

Juan Damasceno, así como Dios ha creado todo lo que él ha hecho por la fuerza del Espíritu Santo, así opera él también ahora mediante la fuerza del Espíritu aquello que rebasa la naturaleza y que sólo puede ser comprendido por la fe»<sup>13</sup>. Desde la fe en el presente vivo del Espíritu ha de ser comprendida la respuesta a la problemática occidental de la «infalibilidad» de la Iglesia. La tradición ortodoxa cree en la promesa de que el Espíritu de la verdad permanecerá junto a los discípulos de Jesús «para siempre» (Jn 14, 16). Cree que esta promesa tiene validez para la Iglesia, y ciertamente también para la Ekklesía ordenadamente orgánica y jerárquicamente organizada. Como principio de la vida el Espíritu es, finalmente, el Espíritu del origen de un orden orgánico fundante del Cuerpo de la Iglesia; vida y orden no se excluyen uno al otro, sino que se condicionan fundamentalmente —también en la Iglesia—. Por otra parte, la historia de la Iglesia nos enseña que debemos ser precavidos, incluso para ver una garantía incondicional de la obra del Espíritu en la institución de un concilio ecuménico, que debería ser eficaz *«ex sese»*. También en la pregunta por la recepción de los concilios ecuménicos estamos condicionados, al fin, al testimonio vivo del Espíritu en la Iglesia. «Quién tenga oídos que oiga lo que el Espíritu dice a las Iglesias» (Ap 2, 7).

Mi misión era exponer en las presentes reflexiones algunas características propias de una pneumatología ortodoxa. Mirando a las contraposiciones de necesidad que resultan de esta tarea, tan sólo puedo expresar la esperanza de que mis reflexiones no lleguen a ser entendidas como expresión de una polémica confesional. Como quedó dicho al principio la confesión de fe en el Espíritu Santo de la Iglesia Ortodoxa es la confesión de la iglesia antigua de la cristiandad indivisa. Quizá pueda abrírsenos la reconsideración de las fuentes el camino a una —tal como yo la quisiera denominar— «teología de la epiclesis del Espíritu». Nuestra iglesia tendrá el prototipo de una «teología» semejante, tal como creo, si pide en la celebración de la Eucaristía con las manos vacías, levantadas al cielo, la venida del Espíritu.

13. Juan Damasceno, o. c., IV 13; PG 94 1141 A.

## EL ESPIRITU SANTO COMO COMMUNIO. PARA UNA RELACION ENTRE PNEUMATOLOGIA Y ESPIRITUALIDAD EN AGUSTIN

JOSEPH RATZINGER

Los vocablos pneumatología y espiritualidad, que configuran juntos mi tema, están ya lingüísticamente vinculados de la forma más estrecha: el uno es la traducción del otro. En la medida que se expresa aquí una relación de significación fundamental: el Espíritu Santo se hace reconocible en la forma en que él configura la vida humana; a su vez, la vida conformada desde la fe es de nuevo la referencia al Espíritu Santo. Reflexionar sobre la «espiritualidad cristiana» es hablar del Espíritu Santo, que se deja reconocer en el hecho de que la vida adquiere un nuevo centro; hablar del Espíritu Santo incluye considerarlo presente en el hombre, al cual le ha sido otorgado.

Con todo, en todo discurso sobre el Espíritu Santo supone siempre una situación embarazosa, incluso un cierto peligro: aún más que Cristo, él es para nosotros una realidad sumergida en el misterio. La sospecha de que en este caso no se consiga sino divulgar la propia especulación y, de este modo, se fundamente la vida humana sobre el tejido de los pensamientos y no sobre la realidad es con frecuencia, en verdad, justificada. Este es el motivo por el cual yo no me hubiera, finalmente, decidido a presentar simplemente unas reflexiones, por así decirlo, por cuenta propia. Para hablar con pleno sentido, haciéndose digno de confianza y de forma representativa sobre el Espíritu Santo, es preciso —según

me parece a mí— que se cumplan tres condiciones: no puede hacerse sobre la base de una pura teoría, sino que este discurso debe descansar sobre la experiencia de la realidad que se expresa en el pensamiento y que, de esta forma, se comunica. Pero tampoco basta la experiencia, tiene que probarse y garantizarse, a fin de no confundir el «propio espíritu» con el Espíritu Santo. Esto significa, en tercer lugar, que ha de levantarse la sospecha siempre que alguien habla por cuenta propia, «desde lo propio»; lo cual contradice la condición misma del Espíritu Santo, el cual es justamente reconocido como tal porque «no toma de lo propio» (Jn 16, 13) —originalidad y verdad pueden entrar aquí fácilmente en contradicción<sup>1</sup>. Esto, empero, quiere decir que solamente se puede confiar no allí donde se habla por pura cuenta privada, sino donde la experiencia del Espíritu se articula en la palabra garantizada ante el todo y en él —esto es, donde la experiencia del Espíritu queda garantizada en el marco de la totalidad de la Iglesia como tal—. A este respecto, como fundamental aceptación de la fe cristiana, se presupone como condición cuarta, y al mismo tiempo primera, que la Iglesia misma es una creatura del Espíritu, en su peculiaridad de Iglesia.

A partir de aquí debería darse un tratamiento correcto de mi tema, consistente en condensar los grandes testimonios del Espíritu en la historia de la Iglesia en una referencia a la vida que emana del Espíritu. Como me faltan para ello los preparativos necesarios, me he decidido por una parte, esto es, por unas referencias a la doctrina sobre el Espíritu de Agustín<sup>2</sup>. Esto tiene

1. Cfr. E. M. Heufelder, *Neues Pfingsten* (Meitinga-Freising 1970, 2 ed.) 51; J. Pieper, *Ueberlieferung* (Munich 1870) 97-108. El tema que se me ha propuesto rezaba en principio sencillamente: Pneumatología y espiritualidad; la introducción indica la razón del acortamiento del mismo que yo he hecho.

