

Fernández, Víctor Manuel

La acción universal de la tercera persona : otra “fenomenología del espíritu”

Revista Teología Tomo XXXV, N° 71, 1998

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

FERNÁNDEZ, Víctor M., *La acción universal de la tercera persona : otra “fenomenología del espíritu”* [en línea]. *Teología*, 71 (1998). Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/rectorado/accion-universal-tercera-persona-fernandez.pdf>

(Se recomienda indicar al finalizar la cita bibliográfica la fecha de consulta entre corchetes. Ej: [consulta: 19 de agosto, 2010]).

LA ACCIÓN UNIVERSAL DE LA TERCERA PERSONA

OTRA “FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU”

El tema de la acción del Espíritu en las religiones aparece bajo variados aspectos en distintas partes del documento *El cristianismo y las religiones*. Pero cuando, luego del *status quaestionis*, se plantea los presupuestos teológicos fundamentales para poder hablar sobre el valor salvífico de las religiones, los resume en cuatro: la iniciativa del Padre, la única mediación de Cristo, *la universalidad de la acción del Espíritu y sus relaciones con Jesús*, y la función de la Iglesia como sacramento universal de salvación. De manera que, con respecto al tema que nos ocupa, el interés se centra en la *universalidad* de la acción del Espíritu, pero dejando a salvo las *relaciones* de esta acción con la única mediación de Cristo.

1. Creación, alianza y ley nueva

El punto de partida para hablar de la acción universal del Espíritu es una consideración del amor de Dios que, como lo plantea el documento, crea al hombre para habitar en él; y esta mirada benevolente implica ya una “amistad original” con todo ser humano por la acción del Espíritu (II.3; 51).

El hombre que fue creado en orden a Cristo, recibió de Dios las capacidades que le permiten encontrarse con él en el conocimiento y el amor, abierto por naturaleza a la posibilidad de que sus facultades, transformadas por el Espíritu, accedan al encuentro teologal. De hecho el documento afirma que “dado que en el Nuevo Testamento la imagen de Dios es Cristo, se puede pensar en una determinación de todos hacia Cristo” (II.1; 31). Y asumiendo la idea patrística de que el Hijo *que había de encarnarse* era “el modelo según el cual Dios hizo al hombre”, sostiene que

hay en todo hombre, desde su creación, una *disposición interna* hacia Cristo (II.2; 48).

Pero, por la acción del Espíritu, Dios ha buscado una mayor explicitación de esa amistad original, una mayor cercanía a través de distintas alianzas, ya que “la imagen y semejanza significa desde el principio capacidad de relación personal con Dios y, por tanto, capacidad de alianza” (II.3; 52). Este dinamismo alcanza su punto culminante en la Encarnación, donde nace la nueva alianza que “no es de la letra sino del Espíritu”, por lo cual es *universal* (II.3; 53).

Si la universalidad de esta nueva alianza se debe precisamente a que no es de la letra, estamos hablando entonces de la universalidad propia de la ley nueva, que es la gracia del Espíritu Santo. La teología de la ley nueva nos recuerda que la novedad cristiana no se refiere en primer lugar ni siquiera a lo escrito en el Evangelio, por más valioso que sea para nosotros (que a través del Evangelio hemos explicitado nuestra fe); la novedad cristiana es ante todo *la vida nueva que se hace nuestra por la acción del Espíritu*:

Al decir “la letra mata”... debe entenderse cualquier escritura que está fuera del hombre, aunque sean los preceptos morales como se contienen en el Evangelio. Por cuanto también la letra del Evangelio mataría si no tuviera la gracia interior (*Summa Th.*, I-IIae., 106, 2).

No es entonces la obediencia externa a un sistema religioso lo que salva, y ni siquiera lo es la sola pertenencia a la Iglesia visible.

2. La justificación de los paganos. Documentos conciliares

Esta vida nueva que comunica el Espíritu es universal, puesto que la gracia del Espíritu actúa también en los no cristianos, que se unen al Misterio pascual “por caminos que sólo Dios conoce” (II.2; 49d), de modo que también ellos pueden estar “justificados por la gracia de Dios” (II.4; 72), aun cuando no conozcan la “letra” del Evangelio o no adhieran expresamente a la explicitación cristiana. Nada nos indica que debamos entender la expresión “justificados por la gracia” en un sentido diferente al tradicional, de modo que debe entenderse “justificación” como paso del

estado de pecado a la vida en gracia santificante.¹ El documento afirma entonces la posibilidad de que los paganos vivan en estado de gracia santificante, con todo lo que ello implica de realidad salvífica inherente al ser del hombre, aun cuando no hayan recibido el bautismo ni pertenezcan a la Iglesia visible. No se sostienen entonces las viejas teorías según las cuales en los paganos sólo podría haber una acción dispositiva de la gracia actual de manera que alcanzarían la justificación sólo en el momento de la muerte. Lo que se afirma es más bien que pueden realmente vivir una historia personal en estado de gracia, aunque no accedan a esa gracia santificante por los caminos ordinarios de los Sacramentos y de la fe explícita en Cristo, sino “por caminos que sólo Dios conoce” (II.3; 60; cfr. *Gaudium et spes* 22).

