

EL ESPÍRITU Y LA IGLESIA: CATOLICISMO Y PROTESTANTISMO

José Arturo Domínguez Asensio
Centro de Estudios Teológicos de Sevilla

Los números 2, 3 y 4 de la constitución *Lumen Gentium* hacen derivar el origen de la Iglesia, su naturaleza íntima y su finalidad última del misterio de Dios uno y trino en su actuación histórico-salvífica. Usando el lenguaje «económico» de la Escritura y de la más antigua tradición eclesial y sobre el telón de fondo de Ef 1, el Vaticano II describe en los textos citados el papel de cada una de las personas divinas en relación con la génesis y la vida de la Iglesia. Este enfoque resueltamente trinitario ha permitido la superación de una eclesiología unilateralmente cristológica poniendo de relieve que la Iglesia ha nacido y vive de las dos misiones trinitarias del Verbo y del Espíritu. Exponer el alcance del vínculo de alianza que, desde el día de Pentecostés, une a la Iglesia con el Espíritu, así como la diferente concepción que de este vínculo tienen el catolicismo y el protestantismo, es el objeto de este modesto trabajo, con el que me sumo afectuosamente al justo homenaje que el Centro de Estudios Teológicos de Sevilla tributa al Emmo. Sr. Cardenal Amigo Vallejo al cumplirse veinticinco años de

ejercicio de su ministerio episcopal al servicio de la Iglesia de Sevilla.

EL CARÁCTER TEÁNDRICO DE LA IGLESIA

Los misterios del verbo encarnado y redentor y la donación irrevocable del Espíritu Santo determinan el régimen salvífico propio de la Iglesia y su superioridad cualitativa respecto de la Sinagoga. En el Israel de la vieja alianza hubo, sin duda, presencia de Dios en medio de su pueblo, pero presencia que dista infinitamente de la presencia de encarnación con la que se inaugura el tiempo de la alianza nueva. Hubo actuaciones esporádicas del Espíritu. Hubo dones múltiples de Dios. Hubo, sobre todo, el don de la ley. Pero se trata siempre de donaciones en las que hay separabilidad entre el don y el donante. En el Nuevo Testamento esta dualidad desaparece. En Cristo es el mismo Dios quien se hace hombre. En la donación del Espíritu Santo, don y donante coinciden, es Dios mismo quien se nos da: *Donum dat aequale sibi, quia donum eius Spiritus Sanctus est*¹. Esta autodonación irrevocable de Dios mismo hace de la Iglesia una realidad que, por analogía con el Verbo encarnado, podemos llamar *teándrica*. El concilio Vaticano II ha formulado esta doctrina en un texto de importancia más que notable:

«Por eso se la compara [a la Iglesia], por una notable analogía, al misterio del Verbo encarnado, pues así como la naturaleza humana sirve al Verbo divino como de instrumento vivo de salvación unido indisolublemente a él, de modo semejante, la articulación social de la Iglesia sirve al Espíritu de Cristo,

¹ SAN AGUSTÍN, *Sermo* 128,4: PL 38,715; «Ipse [Spiritus] proprie sic est Deus ut dicatur etiam Dei donum». ID., *Enchiridion*, 40: PL 40,252; «Ut Deum credamus non seipso inferius donum dare». ID., *De Fide et symbolo* 9,19: PL 40,191.

que la vivifica, para el acrecentamiento de su cuerpo (cf. Ef 4,16)»².

