lee con inmensa tristeza las afirmaciones y el tono con que Küng habla de Ratzinger en los tres tomos de sus *Memorias*. Trata con igual desprecio airado a hombres como Lubac y Balthasar. La trayectoria de Ratzinger ha sido vivida y acompañada por muchos de nosotros como decisiva para nuestra vida, para la iglesia y la sociedad. A él hemos mirado como guía cuando tuvimos que tomar graves decisiones, dar la cara y mostrar quien se era de verdad. Sobre ese fondo de historia de la teología y de la iglesia yo he mantenido la adhesión y el agradecimiento públicos a Ratzinger, mientras potentes grupos beligerantes se han opuesto a su pensamiento como teólogo y a sus directrices como papa.

V

En los años siguientes nuestra amistad se ha mantenido e incrementado. Sus libros siguieron traducándose al castellano; la mayoría de ellos publicados aquí en Salamanca por la editorial Sígueme, que en 1968 publicó la *Introducción al cristianismo*. Este libro sin embargo no fue el primero que se tradujo al castellano sino otro: *Die Christliche Brüderlichkeit. München 196: La fraternidad cristiana*, Madrid, 1962. El traductor era Jesús Aguirre, que había estudiado en Múnich y que al frente de la Editorial Taurus impulsó la traducción de autores alemanes y franceses de teología, filosofía y espiritualidad. Esta editorial fue la primera que tradujo siete volúmenes de los “Escritos teológicos” de Rahner.

En 29 de agosto de 1999, fiesta de San Agustín, Ratzinger firmaba el prólogo de su libro *El espíritu de la Liturgia* y lo publicó en castellano la Editorial Cristiandad en 2001, que a lo largo de varios decenios había traducido lo mejor de la exégesis y sistemática del área alemana e inglesa. Yo le escribí una larga “Introducción”. Me pareció que el lector español necesitaba unas páginas introductorias que le situasen en el contexto teológico y eclesial alemán en el que surgía este libro, que para todo lector informado evocaba el publicado en 1919 con el mismo título por Romano Guardini. La Liturgia se había convertido en uno de los temas más polémicos en el posconcilio sobre el sentido de la reforma y

las aplicaciones concretas, que iban desde los extremos de mantener todo lo que el Misal de San Pío V había sido en cinco siglos o hacer una propuesta nueva eliminando casi las adherencias añadidas a las sobrias y transparentes formas apostólicas de la celebración eucarística. Todo ello a la vez que estaba teniendo lugar una cruzada iconoclasta para desnudar santos y altares, púlpitos y cancelas, que impidieran discernir cual era el centro de este ámbito celebrativo: ¿El altar, la sede, el ambón, la pila bautismal, el retablo, evangeliario abierto y expuesto? No fue este el último prólogo que me tocó escribir: el último fue el que escribí para la traducción de la *Introducción del cristianismo* al chino, cuando Ratzinger ya era papa, hecha por uno de esta nacionalidad que estaba estudiando teología aquí en Salamanca.

Otro capítulo que intensificó nuestra amistad fueron sus viajes a España. Durante varios años yo dirigí un curso de teología, dentro de las actividades de verano de la Universidad Complutense de Madrid que se celebraban en el Escorial, y a los que asistían todo tipo de gentes. Era el verano de 1989, y hasta esa fecha, Ratzinger no había estado en España. Tampoco estaba familiarizado con nuestra historia, nuestra cultura o las obras de los grandes santos Teresa de Jesús, Ignacio de Loyola o San Juan de la Cruz. Yo creo que tampoco había leído el Quijote. A lo largo de todos sus escritos no he encontrado ninguna cita de autores castellanos: solo una del Quijote y era de segunda mano. Probablemente el deseo de conocer un universo eclesial y cultural nuevos le inclinó a aceptar mi invitación, junto con la curiosidad por ver el Monasterio, una de las grandes obras arquitectónicas de la humanidad, y que en Alemania es conocido por Felipe II y su repercusión política en la historia alemana y en el curso de la Reforma. Sin Carlos I hoy Europa sería musulmana y sin Felipe II toda ella protestante. El curso versaba sobre Jesucristo y su ponencia tuvo por título: “Jesucristo, hoy”, publicada en el volumen que recogía las ponencias de todos los profesores que habían intervenido en el curso. Dentro de este mismo marco universitario, para el mismo fin y en el mismo lugar, vino una segunda vez para intervenir en el curso dedicado al nuevo *Catecismo de la Iglesia católica*.

En uno de estos viajes visitamos Salamanca. Antes de llegar me preguntó qué programa teníamos para el día. Yo le contesté que primero visitaríamos las dos catedrales y las dos universidades. Y él me replicó: “No. Primero vamos a ver a tu madre y a tomar un café con ella”. Como este detalle podría citar otros ejemplos de sencillez y amabilidad. En la vuelta al Escorial hicimos noche en Ávila. Allí visitamos el monasterio de San José de las Carmelitas Descalzas, primera fundación de Santa Teresa y en cuya iglesia yo fui ordenado sacerdote. Entramos en clausura y estuvimos conversando con las religiosas largo rato en la Sala capitular.

VI

A lo largo de estos años nuestra amistad ha permanecido entera, como la propia de dos profesores de teología, cumpliendo gozosos una misión que considerábamos esencial para a Iglesia, pues allí donde no hay teología, a la larga, no puede nacer ni crecer la fe. Sin ella la Iglesia sucumbe a la larga a la magia o a la política. En ambos casos contradiciendo su identidad como religión del Logos, es decir de la Palabra, de la Razón, de la Ilustración. La amistad se afianzaba con mis visitas cada vez que iba a Roma; allí unas veces nos veíamos en su casa y otras íbamos a comer a un restaurante. En uno de esos viajes tuvo lugar la presentación en el Colegio Español de Roma de uno de mis libros *La gloria del hombre* (1986), realizada por él, por el entonces Arzobispo de Burdeos J.-Eyt, antes Rector del Instituto católico de París, amigo y buen conocedor de la cultura española. Hubo una tercera persona, que andado los años ha tenido y sigue teniendo gran responsabilidad en la Iglesia, entonces como profesor en la Universidad Gregoriana y hoy Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la fe, el Padre jesuita Luis Ladaria.

Me queda por enumerar un hecho nuevo y sorprendente, que fue para mí un acto de inmensa alegría, de gratitud a Dios y de agradecimiento a los hombres: la concesión del Premio Ratzinger en su primera convocatoria. Este premio lo otorgaba la Fundación Ratzinger que administra los derechos de autor de todos sus libros. Estaba pensado para concederlo a personas que hubieran dedicado su vida a la teología, a la vez que a jóvenes que estuvieran comenzando su camino teológico. La elección del premiado estaba en manos de un comité científico. La entrega del premio fue hecha por el propio Ratzinger el 3 de junio de 2011, en un acto solemnísimos en el Aula Mater Clementísima del Vaticano, con la asistencia de muchos profesores y de otros amigos, a la vez que autoridades de la Iglesia. Ratzinger en unas palabras glosó las características de mi teología, subrayando la entrega total a su cultivo, sin obviar esfuerzos ni esquivar dificultades. El elogio evidentemente era excesivo y lo era por ser de un amigo a otro amigo. Y era extraordinario ya que rara vez un Papa hace de manera pública y solemne el elogio de un teólogo vivo. El obsequio personal consistió en una breve lección magistral que nos dio con el título: ¿Qué es teología?, cuyo texto adjunto a estas páginas.

Estos últimos años la relación ha sido menor, dada su tarea y su salud, pero se ha mantenido a través de signos. Una de las últimas cartas suyas es respuesta a una invitación en la que le invitaba a venir para hablar en la Universidad civil dentro de un curso que yo dirigía en una cátedra especial “Domingo de Soto”. Eran ya los últimos días de Juan Pablo II y en su contestación me decía que le hubiera gustado mucho hablar en la Universidad de Salamanca, nombre

unido al de tantos teólogos, pero que llegaba el final, que por fin podía volver a Alemania y a la teología para escribir el libro que ambos anhelábamos escribir teniendo siempre la idea de fondo: hacer en nuestra situación espiritual y a la altura de nuestro tiempo, lo que hizo Guardini en la suya. Tres semanas después que recibí su carta era elegido papa.