Esta posibilidad de recibir la gracia de Dios y ser salvados sin los medios ordinarios establecidos por Cristo, también fue claramente propuesta en la *Redemptoris missio*:

... Los seguidores de otras religiones pueden recibir la gracia de Dios y ser salvados por Cristo independientemente de los medios ordinarios que él ha establecidos (RMi 55c).

El documento de la CTI hace notar expresamente que, a diferencia de la *Lumen gentium* que habla de un llamado universal a la salvación, la *Gaudium et spes* abre una perspectiva más amplia, hablando de una verdadera asociación al Misterio de la Pascua por la gracia del Espíritu (II.4; 71).

3. El encuentro a partir de las misiones invisibles

Esto no implica una actividad del Espíritu sin Cristo, ya que las dos misiones invisibles son inseparables:

Universalidad significa “versus unum”. La misma palabra “espíritu” significa dinamismo, y esto incluye el “hacia”, la dirección. El Espíritu es llamado *dynamis* (Hch. 1, 8), y la *dynamis* incluye

1. Así me lo confirmó un miembro del equipo *redactor* del documento, el Padre MARIO DE FRANÇA MIRANDA, en la *Semana de Teología* de la Sociedad Argentina de Teología, realizada en La Falda en julio de 1997.

la posibilidad de una dirección. De las palabras de Jesús sobre el Paráclito se deduce que el “ser hacia” se refiere a Jesús (II.3; 53).

Efectivamente, en el Evangelio de Juan se destaca que el dinamismo propio del Espíritu se orienta a Cristo, y orienta a la Iglesia hacia la plenitud *insuperable* del Señor resucitado. El nos conduce “en” la Verdad completa,² no hablando por su cuenta (Jn. 16, 13), sino anunciando lo que recibe de Cristo (16, 14-15), recordándonos lo que Cristo expresó (14, 26) y dando testimonio de El (15, 26).

Esto nos lleva a decir que no hace falta separar de Cristo al Espíritu para poder fundamentar el dinamismo en la vida de la Iglesia. Es cierto que por la acción del Espíritu nos situamos en un estadio superior al del Cristo terreno (Juan 14, 12), puesto que el Espíritu nos une al Cristo plenificado por la Resurrección. Pero el Espíritu nunca podrá llevarnos a una superación del Cristo glorioso, cuya plenitud es inagotable. El Espíritu nos conduce dentro de esa plenitud del Cristo glorioso impulsándonos a entrar cada vez más en la profundidad de su Misterio, que nunca terminamos de penetrar. Por eso el Espíritu nos sitúa en un camino de dinamismo y novedad sin necesidad de separarse o separarnos de Cristo. Su impulso es dinámico y lleva al crecimiento y a la novedad precisamente porque busca introducirnos cada vez más en el Misterio del Cristo glorioso, que es insuperable, impredecible, en una vida que, por trascendernos, nos lleva siempre a algo más. Así se unen el dinamismo y la continuidad; porque las instituciones estables, aunque hayan sido establecidas por el Cristo terreno, no pueden agotar la riqueza siempre inabarcable del Cristo glorioso, y siempre deben estar en tensión dinámica, conducidas por el Espíritu dentro de una vida siempre nueva y renovadora.