El texto —que es una aplicación eclesiológica del *nexus mysteriorum*— establece una analogía entre los misterios del Verbo encarnado y de la Iglesia. Se trata de un tema utilizado ya por Möhler para destacar, frente al dualismo eclesiológico del protestantismo, la idea de una Iglesia a la vez visible e invisible, en la que lo divino y lo humano se unen *inconfuse et indivise*. Esta misma orientación antidualista enmarca el paralelismo entre Cristo y la Iglesia en el magisterio de León XIII y de Pío XII³, así como en el Vaticano II⁴. El paralelismo es analógico (*ob non mediocrem analogiam*). Analogía no significa identidad, sino sólo semejanza proporcional entre dos realidades esencialmente diversas. En el caso que nos ocupa⁵, la semejanza consiste en la existencia, tanto en Cristo como en la Iglesia, de un elemento divino y de un elemento humano, que no están simplemente yuxtapuestos sino unidos. En el misterio de Cristo, el elemento divino es el Verbo, la segunda persona de la Trinidad; el elemento humano, una naturaleza humana creada en el momento de ser asumida por el Verbo en la encarnación; la unión entre ambos elementos es hipostática, en la unidad de persona. En el misterio de la Iglesia,

² *Lumen Gentium*, 8.

³ Cf. A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, II (Madrid-Toledo 1987) 486-490: 575-580; 625-653.

⁴ Las palabras que preceden inmediatamente al texto transcrito lo manifiestan sin lugar a dudas: «Cristo, el único Mediador, instituyó y mantiene continuamente en la tierra a su Iglesia santa, comunidad de fe, esperanza y caridad, como un todo visible, comunicando mediante ella la verdad y la gracia a todos. Mas la sociedad provista de sus órganos jerárquicos y el Cuerpo místico de Cristo, la asamblea visible y la comunidad espiritual, la Iglesia terrena y la Iglesia enriquecida con los bienes celestiales, no deben ser consideradas como dos cosas distintas, sino que forman una realidad compleja que está integrada de un elemento humano y de otro divino». *Lumen Gentium*, 8.

⁵ Cf. sobre esto Y. M. CONGAR, *Dogma cristológico y eclesiología. Verdad y límites de un paralelo*, en: *Santa Iglesia* (Barcelona2) 65-95.

el elemento divino no es el Verbo, sino el Espíritu de Cristo; el elemento humano está constituido por una pluralidad socialmente articulada de personas preexistentes; la unión entre ambos elementos no es hipostática, es sólo una unión relacional, unión de alianza.

En Cristo, la divinidad y la humanidad, según la fórmula del concilio de Calcedonia, se unen «sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, de modo que la diferencia de naturalezas en ningún modo queda suprimida por la unión, sino que quedan a salvo las propiedades de cada una de las naturalezas y confluyen en un solo sujeto y en una sola persona»⁶. La unión del Espíritu con la *socialis compago* de la Iglesia no es de la misma índole, pero tiene una cierta semejanza con ella (*non dissimili modo*): el Espíritu no se mezcla con la comunidad cristiana, no se confunde con ella en una sola persona, pues cada bautizado conserva su propia personalidad independiente, pero tampoco la abandona, mantiene siempre el vínculo indisoluble con el que se unió a la Iglesia el día de Pentecostés.

En virtud de esta analogía entre los misterios de Cristo y de la Iglesia, es fácil ver cómo a una determinada cristología corresponde una eclesiología determinada⁷. Cabe, según esto, hablar de un *nestorianismo eclesiológico*, cuando se divide la realidad de la Iglesia en dos entidades distintas: por una parte, una Iglesia celeste, invisible, única verdadera y absoluta; por otra, una Iglesia terrena, visible, imperfecta, que camina entre errores y debilidades. Y cabe hablar asimismo de un *monofisismo eclesiológico*, cuando todos los aspectos humanos de la Iglesia son absorbidos en su origen sobrenatural y se hace de ella un ser divino en el que la cooperación humana

⁶ DS 302.

⁷ Cf. C. Pozo, *Eclesiología y teología*, en: AA.VV., *Sentir con la Iglesia* (Madrid 1983) 243-256.

es irrelevante. Sólo la *complexio oppositorum* proporciona la recta vía para la inteligencia del misterio.