Y lo que a mí me parece una heroicidad o un milagro es haber acabado y habernos legado esa obra sobre Cristo, entrañable de reflexión sobre el que es el primer contenido, reflexión unida a una confesión sin confusión y sin separación entre ambas. El problema de la relación entre el llamado Jesús histórico y el Cristo de la fe es central en el cristianismo, y se había agudizado en el último siglo a partir de la última mitad del siglo XIX. En juego está la interpretación de la Biblia en una lectura crítica (es decir elaborada con todos los instrumentos que hoy tenemos a nuestro alcance) y una lectura crística (mostrando cómo la persona de Cristo es a la vez su contenido central y su definitivo criterio). El presente y futuro inmediato de nuestra fe depender de cómo asumamos la Biblia y cómo la interpretemos desde la razón y desde la fe, es decir en Sorbona y en Iglesia.

Ratzinger percibió la gravedad del problema desde muy pronto. Aparte de sus propias publicaciones sobre la Escritura en la Iglesia, siendo ya Prefecto de la congregación, impulsó el documento de la Pontificia Comisión bíblica: “La interpretación de la Biblia en la Iglesia” (1993), y un segundo: “El pueblo judío y sus Escrituras sagradas en la Biblia cristiana” (2002). En la teología tenemos un problema de fondo del que casi nadie habla. Hasta 1970 los teólogos utilizaron la Biblia en el sentido tradicional escolástico. El Vaticano II en la *Dei verbum* dijo que la Biblia debía ser “veluti anima Sacrae Theologie” (DV 26). Pero hasta ahora no ha surgido un proyecto teológico elaborado a partir de esta nueva perspectiva. No sabemos cómo utilizar los textos a la luz de la tradición patristica y posterior a la vez que con los métodos críticos modernos. En este sentido el libro de Ratzinger sobre Jesucristo es de los pocos intentos de comprender su mensaje y persona, mirándole con los dos ojos: aportación de los métodos modernos y confesión de fe. En las recensiones que se hicieron de él, unos le acusaban de no tomar en serio lo que ahora se dice sobre el Jesús histórico y otros de que no recuperaba todo lo que la tradición eclesial ha dicho sobre él. Él lo intentó y ha sido una de sus máximas aportaciones a la teología y a la vida de la Iglesia. Superar este dualismo mortal es la máxima tarea de las nuevas generaciones teológicas.

Una expresión de la fiel amistad entre nosotros ha sido el envío inmediato de cada uno de nuestros libros, comentando con amor y humor críticos su respectivo valor. La dedicatoria de los de Ratzinger casi siempre era esta o

similar: “Für Prof. Olegario González de Cardedal in alter Freundschaft, Benedikt XVI = Para el Profesor Olegario González de Cardedal en la vieja amistad, Benedicto XVI”. La dedicatoria de los últimos libros ya está en una letra tan diminuta, que es ilegible; siempre añade quien le haga de secretario la transcripción. Cuando recibía la visita de alguien venido de Salamanca, o decía algo en conexión con ella o pronunciaba la palabra, su respuesta era siempre: ¿Y cómo está Olegario? Los últimos años, la comunicación ya ha sido imposible. La forma de su ejercicio ha sido el silencio, el recuerdo, la oración.

Yo soy quien soy gracias a las personas que Dios puso en mi camino y me mostraron la verdad de la fe y la validez del evangelio vivido en la iglesia para vida del mundo; y dentro de ella la dureza y grandeza de la vocación teológica. Me permito concluir con cita de dos autores, bien distintos, en cuyas palabras yo he percibido la misión sagrada del pensar tanto del filósofo como del teólogo y que son especialmente exigibles hoy. Con Nietzsche, siento como un imperativo sagrado la honestidad intelectual al pensar, proponer y vivir la fe (Intellektuelle Redlichkeit: *Werke in drei Bänden. Index* 310-311), y con Santo Tomás, el tener que aprender de todos pero orientado siempre no hacia opiniones sino hacia la verdad misma. “Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint de veritate sed qualiter se habeat veritas rerum” (*De coelo* lib I,lec 22).

Hoy le agradezco a Dios la vida que me ha dado y la vocación teológica a la que me ha llamado. Y agradezco a Ratzinger lo que con su persona, su pensamiento teológico y su amistad me ha alumbrado y acompañado en mi camino. Existencia y teología, que he querido fueran para gloria de Dios y vida del mundo.

El Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe y Communionio

Peter Henrici ^{1*}

Cuando Joseph Ratzinger se convirtió en Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe en 1981, renunció a la dirección de la *Communio* alemana. Poco después me invitó a su residencia oficial en el Palazzo del Sant'Ufficio, me ofreció una silla y me preguntó si estaría dispuesto a sucederle como redactor de la edición alemana de *Communio*. Sorprendido por este honor, no pude negarme. Así comenzó una nueva etapa en mi vida.

I

Pero al ceder su puesto en el consejo de redacción, Joseph Ratzinger no renunció en absoluto a su interés por la revista. Ya como Papa, leía con atención cada número de la *Communio* alemana y, si era necesario, se ponía en contacto con el editor o con alguno de sus viejos amigos para hacer algún comentario crítico. Cada vez que me reunía con él, me preguntaba por el estado de la revista. Su vinculación duradera a *Communio* no se basaba en vagos recuerdos; se sentía espiritualmente vinculado a ella y mantenía una relación amistosa con los fundadores de la revista, en primer lugar con Hans Urs von Balthasar.

En 1985, le hizo una celebración abrumadoramente hermosa por su 80 cumpleaños en el Engelsburg, con un recital de piano y una recepción en la terraza por la noche. Cuando Balthasar mismo iba a convertirse en cardenal, Ratzinger le ofreció toda la ayuda posible. Y cuando Dios (probablemente en el espíritu del homenajeado) se anticipó a la ceremonia de elevación al cardenalato, Ratzinger pronunció el sermón en el funeral de Balthasar en Lucerna.

II

Más allá de estas relaciones personales, el Cardenal mostró su compromiso duradero con la revista en la celebración de su vigésimo aniversario. Lo celebramos en Roma pensando en él, y el Cardenal pronunció el discurso

^{1*} Nacido en Suiza (1928), jesuita, fue consagrado obispo en 1993. Profesor de Filosofía en la U. Gregoriana y miembro de *Communio* Alemania desde su fundación.

de apertura en la Pontificia Università Gregoriana. Fue mucho más que un discurso conmemorativo; con el mismo título usado en su momento por Hans Urs von Balthasar: “*Communio - ein Programm*”, Ratzinger reinterpretó su editorial programática.

Tres aspectos en los que hizo especial hincapié, podrían ser también característicos de su modo de proceder como Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

1. Al repasar la historia de los orígenes de *Communio*, el Cardenal subrayó que la revista se fundó en lugar de una irrealizable obra comunitaria de *clarificación*. Para la clarificación (*Klarstellung*), dijo, es importante “que no sea el *no*, sino sólo el *sí* lo que dé permanencia a tal compromiso”; debe “proceder de una razón positiva, para que también pueda dar respuesta a las preguntas planteadas”.

Con esto, el Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe también señalaba su propio modo de proceder. También él se preocupó siempre por las clarificaciones, no por las condenas, lo que a menudo se juzgó mal. Incluso como Cardenal Prefecto, no tenía un poder ilimitado de disposición. A un grupo internacional de periodistas con los que le visité, respondió a una pregunta crítica: “Señores, recuerden que sólo soy uno de siete”. Como presidente de una “Congregación” vaticana, podía tomar decisiones de procedimiento, pero no una única decisión de hecho.