Pero esta orientación “económica” del Espíritu hacia Cristo tiene su raíz última en la vida intratrinitaria. Porque “Dios está presente en la voluntad como lo amado en el amante, y como *inclinando hacia* el amado”.³ El Espíritu no es simplemente el

2. L. RIVAS, *El Espíritu Santo en las Sagradas Escrituras*, Buenos Aires 1998, 116-117.

3. S. TOMAS DE AQUINO, *Contra Gentiles* IV, 19.

amor, sino la inclinación en que culmina ese amor que supone dos Personas que se aman, el Padre y el Hijo. Asumo aquí las consideraciones de Nicolas, para quien el Espíritu Santo procede también del amor nocional, o mutuo, planteando un desarrollo interno en la Suma Teológica entre la cuestión 27 y la 37.⁴ Para Nicolas no hay oposición entre el amor de Dios por sí mismo y el amor mutuo del Padre y el Hijo, sino que ese amor por sí mismo, en la procesión del Espíritu, supone ya la distinción con carácter personal del “engendrado” y el “engendrante”, y no puede ser sino el amor mutuo:

En el Espíritu Santo, en tanto que es el Amor, está comprendida la relación mutua entre el Padre y el Hijo, relación del Amante al Amado (*Summa Th.*, Ia., 37, 1, ad 3).

Podemos así referirnos al Espíritu como la culminación del amor que hay entre el Padre y el Hijo, si bien ese amor tiene su origen último en el Padre. Por eso, esta *inclinatio* que es el Espíritu tiene al Hijo como término perfecto y saciativo, de modo que no necesita orientarse, comunicarse a las criaturas. Si derrama en el hombre la vida del amor, lo hace como una expresión absolutamente libre de su Misterio fuera del ámbito trinitario; o mejor, incorporando a la criatura humana en esa *inclinatio infinita* que es su Persona y terminando como Amor sin confines el amor limitado de la criatura.

Por todo esto, en el orden económico, esa *inclinatio* que imprime el Espíritu no puede no orientarse al Verbo encarnado, ni puede dejar de referir a Cristo todo dinamismo sobrenatural.

Ahora, si bien el Espíritu es enviado al corazón humano por el don de la caridad, que se refiere a él como término, digamos también que inseparable de la caridad es el don de la sabiduría, el cual a su vez “prorrumpe en el afecto del amor” (*Summa Th.*, Ia., 43, 3). Y esta experiencia sapiencial se refiere al Hijo como término, porque el Hijo es “Verbo que espira amor” (ibid.).

Esta misión invisible del Hijo puede pensarse también sin un conocimiento explícito de Cristo; pero el documento indica que en los no cristianos “la fidelidad a Dios puede dar lugar a un cierto conocimiento por connaturalidad” (III.2; 90), puesto que “la di-

4. J. NICOLAS, *Synt. Dogmatique*, Friburgo 1985, 174-177.

mención gnoseológica no puede estar del todo ausente donde reconocemos elementos de gracia y salvación" (ibid).

Podemos afirmar entonces que en todo hombre que está "justificado por la gracia de Dios" hay una experiencia de Cristo resucitado y del Espíritu; del Espíritu por el amor, y de Cristo por el don de sabiduría, aunque esta experiencia no esté tematizada al modo de un cristianismo ilustrado.

Decimos así que esta universalidad propia de la acción discreta de la gracia es siempre, al mismo tiempo, presencia y acción de Cristo resucitado y del Espíritu, cuyas misiones son inseparables.

Esto tiene como consecuencia que el mejor modo de encuentro entre un cristiano y un no cristiano se realiza cuando en los dos hay una auténtica experiencia de vida en gracia, por la cual los dos viven la experiencia de Cristo y del Espíritu, aunque esa experiencia esté tematizada o explicitada de diferentes maneras:

El diálogo interreligioso se funda... en la presencia activa del Espíritu entre los adeptos de otras tradiciones religiosas... A veces hay experiencias e intuiciones, expresiones y comprensiones diversas, provenientes *del mismo acontecimiento trascendental* (I.6; 25).

4. El Espíritu y la dinámica encarnatoria

Pero este Cristo que, junto con el Espíritu, se hace presente en la experiencia de la gracia, *es el Verbo encarnado y resucitado*, ya que "no hay Logos que no sea Jesús, y no hay Espíritu que no sea el Espíritu de Cristo" (III; 80). Es "Jesús resucitado el que obra en el corazón de los hombres en virtud de su Espíritu" (III.1; 82). Y es el Cristo que murió por los pecados de todos los hombres, también de los no cristianos (Arlés: Dz 160b; Quiersy: Dz 319). Por eso la presencia del Espíritu, inseparable del Verbo encarnado y resucitado, siempre orienta al hombre al encuentro pleno con el Cristo del Evangelio y a una comunión visible con su Iglesia. Por eso mismo no podemos renunciar al anuncio explícito de Cristo. El mismo Espíritu que actúa en los paganos es el que realizó la plenitud del Verbo encarnado, y por lo tanto orienta a esa plenitud toda acción suya en los corazones humanos:

La acción universal del Espíritu en la economía salvífica querida por Dios, posee una dinámica encarnatoria que la lleva a ex-

presarse y objetivarse. De este modo, la proclamación de la Palabra conduce esta misma dinámica a su plenitud (I.6; 24).

