

ESPIRITU SANTO

- I. Sagrada Escritura
- II. Historia de los dogmas
- III. Elaboración sistemática

I. *Sagrada Escritura*

La → predicación bíblica acerca de la actuación del Espíritu divino (ya que los mismos textos exigen partir de la actuación) descansa sobre una experiencia (→ inspiración) de la realidad divina comunicada por → Dios: la experiencia de que el Dios supramundano y suprahistórico puede entrar en comunicación con el hombre y actuar y hacerse perceptible en la historia.

1. *AT.* Para los mensajeros de la revelación en el AT, el primer peldaño para el conocimiento del Espíritu divino es la experiencia del *viento* como fuerza que procede de Yahvé y de la que él dispone. El viento, de vital importancia inmediata para los agricultores y pastores como portador de lluvias, dejó de ser considerado, ya muy pronto, como una mera fuerza natural o como un ser divino (o demoníaco) autónomo, siendo atribuido, en consecuencia, al Creador (Gn 1,2) y Conservador (Gn 8,1) de la → vida. Las intervenciones de Yahvé en la historia de → Israel pueden realizarse también por medio del viento, aliento suyo (Ex 15,10; cf. 10,13.19). Yahvé aparece como Señor del viento. La expresión de esta realidad רוּחַ יְהוָה es la misma expresión que más tarde significará «espíritu de Dios». Por eso constituye el viento la imagen fundamental para la experiencia de la actuación divina sin más. A diferencia de la → religión puramente natural, las fuerzas naturales son interpretadas partiendo de la divinidad, de tal manera que permanecen sin cesar a su disposición y al servicio de sus planes. Esta característica es importante para el desarrollo del concepto de espíritu en el AT.

El segundo peldaño en este conocimiento se sitúa en la noción del *aliento* como elemento vital regalado por Dios. El aliento es condición de la vida: quien respira, vive; quien no respira, está muerto. En cierto sentido, el

aliento es la vida misma. Por eso es obvio para los israelitas que el aliento del ser viviente tiene al mismo Dios como origen (Gn 2,7). Yahvé da el aliento de vida, inspirándolo en la criatura, de tal manera que en el hombre aparece al mismo tiempo como aliento de Dios: «Que mientras en mí quede un soplo de vida y el hálito de Dios aliente en mis narices, jamás mis labios proferirán una injusticia» (Job 27,3; cf. 33,4; 12,10). Yahvé puede retirar este aliento y devolverlo nuevamente, puesto que de él dispone en absoluto: «Si les quitas el aliento, mueren (las criaturas) y vuelven al polvo. Si envías tu hálito, se recrian y así renuevas la faz de la tierra» (Sal 104-29s; cf. Job 34,14s).

A los conceptos representativos «viento» y «hálito» responde la descripción de aquello que, en el tercer peldaño del conocimiento, domina sobre la vida de los hombres como Espíritu de Dios. El camino conduce desde el soplo del viento y el hálito vital, como instrumentos y poderes de Dios, al *Espíritu* de Dios; por lo que un mismo término es empleado para designar el viento, el aliento y el espíritu, aunque el Espíritu de Dios represente un fenómeno totalmente nuevo, que sólo puede ser descrito —a diferencia del viento y la respiración— con categorías específicamente religiosas. El Espíritu de Dios es una realidad religiosa y por ello personal (→ persona). Pero su actuación sobre el hombre es considerada a la manera de la acción del viento y del aliento: como lo que da vida.

El rasgo característico de la imagen que el AT presenta del Espíritu es su conexión absoluta con la personalidad de Dios. Sobre todo en los → profetas es tan vigorosa la «concentración de la idea de Dios» (W. Eichrodt), que las actuaciones del Espíritu son consideradas de un modo inmediato como la acción personal de Yahvé. Por medio de su Espíritu, Dios crea en su pueblo un nuevo → corazón en lugar del antiguo corazón de piedra (Ez 36,26s), bendice a Israel (Is 59,21; Ag 2,4s; Zac 4,6) y le da → sabiduría y conocimiento (Sab 9,17; cf. 1,4; 7,7; Jub 25,14; 31,12; 4 Esd 5,22). A pesar de ciertas personificaciones poéticas (por ejemplo, 2 Sm 23,2; Ag 2,5, etc.), en el AT no se da una independencia del Espíritu. Es la potencia personal del Dios que actúa, la cual permanece siempre unida a él como su propio aliento y se halla en estrecha vinculación con su origen. Esta potencia no es objeto de una descripción más aquilatada, como tampoco de una definición o sistematización. Es descrita por sus efectos, de igual manera que el Espíritu divino es objeto de experiencia, a nivel humano, por medio de sus efectos. La forma más antigua de experimentar la actividad del Espíritu de Dios es el éxtasis. El arrobamiento, la respiración jadeante, la ira violenta o la extrema excitación constituían los signos del éxtasis. Los antiguos profetas conocieron, por medio de estas manifestaciones, el → poder, la plenitud existencial y la proximidad de la divinidad (cf. 1 Sm 10,5s; 19, 18-24). Muy pronto, sin embargo, los grandes profetas purifican esta forma de vivencia religiosa, conduciendo cada vez más profundamente la imagen del Espíritu hacia una interioridad ajena a toda demostración exterior. En la sobriedad del «nuevo» corazón, es decir, del corazón liberado para el → amor (Ez 11,18), es experimentado el Espíritu de Dios como la fuerza de