Por otra parte, es interesante notar que el texto conciliar establece la analogía entre Cristo y la Iglesia tomando como término de comparación la *instrumentalidad*. La humanidad de Cristo es el *vivum organum salutis* indisolublemente unido al Verbo. No es difícil percibir aquí el eco de la doctrina clásica sobre la humanidad de Cristo como *instrumentum coniunctum* de la divinidad en la economía salvífica⁸. De modo semejante —no idéntico— la articulación social de la Iglesia es instrumento al servicio (*inservit*) del Espíritu de Cristo. Según esto, la Iglesia no es, sin más, la prolongación de la encarnación del Verbo, sino el misterio de la unión de alianza entre el Espíritu y el cuerpo social de los bautizados. El Espíritu Santo, de conformidad con su propiedad personal intratrinitaria, es enviado a una pluralidad de personas distintas para hacer de ellas una sola Iglesia. ¿Habría que negar, entonces, toda continuidad entre la encarnación del Verbo y la Iglesia? De ningún modo. Nótese que el texto conciliar no habla sin más del Espíritu, sino del *Espíritu de Cristo*. Este matiz es de suma importancia, porque explica, en su laconismo, la relación de la Iglesia con la encarnación y con el envío pentecostal del Espíritu Santo. El Espíritu actuó ya en la creación y, durante la alianza antigua, habló por los profetas. A partir de la resurrección de Cristo, es dado a los hombres de un modo nuevo: a través de la humanidad glorificada de Jesús (cf. Hch 2,33). Por eso, su donación no es ya donación del Espíritu Santo en general, sino en cuanto Espíritu *de*

⁸ Doctrina que Santo Tomás tomó de los Padres griegos y que es la base de la concepción de los sacramentos como prolongaciones de la humanidad de Cristo: «Principalis autem causa efficiens gratiae est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum coniunctum, sacramentum autem sicut instrumentum separatum. Et ideo oportet quod virtus salutifera derivetur a divinitate Christi per eius humanitatem in ipsa sacramenta». *S.Th.* III, q.62 a.5 in c.

Cristo (cf. Rm 8,9; Flp 1,19; 2 Co 3,17; Ga 4,6), enviado para la construcción y acrecentamiento de la Iglesia, cuerpo *de Cristo*.

EL ESPÍRITU SANTO EN LA IGLESIA

«*Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia*»⁹. Estas palabras de San Ireneo expresan de modo insuperable la relación de indisoluble alianza que, desde el día de Pentecostés, existe entre el Espíritu y la comunidad cristiana. Aquel día, en efecto, el Espíritu Santo «descendió sobre los discípulos *para permanecer con ellos para siempre*»¹⁰. Cuando el cristiano profesa el *credo Ecclesiam* no hace otra cosa sino explicitar el *credo in Spiritum Sanctum*¹¹: creemos en el Espíritu Santo, pero no sólo en sí mismo, sino como aquel que unifica a la Iglesia, la santifica y la hace católica y apostólica.

En efecto, el Espíritu Santo, que habita en los creyentes y llena y gobierna a toda la Iglesia, une estrechamente en Cristo a todos los fieles y es, de este modo, «el principio de la unidad de la Iglesia»¹². El Espíritu, *Espíritu de santidad* (Rm

⁹ SAN IRENEO, *Adv. Haer.* III, 24.1: PG 7,796.

¹⁰ *Ad gentes*, 4.

¹¹ La mención de la Iglesia en el Símbolo está, desde luego, en *relación inmediata* con la fe en el Espíritu Santo, pero no *únicamente*. Dada la unidad indisoluble entre los tres artículos del Símbolo, hay que referir la mención de la Iglesia *también* a la fe en Dios Padre y en su Hijo Jesucristo. El Espíritu es el Espíritu del Padre y del Hijo, de modo que la fe en la tercera persona es inseparable de la fe en las dos primeras. La frase de San Ireneo ha de articularse con la expresión, por ejemplo, de Tertuliano: «Necesarío adicitur Ecclesiae mentio, quoniam ubi tres, id est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, ibi Ecclesia, quae trium corpus est» (*De baptismo*, 6: PL 1,1206). Cf. H. DE LUBAC, *La fe cristiana. Ensayo sobre la estructura del Símbolo de los Apóstoles* (Salamanca 1982) 211-235.

