

## Concilio Ecuménico y asistencia del Espíritu Santo

La Iglesia no es ni sólo «*institución*», ni sólo «*evento*» de salud, En ella las estructuras externas, institucionales, están vivificadas por el «*evento*» redentor. Evento por el que Cristo mereció la gracia para su Iglesia, y que culmina en el ara de la Cruz. Gracia increada, personificada, del Espíritu Santo que, una vez glorificado, el mismo Señor infundirá visiblemente en la Iglesia el día de Pentecostés. Precisamente en esa conjunción íntima de institución y evento, estructuración y carisma, se nos da la esencia más auténtica del *misterio* de la Iglesia. Misterio de tipo *sacramental*, en el que las instituciones externas son signo (*sacramentum*) de la gracia interna (*res sacramenti*) que las anima<sup>1</sup>.

El pensamiento del Concilio Ecuménico ha hecho que evoquemos, casi instintivamente, esta concepción sacramental de la Iglesia. Y es que se da en el Concilio uno de esos ejemplos clásicos en el que los elementos institucionales, de estructuración externa, son tantos y tan perfectos, que fácilmente caemos en la tentación de valorarlos por sí mismos, sin atender a ese elemento superior de gracia que los vivifica. Hay peligro de dejarse impresionar más de lo justo por la maquinaria perfecta del organismo conciliar. Y sin embargo, éste, aun en la expresión más esencial del Colegio Universal de los Maestros auténticos, los Obispos reunidos bajo el Papa, no es sino ese signo sacramental que, si es eficaz para declarar infaliblemente la verdad, esta eficacia no la tiene de sí, sino del Espíritu Santo, Espíritu de verdad que anima al Concilio.

Las líneas que siguen quieren ser unas consideraciones sencillas sobre este elemento pneumático, el Espíritu Santo, Maestro Supremo

---

<sup>1</sup> Cf. a este propósito, A. DE BOVIS, *La fondation de l'Eglise: Institution, Evénement, Mystère*: Nouv. Rev. Théol. 85 (1963) 2-18; 113-138.

del Concilio Ecuménico, al que asiste con su gracia. Después de constatar el *hecho* de esta asistencia, haremos algunas reflexiones teológicas sobre la *naturaleza* de la misma.

## I. EL HECHO DE LA ASISTENCIA DEL ESPIRITU SANTO

### 1. EL TESTIMONIO DE LA ESCRITURA.

En la aparición en el monte de Galilea, cuando el Señor resucitado confiere a sus Apóstoles la misión universal de predicar su Evangelio a todas las gentes, les consuela a la vez con la promesa de su asistencia en el llevar a cabo hasta el fin esa noble pero ardua misión: «He aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin de los tiempos» (Mt 28, 18-20)<sup>2</sup>. Momentos antes de su ascensión a los cielos, Cristo definirá una vez más esta asistencia suya como una asistencia del Espíritu Santo. El Espíritu vendrá a raudales sobre ellos, como un bautismo más perfecto que el bautismo de agua con el que bautizaba Juan (Act 1, 5). La investidura de esta fuerza de lo alto les preparará para llevar a cabo la misión universal que él les ha confiado: dar testimonio de su vida y doctrina en Jerusalén, Judea, Samaría y hasta el último confín de la tierra (Act 1, 8). De este modo, la venida del Espíritu Santo sobre los Apóstoles el día de Pentecostés inaugurará el «*tiempo de la Iglesia*», de modo análogo como la venida del Espíritu Santo sobre Cristo, al tiempo de su bautismo por Juan, en aquella teofanía del Jordán (Mt 3, 16-17 y par.), inauguraba el «*tiempo de Cristo*»<sup>3</sup>. Pedro en su sermón del día de Pentecostés, nos interpreta en este sentido auténticamente la profecía del Joel (3, 1-5): el Espíritu Santo es el don escatológico que el Señor reservaba para «*los últimos días*» (Act 2, 16-17), este tiempo final en la historia de la salud, que es el

<sup>2</sup> Sobre la fórmula «*Ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἶμι*», y fórmulas paralelas con las que promete Dios en la Escritura, su auxilio eficaz, cf. U. HOLZMEISTER, *Domini tecum*, Lc 1, 28; Verbum Domini 23 (1943) 232-237; 257-262.

<sup>3</sup> El mismo Cristo parece insinuar este paralelo con su alusión en Act 1, 5 a la inferioridad del bautismo de agua de Juan. De hecho, en el caso de Jesús, el bautismo de agua de Juan vino superado por el bautismo superior del Espíritu Santo, quien en la teofanía del Jordán desciende sobre Jesús, inaugurando así el «*tiempo de Cristo*», es decir, el tiempo de su vida pública como enviado del Padre. La voz del Padre, recomendando a su Hijo amado, deja aquí sentirse claramente (Mt 3, 17 coll. Mt 17, 5: «*ἀκούετε αὐτοῦ*»). Es verdad que el Espíritu Santo inaugura también el tiempo de la vida oculta de Jesús, obrando la Encarnación del Verbo en el seno de María (Lc 1, 35). Pero esto se lleva a cabo dentro del ámbito estricto del misterio, sin ninguna teofanía externa que tenga para nosotros valor de signo. De modo parecido a la teofanía del Jordán, la venida sensible del Espíritu Santo el día de Pentecostés pondrá por su parte de manifiesto el comienzo del «*tiempo de la Iglesia*».

tiempo de la Iglesia<sup>4</sup>. Así pues, la Iglesia nace y viene promulgada a instancias del soplo del Espíritu. Y este mismo Espíritu será el que la acompañe hasta el fin.