la vida bajo la voluntad de Dios (Ez 18,31), como → promesa de la perfección escatológica que transformará la realidad (Jl 3,1-5) y como el don del Rey-Mesías futuro (Is 42,1-3; 61,1s; cf. Mt 12,18; Lc 4,18). De este modo se ha dado el paso decisivo para la comprensión neotestamentaria del Espíritu.

2. NT. También del NT puede afirmarse que el Espíritu, «mucho antes de ser objeto de la reflexión doctrinal», «constituía una realidad evidente para la comunidad» (E. Schweizer). La primitiva comunidad sabe que se encuentra «en el Espíritu de Dios», aunque el mismo Jesús (→ Jesucristo) poco habló del Espíritu divino. La base de esta idea, evidente para la comunidad, era la convicción de ser la comunidad de Jesucristo, el Mesías y Siervo de Yahvé prometido, sobre el que Dios había depositado su Espíritu (Mc 1,10; Mt 12,18) y que, en virtud de este Espíritu realiza los → signos del inminente señorío divino (→ reino de Dios) (Lc 11,20; Mt 12,28). Por medio de este Mesías, que —a diferencia de Juan el Bautista— no bautiza con agua, sino con el Espíritu Santo (Mc 1,8), es transmitida a todos los discípulos la virtud divina (cf. Hch 2,1-13; 11,15s) y, por medio de la observancia del precepto de bautizar (Mt 28,19; → bautismo), es llevada a todos los pueblos y naciones de la tierra.

Si preguntamos más en concreto cómo se describe al Espíritu, hay que hacer notar que *Marcos* y *Mateo* permanecen en el ámbito de lo extraordinario. El Espíritu es la fuerza de Dios que capacita para la realización de acciones extraordinarias y cuya actuación garantiza la proximidad de Dios y su intervención en el → mundo del hombre. Únicamente Lucas y los Hechos de los Apóstoles nos permiten reconocer claramente la imagen del Espíritu divino específicamente neotestamentaria, tal como aparece expresada con toda claridad en → Pablo.

El decisivo punto de arranque de la concepción de *Lucas* acerca del Espíritu radica en la idea de que Jesús no es sólo un pneumático poseído por el Espíritu, sino el Señor que posee el Espíritu, es decir, que goza de él de un modo permanente. Jesús no es objeto, sino sujeto del Espíritu. No es «movido por el Espíritu», sino que camina «en el Espíritu» (Lc 4,14; cf., por el contrario, Mc 1,12). A partir de esto se hace posible ya la idea, de capital importancia para la comunidad, de que el Señor resucitado es el dispensador de la fuerza del Espíritu y de que él mismo se hace presente en su dádiva. Esta fuerza del Espíritu se manifiesta en sus efectos entre los hombres: glossolalia (Hch 2,4; 10,46; 19,6), visión del futuro (Hch 11,28), intuición del pensamiento (Hch 5,1-11), conocimiento de la voluntad divina concreta (Hch 8,29; 16,6, etc.) y, sobre todo, la sincera proclamación de la buena nueva (Lc 12,12; Hch 1,8). Es un rasgo común a todos estos efectos su carácter extraordinario. La fuerza del Pneuma divino es para Lucas la fuerza que pertenece al tiempo de la → Iglesia, la cual, en principio, puede ser concedida de un modo permanente a todos los cristianos; pero, de hecho, aparece como lo extraordinario por antonomasia. Ni la fe ni la oración de los cristianos se presentan como efecto del Espíritu de Dios. «Jamás se le atri-

buye a él la → salvación» (E. Schweizer). El Pneuma divino es el don «sobreañadido» de los últimos tiempos, pero no un don necesario. Constituye para Lucas la coronación, no el fundamento, de la vida cristiana.

El paso al Espíritu de Dios como base de la vida cristiana aparece por primera vez en *Pablo*. Para él, el Pneuma representa la determinación de la → existencia cristiana por parte de Dios. Únicamente partiendo de aquí pueden ser entendidos Cristo y la Iglesia, el sentido de la historia y la realización de la vida concreta. Pero ¿a qué realidad alude Pablo con el término Pneuma, del que no da una definición en ningún sitio y que, empleado en un sentido heterogéneo, constituye, sin embargo, un concepto central de su teología? Para responder a esta pregunta habremos de partir nuevamente de los efectos del Espíritu divino (J. Schmid) y nos permitiremos tomar, al mismo tiempo, las fórmulas «Espíritu de Dios», «Espíritu de Cristo», «Espíritu del Señor» y «Espíritu Santo» como expresiones diversas de la misma realidad (R. Bultmann).