2. Esta limitación acontece aquí no desde una intencionalidad histórica, sino sólo con miras a la cuestión de qué sea lo que hayamos de aprender hoy de Agustín. Intencionalmente no entraremos en la discusión histórica sobre la doctrina trinitaria de Agustín; cfr. a este respecto la referencia bibliográfica de C. Andresen, *Bibliographia Augustiniana* (Darmstadt 1962) 78-80, y la bibliografía que corrientemente ofrece la *Rev. Et. Aug.* Citaremos aquí, por lo demás, M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus* (1967, 2 ed.); A. Dahl, *Augustinus und Plotin* (Lund 1945); O. du Roy, *L'intelligence de la foi*

la desventaja de una menor actualidad y la ventaja de que en ella nos habla un gran testigo de la tradición, la ventaja de la objetivación también —aquello que ha quedado en la criba de una historia de milenio y medio como expresión de una fe común, aquello que se ha convertido en el punto de partida de la vida del Espíritu, puede, sin duda, ofrecer una cierta medida de verificación.

Agustín mismo es muy consciente de la dificultad del asunto, también él pugna por lograr la objetividad: la originalidad es justamente para él lo cuestionable, y lo objetivo, aquello que puede encontrarse en la fe común de la Iglesia, lo digno de confianza. Agustín avanza de forma tal que intenta dar con la esencia del Espíritu Santo en la medida en que interpreta los nombres de éste transmitidos con la tradición. No busca, a este propósito, dar con el tema «pneumatología y espiritualidad» —para él la pregunta pneumatológica acerca de la misma pregunta espiritual no es un preguntar por una cosa, sino por aquél que es definido como Luz y Amor, y que puede de esta forma llegar a ser visto tan sólo en su verificación real en su santidad, en su calor.

#### 1. *El nombre Espíritu Santo como referencia a la peculiaridad de la tercera persona trinitaria*

Como ya hemos dicho, Agustín persigue alcanzar la fisonomía especial del Espíritu Santo en tanto que investiga sus nombres tradicionales, la denominación, pues, de «Espíritu Santo» en primer lugar<sup>3</sup>. Pero precisamente esto lo coloca ante una aporía. Mientras que en el nombre del «Padre» y del «Hijo» hace su aparición realmente lo propio de la primera y de la segunda persona de la Trinidad, el dar y recibir, ser como don y ser como recibir, como palabra y respuesta, tan completamente uno que no se da en ellos subordinación, sino unidad, la denominación de «Espíritu Santo» no opera la presentación de lo peculiar de la tercera persona. Por el contrario, cada una de las otras dos per-

en la trinité selon St. Augustin, v. 15 (M. Mellet, Th. Camelot, E. Hendrikx) y 16 (P. Agaesse, J. Moingt), citado según *Oeuvres* 15 y 16.

3. De trin. V 11, 12-12, 13. Cfr. a este propósito el *excursus* de J. Moingt, *Les Noms du Saint Esprit*, en *Oeuvres* 16 651-54.



sonas de la Trinidad podrían llamarse así también, así podría denominarse sobre todo Dios mismo, como de hecho se encuentra en Jn 4, 24: Dios es espíritu. Ser espíritu y ser santo es la descripción de la esencia de Dios mismo, lo que le caracteriza como Dios.

De esta forma, el intento de conseguir desde aquí una denominación concretamente determinada para el Espíritu Santo, parece, por el contrario, representar justamente todo lo que se quiere evitar y hacerlo irreconocible por completo. Agustín ve, entre tanto, lo peculiar del Espíritu Santo expresado en lo siguiente: si se lo denomina con aquello que es lo divino de Dios, común al Padre y al Hijo, su esencia es entonces justamente esto, ser comunión del Padre y del Hijo. Lo específico del Espíritu Santo es evidentemente el ser lo común entre el Padre y el Hijo. Su particularidad estriba en ser unidad. Y en tanto que es precisamente el nombre general de «Espíritu Santo» en su misma generalidad la forma más apropiada de expresarlo en la paradoja de su peculiaridad, es precisamente la comunión misma.

Yo creo que en este análisis acontece algo muy importante: la mediación del Padre y del Hijo en perfecta unidad no es vista en una *consubstantialitas* por lo general óptica, sino como *communio*, así, pues, por decirlo de esta forma, no a partir de una condición generalmente metafísica, sino a partir de las personas —mediación conforme a la esencia personal del mismo Dios—. La *dyas* se integra en la *trinitas* en la unidad, sin disolver por ello el diálogo; antes bien éste queda confirmado. Una re-mediación en la unidad que no fuera una nueva persona acabaría disolviendo precisamente el diálogo en cuanto diálogo. El Espíritu es persona como unidad, unidad como persona.

La definición del Espíritu como *communio*, a la cual da Agustín el nombre de «Espíritu Santo», tiene ya para él, tal como se confirma en otros nombres del Espíritu Santo, un sentido eclesiológico fundamental, abre la pneumatología a la clesiolología, esto es, abre, a su vez, la re-vinculación de la eclesiolología a la teología: hacerse cristiano significa devenir *communio*, y con ello entrar en la forma esencial del Espíritu Santo. Pero esto sólo puede acontecer, por esta razón, por la mediación del Espíritu Santo, el cual es la fuerza de la comunicación, su mediación,

quien lo hace posible y que en cuanto tal él mismo es persona.

El Espíritu es la unidad que Dios se regala a sí mismo, en la cual él se regala a sí mismo, en la cual Padre e Hijo se regalan mutuamente. Su paradójico *proprium* es esto, ser *communio*, tener en sí mismo la más alta mismidad, ser por entero el movimiento de la unidad. Espíritu-al es algo que tiene que ver por este motivo esencialmente con lo unificante, lo comulgante.