Los Apóstoles saben de las funciones del Espíritu Santo en orden a su Iglesia, pues que el Señor, en sus repetidas promesas, les ha des-

<sup>4</sup> En Act 2, 17 a, sobre la lectura ordinaria: «en los últimos días» (ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις), hay textos como el Cod. Vaticano y la versión sahídica (igualmente los códices S, A, C y D) que leen: «después de estas cosas» (μετὰ ταῦτα). E. HAENCHEN (en *H. A. W. Meyers Kommentar*, Göttingen, 1959 12, *Apostelgeschichte*, ad loc.) prefiere la segunda lectura, basado sobre todo, en supuestas razones teológicas: «Nach der lukanischen Theologie bricht mit der Geistausgießung noch nicht die Endzeit an.» Igualmente: «...der Ersatz von μετὰ ταῦτα... durch ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις... (ist) eine —im Sinn des Lukas— unglückliche Änderung» (E. HAENCHEN, *Schriftzitate und Textüberlieferung in der Apostelgeschichte*: *Zeitsch. Theol. Kirche* 51 [1954] 162). H. Conzelmann, consecuente con su tesis general sobre Lucas, viene también en este particular a adherirse al parecer de Haenchen: «Oder ist Act 2, 17, überhaupt die Lesart μετὰ ταῦτα (B, sa) ursprünglich?... Dann ist dar Lukanische Geschichtsverständnis klar ausgesprochen, wie Haenchen mit Recht betont.» (H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen, 1960<sup>3</sup>, p. 87, not. 2). En una erudita nota exegética, rebate FRANZ MUSSNER (*In den letzten Tagen [Apq. 2, 17 a]*): *Bibl. Zeitsch.* 5 [1961] 263-265), el parecer de Haenchen: 1). Son pocos los textos que abogan por la lectura μετὰ ταῦτα, de modo que puede muy bien esta lectura considerarse como secundaria, originada por una asimilación al texto griego de la profecía de Joel, que en la versión de los LXX tiene esta misma lectura. 2) Pero aun supuesta la lectura μετὰ ταῦτα, en ningún modo puede decirse que, según ella, Lucas no considere todavía como iniciado el tiempo final con la efusión del Espíritu. De hecho, ese ταῦτα se refiere claramente al tiempo en el que todavía no se ha dado el Espíritu, es decir, al «tiempo de la promesa», y la efusión del Espíritu que ocurre «después», el día de Pentecostés, es ya el comienzo del cumplimiento de la profecía de Joel. Es ésta una profecía escatológica, en la que el μετὰ ταῦτα de la versión de los LXX se refiere al tiempo final. Fuera de algunas variaciones menores y adiciones, con las que interpreta la profecía de Joel (3, 1-5), Pedro en su sermón el día de Pentecostés reproduce fielmente la estructura de la profecía: Según ésta, con la efusión del Espíritu, comienza ya el tiempo final anunciado por Joel, es decir, el tiempo intermedio entre esa efusión del Espíritu y aquel último «día del Señor» al que alude también la profecía Joel 3, 4, coll. Act 2, 20). Tiempo éste intermedio que es el «kairos» decisivo en la historia de la salud, en el que Cristo ofrece su salvación no sólo a los Israelitas, sino también a los Gentiles. Así pues, la estructura de la profecía de Joel, que Pedro reproduce fielmente en la cita de su sermón, aboga por la lectura más frecuente ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις en Act 2, 17 a: son éstos «los últimos días» antes del «día del Señor» final. Pero aun en el caso en que el texto original leyese μετὰ ταῦτα, todo el ambiente de la profecía de Joel nos debería persuadir a la interpretación escatológica de estas palabras, y no nos sería lícito concluir de ellas a la tesis de que Lucas no considera aún la efusión del Espíritu como el comienzo del tiempo final. (Este «tiempo intermedio» juega un papel esencial en la interpretación que Cullmann hace de la escatología del Nuevo Testamento, como lo hemos hecho notar en nuestra obra: *La Iglesia del intervalo. Aspecto escatológico del tiempo de la Iglesia en O. Cullmann*, Comillas, 1959).