Las epístolas paulinas, sobre todo las dos *cartas a los Corintios*, dan pie a la afirmación de que, para Pablo, todo cristiano es un pneumático. Esto responde plenamente a las esperanzas del judaísmo tardío, según el cual el Espíritu divino, en la era mesiánica de salvación, debería «ser derramado sobre toda carne», a tenor de las promesas de Isaías (32,15; 44,3), Jeremías (31), Ezequiel (26,27; 37,14; 39,29) y Joel (3,1-5; cf. además Hch 2,1s). 1 Cor 12-14 muestra indudablemente que Pablo conoce también las manifestaciones extraordinarias de la plenitud del Espíritu (la palabra de sabiduría, la palabra de ciencia, operaciones de milagros, el don de profecía y sobre todo el lenguaje extático de la glosolalia). Sin embargo, causa extrañeza la actitud enormemente reservada que el Apóstol —al igual que los profetas —mantiene frente a estos fenómenos (cf. sobre todo 1 Cor 12, 31 y 14,1-9). Lo que preocupa principalmente al Apóstol —en la perspectiva de la «edificación de la comunidad»— es la idea de que todas las fuerzas constructivas en la vida de la comunidad se remontan al don del Espíritu. El Pneuma divino clama en el interior del creyente «Abba, Padre» (Rom 8, 15; Gál 4,6), expresando la nueva relación de Dios para con el hombre que está «en Cristo» y dando así testimonio de los cristianos como «hijos de Dios» (Gál 4,5): «Porque todos los que son movidos por el Espíritu de Dios, son hijos de Dios» (Rom 8,14). También el hecho de que los → paganos hayan recibido el evangelio constituye para Pablo una «demostración del Espíritu y de la fuerza». Tanto la labor misionera (→ misión) del Apóstol como el camino del individuo hacia la fe se realizan bajo la acción del Espíritu. Aunque Pablo aparece en debilidad y como «imperito en la palabra» (2 Cor 11,6) y aunque el mensaje de la cruz suponga locura y escándalo (1 Cor 1,18s), se realiza el milagro; pero se realiza disimuladamente, dentro de las categorías de lo normal. También aquellas realidades que Pablo llama «frutos del Espíritu» pertenecen plenamente a lo «normal» de la vida en Cristo: → amor, → alegría, → paz, longanimidad, afabilidad, bondad, → fe, mansedumbre, templanza (Gál 5,22s).

Lo normal y lo ordinario del cristiano es, pues, considerado como obra

del Espíritu, y aquí radica la decisiva novedad y el rasgo característico de la concepción cristiana del Espíritu. El fundamento teológico que hace posible esta concepción se basa en la relación característica del Espíritu de Dios con Cristo, el Kyrios exaltado a la diestra de Dios. En virtud de la afirmación de 2 Cor 3,17 («el Señor es Espíritu») y conceptos paralelos (Rom 1,1-5; 1 Cor 15,45; 1 Cor 6,17; Rom 8,9-11), se hace necesario hablar, según la teología paulina, de una igualdad de esencia del Kyrios y el Pneuma. Esto significa en la práctica que el Pneuma es la virtud divina transmitida a Cristo resucitado, por la que el mismo Cristo se entrega a los hombres y puede ser experimentado por ellos. En la actuación del Espíritu de Dios conoce el bautizado al Señor, que aplica a cada uno, en este momento del espacio y del tiempo, por encima de toda distancia histórica, la → redención operada en la cruz. Esta «redención realizada» actúa primera y fundamentalmente como edificación de la Iglesia, en cuyo seno entra el creyente por el bautismo (1 Cor 12) y que, como «cuerpo de Cristo», representa el lugar donde el hombre es colmado del Espíritu de Dios, liberado de su soledad e incorporado a una comunidad.

No obstante, la → unidad en la diversidad de miembros es operada por el Espíritu divino, el cual tiene en Dios su principio, en Cristo su «poseedor» (cf. la fórmula «Señor del Espíritu», 2 Cor 3,18) y → mediador (cf. 1 Cor 12,4-6). El Kyrios actúa además como Señor y sujeto de la predicación apostólica (1 Cor 16,10; 2 Cor 5,20, etc.) y de la → tradición (1 Cor 11,23) por medio de la fuerza de su Pneuma. Por el don del Espíritu se abre en la predicación el camino hacia la fe (1 Tes 1,5; Gál 3,2.5; 2 Tes 2,13) y, de este modo, también el acceso a la → libertad frente al → pecado (Rom 8,2), la → ley (Gál 3,5; Rom 10,4) y la → muerte (1 Cor 15; Rom 5). El mismo Cristo es, por ello, en cuanto Pneuma, la prenda (2 Cor 1,22; 5,5; cf. Rom 8,23) de la → gloria futura (Rom 8,18), primicia de los que mueren (1 Cor 15,20) y garantía de la resurrección y la consumación de todos. En consecuencia, aquel a quien le fue otorgada la fuerza del Espíritu de Dios vive en la seguridad de ser aceptado y amado por Dios y justificado por medio de Cristo Jesús (cf. Rom 8,31-39).