¹² *Unitatis redintegratio*, 2.

1,4), es quien hace santa a la Iglesia: fue enviado el día de Pentecostés «a fin de santificar indefinidamente a la Iglesia y para que de este modo los fieles tengan acceso al Padre por medio de Cristo en un mismo Espíritu (cf. Ef 2,18)»¹³. El Espíritu hace universal a la Iglesia. Prometido por el Señor como fuerza para la misión universal (Hch 1,8), con su venida pentecostal «comenzó la difusión del Evangelio por la predicación y fue, por fin, prefigurada la unión de los pueblos en la catolicidad de la fe por medio de la Iglesia de la nueva alianza, que habla en todas las lenguas, comprende y abraza en la caridad todas las lenguas y supera así la dispersión de Babel»¹⁴. El Espíritu, en fin, hace apostólica a la Iglesia. Él, en efecto, la custodia en indefectible fidelidad a la fe recibida de los apóstoles; y la transmisión del oficio apostólico es, en realidad, transmisión de la «gracia del Espíritu Santo, que los apóstoles dieron a sus colaboradores con la imposición de las manos»¹⁵.

PROTESTANTISMO Y CATOLICISMO

Volvamos a la frase de San Ireneo: «*ubi Ecclesia, ibi et Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia*». Lo que en ella se expresa es la existencia de un vínculo de alianza entre el Espíritu y la institución eclesial. Ahora bien, ¿cómo hay que entender este vínculo? Catolicismo y protestantismo tienen en este punto claras divergencias¹⁶.

¹³ *Lumen Gentium*, 4.

¹⁴ *Ad gentes*, 4.

¹⁵ *Dominum et vivificantem*, 25.

¹⁶ Por *divergencia* entendemos lo que B. SESBOÜÉ llama «différence séparatrice». Cf. *Y a-t-il une différence séparatrice entre les ecclésiologies catholique et protestante?*: NRT 109 (1987) 3-30. El autor se inspira en la distinción que ya hacía J. A. Möhler entre *Gegensatz* y *Widerspruch*. Lo primero sería una simple diferencia; lo segundo, una verdadera oposición. Cf. también W. BEINERT, *Konfessionnelle Grunddifferenz: Catholica* 34 (1980) 36-61.

De la frase de Ireneo, una coherente eclesiología protestante afirmará sin vacilar el segundo miembro, pero negará con igual decisión el primero. Más aún, dicha negación es el principio fundamental de donde deriva el concepto de Iglesia propio de la teología reformada¹⁷. Lutero quiso en este punto encontrar una vía media entre los católicos romanos y los «entusiastas»¹⁸. Los primeros, a su juicio, hacían al Espíritu prisionero de la jerarquía, dando así lugar a una absolutización de la Iglesia, a una *Ecclesia gloriae*, orgullosa de su doctrina y de la fuerza de su derecho. Los segundos, los *Schwärmer* (profetas de Zwickau, anabaptistas, sacramentarios...), al negar todo instrumento externo en la actuación del Espíritu, hacían a éste prisionero del arbitrio individual. Frente a ellos, Lutero en los artículos de Esmalcalda relacionó la acción del Espíritu con una estructura externa constituida por la predicación del Evangelio y los sacramentos:

«En estas cosas que se refieren a la palabra externa oral es preciso mantener firmemente que Dios no da a nadie su Espíritu o la gracia sino por medio de la palabra externa previa. Ahí está nuestra salvaguardia contra los entusiastas o, dicho de otra manera, contra los espíritus que se jactan de tener el

¹⁷ «"La chiesa è solo là dove agisce lo Spirito di Dio". Tale proposizione non può essere rovesciata in quest'altra: "Lo Spirito di Dio agisce solo là dov'è la chiesa". Da questa regola fondamentale è derivato il concetto di chiesa proprio della teologia della Riforma [...]. Ma se Ireneo può partire dalla chiesa per concludere con lo Spirito, per poi definire la chiesa in base alla presenza della grazia dello Spirito, Lutero e con lui tutti i riformatori sono invece di parere decisamente contrario». G. SAUTER, *La Chiesa nella «crisi» dello Spirito*, en: W. KASPER-G. SAUTER, *La Chiesa, luogo dello Spirito* (Brescia 1980) 102.