Esto significa que con ello Agustín alcanza calladamente una importante revisión del concepto de Espíritu como tal, una pieza de metafísica del Espíritu queda entre paréntesis. Agustín deja en su sentido puramente ontológico, en principio, la expresión joánica «Dios es espíritu»: espíritu —no materia— es lo que significa, sobre todo, para él. Pudiera objetarse enseguida contra esto que en Juan no se trata de ninguna manera de algo así, sino que con la palabra espíritu se señala la otredad de Dios frente a todo lo mundano; lo opuesto a espíritu no quiere, pues, denominarse aquí materia, sino más bien, «este mundo»<sup>4</sup>. Que no se trata de ontológico en sentido griego, sino que más bien se piensa en términos axiológicos, con la mira puesta en la cualidad específicamente religiosa de lo Totalmente-otro, y *en tanto que* remite al Espíritu Santo como expresión de esta condición de reserva de Dios: a la «santidad» que supone este ser «de otra manera». En muchos aspectos se trata aquí de una oposición incomparablemente más radical que la que representa la contraposición entre espíritu y materia, pues, en última instancia, el espíritu puede, ciertamente, revestir la condición de mundaneidad y no tiene además que pasar necesariamente por alto la totalidad de cuanto es intramundano. Si se tiene ante la vista el todo de la reflexión de Agustín, se puede decir que avanza de hecho en esta perspectiva, dejando bien atrás la antigua metafísica del espíritu; justamente porque Agustín no se ve en la necesidad de aclarar la dimensión metafísica general del Espíritu, sino de iluminarlo desde la dinámica Padre-Hijo. De este modo la *communio* se convierte en el constitutivo del concepto del Espíritu y así también se le da contenido y se lo personaliza radicalmente. Así, pues, sólo quien sabe qué es el «Espíritu Santo» sabe qué sig-

4. Cfr., en concreto, R. Schnakenburg, *Das Johannesveangelium* I (Friburgo de Brisgovia 1965) 474.

nifica de hecho el Espíritu de forma absoluta. Y sólo quien comienza a saber qué es Dios puede saber qué es el Espíritu Santo; pero también sólo quien comienza a imaginar qué es el Espíritu Santo, puede comenzar a saber quién es Dios.

## 2. El Espíritu Santo como amor

El análisis de la pneumatología bíblica lleva a Agustín a la tesis de que junto a la expresión «Espíritu Santo» se dan también los vocablos «amor» (*caritas*) y don (*donum*) estrechamente asumidos como nombres del Espíritu Santo. Comenzaremos por el análisis del término amor, que lleva a Agustín a esta comprensión<sup>5</sup>.

a) El texto central a partir del cual desarrolla Agustín su tesis se encuentra en la primera carta de Juan: «Dios es amor» (4, 16). Agustín afirma a este respecto que esta expresión conviene, por entero, en principio y fundamentalmente, sobre todo a Dios como Trinidad, no obstante expresa asimismo un *propium* del Espíritu Santo. Se daría aquí algo semejante a lo que acontece con los términos «sabiduría» y «palabra», los cuales expresan, de una parte y por lo general, cualidades de Dios, pero que, en un sentido específico desde la Biblia, pueden ciertamente ser referidos al Hijo. La prueba de la dotación de sentido pneumatológico de *caritas* la encuentra Agustín en el contexto del pasaje en 1 Jn 4, 7-16<sup>6</sup>. Para él es aquí decisiva la comparación textual entre los vv. 12 y 16b con el v. 13:

V. 12: Si nos amamos, Dios permanece en nosotros.

V. 16b: Dios es amor, y quien permanece en el amor, permanece en Dios y Dios permanece en él.

V. 13: En esto conocemos que permanecemos en él y él en nosotros, en que nos ha dado de su Espíritu.

En un caso es el amor quien otorga la permanencia en Dios, en otro lo es el Espíritu Santo. En la estructura de las perícopas referidas el Pneuma está en lugar del amor y viceversa. O literalmente: «El Espíritu Santo, del cual él nos ha hecho partícipes, hace que permanezcamos en Dios y que Dios permanezca en

5. *De trin.* XV 17, 27-18, 32.

6. XV 17, 31.

nosotros; pero eso es algo que opera asimismo el amor. El Espíritu mismo es, en consecuencia, amor». Aclarando añade Agustín que Rm 5, 5 dice: el amor de Dios ha sido derramado por el Espíritu Santo que nos ha sido dado. Me parece que estas observaciones son, en principio, correctas: el don de Dios es el Espíritu Santo. El don de Dios es el amor —Dios se hace partícipe en el Espíritu Santo como amor—. Con esto, empero, se le ofrecen a Agustín una serie de perspectivas de contenido muy importantes. En primer lugar, la presencia del Espíritu Santo se manifiesta esencialmente en la forma de amor. *El* es el criterio de discernimiento frente al espíritu no santo, él es con certeza la presencia del mismo Espíritu Santo en tanto que presencia de Dios. El resumen esencial y central de lo que el Espíritu Santo es y opera no es «conocimiento», sino «amor». La complección de contenido del concepto de Espíritu, la significación de aquello que cristianamente es lo totalmente otro de Dios, se concretiza de esta forma frente a lo dicho hace un momento de forma nueva. La inteligibilidad plena de esta expresión se da asimismo de nuevo en lo eclesiológico, donde Agustín se ve prácticamente forzado a la pregunta: ¿qué significa aquí amor como criterio del Espíritu Santo y como criterio, por tanto, del ser cristiano y de la Iglesia?