También encontramos en *Juan* el «Espíritu de la Verdad» (Jn 14,17; 15,26; 16,13) como la fuerza referida plenamente al Cristo que continúa viviendo, fuerza que actúa en la predicación apostólica y que revela a Jesús como la figura central de la redención. Al igual que Jesús, también el Paráclito ha sido enviado por el Padre (Jn 14,24.26) para enseñar (Jn 7,14), para dar testimonio (Jn 8,14) y para comunicar la vida (Jn 7,38s).

Es muy importante, para la inteligencia del Espíritu Santo en el Evangelio de Juan, el hecho de que el Paráclito (textualmente, el abogado, el defensor) recibe el nombre de ἄλλος παράκλητος (Jn 14,16). Jesús, que durante su vida terrena había sido para los suyos protector y abogado, envía, después de su exaltación a la diestra del Padre, a «otro consolador», que permanecerá para siempre junto a ellos (Jn 16,7; cf. 14,26, donde se afirma que el Padre enviará al Paráclito). La misión del Espíritu presupone como condición previa la partida de Jesús hacia el Padre (Jn 7,39; 16,7); por eso

el Espíritu Santo es entendido también en el Evangelio de Juan como aquella virtud personal de Dios (aunque distinta de él) por medio de la cual el mismo Resucitado permanece en la historia «para siempre» (Jn 14,16) como «otro consolador» al lado de los apóstoles; más aún, según Jn 14,17, *en* ellos. El evangelista expresa este estado de cosas, todavía con mayor claridad, en 7,9, al interpretar, refiriéndolos al Espíritu, los torrentes de agua viva que manarían del cuerpo del Redentor; Espíritu que desciende sobre los creyentes desde el momento en que Jesús «haya entrado en su gloria». Puede afirmarse, por tanto, que «lo que Jesús fue para sus discípulos inmediatos, eso es el Espíritu Santo para la Iglesia» (A. Wickenhauser). El Resucitado gobierna por medio de su Espíritu —el Espíritu «no habla nada de sí mismo» (Jn 16,13)— a la Iglesia, conduciéndola hacia la verdad completa, e ilumina su predicación con la luz de su cercanía. De este modo, la predicación de la Iglesia se convierte en el lugar donde el mundo «es argüido» (Jn 16,8s), donde se da testimonio de la obra salvadora de Jesús y donde ésta es confirmada por Dios (Jn 16,14).

Así, aparece en la predicación del AT y NT la base para el desarrollo teológico de la doctrina de Cristo y de su Espíritu Santo en la tradición occidental: el Espíritu Santo como la fuerza divina que procede de Dios y que es infundida en la historia por el Kyrios, el Cristo resucitado; fuerza que da testimonio de la presencia de Cristo y garantiza la consumación de la creación. Queda así abierto el camino a la especulación trinitaria posterior, cuyo objetivo será precisar la tan diferente posición del Espíritu Santo entre Dios y Cristo que se refleja en la revelación bíblica.

F. Büchsel, *Der Geist Gottes im Neuen Testament*, Gütersloh 1926; P. Gächter, *Zum Pneumabegriff des hl. Paulus*: ZKTh 13 (1929) 345-408; E. Fuchs, *Christus und der Geist bei Paulus*, Leipzig 1932; E. Bardy, *Le Saint Esprit en nous et dans l'Église, d'après le Nouveau Testament*, Albi 1950; K. Prümm, *Die katholische Auslegung von 2 Kor 3,17 in den letzten vier Jahrzehnten*: Bibl 31 (1950) 316-345, 459-482; 32 (1951) 1-24; J. Schmid, *Geist und Leben bei Paulus*: GuL 24 (1951) 419-429; E. Käsemann-A. A. Schmidt-R. Prenter, *Geist*: RGG II (31958) 1272-1286; H. Kleinknecht-F. Baumgärtel-W. Bieder-E. Sjöberg-E. Schweizer, Πνεῦμα: ThW VI (1959) 330-453; R. Koch, *Geist*: BW (1959) 253-283; Th. Maertens, *Der Geist des Herrn erfüllt den Erdbereich*, Düsseldorf 1959; R. Haubst, *Heiliger Geist*: LThK V (31960) 108-113; I. Hermann, *Kyrios und Pneuma*, Munich 1961; J. Guillet, *Esprit-Saint*: DSp IV (1961) 1246-1257; H. Haag, *Espíritu de Dios*: Diccionario de la Biblia (1963) 611-620; H. Wendland, *Das Wirken des Heiligen Geistes in den Gläubigen nach Paulus*: Pro veritate. Hom. L. Jaeger-W. Stählin (Münster 1963) 133-156; E. Schweizer, *Zur Pneumatologie des Neuen Testaments*: Neotestamentica (Zurich 1963) 153-235; H. Schlier, *Zum Begriff des Geistes nach dem Johannesevangelium*: Besinnung auf das Neue Testament (Friburgo 1964) 264-271; H. D. Betz, *Geist, Freiheit und Gesetz. Die Botschaft des Paulus an die Gemeinden in Galatien*: Zeitschrift für Theologie und Kirche 71 (1974) 78-93; U. B. Müller, *Die Parakletenvorstellung im Johannesevangelium*: *ibíd.*, 31-77; F. J. Schierse, *Revelación de la Trinidad en el Nuevo Testamento*: *Mysterium Salutis II* (Ed. Cristiandad, Madrid 31977) 87-123.