Esta necesaria orientación a una "plenitud" que sólo se encuentra en Cristo y en la Iglesia Católica es la idea de fondo que repite el Papa en la *Redemptoris missio* para motivar a la misión *ad gentes*:

Se olvida que toda persona tiene *derecho* a escuchar la Buena Nueva de Dios que se revela y se da en Cristo, para realizar la *plenitud* de la propia vocación (RMi 46d).

Y precisamente cuando afirma que los seguidores de otras religiones pueden recibir la gracia de Dios, el Papa invita a dialogar con ellos

"con la convicción de que la Iglesia es el camino *ordinario* de salvación y que sólo ella posee la *plenitud* de los medios de salvación" (RMi 55c).

La plenitud que se alcanza en la adhesión a Cristo y a su Iglesia no es sólo una explicitación de lo que ya se tiene, porque "no significa solamente una *tematización* de la trascendencia, sino la mayor *realización* de la misma" (CTI I.6; 24). El Espíritu no sólo obra el paso del estado de pecado a la vida en gracia, sino que derrama en la Iglesia Católica plenitud de posibilidades de conocimiento, de contemplación, de celebración, de comunión, de discernimiento, de testimonios explícitos y de riqueza de dones, en orden a que la vida en gracia no sea sólo un germen que basta para salvarse, sino que alcance su pleno y totalizante desarrollo en la existencia del hombre. El contexto de la Iglesia Católica no sólo permite un conocimiento explícito de Cristo, ausente en los no cristianos, sino una plenitud de medios en orden al crecimiento de todos los aspectos de la vida en gracia, y no sólo del aspecto cognoscitivo.

Esto es lo que da lugar a que en la *Redemptoris missio* se insista en el anuncio explícito no como un avasallamiento, sino como un bien al cual los no cristianos tienen derecho, siendo así para la Iglesia una exigencia de justicia y de amor frente a ellos:

Ellos tienen derecho a recibir el anuncio de la salvación... Todos los creyentes en Cristo deben sentir como parte integrante de su fe la solicitud apostólica de transmitir a otros su alegría y su luz (RMi 40c).

La Iglesia no puede privar a los hombres de la Buena Nueva de que son amados y salvados por Dios... una clara proclamación de que en Jesucristo se ofrece la salvación a todos los hombres como don de la gracia y la misericordia de Dios (RMi 44a).

Es precisamente el mismo Espíritu Santo el que actúa en las otras religiones y que nos llama al diálogo, el que impulsó e impulsa a la Iglesia a la proclamación del Evangelio, que no se dirige sólo a los corazones individuales sino que se ordena también a cristianizar las culturas:

La actividad misionera específica, o misión ad gentes, tiene como destinatarios a los *pueblos*... cuya *cultura* no ha sido influenciada aún por el Evangelio (RMi 34a).

5. Lenguaje común, superación de Babel

Decimos entonces que el Espíritu derramado en Pentecostés tiende a la superación de Babel, y aunque la experiencia íntima de la gracia pueda ser común, no podemos renunciar también a buscar un lenguaje que nos una, el cual no puede no referirse a Cristo, plenitud de la Revelación, para que Cristo sea todo en todos. Esto no implica uniformidad, ya que la evangelización es también inculturación. De hecho, el documento de la CTI señala que, mientras en Babel se intentó una unidad sin universalidad, “Pentecostés fue el don de la universalidad en la unidad” (II.3; 57). Así entendida, la evangelización impulsada por el Espíritu no se realiza sin el suficiente aprecio de las riquezas espirituales de los pueblos, “cuya expresión principal y esencial son las religiones” (RMi 55a; cfr. CTI I.6). La inculturación que suscita el Espíritu es un auténtico diálogo, porque haciendo este proceso de adaptación la Iglesia “conoce y expresa aún mejor el misterio de Cristo, a la vez que es alentada a una continua renovación” (RMi 52d).

Parece utópico hablar ahora de “lenguaje común”, pero, salvando las distancias, puede servir de aliento el consenso logrado

en el diálogo con el luteranismo acerca de la justificación, con la elaboración de un lenguaje aceptable para ambas partes, lo cual parecía sumamente lejano poco tiempo atrás.