Una importante precisión se deja directamente deducir del análisis del mismo texto de Juan: criterio fundamental, o para decirlo así, su *opus propium* y con ello el *opus propium* del Espíritu Santo, es que es él quien crea la permanencia. El amor se prueba en la perseverancia. El amor no es reconocible de ningún modo al instante ni tampoco en un instante, sino justamente en su permanencia, que supera toda vacilación y lleva consigo eternidad —con lo cual está dada, a mi parecer, la relación entre amor y verdad: el amor en su sentido pleno sólo puede darse allí donde se da lo consistente. Donde se da la permanencia. Pues, porque el amor tiene algo que ver con la permanencia, no puede en manera alguna darse en cualquier lugar, sino solamente allí donde hay eternidad.

De esta forma queda ya diseñado el armazón fundamental de una doctrina sobre el discernimiento de espíritus y de una instrucción para la vida espiritual. Pues es claro que se encuentra en mal camino quien busca el Pneuma solamente en el «fuera



de», en lo imprevisible. Quien esto hace, desconoce la obra fundamental del Espíritu Santo: el amor que estriba en la permanencia en él. Aquí se opera una decisión de gran peso: ¿hay que buscar el Pneuma tan sólo en lo discontinuo o habita precisamente en la «permanencia», en la perseverancia de la fidelidad creadora? Si lo último está claro, entonces significa esto que el Pneuma no está allí donde «se habla en nombre propio», donde «se busca la propia honra» y se origina la división por causa propia. El Pneuma se manifiesta justamente allí donde se «recuerda» (Jn 14, 26) y se crea unidad. Todavía hemos de volver sobre estas expresiones en las que se nos ofrece un tratamiento concreto para la Pneumatología de Agustín. De momento sigamos, en principio, con nuestro análisis.

b) Quisiera mencionar brevemente una segunda relación textual en la que Agustín encontró confirmada su perspectiva de que con la palabra «amor» la Sagrada Escritura quiere referirse específicamente al Espíritu Santo<sup>7</sup>. Agustín confronta ahora el v. 7 y el v. 16 del cuarto capítulo de la primera carta y encuentra en la interpretación recíproca de ambos textos confirmado, una vez más, lo que ya había obtenido como resultado de la confrontación de los vv. 12 y 16 con el 13. El v. 16 dice: Dios es amor. En el v. 7 se dice: el amor es de Dios. El amor es, por consiguiente, por una parte, «Dios», y por otra «de Dios», es decir, tomadas ambas expresiones conjuntamente: el amor es lo mismo «Dios» que «de Dios», es «Dios de Dios». Junto con la relación textual anterior parece aclararse así que este «Dios de Dios», Dios en cuanto fuerza originante y de consumación, en cuanto fuerza del nuevo nacimiento, del nuevo *desde dónde* para el hombre, es el Espíritu Santo, y también que en aquello que se dice sobre el ágape nos está permitido recibir al mismo tiempo la iluminación de lo que el Espíritu Santo es.

### 3. *El Espíritu Santo como don*

a) El texto central del que Agustín deduce que la palabra don (*donum*) representa una denominación esencial del Espíritu Santo es Jn 4, 7-14: Jesús, conversando con la samaritana, a la que pide

7. Ibid.

el «don» del agua, con el fin de descubrirse a sí mismo como donador de un agua mejor<sup>8</sup>. «Si conocieras el *don* de Dios y quién es el que te dice: '*dame* de beber', tú le habrías pedido a él y él te habría *dado* agua viva». Este texto se halla en relación para Agustín con lógica interna con la promesa del agua de Jesús en la Fiesta de los Tabernáculos: «Quien tenga sed, venga a mí, y beba el que crea en mí», como dice la Escritura: De su seno correrán ríos de agua viva» (Jn 7, 37 s.). En este lugar añade el mismo evangelista: «Esto lo decía refiriéndose al Espíritu que iban a recibir los que creyeran en él» (7, 39). La misma exégesis pneumatológica del don del agua viva la encuentra Agustín en 1 Co 12, 13: «Porque todos hemos sido bautizados en un solo Espíritu. La significación de esta promesa del Espíritu en la imagen del agua, tal como se encuentra formulada en Jn 4 y Jn 7, establece, en principio, para Agustín la vinculación de cristología y pneumatología: Cristo es la fuente del agua viva —el Señor crucificado es la fuente que hace fructificar al mundo—. La fuente del Espíritu es el Cristo crucificado. Pero cada cristiano se convierte también desde él en fuente del Espíritu. Importante es asimismo que toda la fuerza de la imagen entra aquí de lleno en la pneumatología: la sed última del hombre clama por el Espíritu Santo. El, solamente él, es en verdadera profundidad el agua fresca sin la cual no hay vida alguna. En la imagen de la fuente, del agua que riega un desierto y lo transforma, se hace visible de una forma inexpressable e imposible de dar cabida en reflexión alguna el misterio del Espíritu. En la sed del hombre y en su apaciguamiento por el agua queda dibujada una sed infinita y más radical, que no puede ser apaciguada por ninguna otra agua. Hay que añadir que Agustín no ha continuado desarrollando en este contexto ya, por cierto, la vinculación de teología de la cruz y teología del Espíritu, que Jn 19 da a entender —ha sido Hugo Rahner quien ha ocupado de forma válida este amplio espacio en la teología patristica<sup>9</sup>.

El segundo resultado importante de la vinculación de Jn 4 y Jn 7 para Agustín es la certeza de que la palabra don es un

8. XV 19, 33; cfr. V 14, 15-15, 16.

9. H. Rahner, *Symbole der Kirche* (Salzburgo 1964) 175-235.

nombre del Espíritu Santo, de tal modo que es posible hacer una teología de la donación y del don (o más correctamente: una pneumatología), en tanto que, de forma inversa, se aclara también desde la idea del don la esencia de Dios como Espíritu Santo. A partir de aquí puede Agustín aclarar, en primer lugar, la distinción entre Hijo y Pneuma, respondiendo, por consiguiente, a la pregunta: ¿Por qué el Espíritu, que es ciertamente «Dios de Dios», no es también el «Hijo»? ¿Qué hay aquí de distinto? He aquí la respuesta de Agustín: «El Espíritu procede de Dios no como el Engendrado, sino como el Donado (*non quomodo natus, sed quomodo datus*). Por esta razón no se llama Hijo, porque ni ha «nacido» como el Engendrado, ni ha sido «hecho»... como lo hemos sido nosotros (*neque natus... neque factus*)»<sup>10</sup>. Se distinguen, pues, tres formas diferentes de procedencia de Dios: nacido - donado - hecho (*natus, datus, factus*). Si se puede describir la esencia del Hijo, su específico estar en relación al Padre, de la mejor forma con el concepto *engendrar*, en ese caso al Espíritu le conviene el de «donar». El movimiento de la donación es el movimiento específico santo-espiritual.