crito este oficio del Espíritu para con ellos. En el discurso después de la Cena, Juan nos ha conservado hasta cinco «logion» del Señor sobre el Espíritu Santo (Io 14, 16-17; 14, 26; 15, 26-27; 16, 7-11; 16, 12-15). En ellos el Espíritu Santo es Espíritu *Paráclito*, defensor, abogado, en vez de Cristo<sup>5</sup>. Es Espíritu *de verdad* (Io 14, 17; 15, 26; 16, 13), y como tal se les promete en orden a «enseñarles» (διδάσκειν), a «introducirles en la plena inteligencia» de la persona y la obra de Cristo que ya conocen (ὑπομνησκειν)<sup>6</sup>. Espíritu de verdad que les dará tes-

<sup>5</sup> Παράκλητος tiene originariamente sentido pasivo: «in auxilium vocatus». Sin embargo, la idea pasiva de παρακληθῆσθαι viene poco a poco a dejar paso a la activa de παρακαλεῖν, de modo que παράκλητος llega a ser sinónimo de παρακαλῶν o παρακλήτωρ. Este sentido activo tiene esta palabra en S. Juan: «el que viene en ayuda», «defensor», «abogado», «intercesor»... S. Juan es el único autor del N. T. que hace uso de esta palabra: refiriéndose al Espíritu Santo, en Io 14, 16.26; 15, 16; 16, 7; una vez más en 1 Io 2, 1, aplicada aquí a Cristo glorioso. Cf. W. BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, ad verbum). La idea de consuelo no entra directamente en la etimología y uso del término, aunque παρακαλέω pueda tener también esa significación secundaria de consolar. Por eso, más que «consolador» —dice J. Leal— «la mejor traducción sería la de «Ayuda, Defensor». Es el papel que Jesús ha cumplido con los discípulos (17, 12) y el que cumple ahora en el cielo (1 Io 2, 1)» (J. LEAL, *Evangelio de S. Juan*, ad loc. en el comentario de B.A.C. Madrid, 1961).

<sup>6</sup> Para una apreciación de estas funciones del Espíritu Santo, cf. FRANZ MUSSNER, *Die johanneischen Parakletsprüche und die apostolische Tradition*: *Bibl. Zeitsch.* 5 (1961) 65-70. En cuanto a διδάσκειν, dice, es de notar el sentido absoluto en el que se usa en los Evangelios: en ellos Cristo es por antonomasia el Maestro que enseña. En Io viene a veces este verbo a tener casi el significado de «revelar» (cf. vgr. Io 8, 28; 1 Io 2, 27). Precisamente a esta función reveladora del Espíritu se refiere Io 14, 26: ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα. Aunque también es verdad que sólo por estas palabras no puede determinarse con claridad si esta función docente del Espíritu se reduce sólo a un mantener las cosas que ya Cristo ha enseñado a los Apóstoles (Io 14, 25), o se extiende también a un completar e interpretar la doctrina de Cristo. La frase siguiente de ese mismo «logion»: ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα, da luz sobre este particular. El verbo ὑπομνησκειν viene usado dos veces por S. Juan (Io 14, 26; 3 Io 10). Más frecuentemente usa el simple (en la forma media) μιμνήσκεισθαι (Io 2, 17.22; 12, 16). En estos textos, el significado de μιμνήσκεισθαι no se reduce a un simple «recordar» lo olvidado, sino que es un recordar con una penetración mayor lo antes sabido. De aquí que este recuerdo implica un conocimiento nuevo, de modo que μιμνήσκεισθαι viene casi a ser en S. Juan, sinónimo de γινώσκειν. Lo que se dice del verbo simple, ¿puede aplicarse al compuesto? Así lo cree Mussner: En Io 14, 26, dice: «el Paráclito hará recordar (ὑπομνήσει) a los Apóstoles la doctrina de Jesús, pero no en el sentido de una mera reconstrucción histórica..., sino de un recuerdo que lleva consigo un conocimiento más profundo de la doctrina y la obra de Cristo». Así pues, concluye Mussner, διδάσκειν e ὑπομνησκειν «no son una misma cosa, sino que se relacionan entre sí como la revelación y el conocimiento ulterior de ella (Offenbarung und Glaubensgnosis)... El Espíritu Santo da a la Iglesia la revelación completa y la penetración profunda en la obra y persona de Jesús. Cosas ambas que, naturalmente, no pueden separarse mutuamente. Importante es en este «logion» la idea de «totalidad» (πάντα) que se atribuye a la obra del Espíritu» (art. cit., p. 60).

timonio de Cristo, para que ellos a su vez «den testimonio» de Cristo a la Iglesia y al mundo (μαρτυρεῖν)<sup>7</sup>. En aquel momento, antes de la pasión, tiene todavía el Señor muchas cosas que comunicar a los Apóstoles, pero ellos no están entonces en disposición de recibirlas (Io 16, 12-15). Vendrá, sin embargo, el Espíritu de verdad y será para ellos guía seguro que les «conduzca en el camino» (ὁδηγεῖν) que lleva a «toda la verdad» sobre Cristo, y les «anuncie» (ἀναγγέλλειν) «lo que está por venir», el nuevo orden de cosas que resultará de su muerte y resurrección<sup>8</sup>. El Espíritu «glorificará» (δοξάζειν) (Io 16, 14) a Cristo,