Porque es precisamente lo que el Espíritu hace en las demás religiones lo que adquiere un valor de “preparación evangélica” (II.3; 60). Y ya que el Espíritu es inseparable de Cristo y de su Pascua (III.1; 81), tenemos que decir que lo que hay de legítimo en las culturas y religiones *es un reflejo de la plenitud de Cristo* y tiende a esa plenitud para alcanzar en él *la mayor riqueza de sentido*. Por eso dice la *Redemptoris missio*:

Es también el Espíritu quien esparce las “semillas de la Palabra” presentes en los *ritos y culturas*, y las prepara para su madurez en Cristo (RMi 28c).

Todo lo que el Espíritu obra en los hombres y en la historia de los *pueblos*, así como en las *culturas y religiones*... no puede menos de referirse a Cristo, Verbo encarnado por obra del Espíritu (RMi 29b).

El diálogo es exigido por el profundo respeto hacia todo lo que en el hombre ha obrado el Espíritu que sopla donde quiere... Semillas y destellos que se encuentran en las personas y en las *tradiciones religiosas*... Las otras *religiones*... estimulan a la Iglesia a descubrir y a conocer los signos de la presencia de Cristo y de la acción del Espíritu, como a profundizar la propia identidad y a testimoniar la *integridad* de la Revelación (RMi 56a).

Es sumamente importante plantearse este aspecto comunitario y cultural, ya que no basta detenernos en la posibilidad de salvación de los individuos de otras religiones y conformarnos con que haya en esas religiones elementos de cierto valor salvífico. Retomando lo que ya dijimos sobre la importancia de que, por la inculturación, el Evangelio llegue a cristianizar las culturas, digamos también que, por amor a Cristo y a la humanidad, no podemos conformarnos con que haya ciertos “reflejos” o “semillas” del Verbo en las religiones y culturas. Nuestro sueño es que brille plenamente la gloria de Cristo en toda la tierra, porque “la recapitulación de todo en Cristo es el último designio de Dios Padre” (II.2; 35), y *es la finalidad última de toda acción del Espíritu*

en el mundo. Por eso, aunque los no cristianos puedan salvarse y alcanzar un alto grado de santidad sin el conocimiento explícito de Cristo, el Espíritu sigue impulsando a la Iglesia a la misión, para que *el mundo* alcance la salvación, ya que ella “tiene que estar al servicio de la venida del reino de Dios” (II.4; 65). A esa armoniosa y bella plenitud de toda la humanidad tiende la obra misionera de la Iglesia, a esa maravillosa gloria del Reino en plenitud donde brillará de modo multiforme la inagotable belleza del resucitado.

6. Acción universal y acción peculiar del Espíritu

La Iglesia, como Cuerpo de Cristo también visible, tiende a recapitular todo lo bueno de las religiones. Pero ya que el aspecto visible es inseparable de la Iglesia, tenemos que decir que los paganos justificados por la acción invisible del Espíritu sólo están incluidos en la comunidad espiritual, en el corazón invisible de la Iglesia, pero no puede decirse con propiedad que pertenezcan a ella (II.4; 73). Por otra parte, tampoco ellos tienen interés en ser considerados miembros de la Iglesia sin que lo hayan elegido. Pero entonces nos preguntamos cuál es la diferencia entre el valor de la expresión de la gracia que se da en la Iglesia y la valoración que podamos hacer de las religiones como medios salvíficos.

Con respecto a la obra del Espíritu en las religiones, el documento habla de una acción universal del Espíritu, que se distinga de la acción “peculiar” que él despliega en la Iglesia, si bien la acción universal también deriva del Misterio Pascual (III.1; 82). En ese sentido, los aspectos visibles de las religiones tienen cierta función salvífica. Los individuos en quienes actúa la gracia no están aislados, y producen una cultura; por eso, es también la acción del Espíritu en ellos lo que provoca un dinamismo socio-cultural, produciendo “elementos de verdad, de gracia y de bien no sólo en los corazones de los hombres, sino también en los ritos y en las costumbres de los pueblos, aunque todo deba ser sanado, elevado y completado” (III.1; 81). De hecho, las mismas religiones proclaman que su origen está en la acción trascendente de Dios; que no son meras creaciones culturales sin intervención alguna de Dios mismo. Así lo reconoce también la *Redemptoris missio*:

El Espíritu se manifiesta de modo peculiar en la Iglesia y en sus miembros; sin embargo, su presencia y su acción son universales, sin límite alguno ni de espacio ni de tiempo... incluso en las iniciativas religiosas (RMi 28a).

El Espíritu... nos lleva a abrir más nuestra mirada para considerar su acción presente en todo tiempo y lugar (RMi 29a).