I. HERMANN

II. Historia de los dogmas

1. En la evolución de la doctrina sobre el Espíritu Santo, tal como aparece en la historia del dogma, nos encontramos —en la época primitiva de la Iglesia— con un hecho que en cierto modo podría causarnos sorpresa. Las afirmaciones de la Sagrada Escritura sobre el Espíritu Santo nos permiten reconocer su divinidad más claramente que su personalidad. El Espíritu Santo se presenta en la revelación a una mirada sin prejuicios, sobre todo como una fuerza por medio de la que el Padre y el Hijo rigen la economía de la salvación. Contra lo que sería de suponer lógicamente, en la elaboración teológica de la primitiva Iglesia la personalidad propia del Espíritu Santo es explicada antes que su esencia divina (→ persona; → Trinidad). En los símbolos de fe más antiguos aparece claramente como la tercera persona de la Trinidad, en unión con el Padre y el Hijo. Pero hubo de pasar mucho tiempo hasta llegar a una claridad suficiente en la elaboración teológica especulativa de esta profesión de fe. Los errores del *subordinacionismo* acerca del Espíritu Santo dominan el campo de la historia con mayor violencia y durante más tiempo que las mismas herejías acerca del Logos. La tercera persona divina es considerada como un mensajero de Dios. Se la encuentra identificada con el arcángel Gabriel o, junto al Logos, con el querubín de la visión de Isaías. Así, pues, mientras los datos bíblicos harían esperar un error modalista, las oscuridades especulativas tienden de hecho a una interpretación subordinacionista de la naturaleza divina del Espíritu Santo.

En la época antigua (Tertuliano, Hipólito) este error se apoya en el hecho de que las procesiones intratrinitarias del Logos y del Pneuma son explicadas a partir de la misión del Espíritu Santo en la economía de la salvación. El *arrianismo*, sobre todo el sostenido por Eunomio, da al subordinacionismo su forma más radical. El Hijo (→ Jesucristo) y el Espíritu Santo son considerados como seres creados intermedios entre Dios y el mundo. La divinidad del Espíritu Santo es negada también por Eusebio de Cesarea. Los pneumatómacos (combatidos por Atanasio) conservan el subordinacionismo referido al Espíritu Santo, mientras reconocen la igualdad de naturaleza entre el Logos y el Padre, defendiendo así una dualidad en lugar de una trinidad en Dios. La igualdad de naturaleza entre el Hijo y el Padre es definida en el Concilio ecuménico de Nicea I (en el año 325), al paso que la divinidad del Espíritu Santo encuentra su fijación dogmática en el I Concilio de Constantinopla, celebrado el año 381 contra el *macedonianismo*.

2. Aunque estas dos verdades —la personalidad y la divinidad del Espíritu Santo— fueron fijadas de modo definitivo en época relativamente temprana, quedaron pendientes y abiertas a la discusión teológica posterior dos cuestiones.

a) Una es el problema de la *procesión del Espíritu Santo*, al que dan diversa respuesta la teología de Oriente y la de Occidente. En realidad, no tiene por qué existir antagonismo entre la fórmula que emplea el Oriente

(el Espíritu Santo procede del Padre *por medio del Hijo*) y la que emplea el Occidente (el Espíritu Santo procede del Padre *y del Hijo*).

La introducción del *Filioque* en el símbolo nicenoconstantinopolitano tuvo lugar en los siglos VII-VIII también en la Iglesia occidental (aparece por primera vez en el IV Sínodo de Braga, el año 675), no sin resistencia por parte de Roma. En el siglo IX se convirtió en objeto de una contienda dogmática entre Oriente y Occidente. Su instigador inmediato fue Focio, más por razones políticas que dogmáticas. Ciertamente es preciso reconocer que, dada la inteligencia que del concepto «procesión» tenía la Iglesia de Oriente, le era difícil a ésta el no ver en la fórmula de Occidente un peligro para la ortodoxia. Para la teología oriental, en efecto, va unida al concepto de «procesión» la idea de un principio primero que no procede a su vez de otro. Por ello, al atribuir la procesión del Espíritu Santo al Hijo y al mismo tiempo al Padre, el pensamiento oriental ve el peligro de considerar al Hijo como un principio primero, en todo igual al Padre; cosa que jamás ha afirmado la teología de Occidente. Cuando el Hijo *espira*, en unidad con el Padre, al Espíritu Santo, se contradistingue del Padre como de su primer principio. «Antes», pues, de que el Hijo sea —juntamente con el Padre— el único principio de la *espiración* del Espíritu Santo, tiene que proceder él mismo del Padre (→ Dios, IV).