<sup>7</sup> Es μαρτυρεῖν un término que recurre frecuentemente en S. Juan, donde más que un simple «dar testimonio» tiene, a veces, el matiz de «proclamar, confesar» (ὁμολογεῖν). En Io 15, 26-27 se trata de un testimonio que el Espíritu Santo y los Apóstoles han de dar sobre Cristo (περὶ ἐμοῦ, μετ' ἐμοῦ) en el futuro (μαρτυρήσει... μαρτυρεῖτε), pero que recae evidentemente sobre la doctrina y la obra de Cristo en el pasado (ὅτι ἐπ' ἀρχῆς μετ' ἐμοῦ ἔστε). Sin embargo, el testimonio que de Cristo dará el Espíritu Santo (v. 26), y el que darán los Apóstoles (v. 27), no son dos testimonios diferentes que se complementasen mutuamente, sino un mismo testimonio. (A la unidad de ambos, alude la partícula καί que une los vv. 26 y 27). Testimonio único del Espíritu Santo que, como dice Mussner (art. cit., p. 60), «se concreta en el testimonio de los Apóstoles, con lo que éste viene a ser esencialmente algo más que una reproducción de cosas históricamente pasadas: el testimonio que en virtud del Espíritu dan los Apóstoles enseña a la Iglesia a conocer más a fondo quién en realidad era Jesús, o mejor, quién es».

<sup>8</sup> En Io 16, 13 se usa ὁδηγεῖν en sentido figurado: conducir, guiar en el camino de la verdad. Es ésta «toda la verdad» (ἀλήθεια πᾶσα) sobre Cristo, como se desprende del contexto en los versos siguientes. El magisterio del Espíritu Santo hará, por tanto, como decíamos anteriormente, que los Apóstoles penetren más hondamente en el conocimiento de la obra y la persona de Cristo. Pero además, si se considera el v. 12: «muchas cosas tengo todavía que deciros, pero no podéis ahora recibirlas», ha de decirse que Cristo promete aquí el Espíritu Santo a los Apóstoles como revelador de nuevas verdades. Nuevas, no en el sentido de independientes del mensaje de Cristo, o que superen a éste. El magisterio del Espíritu es inseparable del magisterio de Cristo: «...no hablará por su cuenta... recibirá de lo mío y os instruirá» (vv. 13, 14). Se trata de una nueva inteligencia de «toda la verdad» de Cristo: no sólo de la doctrina y persona del Jesús histórico, sino también de éste en relación con la realidad del Cristo glorioso. En este sentido dice Mussner (art. cit., pp. 61-62): «En Io 16, 13, ὁδηγεῖν significa pues la enseñanza de toda la verdad sobre Cristo, enseñanza que se añade al mensaje del Jesús histórico...», la palabra del Espíritu es algo «nuevo» que se añade a la palabra de Jesús, aunque esto nuevo es, a su vez, verdad sobre Cristo (Christuswahrheit). Para otros detalles cf. también J. LEAL, *Evangelio de S. Juan*, ad 10 c.).

En cuanto a ἀναγγέλλειν, tiene este verbo un primer significado etimológico de «dar noticia», «comunicar un mensaje». En este sentido, según Io 16, 13-15, el Espíritu Santo sería a modo de legado de Cristo, que da noticia y comunica su mensaje. Pero tiene también ἀναγγέλλειν el sentido más general de «anunciar» --(significado común con su sinónimo ἀπαγγέλλειν, cf. I Io 1, 3, coll. 1, 5)--, e incluso «instruir», «declarar» algo desconocido (cf. Io 4, 25; 16, 25). En este sentido --de un modo análogo a como interpretábamos ὁδηγεῖν--, ἀναγγέλλειν significa aquí que el Espíritu Santo instruirá, decla-

revelando más plenamente a los Apóstoles las riquezas del misterio de Cristo<sup>9</sup>.

Así, como ha hecho bien notar F. Mussner, en estos «logion» las funciones del Espíritu Santo para con los Apóstoles, y en ellos para con la Iglesia, vienen dadas en esa serie de términos verbales a la que hemos apuntado. Sin embargo, fácilmente salta a la vista que esas funciones, bajo modalidades diversas, tienen todas una finalidad común: el Espíritu Santo, que viene preferentemente calificado como *Espíritu de verdad*, será a modo de maestro que enseñe y dé a los Apóstoles la doctrina y la obra de Cristo, en orden al testimonio que de Cristo han de dar los Apóstoles.