La distinción de esta doble acción del Espíritu, y el lenguaje que aparece ya en el *status quaestionis* (I.2; 11), nos sugiere que por la acción universal del Espíritu la salvación acontece “en” las religiones, y no a pesar de ellas. Podríamos decir, en cambio, que un ateo puede salvarse “a pesar de” no pertenecer a una religión. Pero nos preguntamos si se puede decir además que la salvación acontece también “por” las religiones; que el Espíritu actúa en los individuos por la mediación de ritos, símbolos y elementos variados de las religiones.

Y debemos decir que en un sentido estricto este “por” sólo se aplica a la Iglesia Católica, que tiene plenitud de medios salvíficos, y a las demás confesiones cristianas, que tienen algunos de esos medios. Ni siquiera los “sacramentos” de la antigua Alianza tenían el valor de instrumentos por los que se pudiera conferir “eficazmente” la gracia, lo cual puede decirse sólo del bautismo y de los demás Sacramentos cristianos. De manera que este “por” sólo podría aplicarse a las religiones en un sentido análogo, y sumamente amplio.

Más bien insistamos en decir que el Espíritu Santo actúa en los corazones de los no cristianos *provocando una dimensión comunitaria y cultural que favorece el caminar juntos y el crecimiento*. Y precisamente en ese sentido podemos hablar de alguna “sacramentalidad”, *no instituida sino inducida*, consecuencia infaltable de la acción de la gracia en los corazones.

Si el documento afirma que donde hay gracia debe haber también cierta “dimensión gnoseológica” (III.2; 90), tampoco podemos excluir cierta “sacramentalidad”. Podemos decir, por ejemplo, que si ya en la creación hay reflejos trinitarios, con más razón la acción universal del Espíritu en las religiones provoca ciertos elementos simbólicos o significativos que reflejan de algún modo los Misterios cristianos, y que podrían actuar al modo de las *gratiae gratis datae*, disponiendo a la vida en gracia o a su crecimiento.

Pero, si también en las estructuras eclesiales puede haber elementos de error o de pecado, con más razón tenemos que admitir esta posibilidad en las religiones. Por eso, incluso los aspectos más atrayentes de los fundadores de las religiones pueden ser pensados como *gratiae gratis datae*, en cuanto pueden ser verdaderos dones del Espíritu para la edificación de los demás, pero que, no suponiendo necesariamente el estado de gracia santificante (*Summa Th.*, I-IIae., 111, 1, resp. y ad 3), pueden coexistir incluso con el pecado y con el error.

Creo que este recurso a la noción de *gratia gratis data*, que el Espíritu distribuye como él quiere, podría ser fecundamente explotado para explicar teológicamente el valor de mediación de gracia que pueden tener algunos elementos de las religiones, sin que esto implique canonizar todo el complejo mundo de cada religión o caer en nocivos relativismos. De hecho, la *gratia gratis data* es un don del Espíritu a una persona en función de la edificación de los demás, aunque el individuo que posea ese carisma pueda utilizarlo mal, convertirlo en instrumento de dominio y ejercitarlo en un contexto pecaminoso. Sin embargo, aun así, ese don puede producir un dinamismo histórico, un rito, una norma moral, que ayude a la edificación de los demás y que se perpetúe en el tiempo.

Además, el documento reconoce que puede haber expresiones del culto suscitadas por el Espíritu, pero aclarando que eso no significa un reconocimiento objetivo de las mediaciones religiosas utilizadas en esas oraciones, como mediaciones salvíficas (I.4; 17). El acto puede ser salvífico, y llegar al verdadero Dios, aunque la mediación sea objetivamente errónea (ibid.). De este modo, el documento procura evitar el relativismo religioso.

7. El amor y el primado de las misiones invisibles

Pero no es eso, en definitiva, lo más importante; porque ni siquiera la pertenencia a la Iglesia visible tiene valor salvífico si no se pertenece, por el amor, al “corazón” de la Iglesia (II.4; 72). Por eso el documento especifica que “es el amor a Dios y al prójimo, hecho posible por el único Mediador, Cristo, *la única vía* para alcanzar a Dios mismo” (III.1; 87), y que los no cristianos “entran en la comunión de los llamados al Reino de Dios practicando el amor a Dios y al prójimo” (II.4; 73), estableciendo así una comu-

nión que se prolongará en el cumplimiento del reino de Dios, donde “se revelará como Ecclesia universalis” (ibid.).