Aunque este «don» —*datus*— no quiere ser ningún grado intermedio entre lo nacido y lo creado (*natus y factus*), pues de ningún modo desaparecen las fronteras entre la criatura y Dios, sino que permanecen en lo intradivino, representa, sin embargo, una apertura a la historia, al hombre. Agustín pregunta así si el Espíritu Santo recibe su condición de ser-don o su ser, sin más, del hecho de ser «dado». ¿Tiene el Espíritu un ser independiente de su condición de don y antes de devenir tal don, o su ser consiste justamente en esto, en ser don? El doctor de la Iglesia de Hipona responde a esta pregunta con un sí —siempre, y por esencia, el Espíritu Santo es don de Dios, Dios en cuanto donador de sí mismo, como autocomunicación, como don—<sup>11</sup>. Así, pues, en tanto que en esta forma de ser del Espíritu Santo estriba su ser *donum* y *donatum*, encontramos ya en ella el fundamento interno de la creación y de la historia de la salvación, y sobre todo de ésta última, el fundamento de la autodonación de Dios, que

10. V 14, 15.

11. V 15, 16.

aparece, por su parte, como el fundamento interno de la creación. De este modo se encuentra, por una parte, la doctrina «inmanente» de la Trinidad completamente abierta a la doctrina «económica» de la misma, pero viceversa, también la historia de la salvación se halla asimismo referida por completo a la teología: el *don* de Dios es Dios mismo. El es el contenido de la plegaria cristiana. El es tan sólo el don divinamente mensurado: Dios no dona en cuanto Dios sino a Dios mismo, y en él lo dona todo. La oración cristiana recta no implora, según esto, una y otra vez cualquier cosa, sino el don de Dios, que es Dios mismo, lo implora a él. En Agustín esta relación contextual encuentra expresión cuando interpreta en esta perspectiva con gran evidencia la petición del Padre Nuestro «Nuestro pan de cada día, dánosle hoy», remitiéndola al Espíritu Santo: *El* es «nuestro pan» —nuestro en tanto que no es lo nuestro, en cuanto que es lo total y completamente donado. «Nuestro» Espíritu no es nuestro espíritu...<sup>12</sup>.

A este respecto, en realidad todo, depende de que Dios sea en cuanto don realmente Dios —de la divinidad, por consiguiente, del Espíritu Santo—. La clásica precisión de las formulaciones de Agustín apenas si es aquí, tanto literal como objetivamente, traducible. «No se da aquí (= en Dios) subordinación ninguna del Donado ni dominio alguno del Donador, sino concordia de Donado y Donador». Por lo demás, en este punto se confirma para Agustín, una vez más, cuanto él había deducido del nombre de «Espíritu Santo»: «Porque él es lo común de ambos, su propio nombre es aquello que le es común». Con esta expresión queda al mismo tiempo establecida la unidad interna de las denominaciones «amor» y «don» con la denominación principal «Espíritu Santo»; de esta forma se indica, una vez más también, su derecho propio y al mismo tiempo queda resumido el todo en una unidad de significación recíproca.

12. V 14, 15: *Spiritus ergo et Dei est qui dedit, et noster qui accipimus. Non ille spiritus noster quo sumus, quia ipse spiritus est hominis qui in ipso est: sed alio modo iste noster est, quo dicimus est: "Panem nostrum da nobis" (Matth 6, 11). Quanquam et illum spiritum qui hominis dicitur, utique accepimus. "Quid enim habes", inquit, "quod accepisti" (1 Cor 4, 7)? Sed aliud est quod accepimus ut essemus, aliud quod accepimus ut sancti essemus.*



#### 4. La apertura a la historia de la salvación

La apertura a la historia de la salvación se infiere, como ya hemos visto, de los conceptos de amor y don de igual modo. Intentaré iluminar ahora la significación de esta relación en dos textos con mayor precisión.

a) Partiremos del *De trinitate* XV 18, 32, donde Agustín desarrolla la significación escatológica del Pneuma a partir de la función judicial escatológica. La *caritas* no se opone al derecho, ella misma es el juicio, ella sola y justamente ella es el juicio de Dios: ella es la que separa entre derechas e izquierdas (Mt 25!). El que ama está «a la derecha» y el que no ama se ve remitido al lado izquierdo. Sin ella nada «bueno» es en verdad bueno. Agustín reúne como prueba de ello a los aparentemente más contrarios anunciadores del Evangelio, Pablo y Santiago, la carta a los Gálatas y la carta de Santiago: según Ga 5, 6 lo que vale es que, al fin de todo, ni la circuncisión ni la incircuncisión aprovechan, sino sólo la fe operante en el amor; Pablo sólo repite aquí brevemente aquello que había dicho dramáticamente en 1 Co 13, 1-3: sin la *caritas* todo lo demás sobra, fe, obras, nada sirve, sin ella. Y así se encuentran aquí Pablo y Santiago, pues con la remisión a la fe que opera en el amor, el Apóstol limita la fe salvífica, la fe pneumatológicamente inspirada, frente a la fe que también poseen los demonios, pero que no puede salvar (St 2, 19). Sin amor, dice Agustín, puede que la fe «*sea* (tal), pero no (puede) salvar» —*esse, non prod-esse*, se dice en el imitable latín del obispo de Hipona.