El cardenal Ratzinger usó lo mejor que pudo este limitado poder suyo. Si no le gustaba una decisión de los consultores o de sus colegas cardenales, solía decir: “El asunto aún no ha sido suficientemente aclarado; hagámoslo examinar por otro grupo de expertos (en su mayoría externos)”. Sólo la historia, una vez abiertos los archivos, podrá demostrar cuántas inexactitudes o disgustos pudo evitar o mitigar de este modo.

Uno de los resultados de este modo de proceder se puso de manifiesto, sobre todo, cuando se suponía que un segundo documento debía superar la estrechez de un primero. Es lo que ocurrió con los dos documentos sobre la teología de la liberación. El tan denostado primer documento sobre la teología de la liberación, *Libertatis nuntius* (1984), que advertía contra las influencias marxistas, ya anunciaba a su vez un segundo documento, complementario, *Libertatis conscientia* (1986), que dos años después subrayaba los aspectos positivos de la teología de la liberación.

Algo parecido puede decirse del igualmente denostado documento *Dominus*

Jesus (2000) sobre la teología pluralista de la religión. En 1997, la obra del jesuita Jacques Dupuis *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux* fue sometida a un escrutinio magistral, con la intención principal de hacer un guiño a algunos teólogos indios. Dupuis respondió detalladamente a las preocupaciones planteadas a este respecto, y esta respuesta se utilizó posteriormente como base para *Dominus Jesus*. A continuación, Dupuis firmó un *monitum* muy comedido. Pero para mayor clarificación, el Cardenal encargó a uno de sus más importantes colaboradores, Karl Josef Becker SJ, la preparación de una antología interdisciplinar internacional sobre teología de la religión.

Un tercer ejemplo se refería a mí mismo. Junto con el Presidente de la Iglesia Protestante Reformada de Zúrich, escribí una carta ecuménica en 1997. Nuestras breves observaciones finales sobre la hospitalidad eucarística fueron, como era de esperar, comunicadas a la Congregación para la Doctrina de la Fe. El cardenal Ratzinger me invitó entonces a una visita privada y me explicó las preocupaciones. Comprendió mi explicación de que había que encontrar una fórmula de compromiso que ambas partes pudieran firmar, y sólo me pidió que publicara un artículo aclaratorio sobre la concepción católica de la Eucaristía, cosa que ya había hecho. Eso zanjó el asunto.

2. En el espíritu de la citada “razón positiva” para las clarificaciones, el Cardenal señaló entonces en su conferencia de celebración, que el nombre de la revista no debía entenderse en el sentido de una “eclesiología de comunión”, que por entonces no estaba muy extendida. Incluso en la multitud de sus tareas, no crece sociológicamente de abajo arriba, sino que se funda teológicamente “desde arriba”. Porque la verdadera “Communio” sólo puede existir “desde arriba”, desde Dios. Por lo tanto, debe ser tarea de la revista “señalar a este verdadero arriba”.

En este énfasis en el *de arriba* ignaciano, el Cardenal coincidía con su amigo Balthasar. Pero su visión de la “Iglesia desde arriba” también le comprometió con lo que probablemente fue su tarea más difícil: la lealtad absoluta al Papa. Aunque ambos difícilmente podían ser más diferentes personalmente, y probablemente también teológicamente, cumplió fiel y adecuadamente las órdenes del Papa. Sólo cuando se trataba de lo más personal, Ratzinger permitía que esta diferencia aflorara abiertamente. Aunque respetó la decisión del Papa de soportar su sufrimiento en público hasta el final, eligió un camino diferente cuando él mismo se convirtió en Papa y renunció a su cargo a tiempo.

Probablemente, este paso se había considerado durante mucho tiempo. El Código de 1983 ya preveía la posibilidad de la renuncia del Papa en el canon

332, §2. Y la Constitución Apostólica *Universi Dominici Gregis* sobre la sucesión papal, en la que sin duda colaboró el Cardenal, menciona a continuación siete veces esta posibilidad. Con la realización de esta posibilidad, el Papa Benedicto ha dejado una huella duradera en la historia de la Iglesia.

3. Detrás de ambas amonestaciones a la revista estaba obviamente la preocupación básica de Joseph Ratzinger: la preocupación por una teología genuinamente católica. Cuando fue nombrado para Roma, ya había estipulado que incluso como Prefecto se le permitiría investigar y publicar como teólogo privado, una libertad que luego se reservó como Papa. El Papa Juan Pablo II se mostró receptivo, porque como arzobispo de Cracovia también había conservado su cátedra de Teología del Norte. De hecho, como Papa usó para su magisterio algunos de sus trabajos científicos –las notas a pie de página numeradas consecutivamente de sus primeras catequesis de los miércoles dejaban claro que se trataba de textos de un manuscrito aún inédito–. Ratzinger, en cambio, separó estrictamente sus declaraciones doctrinales de su labor teológica.

Hizo uso de la libertad teológica que se le concedía sobre todo a través de las conferencias anuales con su “círculo de estudiantes”, para las que también se invitaba y escuchaba a especialistas que no pertenecían a este círculo. Esto amplió los horizontes del Cardenal y más tarde del Papa, incluso más allá de la Comisión Teológica Internacional.

La teología también determinó en gran medida su estilo de liderazgo como Cardenal Prefecto. Le gustaba que los próximos temas importantes se preparasen en una conferencia teológica adecuada, a la que de ningún modo se invitaba sólo a expertos de “mentalidad romana”. Como ya se ha dicho, también le gustaba crear diversas comisiones teológico-filosóficas con miembros venidos “de fuera” para asuntos corrientes, a saber, si un resultado obtenido hasta entonces le parecía inexacto o insuficiente.

Los textos teológicos siempre han tenido que pasar por varias etapas de edición en Roma; el cardenal Ratzinger, sin embargo, a veces ha llevado esto al extremo. Pocas veces un texto pontificio ha sido trabajado durante tantos años, por tantos redactores y comisiones diferentes, como la encíclica “Fides et ratio”. Correspondía a un deseo del Papa filósofo, pero no estaba previsto originalmente como encíclica.

Todos estos procesos, en su mayoría ulteriores, demostraron que el Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe era un teólogo que no se limitaba a poseer y defender la verdad, sino que se esforzaba honestamente por conocerla

y presentarla. En su discurso ceremonial, también encargó a nuestras revistas el mismo empeño: “Una revista con el nombre de *Communio* debe... ante todo mantener vivo y profundizar el discurso sobre Dios, sobre el Dios trinitario, sobre su revelación en la historia de la salvación de la Antigua y la Nueva Alianza, en cuyo centro está la encarnación del Hijo, el estar de Dios con nosotros. Debe hablar del Creador y del Redentor, de la semejanza de Dios y del pecado del hombre; debe tener ante los ojos el destino eterno del hombre y desarrollar así con la teología una antropología que llegue hasta las raíces. Debe hacer de la Palabra de Dios la respuesta para el hombre”.

III

Un programa casi irrealizable para una revista que, como “católica”, quiere tratar no sólo de teología, sino también de temas y cultura contemporáneos. Desde el principio, la revista ha intentado cumplirlo en cierta medida a través de su serie teológica, y el Cardenal se mostró dispuesto a prestar su nombre a una selección de artículos sobre el Credo.

Al mismo tiempo, sin embargo, instó a los editores a hacer examen de conciencia. Dos veces mencionó la frase programática de Hans Urs von Balthasar: “No es cuestión de bravura, sino al menos del valor cristiano de exponerse”. E interpretó esta frase en el sentido de que la misión teológica de la revista también puede malinterpretarse: “¿No nos hemos escondido más bien detrás de la erudición teológica y nos hemos esforzado demasiado por demostrar que estamos al día? ¿Hemos hablado realmente la palabra de fe de forma inteligible y cordial a un mundo hambriento, o nos hemos quedado sobre todo en el círculo íntimo de los que se tiran la pelota unos a otros en su lenguaje técnico?” Casi treinta años después, esta admonición no ha perdido ni un ápice de su pertinencia, sobre todo para las tres ediciones principales de la revista.²

Por ello, estamos profundamente en deuda con Josef Ratzinger. Le agradecemos todo lo que pudo hacer como cardenal y Papa por toda la Iglesia y, de paso, por nuestra revista.