Y es precisamente el amor lo que se atribuye con propiedad a la misión del Espíritu en los corazones, en unión con la misión invisible del Hijo por la sabiduría que “prorrumpe en amor”. En este sentido, las misiones invisibles, que alcanzan tanto a cristianos como a paganos, tienen una primacía por sobre las misiones visibles, no reconocidas expresamente por los no cristianos:

Si fue enviado al mundo bajo forma visible, fue para llegar a habitar en lo íntimo de los hombres... Más allá de lo asombroso de la misión visible, ella está ordenada a otra cosa que le da su sentido: la misión invisible... y sólo está acabada en la misión invisible.⁵

De hecho, aun cuando De Lubac rechaza con firmeza la espera joaquinista de un nuevo reino del Espíritu, se hace eco de una homilía de Orígenes, donde éste decía: “¿De qué me sirve si Cristo nació de la Virgen santa, pero no nace en mi intimidad?”⁶ Esto es en definitiva lo que se dice cuando se sostiene un primado de la “fides qua” por sobre la “fides quae”. Y De Lubac reflexiona sobre la expresión de Orígenes diciendo:

La existencia cristiana es un engaño si no reproduce, a partir de su ritmo *interior*... aquel Misterio de Cristo.⁷

Por eso San Pablo podía decir a sus discípulos que “si Cristo no resucitó, vana es la fe de ustedes, están todavía en sus pecados” (1 Cor. 15, 17).

En ese mismo sentido, el Papa Juan Pablo II ha sostenido una suerte de “insuficiencia” de lo revelado explícitamente por el Jesús terreno, de modo que puede hablarse de un auténtico progreso en la acción pospascual del Espíritu. En efecto, dice el Papa que “la acción mesiánica de Jesús duró poco, demasiado poco para revelar todos los contenidos de la revelación”. Por eso

5. J.H. NICOLAS, *Synth. Dogmatique*, Friburgo 1985, 257.

6. ORÍGENES, *Jer. Hom.* 9, 1.

7. H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit*, París 1950, 181.

“la misión del Espíritu no se agota al recordar el pasado como tal... Lo hace continuamente presente de modo que revista una actualidad siempre nueva... con la *actuación creciente* de la redención”.⁸

Y podemos sostener que en esta línea se sitúa lo que se pone en labios de Cristo en Juan 14, 12: “El que cree en mí hará las obras que yo hago, y hará *mayores todavía*, porque yo me voy al Padre...”.

De manera que nuestra propia explicitación cristiana del misterio de Cristo también es limitada y perfectible, y por eso la confrontación con las manifestaciones obradas por el Espíritu en otros ámbitos, sin la explicitación de la Palabra revelada, no deja de ser algo valioso para nosotros, aun cuando esas expresiones sean pasibles de purificación. De hecho, el Papa afirma también que la Iglesia se nutre con las riquezas espirituales de las religiones:

El diálogo interreligioso forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia. Entendido como medio para un conocimiento y enriquecimiento *recíproco*, no está en contraposición con la misión ad gentes (RMi 55a).

Sostenemos entonces que el Espíritu de Cristo, que nos orienta hacia él, no necesita ineludiblemente del contexto de la explicitación cristiana para poder ejercer su acción salvífica. Pero esto no es una sutil reedición del joaquinismo, porque en el joaquinismo se postulaba una superación del Cristo del Evangelio y de las estructuras eclesiales por una nueva acción del Espíritu. Lo que estamos sosteniendo ahora es la posibilidad de una acción del Espíritu en los no cristianos, pero no que eso sea una realización plena, ya que la plenitud está en la explicitación cristiana a la que siempre tiende la acción del Espíritu.

Tampoco podemos sostener, al modo de Hick, una realidad divina común a las religiones, un Espíritu que se manifestaría de modos variados en las distintas religiones, y del cual la teología y la piedad trinitaria serían sólo una manifestación más.⁹ Decimos

8. JUAN PABLO II, *Catechesis del 17/05/1.989*; en *Creo en el Espíritu Santo*, Madrid 1997, 24-26.

9. Cfr. Las atinadas consideraciones de M. BORDONI en su obra *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Brescia 1995.

más bien que, actuando la gracia en los no cristianos, es el mismo Dios trinitario el que actúa en ellos, y es el Espíritu de Cristo el que santifica a los no cristianos, no sin fecundar con cierto valor salvífico algunos elementos culturales y religiosos. Por lo tanto, si bien no entendemos al Espíritu como una “realidad común” al modo de Hick, sin embargo decimos, con el documento, que “hay que excluir la existencia de economías diversas para los que creen en Jesús y para los que no creen en él” (II.2; 49e), en cuanto es la misma Trinidad santísima la que actúa, por la gracia, en cristianos y no cristianos, asociándolos al Misterio de la Pascua.