¹⁸ Para cuanto sigue, cf. la introducción de A. MILANO a la obra citada en nota anterior (pp. 7-61). Sobre la eclesiología de Lutero, cf. Y. M. CONGAR, *L'Église. De Saint Augustin à l'époque moderne* (Paris 1970) 352-360; ID., *Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia* (Madrid 1973) 329-377; B. GHERARDINI, *La Chiesa nella storia della teologia protestante* (Torino 1969) 15-67; A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas I* (Madrid-Toledo 1986) 521-585.

Espíritu independientemente de la Palabra o con anterioridad a ella y que, por consiguiente, juzgan interpretan y comprenden la Escritura o la palabra oral a su capricho [...] Por esta razón, tenemos el deber y la obligación de mantener que Dios no quiere entrar en relación con nosotros los hombres si no es a través de su Palabra externa y de los sacramentos. Todo lo que se diga del Espíritu independientemente de esta Palabra y de los sacramentos es del diablo»¹⁹.

Mas, por otra parte,

«también el papismo es un puro entusiasmo, ya que el papa pretende tener todos los derechos en el cofre de su corazón y que todo lo que él decide y ordena con su Iglesia es espíritu y debe ser considerado como justo, aunque la decisión sobrepase la Escritura o la palabra oral y esté en contradicción con ellas»²⁰.

Al relacionar el don del Espíritu con la predicación del Evangelio (es decir, de la doctrina de la justificación por la sola fe) y la administración de los sacramentos evangélicos, Lutero reconocía un vínculo entre el Espíritu y la Iglesia, cuya estructura esencial, determinada por Dios, consistía precisamente, según el Reformador, en la predicación evangélica y en los sacramentos como signos —meros signos— de la salvación que en la palabra se nos promete. Pero, al mismo tiempo, Lutero quiso afirmar con energía la absoluta libertad del Espíritu. El Espíritu sopla donde quiere, *ubi et quando visum est Deo*, según reza la conocida fórmula de la Confesión de Augsburgo. Por esa razón, negó la eficacia «ex opere operato» de los sacramentos. Admitir una tal causalidad sería tanto como afirmar una *Ecclesia gloriae*, una Iglesia que tendría al Espíritu a su disposición.

Ahora bien, la negación de la eficacia «ex opere operato» de los sacramentos significa, en realidad, poner la premisa

¹⁹ WA 50,245s.

²⁰ *L. cit.*

que lleva a una desvalorización de la institución eclesial, al establecerse entre ésta y el Espíritu un vínculo que no rebasa el nivel de lo meramente *contingente*. El Espíritu sopla donde quiere: es, esencialmente, *acontecimiento*. Ninguna forma institucional puede, por tanto, considerarse garantizada por la presencia en ella del Espíritu. La Iglesia, en consecuencia, no puede ser sino *provisoria* y reducida a pura *actualidad*²¹. La eclesiología queda absorbida en la pneumatología. Más aún, a partir del protestantismo liberal, privada la pneumatología de su fundamento trascendente (es decir, negada la divinidad del Espíritu Santo), no quedará otra salida que reducir el Espíritu a la autoconciencia religiosa individual o grupal, con lo cual la configuración de la Iglesia no será ya otra cosa que la objetivación de la experiencia religiosa, y la eclesiología se verá reducida a antropología o sociología. Lutero quiso encontrar, como se ha dicho, una vía media entre los dos extremos representados por los católicos romanos y los «entusiastas». El desarrollo posterior del protestantismo inclinó la balanza de parte del segundo extremo: el protestantismo, en efecto, optó por el Espíritu sin la institución, para terminar no encontrando otra cosa que el hombre y su experiencia subjetiva o grupal.