¿Se limitará este magisterio del Paráclito a solos los Apóstoles? ¿No se extenderá éste también a todos sus sucesores, los maestros auténticos en la Iglesia? La respuesta nos la dan las palabras expresas del primer «logion»: «Yo rogaré al Padre, y él os dará otro consolador, el Espíritu de verdad, para que permanezca con vosotros para siempre» (Io 14, 16). Cristo promete aquí a los Apóstoles la asistencia del Espíritu de verdad (εἶναι μεθ' ὑμῶν, μένειν παρ' ὑμῖν), y la promete «para siempre» (εἰς τὸν αἰῶνα), una fórmula que en el cuarto Evangelio sig-

---

rará a los Apóstoles cosas que éstos aún desconocen sobre toda la verdad de la obra y la persona de Cristo, en concreto, «sobre las cosas que están por venir» (τὰ ἐρχόμενα). La insistencia con que en el corto espacio de unos versículos (vv. 13-15) se repite este verbo hasta tres veces, son buen índice de la importancia que Cristo atribuye a este magisterio del Espíritu Santo. Pero, ¿cuáles son estas «cosas por venir»? Más que los acontecimientos particulares, escatológicos del tiempo final, se refieren éstas, en general, a todo el sistema del mundo cristiano del Mesías (quien es llamado a su vez «el que ha de venir», Lc 7, 19.20); la instauración y constitución de la Iglesia, y con ésta de la nueva economía de salvación (cf. J. LEAL, *Evangelio de S. Juan*, ad loc.) En el mismo sentido dice W. THÜSING (*Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*, Münster, 1959, pp. 149, 153): «El anunciar «las cosas que han de venir» es idéntico con toda la obra del Espíritu Santo..., la realización de toda la obra de salvación llevada a cabo por el Espíritu Santo, mediante los Apóstoles» (citado por Mussner, artículo cit., p. 63).

<sup>9</sup> «Como la misión de Cristo fue la de glorificar al Padre, mientras estuvo en la tierra (Io 17, 4), así la misión del Espíritu es la de glorificar al Hijo, desde el momento que desaparece de la vista de los hombres (Io 7, 39). La gloria de Cristo invisible se hará visible por el Espíritu» (J. LEAL, *Evangelio de S. Juan*, ad loc.). ¿Cómo? La frase siguiente, precedida de un ὅτι explicativo, nos dice: «Porque recibirá de lo mío y os instruirá (ἀναγγελεῖ)». Así pues, la glorificación (δοξάζειν) de Cristo por el Espíritu Santo consiste en una función de magisterio, por la que el Espíritu hace conocer más profundamente, e incluso revela a los Apóstoles aspectos nuevos sobre Cristo. En este sentido, por ejemplo, la subida Cristología que desarrollarán Pablo y Juan, superior, sin duda, a la que tenían los Apóstoles antes de la Pasión, es ya una manifestación que hace a éstos el Espíritu Santo de la δόξα de Cristo.

nifica algo que dura continuamente, sin solución de continuidad <sup>10</sup>. Hasta el fin permanecerá pues el Espíritu de verdad. Por lo tanto, permanecerá no sólo con los Apóstoles, quienes como hombres mortales no verán el fin del tiempo de la Iglesia, sino también con los sucesores de éstos, los maestros auténticos de la verdad en la Iglesia <sup>11</sup>. Así pues, el Espíritu Santo que, como decíamos, es don escatológico para este tiempo final, es el Maestro Supremo que, día tras día, guía en la doctrina a la Iglesia y a sus maestros.

## 2. EL TESTIMONIO DE LA TRADICIÓN.

Se dan, sin embargo, ocasiones en la historia de la Iglesia en las que se requiere de una manera especial este magisterio del Espíritu. Una de éstas es, sin duda, la celebración de los Concilios. En ellos, sobre todo en los Concilios Ecuménicos, la Iglesia se declara oficialmente en

<sup>10</sup> Así en Io 4, 14; 6, 51.58; 8, 35.51.52; 10, 28; 11, 26; 12, 34; 13, 8, además de 14, 16.

<sup>11</sup> El Espíritu Santo se da a la Iglesia y permanece en ella «para siempre», no sólo con los Apóstoles y sus sucesores, sino también con los fieles todos: Juan nos habla del «agua viva del Espíritu, que habían de recibir los que creyesen» en Cristo (Io 7, 39, coll. 4, 14). Y en esta donación del Espíritu a todos los fieles el día de Pentecostés —«derramaré mi Espíritu sobre toda carne» (Act 2, 17)—, y después a todos los que entren en la Iglesia por el bautismo (Act 2, 38), reconoce Pedro una señal del comienzo del tiempo final (cf. supra not. 4). Sin embargo, la promesa del Espíritu de verdad que se hace en estos «logion» que hemos comentado, es una promesa *específica*, que va vinculada, *no a la comunidad creyente en general*, sino en particular, a los que en ella están constituidos en el oficio apostólico: *a los Apóstoles*. Jesús se dirige exclusivamente a éstos, como aparece claro de todo el contexto del Sermón de la Cena: los Apóstoles son los «elegidos» por Jesús (Io 13, 18; 15-16) —los Doce, de quienes viene a separarse Judas, el traidor (13, 21 coll. 6, 70-71)—, los testigos oculares que han estado con Jesús «desde el principio», a quienes, por esta razón, se promete expresamente el Espíritu Santo en orden al testimonio ulterior (15, 27) —los que el Padre le dio de una manera especial y Jesús guardó, a excepción del «hijo de perdición», Judas (17, 11-12)— aquellos a quienes Él confió su palabra (17, 14) y les dio la misión de comunicarla al mundo, como Él mismo había recibido la misión del Padre (17, 18) —Apóstoles, enviados suyos, que Jesús distingue expresamente de los fieles que han de creer en Él por su predicación (17, 20), etc.—. ¿Expirará con los Apóstoles esta promesa del Espíritu Santo? Juan nos dice que el Espíritu de verdad permanecerá con ellos «para siempre», por tanto, hasta el fin, puesto que hasta el fin es necesaria su asistencia en orden a transmitir inmune de error el mensaje de Cristo. Prueba esto de que esa promesa del Espíritu va vinculada, no a la persona mortal de los Apóstoles, sino al *oficio apostólico* del que es portadora la persona de los Apóstoles, y del que participan también los sucesores de éstos. Esta idea de sucesión va entrañada en los «logion» de Jesús sobre el Espíritu Santo. Porque, además, si estos «logion» se refiriesen a solos los Apóstoles, habrían perdido ya su razón de ser al tiempo mismo en que Juan nos los transmite, a saber, cuando está expirando la era apostólica (cf. MUSSNER, *Die johanneischen Paraklet-sprüche...*, p. 67).