² Se refiere a las ediciones de Alemania, Francia y Estados Unidos.

La semilla ardiente de Dios en el corazón del mundo

Von Balthasar – Ratzinger y la fidelidad a Dios, al hombre y a la creación

Elio Guerriero^{1}*

Conferencia pronunciada en Basilea, el 16 de junio de 2018, por invitación de la *Balthasar Stiftung* y la *Johannesgemeinschaft*, con motivo de la celebración anual de la memoria del padre von Balthasar.

Hans Urs von Balthasar y Joseph Ratzinger, como es bien sabido, estuvieron unidos por una larga e intensa amistad. Esta amistad tiene su origen en algunos maestros comunes estudiados en el momento de su formación, en posiciones compartidas en las décadas posteriores al Vaticano II y, sobre todo, en la preocupación común de permanecer fieles a Dios y, al mismo tiempo, a la humanidad, es más, a todo el cosmos creado, redimido y vivificado por la semilla ardiente del amor de Dios. Intentaré demostrarlo desarrollando brevemente los tres puntos que se acaban de mencionar

1. Profesores en común

1.1 En primer lugar, Romano Guardini. En las décadas de 1920 y 1930, el teólogo germano-italiano se convirtió en profesor para toda Alemania y contribuyó decisivamente a la renovación de la teología católica en su país de adopción, así como en el resto del continente. Sus dos aportaciones más significativas se refieren a la vida litúrgica y a la vida de la Iglesia en general. En el campo litúrgico, Guardini hizo su entrada con el volumen *Vom Geist der Liturgie* (El espíritu de la liturgia, 1918), que tuvo un éxito más allá de las expectativas del propio autor. En un lenguaje sencillo y totalmente laico, Guardini explicó el significado y la esencia de la acción litúrgica. Subrayó su gratuidad, entendida como una acción que no puede ser intencionada, la prevalencia del conocimiento sobre el ethos y, por último, su conexión con la vida de la Iglesia. Unos años más tarde apareció otro volumen: *Vom Sinn der Kirche* (El sentido de la Iglesia 1922), que se abrió con una afirmación que pronto se convirtió en un eslogan que acompañó la vida de la Iglesia hasta el Vaticano II: “Se ha desencadenado un proceso religioso de alcance imprevisible: la Iglesia despierta en las

^{1*} Cf. H.B. Gerl-Falkowitz, p. 175s; cf. también R. Guardini, *Il senso della Chiesa* en *La realtà della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1979, tercera edición. Aquí la cita está en la p. 21.

almas”.² Como ya se ha dicho, los dos teólogos estaban fascinados por Guardini. Von Balthasar, en preparación de su doctorado en germanística, viajó a Berlín donde, entre otros, pudo escuchar durante un semestre a Guardini mientras explicaba su *Weltanschauung* católica, y de él aprendió a acercarse a “las grandes figuras de la historia del pensamiento alemán moderno en su sentimiento religioso último, a menudo oculto”.³ A Guardini, finalmente, von Balthasar le dedicó una obra que llevaba por subtítulo *Reform aus dem Ursprung*, que era una advertencia a quienes, tras el Concilio, querían reformar la Iglesia partiendo del *Zeitgeist* y no del origen, del corazón desgarrado de Jesús en la cruz.

1.2 Por su parte, Ratzinger se vio influido por los trabajos de Guardini sobre la liturgia desde los primeros años de su vida. Escribe en su autobiografía: “El año litúrgico (al que fue introducido por sus padres) daba al tiempo su ritmo y yo percibí este hecho desde mi infancia... Era una aventura apasionante entrar poco a poco en el misterioso mundo de la liturgia, que tenía lugar allí, en el altar, delante de nosotros y para nosotros”.⁴ Se trataba, en definitiva, de las ideas litúrgicas que Guardini había popularizado con su obra sobre la liturgia y que sus padres habían transmitido al pequeño José. Mucho más tarde, en 2001, Ratzinger escribió una obra, *Introducción al espíritu de la liturgia*,⁵ que ya en su título recordaba la obra de Guardini para subrayar, a pesar del cambio de época, debido al paso del tiempo y a la celebración del Vaticano II, una continuidad ininterrumpida de inspiración. Por último, en referencia al espíritu eclesial, hay que recordar que, en el momento de despedirse de los cardenales, después de haber renunciado, Benedicto XVI les mostró un ejemplar autografiado de *La Iglesia del Señor*, que Guardini, convertido ya en amigo, le había regalado a Ratzinger en tiempos del Concilio. En esa obra, explicó el Papa, la esencia y el mandato de la Iglesia se justifican en su referencia exclusiva a Cristo. Y concluía: “Permanezcamos unidos, queridos hermanos, en este misterio de la oración, especialmente en la Eucaristía cotidiana, y sirvamos así a la Iglesia y a toda la humanidad”.⁶

² Cf. H.B. Gerl-Falkowitz, p. 175s; cf. también R. Guardini, *Il senso della Chiesa en La realtà della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1979, tercera edición. Aquí la cita está en la p. 21.

³ Cf. Hans Urs von Balthasar, *Unser Auftrag*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1984, p. 32.

⁴ Joseph Ratzinger, *La mia vita*, san Paolo, Cinisello 1997, p. 16ss.

⁵ *Introduzione allo spirito della liturgia*, san Paolo, Cinisello, 2001.

⁶ https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2013/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20130228_congedo-cardinali.html

1.3 Después de Romano Guardini, un maestro común de nuestros dos autores fue Henri de Lubac. Procediendo aquí con más reflexión, bastará recordar que de Lubac y von Balthasar fueron jesuitas durante un tiempo, y se encontraron viviendo uno al lado del otro en la casa de estudiantes jesuitas de Lyon Fourvière. En aquella época, de Lubac ya había alcanzado notoriedad por haber publicado un libro *Catolicismo: los aspectos sociales del dogma*, que suscitó gran interés. Retomando el desafío lanzado por los dos totalitarismos, el comunista y el nazi, de Lubac mostró que la visión católica no es en absoluto individualista, no se limita a la vida privada del creyente, sino que es intrínsecamente comunitaria, solidaria, sin recurrir al uso de la fuerza y la violencia. Posteriormente, se había embarcado en lo que se conoce como el redescubrimiento de los Padres de la Iglesia y había escrito un volumen, *Summa*, que demostraba que el anhelo de lo sobrenatural, el deseo de Dios, es inherente a la naturaleza humana. Una afirmación simple e irrefutable que, sin embargo, parecía derribar las bases de un pensamiento consolidado durante siglos, según el cual la naturaleza es un orden bien definido y autónomo, al igual que lo sobrenatural, hasta el punto de que existe una extrañeza fundamental entre ambos órdenes. Aquí sólo podemos añadir que von Balthasar se vio influido sobre todo por el redescubrimiento de los Padres de la Iglesia, hasta el punto de proyectar y publicar tres volúmenes dedicados respectivamente a Orígenes, Gregorio de Nisa y Máximo el Confesor. En cambio, el joven Ratzinger, que vivió de cerca la guerra, estaba influido sobre todo por *Catolicismo*.