La reacción, en el seno del protestantismo, contra este modo de pensar está ligada al nombre de Karl Barth. A él, en efecto, se debe el más serio intento protestante de una eclesiología en la que el primado del Espíritu no lleve aparejada la irrelevancia de la institución. El punto de partida de Barth es el vínculo esencial que hay entre cristología y pneumatología: el Espíritu no es sino el Espíritu *de Cristo*²². Por lo

²¹ La afirmación del carácter provisorio de toda forma institucional de la Iglesia es, en el sistema protestante, una tesis coherente y justificada. Lo sorprendente es su defensa por parte un teólogo católico, como es el caso de C. DUQUOC, *Iglesias provisionales. Ensayo de teología ecuménica* (Madrid 1969).

²² K. BARTH, *Dogmatik im Grundriss* (Zürich 1947) 76; ID., *La confession de foi de l'Église* (Neuchatel-Paris 1943) 70s.

mismo, está referido en su actuación a la palabra, a los sacramentos, en suma, a la institución eclesial, que se remonta a Cristo, de forma que ni hay Espíritu fuera del Espíritu de Cristo ni se alcanza el Espíritu de Cristo si se suprime la Iglesia. Desde tales premisas, Barth puede hacer suya la frase de San Ireneo²³. Hay, pues, un vínculo entre el Espíritu y la Iglesia. Pero Barth no encuentra otro modo de salvar la libertad del Espíritu que afirmar la *contingencia* de ese vínculo. Ciertamente, Dios ha prometido su Espíritu a la Iglesia, pero podría retirarle ese don. La Iglesia debe pedir continuamente a Dios el don de su Espíritu en la confianza de que nunca le faltará, pero sin presumir que ese don le ha sido otorgado irrevocablemente como garantía «ex opere operato» de sus actos institucionales²⁴.

La posición católica tiene su punto de partida en la complementariedad esencial entre las misiones del Hijo y del Espíritu Santo. Según una conocida expresión de San Ireneo, el Verbo y el Espíritu son como las dos manos con que Dios Padre formó al hombre a su imagen²⁵. La idea puede extenderse a toda la economía salvífica: «*salus humani generis perficitur per Filium incarnatum et per donum Spiritus Sancti*»²⁶. Ahora bien, entre las misiones del Hijo y del Espíritu existe un orden, según el cual la segunda consolida y lleva a plenitud los frutos salvíficos de la primera. La efusión postpascual del Espíritu es, en efecto, el don de Cristo resucitado (Jn 7,37-39). El Espíritu que viene a nosotros a través de la humanidad glorificada del Señor es el Espíritu *de Cristo* (Rm 8,9; Flp 1,19; 2 Co 3,17; Ga 4,6), que no revela a los hombres ninguna doctrina propia, sino que *recuerda* la palabra de Cristo (Jn

²³ K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik* I/2 (Zürich 1960⁵) 217-232.

²⁴ Cf. K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik* IV/2 (Zürich 1964²) 700; *Ibid.* IV/1 (Zürich 1960²) 735-801.

²⁵ Cf. J. MAMBRINO, *Les deux mains du Père dans l'oeuvre de S. Irene*: NRT 79 (1957) 355-370.

²⁶ *S.Th.* I q.32, a.1 ad 3.

14,26), asegurando así la fidelidad a la palabra y a la obra del Hijo encarnado.

La Iglesia ha nacido y vive de las dos misiones del Verbo y del Espíritu: «toma su origen de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu Santo, según el propósito de Dios Padre»²⁷. No es, pues, una institución establecida por Cristo en todos sus elementos esenciales y a la que se añadiría el Espíritu como garantía de su correcto funcionamiento. Pero tampoco es una permanente improvisación postpascual del Espíritu sin lazo alguno con la obra de Cristo. El Espíritu consolida la obra de Cristo: la consolida, *no la sustituye*. Es, por eso, *cofundador* de la Iglesia²⁸. Con su venida pentecostal se transforma en Iglesia de Cristo la comunidad congregada por el Jesús terreno.