estado de docencia, e implora sobre sí de un modo especialísimo la asistencia del Espíritu de verdad. Y el Espíritu deja sentir su asistencia sobre los Padres del Concilio. La conciencia de que el Espíritu Santo es fuerza superior que gravita sobre el Concilio se da en la Iglesia ya desde los comienzos de su vida conciliar. De esta conciencia nos da ya testimonio el Concilio Apostólico de Jerusalén, donde los decretos a los que llega la asamblea vienen atribuidos en primer lugar a obra del Espíritu: «Ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros...» (Act 15, 28). Esta conciencia se confirma después a través de toda la vida conciliar de la Iglesia. La literatura eclesiástica, y en concreto las Actas de los Concilios, ofrecen abundantes testimonios de esta vinculación entre el Espíritu Santo y la asamblea conciliar<sup>12</sup>.

En el plano histórico, humano, podrán los Concilios Ecuménicos venir convocados por el Papa, o por el Emperador. Y el hecho de que los ocho primeros, celebrados en Oriente, deban, en realidad, su existencia a la convocación de los Emperadores cristianos, podrá plantear en teología el problema sobre cuál sea en concreto el derecho de convocación que, según el Derecho Canónico (can. 222), compete al Sumo Pontífice por razón del Primado<sup>13</sup>. En realidad en el plano pneumático de la teología conciliar, el Espíritu Santo es el que congrega el Concilio. Los Padres conciliares han tenido siempre conciencia de ser, en definitiva, una asamblea congregada en el Espíritu Santo. Y esto, a pesar de «lo humano» que, junto con «lo divino», tiene tanta parte en toda la gestación de un Concilio. Al fin de cuentas, es también el Concilio una asamblea de hombres<sup>14</sup>. Así, ya respecto al primer Concilio Ecuménico, el de Nicea (a. 325), los Padres del Concilio de Efeso (a. 431) lo creen una asamblea congregada en el Espíritu Santo, o mejor, «con» el Espíritu Santo. De ahí que juzguen inmutable la doctrina en él definida: «Statuit Synodus, alteram fidem nemini licer proferre quam definitam a Sanctis Patribus, qui in Nicæno in Spiritu Sancto congregati fuerunt» (συνελθόντων σὺν ἁγίῳ Πνεύματι)<sup>15</sup>. La misma conciencia se expresa en otros concilios, tanto

<sup>12</sup> Un buen número de estos testimonios vienen recogidos en S. TROMP, *De Spiritu Christi anima*. Sectio VI, cap. IV, *De Spiritu Christi illuminante ac dirigente Concilium Oecumenicum*, Roma, 1960, pp. 383-495.

<sup>13</sup> Además del derecho de convocación, competen también al Romano Pontífice el derecho de *presidir* el Concilio —ya por sí, ya por medio de sus legados—, y, sobre todo, el derecho de *confirmar* sus decretos. Fundamento teológico de estas prerrogativas es el dogma del Primado de jurisdicción del Romano Pontífice. Esta doctrina la recoge, como decimos, el canon 222 (cf. id. can. 227).

<sup>14</sup> Sobre la estructura humano-divina del Concilio, cf. las reflexiones que hacemos al final de este artículo: II, n. 5.

<sup>15</sup> JOHAN. HARDUINUS, S. J. (J. Hardouin, 1646-1729), *Conciliorum Collectio regia maxima*, París 1715 (12 vols.). A falta de esta colección, las citas las tomamos directamente de TROMP, *De Spiritu Christi anima*. La cita actual: HARDUIN, I, 1526 D = TROMP, loc. cit., p. 387.

ecuménicos, como en sínodos particulares<sup>16</sup>. Por citar sólo algunos casos más cercanos a nosotros, el Tridentino repetidas veces expresa esa conciencia con una fórmula que se creyera calcada en la que acabamos de transcribir: «Sacrosanta oecumenica et generalis Tridentina Synodus, in Spiritu Sancto legitime congregata...»<sup>17</sup>. Y con fórmula un poco variada, el Vaticano I expresa la misma idea: «Nunc autem, sedentibus Nobiscum et iudicantibus universi orbis episcopis, in hanc oecumenicam Synodum... in Spiritu Sancto congregatis...»<sup>18</sup>.