En estas expresiones, que interpretan la *Caritas*, es decir, el Pneuma, en cuanto juicio escatológico, y así también como signo de distinción de lo cristiano, se funda toda la doctrina sacramental y la eclesiología de Agustín, que se hallan desde aquí vinculadas a la pneumatología. Desde este punto de partida conduce Agustín su confrontación con el donatismo. Los donatistas tenían los mismos sacramentos que la Iglesia Católica —¿dónde se sitúa, pues, la auténtica diferencia? ¿Qué es lo que hay de insuficiente en ello? La respuesta de Agustín reza así (mirando a la prehistoria de la ruptura como a la forma conservada tras ella): los donatistas han roto el amor. Se han marchado, porque ante-

pusieron su idea de la perfección por encima de la unidad. Han conservado todo lo que es propio de la Iglesia Católica —sólo han renunciado al amor junto con su renuncia a la unidad—. Y por eso, todo lo demás está vacío. La palabra *Caritas* recibe aquí un sentido del todo concreto, eclesial; en el lenguaje de Agustín hay ciertamente una total penetración en los contenidos conceptuales en la medida en que puede decir: la Iglesia es *Caritas*. Esto es en él, desde un punto de vista, una tesis dogmática. Como creatura del Espíritu, como Cuerpo del Señor construido por el Pneuma, este Cuerpo de Cristo deviene criatura del Espíritu mediante la acción del Pneuma que funda entre los hombres la «comunión», siendo, por consiguiente, la Iglesia el «don» de Dios en este mundo, y este «don» es el amor. Pero esta tesis dogmática tiene, por cierto, para Agustín al mismo tiempo un carácter completamente concreto: no se puede ser cristiano en una secta, en la cual se levante la barrera de la separación particularista de los otros. Pues entonces faltará justamente el alma del todo, aunque tuviera incluso todas y cada una de las partes. Al ser cristiano pertenece precisamente la aceptación de la comunidad toda de los creyentes, la humildad (*humilitas*) del amor (*caritas*), el «soportar recíproco» —pues de otro modo faltará justamente el Espíritu Santo, que es la reunificación—. La expresión dogmática «la Iglesia es *Caritas*» se mantiene, pues, por cierto, no sólo en el nivel de lo simplemente dogmático-doctrinal, sino que remite al dinamismo que funda la unidad, el cual se manifiesta probatoriamente en el mantenerse en la reciprocidad del vínculo, propio de la Iglesia.

En este sentido, el cisma es para Agustín una herejía pneumatológica, que se sitúa en la realización por completo concreta de la existencia: separarse de la perseverancia en el amor, que es del Espíritu, de la paciencia de la *Caritas* —retirarse del amor en el retirarse de la perseverancia y, con ello, renunciar al Espíritu Santo que es la paciencia de la perseverancia, de la reconciliación—. Con esto no queda de ningún modo establecido para Agustín un automatismo, de forma que quien permanece en la Iglesia, posee ya por ello la *caritas*; antes bien, hay certeza de lo contrario: quien no permanece voluntariamente, éste abandona la *caritas*. De ahí su afirmación: tanto ama uno a la Iglesia cuanto



tiene de Espíritu Santo. La teología de la Trinidad se convierte en medida de la eclesiología, la denominación del Espíritu como amor deviene clave de la existencia cristiana y al mismo tiempo interpreta concretamente el amor como paciencia eclesial<sup>13</sup>.

Para comprender esta concentración de una disputa eclesiológica y la eclesiología pneumatológica de Agustín, quizá se deba, seguramente, añadir todavía que de ningún modo se había dado al principio la soberbia de la mayor perfección, sino que la imagen externa de esta ruptura se hallaba en una medida determinada impregnada de odio, de forma que se imponía formalmente la diagnosis de que el núcleo de la separación particularista es la marginación de la comunión del amor. Cito un par de frases para iluminar esto, con las cuales F. van der Meer describe con claridad la vivencia del donatismo tal como la ofrece Agustín: «Se contaba que ellos (=los donatistas) limpiaban los lugares donde había confesado un católico. Y lo que es peor todavía, disponían de grupos que daban palizas, bandas de proletarios amargados que quizá soñaban con un reino de Dios sobre la tierra y que asaltaban constantemente las viviendas o cortijos solitarios de los labriegos, las casas de campo, iglesias y castillos de los católicos...; que por todas partes, allí donde no se estaba a su disposición, saqueaban las provisiones, 'robaban las secas y derramaban las líquidas', prendían fuego a las basílicas con libros y con todo, maltrataban a los clérigos y después, cuando habían terminado con ello, a veces echaban cal y vinagre en los ojos a los católicos, con el fin de cegarlos, 'algo que no había sucedido con los bárbaros'; no olvidándose tampoco en exigir les fueran devueltos los recibos de deudas, de reescindir los contratos, coaccionar para la liberación de los peores pillos entre los esclavos y, en caso de necesidad, tender en el molino de tambor al dueño que se les resistía»<sup>14</sup>.

13. Cfr. la exposición de estas relaciones en mi libro: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (Munich 1954) 136-58.

14. F. van der Meer, *Augustinus der Seelsorger* (Colonia 1951) 113; a este respecto, ver todo el capítulo: 'Die pars Donati und die Ketzer', 109-63. Para el donatismo desde el punto de vista histórico, ver H. I. Marrou en J. Danielou - H. I. Marrou, *Geschichte der Kirche I* (Einsiedeln 1953) 256-60; W. H. C. Frend, 'Donatismus', RAC IV 128-47.