Para llevar a cabo su obra salvadora, Cristo dispuso el envío de los apóstoles (Jn 13,16.20; 17,18) y del Espíritu Santo (Jn 14,16.26; 15,26). La creación del ministerio apostólico —núcleo de la estructura institucional de la Iglesia— es obra del Jesús terreno (Mc 3,13-19; Mt 10,1-4; Lc 6,12-16). El envío del Espíritu Santo es, en el momento de la pasión, todavía una promesa, que sólo tras la glorificación de Cristo tendrá cumplimiento. A partir de Pentecostés, el Espíritu y los apóstoles actúan conjuntamente, de forma que lo que el cuerpo apostólico y la institución realizan en el orden externo y objetivo, el Espíritu Santo lo hace en el interior de la misma institución y de las personas²⁹. Existe, pues, una unión de alianza entre el Espíritu Santo y el ministerio apostólico, de forma que «ambos están asociados en la realización de la obra de salvación en todas partes y para siempre»³⁰.

²⁷ *Ad gentes*, 2.

²⁸ Cf. Y. M. CONGAR, *El Espíritu Santo* (Barcelona 1983) 207-217.

²⁹ Cf. Y. M. CONGAR, *El Espíritu Santo y el cuerpo apostólico, realizadores de la obra de Cristo*, en: *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia* (Barcelona 1966) 121-168.

³⁰ *Ad gentes*, 4.

Cristo encomienda a los apóstoles una misión universal (Mt 28,19s). Pero es el don del Espíritu el que los capacita para llevarla a cabo (Hch 1,8). También el cuarto evangelista (Jn 20,21-23) une a las palabras de envío el gesto de insuflación del Resucitado sobre los apóstoles. De ese modo, adquiere la estructura de la Iglesia su configuración esencial, que es, a la vez, crística y pneumática, institución de Cristo y don del Espíritu. Lo dicho se muestra con claridad en la celebración de los sacramentos. En todo sacramento hay un momento o polo visible, a saber: el acto del ministro, que deriva de la decisión institucional de Cristo. Pero con eso solo no pasaríamos de tener un rito. Es necesario que ese momento sea completado por un momento espiritual, es decir, por la acción del Espíritu Santo que confiere al sacramento su eficacia santificadora. Tal es el fundamento de la epiclesis y de su necesidad en todo sacramento y en todo acto ministerial³¹.

Este vínculo de alianza entre el Espíritu y la Iglesia fundamenta el relieve salvífico de la institución y de sus actos ministeriales. En virtud de ese vínculo, el Espíritu asegura la continuidad en la Iglesia del ministerio apostólico, instituido por el Señor y transmitido mediante el sacramento del orden. En virtud de ese vínculo, el Espíritu asiste a la Iglesia de modo que en ella perdure siempre la misma verdad que los apóstoles oyeron de Cristo. En virtud de ese vínculo, el Espíritu confiere su fuerza santificadora a los sacramentos que la institución administra en obediencia al mandato de Cristo. En pocas palabras: «la promesa de Dios y la alianza entre la Iglesia y el Espíritu Santo son quienes fundan la infalibilidad de las funciones jerárquicas, es decir, aquellas por las cuales la Iglesia recibe visiblemente su estructura y se une a la institución del Señor mediante el vínculo visible de la apostolicidad»³².

³¹ Sobre la epiclesis y su importancia eclesiológica, cf. Y. M. CONGAR, *El Espíritu Santo* (Barcelona 1983) 658-703.