Ya sólo el hecho de que llegue a ser realidad la asamblea conciliar es en la carta del papa Celestino I a los Padres del Concilio de Efeso una prueba manifiesta de la *presencia* del Espíritu Santo en ella: «Spiritus Sancti testatur praesentiam congregatio Sacerdotum»<sup>19</sup>. Porque —sigue razonando el papa Celestino—, si, según la palabra del Señor, donde hay dos o tres reunidos en su nombre allí está El en medio de ellos (Mt 18, 20), «con cuánta más razón hemos de creer que se da su presencia cuando se congrega en su nombre una tan grande multitud de Padres»<sup>20</sup>.

La presencia del Espíritu Santo en el Concilio la experimentan los Padres como una presencia *operosa*. El Papa Vigilio, refiriéndose a los cuatro primeros Concilios Ecuménicos: el Niceno (a. 321), el Constantinopolitano I (a. 381), el Efesino (a. 431) y el Calcedonense (a. 451), dice que en ellos los dogmas fueron legitimamente definidos «*Sancti Spiritus cooperante praesentia*»<sup>21</sup>. Presencia operosa que de múltiples maneras viene determinada como una presencia del Espíritu vivífico que *revela* a los Padres la verdad, *inspira* a los miembros del Concilio, los *ilumina* con su gracia, les da la *infallibilidad* en sus definiciones, *promulga* sus decretos, etc. Así, S. León Magno llega hasta considerar inspirados a los Padres del Concilio Niceno: «Iura ecclesiarum, sicut ab illis 318 Patribus *divinitus inspiratis* sunt inspirata, permaneant.» Y del mismo Niceno, dirá más tarde el Papa Vigilio que los 318 Padres en él reunidos, bajo la revelación del Espíritu Santo: «*Spiritu Sancto revelante*», formularon en el Símbolo la fe recibida de los Apóstoles<sup>22</sup>. Antes que éstos, S. Cirilo de Alejandría, escribiendo el año 423 a Juan de Antioquía, había hablado ya en el mismo sentido de los

<sup>16</sup> Cf. textos en TROMP, loc. cit., pp. 385-387.

<sup>17</sup> Cf. vgr. DENZ, nn. 782, 783, 792a, 843a, 873a, 929a, 937a.

<sup>18</sup> DENZ, 1781.

<sup>19</sup> HARDUIN, I, 1467 D = TROMP, loc. cit., p. 387.

<sup>20</sup> «Quod cum ita sit, si nec huic tam brevi numero Spiritus Sanctus deest, quanto magis eum nunc interesse credimus, quando in unum convenit tanta turba sanctorum?» HARDUIN, ibid. = TROMP, ibid., p. 388.

<sup>21</sup> Constitutum de tribus capitulis: ML 69, 72 B.

<sup>22</sup> S. LEO M., *Epist.* 114, 2: ML 54, 1029 B; «Sciunt igitur universi nos illam fidem praedicare, tenere ac defendere, quam ab apostolis traditam, et per successores eorum inviolabiliter custoditam, reverenda Nicaena synodus 318 Patrum sancto Spiritu sibi revelante suscipiens redegit in symbolum» (VIGIL. PAPAE, *Epist.* 15: ML 69, 56 B).

Padres del Concilio Niceno: «Non ipsi loquuti sunt, sed *ipse Spiritus Dei ac Patris...*»<sup>23</sup>. En el Concilio Constantinopolitano III (a. 680), antes de venir a la definición de las dos voluntades en Cristo, dicen de sí los Padres: «In sequenti vero actione, *inspiratione sancti et vivifici Spiritus*, definitionem rectae fidei convenientem synodaliter statuemus»<sup>24</sup>. Y después de la definición dan cuenta de ella al Papa Agatón en estos términos: «Istinc igitur in nos *Spiritus Sancti gratia illuxit...*; certam nec fallentem definitionem, *vivifici Spiritus ope*, edidimus»<sup>25</sup>. Rebasando de nuevo los límites de los Concilios de la antigüedad, en un tiempo más cercano al nuestro, esta misma conciencia de la acción operosa del Espíritu en el Concilio la expresan los Padres del Tridentino en diversas ocasiones: Introduciendo el decreto sobre la Sma. Eucaristía, sienten los Padres que el Concilio «non absque *peculiari Spiritus Sancti ductu et gubernatione* convenerit, ut veram et antiquam de fide et sacramentis doctrinam exponeret»<sup>26</sup>. Y del mismo modo, introduciendo la doctrina sobre el sacramento de la Penitencia se dice que el Concilio intenta dar una definición más exacta y extensa, con la que, puestos en claro y rebatidos con la ayuda del Espíritu Santo los errores contrarios —«*demonstratis et convulsis Spiritus Sancti praesidio universis erroribus*»— luzca clara la verdad católica<sup>27</sup>. Finalmente, en la introducción al decreto sobre el Smo. Sacrificio de la Misa, siente el Concilio que lo que enseña sobre la Eucaristía como «sacrificio verdadero y singular», lo hace «*Spiritus Sancti illustratione edocta*»<sup>28</sup>.