A este respecto hay que convenir que la equiparación de Iglesia y amor, fundamentada así en lo más hondo y así entendida en lo profundo, tiene también sus peligros. La eclesialización del Espíritu y del amor que se infiere de aquí es, sin duda, apropiada a una parte del contenido; pero puede conducir asimismo a estrechamientos peligrosos, tan pronto como la denominación de la Iglesia por el amor no deja que su vinculación con el Espíritu aparezca ya como medida real de la Iglesia, como exigencia práctica, sino que forma parte del contenido evidente de la de la institución. Entonces surge la rigidez, que se apunta ya en el Agustín tardío y que ha conducido en tiempos posteriores a peligrosos endurecimientos, de los cuales sabe bien la historia de la Iglesia del Medievo y de la Modernidad.

Quizá esto depende también de que en los movimientos heréticos de la Edad Media como en los de la Reforma el Espíritu fue contrapuesto justamente a la Iglesia constitucional. De todos modos hay que decir que esta confrontación, hoy de nuevo floreciente, entre Pneuma e institución es expresión de un romanticismo, que ya no resulta pertinente en el ámbito de lo profano (la fuerza, destructora del espíritu y el cuerpo, de los movimientos románticos la ha experimentado Alemania de forma dramática precisamente en este siglo) —justamente por eso el romanticismo no puede solventar el problema Iglesia y Espíritu—. Cuando hoy aparece la «Iglesia institucional» o la «Iglesia Católica empírica» como contrapolo del Espíritu, debería tenerse en cuenta que Agustín negaría estos conceptos y los rechazaría como un malentendido de la Iglesia, que es disculpable para los paganos, pero que debería ser imposible de disculpar para los creyentes. Pues la Iglesia que administra los sacramentos e interpreta, oyente, la Palabra jamás es tan sólo la «Iglesia Católica empírica»; ésta no se deja disociar en «Espíritu» e «institución». La Iglesia es casa del Espíritu en tanto que visible, «empírica», que está en los sacramentos, en la Palabra, en el amor, y el Espíritu se otorga en la comunidad concreta de aquellos que desde Cristo se llevan unos a otros y se soportan. Para Agustín, el pensamiento de que el Espíritu se muestra sólo en lo discontinuo, sólo en las erupciones ocasionales de grupos que se autoconfiguran a sí mismos, sería absolutamente irrealizable. Quien busca al Espíritu tan sólo



en el «fuera de» —así lo diría Agustín—, equivoca la obra fundamental del Pneuma: el amor que unifica en la perseverancia. Se da aquí, sin embargo, una alternativa de significación decisiva: ¿está el Pneuma sólo en lo discontinuo o justamente en el don que ha sido donado?...

b) En este contexto me parece importante la interpretación que ha dado Agustín al texto de Ef 4, 7-12 en el marco de su pneumatología<sup>15</sup>. Aquí se topa Agustín con el tema del Espíritu en cuanto liberación y con el despliegue del «don» en los dones que Pablo, entre otros, llamaba «carismas» —con las preguntas, por tanto, que representan un papel decisivo en la opción actual por el Pneuma como contrapolo de la «institución». Agustín parte de las palabras de la carta a los de Efeso: «A cada uno de nosotros le ha sido concedida la gracia a la medida del don de Cristo. Por eso dice él: 'Subiendo a la altura, llevó cautiva la cautividad y dio dones a los hombres'» (Ef 4, 7 s., en paralelo con el Sal 67, 18). El «don» evidencia para Agustín el carácter pneumatológico del texto. Al mismo tiempo ofrece al obispo una penetrante pieza doctrinal para la relación entre Cristo y el Espíritu: los dones del Espíritu, en los cuales el mismo Espíritu es quien, en último término, se dona, son los dones del Cristo victorioso, fruto de su victoria, de su subida al Padre. Importantes resultan aún para Agustín, a este propósito, dos lecturas distintas, aparentemente contrarias, en las cuales traduce la Biblia latina el Salmo 67. Según una de ellas, se dice: Tú haces fructificar dones en los hombres; según la otra, a la cual sigue el Nuevo Testamento, se dice: El otorgó dones a los hombres. Para Agustín, en la contraposición de estas variantes se representa la doble dimensión del misterio cristológico. Cristo sigue siendo también, en tanto que el Ascendido, el Descendido. Se encuentra a un tiempo al lado del Dios que otorga los dones y del de los hombres que los reciben. Es la Cabeza del Cuerpo, que da desde Dios y que recibe en los hombres. Y esto vincula una vez más eclesiología y cristología: en la Iglesia él sigue siendo el Descendido, ella es Cristo en cuanto Descendido, prolongación de la humanidad de Jesucristo.

15. XV 19, 34.

Conforme a ello, en este contexto, el interés preponderante de Agustín se concentra en la relación entre Cristo, el Espíritu y la Iglesia que representa este texto; no se refiere a los dones particulares en cuanto tales que menciona el texto neotestamentario. Antes bien, lo importante es que en todos los dones se otorga el don —el Espíritu Santo—. Por lo demás, de esta forma, Agustín se encuentra objetivamente en la línea del texto mismo y cita, en consecuencia, con toda justicia, apoyando su punto de vista, 1 Co 12, 11 como paralelo: «Todas estas cosas las obra un único y mismo Espíritu, distribuyéndolas a cada uno en particular según su voluntad». Si, empero, los dones son sólo, en última instancia, *uno* en formas diversas, es decir, el Espíritu de Dios, y si el Espíritu es el don de Jesucristo que él da y recibe en los hombres, entonces el objetivo de todos los dones es la misma: unidad. En ese caso es razonable estimar que el texto de la carta a los efesios, y de él se trata, persigue la determinación objetiva de que todo es «para edificación del Cuerpo de Cristo».