1.4 El tercer autor común a nuestros dos teólogos fue un erudito francés, Paul Claudel. Fue el padre de Lubac quien puso a Claudel en contacto con von Balthasar, quien quedó tan impresionado por este conocimiento, que inmediatamente se puso a traducir al alemán las principales obras del poeta francés, y en 1939, cuando ya se oía en Basilea el estruendo de los cañones de la cercana frontera francesa, pudo publicar en alemán las dos principales obras de Claudel: *Las cinco grandes odas*, con Herder, y *El zapato de raso*, con Otto Müller, de Salzburgo. El trabajo en torno a la obra de Claudel tampoco se detuvo al estallar la guerra. Por el contrario, tradujo *El zapato de raso* cinco veces y, en 1943, promovió su puesta en escena en Zúrich, en aquel momento, según el testimonio de Peter Henrici,⁷ el mejor escenario teatral en lengua alemana debido a la presencia de numerosos refugiados procedentes de Francia y de la propia Alemania. A su vez, Ratzinger leyó *El zapato de raso* en la traducción de von Balthasar y quedó

⁷ P. Henrici, *Erster Blick auf Hans Urs von Balthasar*, en *Hans Urs von Balthasar, Gestalt und Werk*, editado por K. Lehmann y W. Kasper, Verlag für christliche Literatur, Colonia 1989, p. 28.

a su vez profundamente impresionado. Encontramos, de hecho, una extensa cita de la escena inicial de *El zapato* en la obra quizá más famosa de Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, de 1968. La razón del interés de nuestros dos autores por la obra de Claudel consistía en la capacidad del erudito francés para mantener unidos en su teatro la realidad cósmica mundana y el mundo espiritual. Con otra expresión, von Balthasar hablaba de fidelidad al mundo porque ésta es la realidad que nos es dada, una realidad en la que, como afirmaba el propio Claudel, *etiam peccata*, incluso los pecados y la confusión de los hombres están presentes y salvados.

1.5 El último maestro que influyó en nuestros dos teólogos fue un músico: Mozart. En cuanto al músico de Salzburgo, tenemos una confesión explícita de von Balthasar, quien, al recibir el Premio Mozart en 1987, declaró: “Mi juventud se caracterizó por la música”. Luego prosiguió: “Por muy queridos que me resultaran Bach y Schubert en mi madurez, Mozart siguió siendo la estrella polar inamovible en torno a la cual giran los otros dos (la osa mayor y la menor)”.⁸ También se menciona la predilección de Ratzinger por la música de Mozart, tanto por la proximidad de su lugar de nacimiento a Salzburgo como por su participación en conciertos de Mozart. Más importante, sin embargo, es la influencia de Mozart en el pensamiento y la teología de los dos eclesiásticos. El gran músico les ayudó a percibir la realidad captando su unidad interior. Al captar esta unidad interior, es posible percibir el principio organizador de cada ser, su función y su finalidad. Además, cada uno de estos seres alude y remite a un misterio que se vuelve tanto más profundo cuanto más el ser busca darse y ser reconocido. La música, en efecto, según von Balthasar, es el arte que más inmediatamente pone en contacto con la huella de Dios en las criaturas, con el misterio de la muerte y la redención, de la donación y la redención, con la voluntad de Dios de comprometerse con la criatura, de la quenos y el amor sin fin.

2. Vaticano II

2.1 Jesucristo y la revelación cristiana

La amistad entre von Balthasar y Ratzinger pudo cimentarse y fortalecerse en torno al acontecimiento eclesiológico más importante del siglo XX: el Concilio Ecuménico Vaticano II. En el acto del Concilio, von Balthasar y Ratzinger participaron de distinta manera. El teólogo suizo se anticipó e inspiró en parte a

⁸ P. Henrici, *Erster Blick auf Hans Urs von Balthasar*, en *Hans Urs von Balthasar, Gestalt und Werk*, editado por K. Lehmann y W. Kasper, Verlag für christliche Literatur, Colonia 1989, p. 28.

los Padres conciliares con su libro programático *Derribar los bastiones*,⁹ en el que proponía una nueva visión de la Iglesia que ya no fuera de defensa apologética y distanciamiento, sino de comunión y contemporaneidad. Y si el hoy de la liturgia siempre cuenta, había llegado la hora de que von Balthasar hiciera contar también el hoy de la existencia, de la cercanía y de la contemporaneidad con Jesús. Así, la Iglesia se vuelve más joven, más ágil, más abierta a las nuevas generaciones. Sin embargo, von Balthasar no fue invitado al Vaticano II, debido a una exclusión que de Lubac calificó de escandalosa. El rumbo de Ratzinger fue diferente. Llegado a Bonn como jovencísimo profesor de teología fundamental, pronto atrajo la atención de eruditos y eclesiásticos, hasta tal punto que el cardenal de Colonia Josef Frings, presidente de los obispos alemanes de la época, lo eligió como experto con vistas al Concilio. El 10 de octubre de 1962, pronunció una conferencia ante los obispos alemanes en la que subrayó severamente las limitaciones del documento preparatorio, el llamado *De fontibus* (las fuentes: Escritura y tradición), a partir del cual, según los redactores romanos, los Padres conciliares deberían haber comenzado a elaborar la futura constitución sobre la revelación divina. Así indujo a los obispos alemanes a rechazar este documento e indirectamente inició una nueva mayoría conciliar que determinaría el curso del Concilio.¹⁰ De aquí se desprende que la principal aportación de Ratzinger al Vaticano II fue su contribución a la constitución sobre la Revelación. Basándose en sus estudios anteriores, en particular en su tesis de habilitación sobre San Buenaventura, Ratzinger propuso un concepto de revelación que no era estático, ni metafísico, sino relacionado con las intervenciones de Dios en la historia de Israel y de todos los hombres. Más exactamente, no hablaba de una revelación ya bien definida desde el principio, sino de múltiples intervenciones reveladoras de Dios, la última de las cuales, central y definitiva, está vinculada a la figura de Jesucristo. La relación entre Escritura y Tradición, por tanto, no es estática, sino que está siempre ligada al don de la gracia, a la presencia de Jesús y de su Espíritu, a la capacidad de comprensión de los exégetas, pero también de los santos, bajo la guía de los responsables eclesiales, los obispos y el Papa.

2.2 El caso serio

Don de gracia, el acontecimiento conciliar también trajo consigo escollos que no tardaron en manifestarse. Von Balthasar los vio de lejos, desde fuera,

⁹ *Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in dieser Zeit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1952; tr. It. *Abbatere i bastioni*, Borla, Torino 1966.

¹⁰ Cfr. mi mirada en *Servitore di Dio e dell'umanità. La biografia di Benedetto XVI*, Mondadori, Milano 2016, pp. 93-122.

y fue el primero en alzar la voz de alarma en una serie de pequeños volúmenes que causaron revuelo; y el teólogo que en los años cincuenta se había arriesgado a ser condenado por su supuesto progresismo, se atrajo ahora la fama de haberse pasado al conservadurismo. Aquí bastará con mencionar sólo la más famosa de las obras polémicas de von Balthasar, *Cordula o el caso serio*.¹¹ La obra era una crítica del *Zeitgeist*, de una teología demasiado acomodaticia. Von Balthasar, en cambio, quiso preservar el centro cristiano que es el poder de la cruz y la necesidad de una decisión personal que implica el testimonio y el martirio, caso grave del que el cristiano no puede rehuir. Toda apertura al mundo, toda voluntad de diálogo, no puede prescindir del escándalo de Aquel que fue levantado en la cruz por amor. Y si, parafraseando el título de otra famosa obra polémica de von Balthasar,¹² el mundo es como una gran orquesta, sólo se convierte en tal cuando llega el director, cuando del sonido dispar de cada uno de los músicos de la orquesta pasamos a la sinfonía que nace del sonido armónico de todos los músicos.

Incluso Ratzinger, que había asistido a todas las sesiones del Concilio, pronto empezó a levantar la voz contra los partidarios de la hermenéutica conciliar que, a fuerza de interpretar, corrían el riesgo de vaciar la fe de su contenido. En particular, en el *Katholikentag* de Bamberg, en 1966, invitado a informar sobre la situación de los católicos después del Concilio, habló de un cierto malestar, de una atmósfera de frialdad e incluso de decepción que se percibía sobre todo en el ámbito litúrgico, en la relación Iglesia-mundo, en el ecumenismo. Aún más severo fue Ratzinger en su libro *Introducción al cristianismo*, publicado en 1968. Partiendo de nuevo de la cuestión hermenéutica, se hizo famoso el ejemplo de *Juan, el afortunado* (Hans im Glück), prototipo del teólogo optimista a ultranza, que cambia las verdades de fe por opiniones del momento cada vez menos convincentes. Al final, al igual que Juan –que fue cambiando el cargamento inicial de oro por productos cada vez menos valiosos, hasta quedarse tan solo con una piedra para afilar–, también el teólogo acaba convirtiéndose en portador de opiniones con las que nadie sabe qué hacer. La advertencia a teólogos y eclesiásticos va acompañada en Ratzinger del deseo de proteger la fe de los sencillos, de la conciencia de que la fe no es un recinto protegido del que se excluye a los débiles y pecadores, sino un sólido soporte de la fraternidad universal. A los muchos que, tras 1968, estaban a punto de abandonar la Iglesia porque no querían sentirse miembros de una comunidad que, tanto por su

¹¹ *Cordula oder der Ernstfall*. Johannes Verlag, Einsiedeln 1966. Tr. It.: *Cordula overossia il caso serio*, Queriniana, Brescia 1968, 1985 quarta edizione.