b) Otro punto discutido también dentro de la teología occidental en la doctrina acerca del Espíritu Santo es su importancia en la economía de la salvación. Se plantea aquí la cuestión de si la obra salvífica que realiza el Espíritu Santo en la → Iglesia y en cada individuo en particular es propia exclusivamente de él (*proprium*) o si, por el contrario, es común a las otras dos personas divinas y sólo atribuida a la tercera (*appropriatio*). La cuestión sigue siendo debatida en la teología actual. En un intento de simplificación, podemos afirmar que la Patrística —sobre todo los Padres orientales— se inclina a aceptar el *proprium*, mientras que la teología de Occidente tiende más bien a la *appropriatio*.

No se puede considerar esta cuestión aisladamente so pena de dar la impresión de una disputa inútil entre teólogos. Este problema tiene sus raíces más hondas en la explicación de la obra salvífica por la que cada hombre, al igual que la Iglesia comunidad de salvación, participa de la santificación por el Espíritu Santo. Expresado esto en el esquema aristotélico de las causas, puede considerarse la acción salvífica del Espíritu Santo dentro de la categoría de la causalidad formal: entonces se deja campo abierto para el esquema del *proprium*. Si, por el contrario, se la considera dentro de la causalidad eficiente, hay que echar mano de la *appropriatio*.

III. *Elaboración sistemática*

1. La exposición sistemática de la doctrina acerca del Espíritu Santo intenta explicar la vida intratrinitaria inmanente de la tercera persona par-

tiendo de la → revelación de la obra del mismo Espíritu en la economía de la salvación (→ historia de la salvación).

a) Tanto las palabras como los símbolos de la revelación bíblica acerca del Espíritu Santo hacen resaltar su función en la economía salvífica. Otro tanto hay que decir del término «Espíritu Santo» con el que es designada la tercera persona divina en la Escritura y en la predicación de la Iglesia. El «Espíritu» es como la atmósfera divina que envuelve al hombre penetrándole y haciéndole entrar en el hálito viviente, en la vida de Dios. El término πνεῦμα esclarece no tanto lo que la tercera persona representa en la vida intratrinitaria divina y su función en el seno de aquélla cuanto su actuación santificadora en la economía de la salvación. De manera parecida, el atributo «santo» no distingue suficientemente al Espíritu de las otras dos personas divinas, pues santas son las tres personas en la unidad de su naturaleza, que funda su infinita inaccesibilidad e inviolabilidad. La → santidad va unida al nombre del Espíritu porque él introduce al hombre en la «atmósfera» divina; le penetra como el aire respirado y le diviniza, haciéndole así partícipe de la santidad de Dios, de manera que se convierte en santo, según dice la Escritura de los justificados.

b) Esta obra santificadora del Espíritu Santo es explicada por la teología de dos maneras. El Espíritu Santo *actualiza la obra salvadora de Cristo* en la Iglesia y en cada hombre como miembro de ella. En cuanto al modo, surge la cuestión de si el Espíritu Santo realiza esta obra por medio de una acción como la que es propia de la causalidad eficiente —a la que corresponde producir un efecto—, o bien del modo expresado con la imagen de la inhabitación del Espíritu Santo, que se comunica a sí mismo o es donado por el Padre y el Hijo. La concepción del Espíritu Santo como causa eficiente es sugerida por la representación del mismo como poder, fuerza, ímpetu; la otra, por aquellas expresiones que se refieren al Espíritu Santo que habita en el hombre y en la → Iglesia como alma de la misma (León XIII, Pío XII).

No hay razón para contraponer entre sí ambos aspectos, ya que toda realidad terrena, así como su explicación metafísica, jamás puede reflejar de manera unívoca y adecuada la actuación sobrenatural de Dios. Cada una de las concepciones indicadas encierra su propia insuficiencia, que ha de ser compensada por las ventajas de la otra. Si se considera la inhabitación del Espíritu Santo y su comunicación y se quiere traducir esta imagen en el concepto filosófico del Espíritu como *causa (quasi-)formalis* que a manera de un nuevo principio vital y esencial se infunde en la Iglesia y en el hombre como *causa materialis*, se ha esclarecido algo de lo que deja sin aclarar la doctrina de la nueva creación producida en el hombre por medio del Espíritu Santo como causa eficiente creadora. Pero también viceversa: la imagen de la causa eficiente nos permite entender algo que la sola explicación basada en la causalidad formal no deja entrever. Ambas son explicaciones análogas (→ analogía) que han de completarse mutuamente. Dado que la acción del Espíritu Santo como *proprium* tiene cabida dentro del esquema de la causa formal y no de la causa eficiente (la operación divina *ad extra* no puede ser

propia de una sola persona divina, pero sí lo puede ser la relación de la persona humana santificada para con cada una de las tres personas divinas), hay que dejar esta cuestión sin una respuesta adecuada.