Agustín se halla así de nuevo en su pensamiento preferido eclesiológico y pneumatológico, en la idea de la edificación, de la perseverancia, de la unidad, del amor. Encuentra aquí una responsabilidad de instrumentarlo de nuevo iluminándolo complementariamente con el Sal 126, 1: «Si el Señor no construye la casa...». Localiza el Salmo en la época profética posexílica, que se esfuerza por la construcción de la casa «después del cautiverio»; el vocablo «cautiverio» le da la conexión con el Salmo 67 y con Ef 4: el Señor ha llevado prisionera la cautividad y ha otorgado sus dones. Su don es el Espíritu, y el Espíritu es la construcción, que al fin puede acontecer después del cautiverio. Y con esto queda tocado ahora indirectamente el tema de la libertad: la cautividad cautiva, que en tiempos pasados ha dificultado la edificación, es el demonio, o viceversa: el demonio es la cautividad, la condición a la que se halla vinculado el hombre, el exilio, la condición de ausencia exílica del hombre fuera de sí mismo. Todo el análisis antropológico de las «Confesiones» resuena en este transfondo: el hombre, que está exiliado de sí mismo, anda errante sin lugar en el vacío —justamente en esta apariencia de libertad es donde se halla él como exiliado, prisionero, entrega-

do—<sup>16</sup>. De nuevo Agustín habla, no simplemente desde la teoría dogmática o filosófica, sino desde la experiencia de su historia vital. El estuvo en la indeterminación, en la apariencia de libertad de una existencia en la que todo era posible, pero en la que nada tenía sentido, esclavizado por una imagen falsa de la libertad: proscrito fuera de sí mismo y falto de libertad en una completa carencia de relación, que él fundó sobre la ausencia de sí mismo, sobre la separación de su propia verdad. En oposición a todo esto, el don del Cristo victorioso es el retorno al hogar propio y, posibilitada por él, la construcción de la casa, la casa que se llama, empero: «Iglesia». Aquí, pues, entra con claridad en juego el motivo del Espíritu como libertad, como liberación; paradójico, sin embargo, para el pensamiento actual: la libertad consiste en llegar a ser parte de la casa, en llegar a ser incluido en la construcción. No es, sin embargo, paradójica esta comprensión desde el concepto antiguo de la libertad: libre es quien pertenece a la casa; libertad es la condición de estar domiciliado<sup>17</sup>. Agustín presupone este concepto social de la libertad de la Antigüedad, sobrepasándolo, en verdad, desde la fe cristiana de una forma decisiva: la libertad estriba en una insoluble relación a la verdad, que es la habitación propia del hombre<sup>18</sup>. Libre es el hombre, sobre todo y según esto, que se encuentra en su casa, esto es, en la verdad. Un movimiento que separa al hombre de la verdad de sí mismo, de la verdad sin más, no puede ser libertad jamás, porque destruye al hombre, lo enajena de sí mismo, arrebatándole su ámbito de movimiento propio, el volver-sobre-sí-mismo. He aquí por qué el demonio es la cautividad; he aquí por qué el Cristo exaltado, que hace un sitio al hombre en la casa y que la construye, la liberación, y por esta razón los

16. Cfr. en particular *Conf.* VIII 5, 12-12, 30; especialmente también 7, 16: «(...) retorquebas me ad me ipsum, auferens me a dorso meo, ubi me posueram». Ver a este respecto el comentario de A. Solignac, *Oeuvres* 14 543 (La psychologie augustinienne de la volonté), también el v. 13 689-93 (Regio dissimilitudinis).

17. Cfr. a este respecto la investigación de D. Nestle, *Eleutheria. Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und im Neuen Testament*. Teil 1: Die griechen (Tubinga 1967); E. Coreth, 'Zur Problemgeschichte menschlicher Freiheit', *ZkTh* 94 (1972) 258-89, a este propósito 264 s y 268 s.

18. Para la relación de libertad y verdad, véase Coreth, o. c., 289.

dones particulares, los carismas, del Espíritu se dejan compendiar incluso en el concepto de la construcción. De la doctrina de los carismas toma Agustín en este punto, en el fondo, el vocablo «edificar». Una vez más hay que decir, como ya lo hicimos más arriba en la vinculación de Iglesia y amor, que un «estrechamiento» tal puede tener sus peligros. Que puede conducir a pasar por alto la multiplicidad de operaciones del Espíritu en beneficio de la fidelidad hacia los órdenes dados, los cuales pueden incluso considerarse a sí mismos idénticos con el Espíritu. De todos modos, estos textos no ofrecen por sí mismos una pneumatología suficiente en todas las dimensiones y tampoco una doctrina equilibrada de la espiritualidad cristiana. Pero representan, a este propósito, una aportación y en la situación de Agustín una utilización correcta, con toda certeza, de la Biblia. Pues, prescindiendo de que en el obispado de Agustín apenas si hubo sobreabundancia de carismas y que, de esta forma, las cosas eran diferentes a como eran en el Corinto de San Pablo (que, por lo demás, colocaba también la edificación, el amor, como lo único importante, al fin y al cabo, junto a la profecía, a la predicción inteligible, y como el único carisma importante para todos<sup>19</sup>) —así, pues, prescindiendo de esto, Agustín exige con todo derecho en una Iglesia rota por el odio y los particularismos de grupo el carisma que es decisivamente necesario, la co-edificación de la Iglesia en la unidad. Y se coloca del todo de parte del Apóstol, cuando considera el Pneuma como lo decisivamente positivo: el sí que hace de los hombres una sola «construcción» y que pone término a la «cautividad». La «construcción» es la libertad, no la dispersión. La obra del Espíritu es «la construcción», el otorgamiento de la patria; de la unidad. Pues el Espíritu es el amor.

19. Cfr. H. Schlier, 'Ueber das Hauptanliegen des I. Briefes an die Korinther', *Die Zeit der Kirche* (Friburgo de Brisgovia 1958) 147-59; J. Ratzinger, 'Bemerkungen zur Frage der Charismen in der Kirche', G. Bornkamm - K. Rahner, *Die Zeit Jesu*. Escrito en homenaje a H. Schlier (Friburgo de Brisgovia 1970) 257-72.