¹² *Die Wahrheit ist symphonisch*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1972; *La verità è sinfonica*, Jaca Book, Milano 1974.

pasado histórico como por sus visiones teológicas reductoras, parecía excluir a los pobres, a los débiles, a los excluidos, a los condenados, Ratzinger les mostró una fraternidad inclusiva que se extiende a todos los hijos de Adán. Basta citar el volumen *La fraternidad de los cristianos*,¹³ en el que el joven autor afirmaba que la fraternidad descansa no sólo en el origen carnal común del hombre, sino en la elección común de Dios. El Dios de Israel, de hecho, es el Dios de todos los pueblos. Y si esto no es posible a través del pueblo de las 12 tribus, la redención se hace efectiva a través de Jesucristo y del pueblo constituido sobre el fundamento de los doce apóstoles. El concepto se retomó con fuerza en la segunda parte de *Introducción al cristianismo* a partir del verso final de la *Comedia* de Dante: “El amor que mueve el sol y las estrellas”.¹⁴ Ratzinger explicó: según San Juan, Jesús es el Logos, la Palabra. Su existencia, que culmina con su muerte en la cruz, es también su palabra de amor. Él, por tanto, no es un fragmento aleatorio perdido en el universo, sino una palabra de amor que viene del Padre por amor a la humanidad. A través de la cruz, pues, se revela el amor que es la naturaleza de Dios, el sentido del mundo y de la historia, el camino por el que todo hombre puede llegar a Dios. Como se ve, los dos teólogos amigos llegaron, por caminos diferentes, a una conclusión idéntica, una referencia firme a los dogmas centrales del cristianismo: la encarnación y muerte de Jesús en la cruz; su envío por el Padre y el misterio trinitario.

2.3 La revista *Communio*

Como es bien sabido, Von Balthasar y Ratzinger estuvieron entre los fundadores de *Communio*, una revista que, según la visión de Balthasar, debía ser escrita y concebida no sólo por teólogos de escritorio, sino por eclesiásticos dedicados a la oración y comprometidos con la vida cristiana. Con la nueva publicación querían dar su apoyo al Papa y a los que trabajan en la laboriosa obra de purificación y renovación de la Iglesia. Por otra parte, sentían la urgencia de alzar la voz, de defender la fe de la gente sencilla, de los laicos inseguros por los numerosos cambios cuyo significado les cuesta comprender. Von Balthasar, sobre quien recayó desde el principio la tarea de coordinar los trabajos de la nueva revista, sintió que su programa de derribar las murallas había sido ma-

¹³ *Die christliche Brüderlichkeit*, Kösel Verlag, München 1960. En Italia el libro se publica primero en 1965 por Edizioni Paoline: pocos meses después de la elección de Ratzinger como Papa, se publica nuevamente en Italia por editrice Queriniana di Brescia.

¹⁴ Dante, *Commedia*, terza parte *Paradiso*, canto 33, v. 145. Ratzinger queda especialmente afectado por este verso de Dante que citará varias veces más. En particular en su primera y más importante encíclica: *Dios es amor*.

linterpretado. No quería fomentar una especie de camuflaje, de adaptación de los cristianos al espíritu de la época, sino más bien despejar el campo para que se viera más claramente el amor ardiente de Jesucristo en el origen de su venida al mundo, de su muerte y de su descenso a los infiernos. El teólogo de *Gloria* concluyó: hoy, como siempre, no se trata de habilidad, sino del valor de vivir en el seguimiento de Cristo, de poner en práctica sus bienaventuranzas, de seguir su camino de amor en el origen de su muerte y resurrección. El programa de *Communio* dio forma a la propia estructura de la revista. Debía estar compuesta por teólogos y laicos conjuntamente, no debía tener una redacción única, sino que se invitaba a los distintos redactores nacionales a tener en cuenta las necesidades de la respectiva comunidad eclesial. Además, la parte teológica, doctrinal, debía completarse con una parte experiencial, vinculada a la vida de la comunidad cristiana en la que, junto al magisterio de los pastores y teólogos, había que dar espacio también al magisterio de los santos.

3. Fidelidad al mundo

Paso ahora a lo que me gustaría llamar el rasgo distintivo del pensamiento y la acción de los dos amigos teólogos. Esta es su fidelidad a Dios y a la Iglesia, a los seres humanos, a la gente sencilla, de hecho, a todo el cosmos, porque, según la expresión de von Balthasar, este es el mundo al que vino Jesús, por el que se encarnó, trajo su Evangelio y dio su vida.

3.1 La colaboración con Adrienne von Speyr

“Seguir los consejos de Jesús, sin abandonar el propio lugar en medio del mundo”.¹⁵ Así es como von Balthasar definió sucintamente su programa vital en uno de los informes periódicos que constituyen una valiosa guía para comprender la evolución de su pensamiento. El punto de inflexión en la dirección de la fidelidad al mundo había surgido de su encuentro con Adrienne von Speyr, de sus experiencias místicas, de la teología del Sábado Santo que desarrolló su confesor y padre espiritual. En su descenso a los infiernos, Jesús no sólo había vencido al pecado, sino que también había manifestado el movimiento original de amor de Dios. Este movimiento no era tanto hacia arriba como se había pensado instintivamente durante siglos, sino que era una kénosis, un descenso consecuente a la mirada amorosa primordial del Padre que engendra

¹⁵ Hans Urs von Balthasar, *Kleiner Lageplan zu meinen Büchern*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1955, p. 25.

al Hijo, le da su naturaleza y su libertad en el espíritu del amor. Por su parte, el Hijo no guarda para sí su naturaleza como propiedad exclusiva, sino que la devuelve íntegra al Padre siempre en el Espíritu de amor. La kénosis trinitaria del amor tiene, pues, una secuela en la creación del mundo y del hombre a imagen del Hijo. Y cuando el hombre se alejó de la casa del Padre, el Hijo no consideró inalienable su privilegio de ser como Dios, sino que se despojó de sí mismo asumiendo la condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres para llevarlos de vuelta con su amor a la casa del Padre (Himno de la Carta a los Filipenses). La kénosis del amor es, pues, para Adrienne y von Balthasar, el nuevo punto de partida, la verdadera palanca de Arquímedes sobre la que se puede levantar el mundo. Participando en este descenso de amor, el cristiano puede ofrecer su testimonio de amor a sus hermanos y a todos los hombres. Von Balthasar escribió categóricamente en una de sus obras eclesiológicas más famosas: “No se puede elegir a Dios y excluir al mundo... El Hijo del Padre eterno se hace hombre y «uno de los nuestros»”.¹⁶ Y si en la visión teológica de von Balthasar los monasterios de vida contemplativa conservan toda su relevancia teológica, no es menos cierto que el compromiso de los cristianos con el mundo, su vínculo con sus hermanos, no puede perderse.

3.2 La comunidad de San Juan

La colaboración entre Adrienne von Speyr y von Balthasar no se limitó a la reflexión teológica. Pronto se tomó la decisión de fundar la *Johannesgemeinschaft*, la comunidad de San Juan. Los jóvenes son invitados a la comunidad para servir a la Iglesia como personas que viven en el mundo, ejercen su profesión y viven su vida como testimonio silencioso del Evangelio. Siguiendo el modelo ya propuesto por fundadores más o menos antiguos, no necesitan hacer apología de su regla de vida, porque su vida silenciosa y caritativa habla por ellos, es la apología más convincente del amor cristiano. La especificidad de la comunidad de San Juan es precisamente esta fidelidad al mundo, a las personas por las que Jesús vino, proclamó el Evangelio y dio su vida.