El mismo problema incluye además el siguiente aspecto. La teología de la → gracia habla, en relación con la → justificación, de un don increado que es precisamente la inhabitación del Espíritu Santo, y un don creado que, como nueva realidad de una cualidad permanente, afecta al interior del hombre y constituye el fundamento real para una nueva relación con el Espíritu Santo fundada en la gracia (= inhabitación). La teología se esfuerza por contestar a la pregunta sobre cuál de estos dos dones, cuya conexión íntima es innegable, es genéticamente el primero. ¿Es la nueva realidad creada en el hombre efecto de la inhabitación del Espíritu por la gracia (y entonces estamos dentro del esquema de la causalidad eficiente) o, por el contrario, es la nueva relación del hombre con el Espíritu Santo (designada como inhabitación) consecuencia de la gracia previamente infundida?

Si la inhabitación santificadora del Espíritu Santo es una imagen para explicar la producción efectiva de un nuevo ser en el hombre, entonces puede esto ser apropiado ciertamente al Espíritu Santo, pero no atribuido a él exclusivamente como algo peculiar. La acción creadora *ad extra* es propia de las tres divinas personas, no de una sola con exclusión de las demás. Esta visión desdobra la función del Espíritu Santo en el proceso de la justificación. En primer lugar, le es atribuida una actividad creadora (que en realidad desarrollan en común las tres divinas personas) por medio de la cual es producido en el hombre el don creado de la gracia habitual. Como consecuencia, surge en el hombre una nueva relación con el Espíritu Santo, a la que corresponden simultáneamente otras relaciones con el Padre y el Hijo.

Tal dualismo en la explicación de la obra salvífica del Espíritu Santo podría ser evitado con el concepto de causa formal. Esta constituye una versión más apropiada de la imagen de la inhabitación del Espíritu Santo en el hombre en gracia. La santificación de éste tiene lugar al ser infundido el Espíritu Santo en la persona humana como un nuevo principio de vida, como la *causa quasiformalis* de la santificación. De este modo el hombre es nueva criatura por el hecho de ser divinizado desde dentro.

Lo dicho hasta aquí sobre la acción del Espíritu Santo en cada hombre concreto vale también respecto a su obra santificadora en la Iglesia, en la que él habita como en su templo y a la que anima como cuerpo suyo y de Cristo. Así, pues, la realidad santificada es primeramente la Iglesia en su conjunto, en cuya vida plena de gracia participa el hombre al incorporarse a ella como miembro vivo. De esta manera, el → bautismo, porque «introduce en el cuerpo de la Iglesia» (DS 1314), da la gracia de la inhabitación del Espíritu Santo.

El Espíritu Santo obra, pues, como un principio vivo de unidad, que da cohesión a la Iglesia, constituyéndola en un organismo viviente y vinculándola a Cristo como su cabeza. Ello corresponde también a la función peculiar del Espíritu Santo en su vida intratrinitaria.

2. Así, de la actuación de la tercera persona divina en la economía de la salvación pasamos a su realidad trinitaria inmanente, pues en ésta tiene aquélla su fundamento. La distinción de las tres personas entre sí, basada en sus relaciones, se funda en dos procesiones intradivinas.

a) La procesión que constituye al Espíritu Santo como tercera persona divina es considerada en la → Iglesia oriental de manera diversa a como la considera la Iglesia occidental. Hablando con exactitud, no se trata de diferencias reales, sino sólo de aspectos que se completan mutuamente. La Iglesia oriental explica la procesión de la tercera persona con la fórmula: el Espíritu Santo procede del Padre por medio del Hijo. Se trata, pues, de una concepción lineal que va desde el Padre, como primer principio sin principio, a través del Hijo, como segunda persona procedente del Padre, hasta el Espíritu Santo. A ello va, desde luego, unida la convicción de que también el Hijo es principio de la procesión del Espíritu Santo, pero no principio sin principio, sino engendrado por el Padre. La fórmula latina, en cambio, afirma que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. Domina, pues, en ella no tanto una concepción lineal cuanto la imagen de un triángulo: el Padre y el Hijo tienen enfrente al Espíritu Santo, que procede de ambos en común. Esta fórmula no tiene por qué ser opuesta a la griega, pues el Hijo realiza juntamente con el Padre la *espiración* del Espíritu Santo recibida del mismo Padre, que se la comunica. Proceder del Padre y del Hijo equivale, por tanto, a proceder del Padre a través del Hijo. El principio primero de ambas procesiones en la Trinidad es el Padre, único *principium sine principio*, mientras que el Hijo es *principium principiatum*, y el Espíritu Santo es *principiatus*.