³² Y. M. CONGAR, *El Espíritu Santo y el cuerpo apostólico...*, 152. El autor añade en la página siguiente: «¿Por qué no? En el orden natural vemos,

Ahora bien, la afirmación de este vínculo de alianza del Espíritu con la institución no quiere decir que el Espíritu sea prisionero de los hombres ni que éstos puedan disponer de él a su arbitrio. Es el Espíritu mismo quien, en divina libertad, se vincula a la institución para hacer eficazmente presente, mediante los actos ministeriales de ésta, la obra salvífica de Cristo hasta el fin de los tiempos. No es, por tanto, el Espíritu quien está al servicio de la estructura institucional, sino ésta al servicio del Espíritu, del que es instrumento³³. Por lo demás, el Espíritu conserva «una especie de autonomía, que se manifiesta principalmente en dos series de hechos: los carismas y las intervenciones súbitas e imprevistas del Espíritu»³⁴. Esta autonomía, sin embargo, no justifica una oposición —y ni siquiera una disyunción— entre lo carismático y lo institucional, ya que «el Espíritu Santo no goza de una autonomía radical, sino que ha sido enviado para construir la obra de Cristo, para *recordar* lo que éste ha dicho: los dones del Espíritu sólo tienen la finalidad de edificar el cuerpo *de Cristo*; por ello deben asimilarse a la regla de la apostolicidad, que es la continuidad de la obra histórica del Verbo encarnado, bajo la doble forma de apostolicidad de doctrina y de ministerio»³⁵.

La necesaria y esencial referencia de la actuación postpas-cual del Espíritu a la obra de Cristo es, pues, el fundamento

por ejemplo, que Dios interviene concediendo un alma inmortal al fruto, originalmente animal, que resulta de la unión del hombre y de la mujer. Según demuestra Santo Tomás, Dios es el único que puede conceder la primera y última perfección espiritual, el alma inmortal y la gracia, otorga el alma en unión infalible con la obra humana de la carne, fiel a las leyes de su propia creación; y ¿por qué no la concedería en unión con la obra visible del ministerio apostólico, fiel a la institución de la Alianza sellada con la sangre de Jesús. De esta forma, no sólo se obtendría la reconciliación [...], sino también una incorporación de la *Ecclesia-numerus episcoporum* a la *Ecclesia-Spiritus*, que Tertuliano, cuando era montanista, quería separar y oponer».

³³ *Lumen Gentium*, 8.

³⁴ Y. M. CONGAR, *El Espíritu Santo y el cuerpo apostólico...*, 155.

³⁵ *Ibid.*, 156.

último de la complementariedad entre lo pneumático y lo institucional. Supuesto siempre este principio capital, hay que afirmar, por otra parte, que la acción del Espíritu «no puede quedar reducida a una simple actualización de las estructuras establecidas por el Cristo terrestre»³⁶. La acción del Espíritu es fuente de novedad en la vida de la Iglesia, factor de rejuvenecimiento y de renovación incesante³⁷. Esto significa que la Iglesia no se construye únicamente por medios institucionales, sino también por la inmensa variedad de dones que cada fiel «tiene el derecho y la obligación de ejercer en la Iglesia y en el mundo para el bien de los hombres y la edificación de la Iglesia, en la libertad del Espíritu, que sopla donde quiere, y en comunión al mismo tiempo con los hermanos en Cristo, especialmente con sus pastores»³⁸. El Espíritu actúa, por lo demás, también fuera del marco visible de la Iglesia, acción universal que el Vaticano II contempla no sólo en las religiones de la humanidad, sino también en la cultura y el progreso humanos³⁹. *Spiritus ubi vult spirat!* Pero, siendo, como es, el Espíritu de Cristo glorioso, sopla siempre, si se nos permite hablar así, *en la misma dirección*: la que apunta a Cristo y a la institución que históricamente se remonta a su voluntad. Todo soplo, toda actuación del Espíritu, se orienta —se sea o no consciente de ello— a la edificación del cuerpo *de Cristo*.

³⁶ Y. M. CONGAR, *El Espíritu Santo* (Barcelona 1983) 216.

³⁷ Cf. *Lumen Gentium*, 4.

³⁸ *Apostolicam actuositatem*, 3.

³⁹ *Gaudium et Spes*, 26.28.38.41.44. Cf. *Dominum et vivificantem*, 53.