3.3 Los laicos y los consejos evangélicos.

Una idea especialmente querida por von Balthasar era la relación entre los laicos y los consejos evangélicos. En la tradición cristiana, la vida según los consejos de pobreza, castidad y obediencia siempre ha estado vinculada a la vida

¹⁶ *Sponsa Verbi*, Morcelliana, Brescia 1985, p. 429.

religiosa. Von Balthasar, por su parte, creía que también era posible y fructífero el vínculo entre la vida laical y la vida según los consejos, que implican un seguimiento radical, la pureza de la vida cristiana. La belleza de este testimonio, argumentaba von Balthasar, no sólo debe interesar a un número limitado de personas, sino que debe disolverse, como la sal en la masa, en todo el cuerpo de la Iglesia. Otra constatación de la tradición es que los consejos practicados en la vida religiosa dan testimonio de la dimensión escatológica de la vida cristiana. Pero esta característica, según von Balthasar, debe complementarse y equilibrarse con el testimonio de la dimensión encarnacional. Precisamente en esto consiste la especificidad de los cristianos que viven los consejos evangélicos en medio del mundo. Visualizan de algún modo la promesa del Señor: “No hay nadie que haya dejado casa, hermanos, hermanas, madre, hijos o campos por mí y por el Evangelio, que no reciba ya cien veces más ahora, en este momento” (Mc 10,29).

3.4 Amistad con los movimientos

Sacerdote, teólogo y eclesiástico, von Balthasar no limitó su atención a la comunidad de San Juan, sino que durante toda su vida estuvo a la búsqueda de los nuevos gérmenes de vida cristiana, de las formas eclesiales de presencia cristiana en el mundo: desde los llamados institutos seculares hasta los movimientos que representaron la verdadera novedad en el campo de la vida eclesial en el siglo XX. Von Balthasar se interesó inmediatamente por el Opus Dei, el primer instituto secular reconocido por la Iglesia.¹⁷ Más tarde, sin embargo, criticó duramente al Opus Dei y respiró aliviado cuando supo que la fundación del padre Escrivá de Balaguer ya no se consideraba un instituto secular.¹⁸ Otra amistad muy querida para von Balthasar fue su amistad con el P. Divo Barsotti, al que le unía su pasión por la literatura, pero también su búsqueda de formas de vida cristiana no tentadas por la *fuga mundi*, sino dispuestas a aceptar el reto de la presencia cristiana en el mundo. El P. Barsotti escribía en un diario de 1964: “La razón de ser de la Comunidad es la primacía de la vida de oración y de unión con Dios, primacía que hasta ahora parecía ser la meta de la vida claustral y que hoy debe ser la meta de todos los hijos de Dios, en el matrimonio y fuera de él, en el mundo y en el claustro. Por eso, los que viven en soledad y silencio deben vivir sin desprenderse, permaneciendo unidos a los que viven en

¹⁷ Para este párrafo en particular, cf. *Sponsa Verbi, Saggi teologici II*, Morcelliana, Brescia 1985, pp. 290-302.

¹⁸ Cf. P. Henrici, *Erster Blick auf Hans Urs von Balthasar*, en K. Lehmann-W. Kasper, *Von Balthasar. Gestalt und Werk*, Verlag für christliche Literatur, Communio, Colonia 1989, p. 40

el mundo, y los que viven en el mundo no deben sentirse desprendidos, sino unidos a los que viven en soledad y silencio”.¹⁹ No es de extrañar, por tanto, que la fundación del P. Barsotti, la Comunidad de los Hijos de Dios, tenga ciertos rasgos que la asemejan a la *Johannesgemeinschaft* de von Balthasar. Otra amistad significativa fue con don Luigi Giussani y el movimiento Comunión y Liberación. El primer encuentro, y quizá el más importante, entre los dos hombres de Iglesia tuvo lugar en Einsiedeln, donde se reunió un grupo de “ciellini” de las universidades de Friburgo, Berna y Zúrich. Entre ellos se encontraban el futuro cardenal Scola, recién ordenado sacerdote, y el futuro obispo de Lugano, Eugenio Corecco. Invitado por ellos, von Balthasar pronunció dos conferencias que confluyeron en el volumen *El compromiso del cristiano en el mundo*,²⁰ publicado por Jaca Book con comentarios de don Luigi Giussani sobre las dos conferencias de von Balthasar. La primera afirmación de von Balthasar: antes del compromiso del hombre está el compromiso de Dios con el mundo. Don Giussani comenta: “El mundo, de hecho, espera algo que no puede construir por sí mismo. Y la respuesta de Dios es Cristo, «el hombre Cristo», que es «el amor de Dios por nosotros». Entonces, ¿qué es el cristiano en el mundo? Uno que trae al mundo lo que el mundo espera y no conoce: Cristo”.²¹ Otra observación importante de von Balthasar: “No somos nosotros quienes construimos la unidad de la Iglesia, es Cristo muerto y resucitado quien es la unidad”. Don Giussani comenta: “No son nuestras experiencias las que construyen la unidad, sino que es esa unidad la que funda nuestras experiencias”, y de nuevo: “Lo primero que hay que hacer para comprometerse con el mundo “no es hacer o construir, sino aceptar este compromiso que Dios ha hecho con nosotros”.²²

Tras este primer encuentro significativo, los contactos continuaron con intensidad creciente a través de la publicación de la revista *Communio*, y de numerosas obras de von Balthasar por la editorial Jaca Book, que en inspiración, si no en la forma, estaba ligada a Comunión y Liberación.

A su vez, Ratzinger también mostró interés y participación en las nuevas formas de vida cristiana. Profesor en Ratisbona, tuvo entre sus alumnos al joven Ludwig Weimer, quien le introdujo en la *Katholische integrierte Gemeinde*. Se trata de un pequeño movimiento que, tras el horror de la Shoah, pretende redescubrir la raíz judía de la fe cristiana. Sin embargo, sobre todo al principio, el camino de la Comunidad de integración no es fácil. La originalidad

¹⁹ D. Barsotti, *Ebbi a cuore l' eterno*, 15 ottobre 1964.

²⁰ Hans Urs von Balthasar, *L' impegno del cristiano nel mondo*, Jaca Book, 1971.

²¹ Cfr. A. Savorana, *Vita di don Giussani*, Rizzoli, Milano 2013, p. 426.

²² Cfr. A. Savorana, *op. cit.*, p. 42.

del modo de vida de la comunidad, que se inspira idealmente en la primera comunidad cristiana de Jerusalén, y más concretamente en el modelo de los *kibbutzim* israelíes, despierta recelos. Los líderes comunitarios intentan en repetidas ocasiones reunirse con los obispos para explicarles su postura, pero es en vano. Entre los pocos que se ponen de parte de la comunidad está el teólogo Ratzinger, que defiende que rezar sigue siendo un derecho de todo creyente. Unos años más tarde, convertido en arzobispo de Múnich, Ratzinger aprobó oficialmente los estatutos de la Comunidad en la diócesis de Múnich. La amistad continuó después de que Ratzinger se trasladara a Roma como prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe y como Papa. Se puede oír el eco de esta amistad en el pequeño pero importante volumen de Ratzinger: *Muchas religiones, una alianza*,²³ en el que el entonces Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe planteaba el tema de la reconciliación entre judíos y cristianos, sin abandonar sus respectivas confesiones, sino profundizando en sus raíces comunes.²⁴

3.5 En 1998 se celebró en Roma el Congreso Mundial de Movimientos Eclesiales. Para la ocasión, el Cardenal Ratzinger pronunció una conferencia titulada “Los movimientos eclesiales y su posicionamiento teológico”,²⁵ que fue acogida con entusiasmo por los representantes de los movimientos. En su conferencia, el Cardenal comenzó con una observación: cuando llegó el invierno a la Iglesia, “aquí había algo que nadie había previsto. Aquí estaba el Espíritu Santo pidiendo la palabra de nuevo”.²⁶ Jóvenes pertenecientes al Camino Neocatecumenal, a Comunión y Liberación, a la Renovación del Espíritu, a los Focolarinos, pedían vivir el Evangelio en su integridad con entusiasmo y dedicación. Ciertamente, continuó el cardenal, había unilateralidad e intem-

²³ *Die Vielfalt der Religionen und der eine Bund*, Verlag Urfeld, Bad Tölz 1998.