b) También en la vida trinitaria de Dios es el Espíritu Santo vínculo de unidad. Esto lo expresa la tradición cuando designa al Espíritu Santo con las imágenes de vínculo de → unidad, prenda del → amor, ósculo de amor entre el Padre y el Hijo. La → liturgia, en la fórmula de conclusión de las oraciones, afirma que el Padre y el Hijo viven y reinan juntamente «en la unidad del Espíritu Santo». En la *espiración* del Espíritu Santo se muestra, pues, el amor entre la primera y la segunda persona de la Trinidad como algo fecundo; en ella se expresa ese amor, se entrega su prenda. Por eso puede emplearse la figura de la unión matrimonial entre hombre y mujer, cuya unidad de amor se hace fecunda y se expresa en la nueva vida del hijo como imagen de la fecunda «comunidad de vida» del Dios trino (→ matrimonio), haciendo abstracción, naturalmente, de las imperfecciones creadas.

Podría surgir un malentendido de la comprensión antropomórfica del Espíritu Santo como vínculo de unidad entre el Padre y el Hijo. No se ha de explicar la *espiración* del Espíritu Santo por la mutua donación de la primera y segunda persona como si ambas estuviesen en oposición entre sí al *espirar* al Espíritu Santo. Ello estaría en contradicción con el principio defendido por el Concilio de Florencia, según el cual «en Dios todas las cosas son uno mientras no exista oposición de relaciones» (DS 1330). Pero, dado que el Padre y el Hijo no tienen en la *espiración* del Espíritu una relación entre sí, sino solamente con la tercera persona, han de ser ambos uno en

esta *espiración*. Por eso dice el Concilio de Florencia que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo «como de un solo principio» (DS 1331). La tercera persona es expresión de la unidad amorosa entre el Padre y el Hijo porque procede de ellos en cuanto que son uno, realizando así plenísimamente la perfección del amor.

G. Menge, *Der Heilige Geist als Liebesgeschenk des Vaters und des Sohnes*, Hildesheim 1926; J. Slipyi, *De principio spirationis in Sanctissima Trinitate*, Leopoldi 1926; M. Jugie, *De processione Spiritus Sancti ex fontibus revelationis et secundum Orientales dissidentes*, Roma 1936; B. Bouché, *La doctrine du «Filioque» d'après S. Anselme de Cantorbéry*, Roma 1938; B. Forget, *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes d'après la doctrine de S. Thomas d'Aquin*, París 1938; H. Schauf, *Die Einwohnung des Heiligen Geistes*, Friburgo 1941; E. Candal, *Nilus Cabasilas et theologia S. Thomae de processione Spiritus Sancti*, Ciudad del Vaticano 1945; P. Galtier, *Le Saint Esprit en nous d'après les grecques*, Roma 1946; J. Trütsch, *Sanctissimae Trinitatis inhabitatio apud theologos recentiores*, Trento 1949; Th. Fitzgerald, *De inhabitatione Spiritus Sancti doctrina S. Thomae Aquinatis*, Mundelein (Illinois) 1950; A. Krapiec, *Inquisitio circa D. Thomae doctrinam de Spiritu Sancto prout amore: DTh 53 (1950) 474-495*; J. Galot, *L'Esprit d'amour*, París-Brujas 1959; A.-M. Henry, *L'Esprit-Saint*, París 1959; R. Haubst, *Heiliger Geist: LThK V (1960) 108-113*; K. Rahner, *Sobre el concepto escolástico de la gracia increada: Escritos de Teología I (Madrid 1961) 349-377*; H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person*, Munich 1963; H. Mühlen, *Una Mystica Persona*, Munich 1964; E. Kinder, *Zur Lehre vom Heiligen Geist nach den Lutherischen Bekenntnisschriften*, Berlín 1964; G. W. Locher, *Testimonium internum. Calvinslehre vom Heiligen Geist und das hermeneutische Problem*, Zurich 1964; W. Lohff, *Wahrheit als Heiliger Geist*, en H. R. Müller-Schwefe (ed.), *Was ist Wahrheit?*, Gotinga 1965, 178-187; O. González de Cardedal, *Misterio trinitario y existencia humana*, Madrid 1966; S. Lyonnet, *Presencia de Cristo y de su Espíritu en el hombre: Concilium 50 (1969) 566-578*; K. Rahner, *La Iglesia como lugar de la venida del Espíritu: Escritos de Teología VII (Madrid 1969) 221-225*; *id.*, *El Espíritu sobre toda vida: ibíd.*, 226-242; M. Schmaus, *Espíritu Santo: SM II (1972) 814-826*; *La experiencia del Espíritu (1974)*, Hom. Schillebeeckx, número extra de «Concilium»: V Codina, *Lo pneumático en la teología*, en A. Vargas-Machuca (ed.), *Teología y mundo contemporáneo*. Hom. Rahner, Ed. Cristiandad, Madrid 1975, 115-132.

O. SEMMELROTH