3. *Otra “fenomenología del Espíritu”*

Lo que el documento valora en las religiones en general es ante todo la posibilidad que brindan a los individuos de tener actos de culto “en unión con los demás hombres” (III.1; 87), impidiendo una práctica religiosa individualista. En ese sentido decimos que es en el contexto de una religión donde ordinariamente se manifiesta la acción universal del Espíritu, si bien también puede derramar su gracia “a pesar de” la ausencia de ese contexto adecuado.

Pero además de la expresión cultural comunitaria, podemos reconocer manifestaciones externas más valiosas de la acción de la gracia. Volviendo a la primacía del amor reafirmada en el documento, podemos decir que es el amor al prójimo, y no las manifestaciones culturales, la expresión social y visible más perfecta de la acción invisible del Espíritu y del amor interior a Dios. En este punto se manifiesta siempre lúcida y actual la doctrina de Tomás de Aquino:

No adoramos a Dios con sacrificios y dones exteriores por Él mismo, sino por nosotros y por el prójimo. Él no necesita nuestros sacrificios, pero quiere que se los ofrezcamos por nuestra devoción y para la utilidad del prójimo. Por eso la misericordia, que socorre los defectos ajenos, es el sacrificio que más le agrada, ya que causa más de cerca la utilidad del prójimo (*Summa Th.*, II-IIae., 30, 4, ad 1).

En sí misma la misericordia es la más grande de las virtudes, ya que a ella pertenece volcarse en otros y, más aún, socorrer sus de-

ficiencias. Esto es peculiar del superior, y por eso se tiene como propio de Dios tener misericordia, en la cual resplandece su omnipotencia de modo máximo (ibid., resp.).

Y mirándolo desde la óptica de la misión, digamos que es el compromiso con el hermano, por parte de los misioneros, lo que hace más creíble la universalidad salvífica del Cristo que proclamamos, siendo como un reflejo simbólico objetivo de Aquel que no vino a ser servido sino a servir. Ya lo decía la *Redemptoris missio*:

El testimonio de vida cristiana es la primera e insustituible forma de la misión... El Espíritu Santo acompaña el camino de la Iglesia y la asocia al testimonio que él da de Cristo... Y el testimonio evangélico al que el mundo es más sensible es el de la atención a las personas y el de la caridad para con los pobres y pequeños, con los que sufren. La gratuidad de esta actitud y de estas acciones, que contrastan profundamente con el egoísmo presente en el hombre, hace surgir unas preguntas precisas que orientan hacia Dios y el Evangelio (RMi 42).

De hecho, el documento de la CTI habla del testimonio como “irradiación del amor derramado en la Iglesia por la acción del Espíritu” (IV; 117). Por eso mismo, podríamos pensar en una especie de nueva “fenomenología del Espíritu”, como un intento de leer en la historia los signos eminentes del impulso del Espíritu, que suscita amor en niveles y expresiones variadísimas. Y no podemos dejar de ver en nuestra época esa particular sensibilidad y una amplia acogida ante todo gesto de amor generoso, como pudo constatarse en las repercusiones ante la muerte de la Madre Teresa, que significó una luminosa presencia de Cristo en un contexto no cristiano, quizás más luminosa que la de los predicadores cristianos; y fue además un punto de convergencia entre hombres de diversas creencias que se unieron para ofrecerle un acto de amor.

Pero también podríamos estar más atentos para descubrir los gestos admirables de amor, menos publicitados en Occidente, que seguramente abundan en los no cristianos, gestos que, sobre todo si son constantes, difícilmente puedan atribuirse sólo a las fuerzas naturales, y podrían pensarse más bien como epifanías del Espíritu de Cristo resucitado.

Sin embargo, si nos situamos mejor en el planteo del documento de la CTI, que no es simplemente el de la salvación de los

individuos, tenemos que decir que esta “fenomenología del Espíritu” no debería buscar sólo gestos de misericordia, de perdón y de gratuidad en las acciones de algunos individuos no cristianos, sino concreciones institucionales; es decir, costumbres, normas, textos sagrados, elementos comunitarios *estables* que favorezcan la misericordia, el perdón, las actitudes de gratuidad. Tarea sublime que no implica hablar del valor salvífico de las religiones en general, sino de cada una en particular y con sus características propias.

Víctor Manuel Fernández