²⁴ Mientras tanto, con ocasión del 50 aniversario de *Nostra Aetate*, la declaración conciliar sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo, el Pontificio Consejo para el Diálogo con los Judíos invitó a obispos y teólogos a profundizar y desarrollar la teología presente en el documento conciliar. En respuesta a la invitación, Benedicto XVI dio a conocer un texto que lleva la fecha de octubre de 2017 y está firmado Joseph Ratzinger-Benedicto XVI, lo que indica que probablemente se trata de un documento en el que Ratzinger había comenzado a trabajar como cardenal y luego lo había concluido como Papa. En él, el Papa emérito lleva adelante, de hecho, el intento de dar un fundamento teológico al tratado *De Judaeis* que, como él mismo escribe, se convirtió a menudo en *Contra Judaeos*.

²⁵ El texto se encuentra en *I movimenti nella Chiesa*, a cura del Pontificio Consiglio per i laici, Lev, Città del Vaticano 1999, pp. 23-51; también en J. Ratzinger, *Nuove irruzioni dello Spirito. I movimenti nella Chiesa*, san Paolo, Cinisello 2006.

²⁶ J. Ratzinger, *Nuove irruzioni dello Spirito cit.*, p. 14.

perancia típicas de toda realidad humana. Pero, ¿cómo no reconocer la acción del Espíritu? Y los pastores de la Iglesia no sólo podían erigirse en jueces estrictos, del mismo modo que no sólo los movimientos debían adaptarse a las instituciones eclesíásticas. Por el contrario, éstas, a su vez, tuvieron que adaptarse para acoger las nuevas irrupciones del Espíritu. A continuación, el cardenal hizo una segunda afirmación aún más sorprendente: los movimientos no sólo no son contrarios a la Iglesia, sino que forman parte de lo que los teólogos llaman sucesión apostólica. En apoyo de esta sorprendente afirmación, el cardenal argumentó: tanto ideal como cronológicamente, primero hay una Iglesia universal y luego una Iglesia local. A los doce apóstoles, en efecto, Jesús confió la tarea de llevar su mensaje hasta los confines de la tierra. De la actividad misionera de los apóstoles nacieron entonces las iglesias locales. Los obispos, por tanto, no sólo deben preocuparse de mantener la unidad interna de la Iglesia. También deben estar atentos a la inquietud de la difusión del Evangelio, aguzar el oído y la vista para percibir las nuevas irrupciones del Espíritu. Además, observando la historia de la Iglesia, hay ciertas realidades eclesiales que pueden considerarse precursoras de los movimientos. Se trata del monacato, la vuelta al Evangelio preconizada por San Francisco, el movimiento misionero iniciado por San Ignacio de Loyola y las numerosas iniciativas sociales del siglo XIX que a menudo tuvieron a mujeres como promotoras. El eco suscitado por las palabras del cardenal volvió a sentirse al año siguiente, cuando se reunieron en Roma obispos y cardenales invitados por el Consejo Pontificio para los Laicos. Expusieron sus dificultades al cardenal, que respondió: Los movimientos por la Iglesia son dones que se hacen fecundos cuando se acepta el sufrimiento que conllevan. A cambio, ofrecen una experiencia alegre y el espíritu de familiaridad indispensable en una sociedad de masas.

Conclusión

El título de esta conferencia, “La semilla ardiente de Dios en el corazón del mundo”, pretendía recordar el entusiasmo de algunas de las primeras obras de von Balthasar, como *El grano de trigo. Aforismos*,²⁷ o *El corazón del mundo*,²⁸ o *El todo en el fragmento*.²⁹ También me parece que se puede decir que el eco de la intensa colaboración entre Adrienne von Speyr y von Balthasar está muy presente en ellos. De esta intensa colaboración surgió la valentía que Ratzinger tantas

²⁷ Roerber, Luzern 1944.

²⁸ Arche, Zürich 1945.

²⁹ Benziger, Einsiedeln 1963.

veces recordó con admiración, sobre todo con ocasión del funeral del padre von Balthasar, en Lucerna, y del vigésimo aniversario de la fundación de la revista *Communio*. Por tanto, no debemos tener miedo de lo pequeño, no debemos temer que los cristianos se vuelvan irrelevantes en la política mundial. En cambio, es importante que sigan dando testimonio de los consejos evangélicos en el mundo, que no diluyan la sal que se les ha confiado, que sigan siendo “levadura de vida del Evangelio en el mundo”.³⁰ El resto lo hace el compromiso de Dios con la humanidad, la semilla ardiente que Dios ha plantado en el mundo. De ahí el amor de von Balthasar por la belleza que viene de Dios y conduce a Él, el amor y la devoción de von Balthasar y Ratzinger por los santos que cada vez dan testimonio de la radicalidad cristiana, la alegría de la respuesta del hombre a Dios, la pasión de Ratzinger por la ecología, porque el mundo y la tierra nos han sido dados por Dios como un jardín que hay que cultivar y transmitir con amor a los que vendrán después de nosotros.

³⁰ J, Ratzinger, *Nuove imitazioni dello Spirito*, cit., p. 96.

David Schindler

In memoriam

Acaba de morir David Schindler, fundador de la revista *Communio* de habla inglesa y rector del Instituto Juan Pablo II del Matrimonio y la Familia, de Washington, luego de enseñar en la Mount St. Mary University y en la universidad de Notre Dame.

Subrayamos cuatro caracteres de su antropología Teológica

Pensar una metafísica de la comunidad

Con una base teológica y antropológica de origen balthasariana, Schindler pensaba el bien común de la polis con profundidad teórica y sabiduría, cercana a distintas posiciones de los *communitionians*, y con una fundamentación metafísico teológica sorprendente, que a veces despistaba a sus interlocutores.

Primacía del don y de la receptividad

Tanto la persona como la comunidad son un don creacional y de gracia. Consecuentemente se trata de abrirse a la receptividad en clave filial trinitaria contemplativa y mariana desde el principio, y evitar un talante que conlleve a una primacía de la praxis.

Continuidad naturaleza y gracia

En la relación Creador-creatura hay una continuidad entre el don del ser y el don de la gracia, como subrayaba Henri de Lubac. Por ello es esencial no encapsular el orden del ser creado sin abrirlo desde un principio al orden de la gracia.

Talante reservado frente al liberalismo norteamericano

Consecuentemente, Schindler piensa con desconfianza un orden de la comunidad preponderantemente tolerante con un pluralismo liberal (maritainiano y de J.C. Murray) que desconoce en alguna medida la primacía del don y del amor, en aras de una autonomía y una mano invisible del mercado que ordena los intereses individuales. Esto derivó en una discusión estimulante sobre el *ethos* norteamericano con sus colegas Neuhaus, Novak y Weigel de mucho inte-

P. Alberto Espezel

rés, no obstante la convicción probable de que, frente al secularismo creciente, los cuatro se encontraban del mismo lado en la *Kulturkampf* contemporánea. Este debate tuvo un interés indudable que no deja de reaparecer en las posiciones de Weigel, Douthat, Chaput y otros, muchos años después.

De carácter entusiasta, efusivo, alegre y hospitalario, guardo un recuerdo imborrable de un encuentro cordial en medio de una terrible nevada en un Washington vacío por una tormenta. Damos gracias al Señor por sus abundantes dones compartidos.

P. Alberto Espezel