Basten para nuestro propósito estos textos que se podrían multiplicar sin dificultad<sup>29</sup>. Cerrémoslos todos con el precioso testimonio de S. Gregorio Magno, quien en su epístola sinodal escribía en febrero del 591: «Sicut Sancti Evangelii quattuor libros, sic quattuor Concilia Oecumenica suscipere et venerari me fateor, Nicenum scilicet... Constantinopolitanum... Ephesinum... Chalcedonense...»<sup>30</sup>. ¿Mero piadoso parangón? A la luz de esa reincidencia con que, como veíamos, los textos califican la presencia operosa del Espíritu Santo en el Concilio en términos de

<sup>23</sup> HARDUIN, I, 1706, D-E = TROMP, loc. cit., p. 389.

<sup>24</sup> HARDUIN, III, 1386 E = TROMP, loc. cit., p. 390.

<sup>25</sup> HARDUIN, III, 1439 D = TROMP, ibid.

<sup>26</sup> DENZ, 873a.

<sup>27</sup> DENZ, 893a.

<sup>28</sup> DENZ, 937a.

<sup>29</sup> Sobre los textos que recoge Tromp, cf. también los que aporta H. BACHT, *Sind die Lehrentscheidungen der ökumenischen Konzilien göttlich inspiriert?*: Catholica 13 (1959) 128-139; Y. M. CONGAR, *La tradition et les traditions*, París, 1960, pp. 156s.

<sup>30</sup> S. GREGORII M., *Epist.* I, 25, ad Johan. Episc. Constantinop.: ML 77, 478 A. Sobre la preeminencia de los cuatro primeros Concilios Ecueménicos, cf. Y. M. CONGAR, *La primauté des quatre premiers conciles oecuméniques. Origine, destin, sens et portée d'un thème traditionnel*, en *Le Concile et les Conciles*, París, 1960, pp. 75-102.

iluminación, revelación, inspiración... no nos es permitido rechazar «a priori» el paralelo como mera metáfora. De hecho S. Gregorio Magno —y tantos otros después con su fórmula—<sup>31</sup>, establece una comparación entre los Libros Sagrados dotados del carisma de la revelación e inspiración divina y la doctrina promulgada solemnemente en los cuatro primeros Concilios. Teológicamente, ¿cuál es la justa apreciación de esa comparación? Porque, como dice oportunamente Tromp: «Sin duda alguna, la tradición católica establece una extraordinaria analogía entre la inspiración de la que gozaron los Obispos legítimamente congregados en el Concilio bajo el Sumo Pontífice, y la inspiración de la que están dotados los hagiógrafos y Evangelistas al escribir los Libros Canónicos, analogía en la que hasta ahora no se ha investigado suficientemente»<sup>32</sup>. Intentemos en lo que sigue unas cuantas consideraciones que, penetrando en esa analogía, ayuden a determinar la *naturaleza* teológica de la presencia operosa del Espíritu Santo en el Concilio.

## II. ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA NATURALEZA DE LA ASISTENCIA DEL ESPÍRITU SANTO AL CONCILIO

Ante todo es evidente que la terminología dada en los textos que hemos aducido no puede tener como primer fin una determinación teológico-técnica de la acción del Espíritu en el Concilio. A veces, para expresar un determinado aspecto de esta acción, se hace en estos textos uso indistinto, en ocasiones simultáneo, de términos que técnicamente se aplican hoy en teología a realidades diferentes: revelación, inspiración, iluminación... Todo esto veda querer valorar más allá de la cuenta esa terminología de los textos. Tanto más, cuanto que los mismos términos vienen a veces aplicados en esos textos a un sujeto diferente del Concilio, a quien manifiestamente no puede cuadrar en sentido propio el contenido del término. Así, por ejemplo cuando la inspiración del Espíritu Santo en el Concilio viene ocasionalmente extendida también al Emperador<sup>33</sup>. Evidentemente la acción del Espíritu Santo sobre el Concilio

<sup>31</sup> Cf. Y. M. CONGAR, *La primauté des quatre premiers conciles...*, pp. 8s. Así, por ejemplo, S. Isidoro de Sevilla usa de esta fórmula, uniéndola al tema de los cuatro ríos del Paraíso: «Inter caetera autem concilia quattuor esse (scimus) venerabiles synodos, quae totam principaliter fidem complectuntur, quasi quattuor Evangelia, vel totidem paradisi flumina» (*Etymol.* 16, 5: ML 82, 243) (CONGAR, art. cit., p. 82).

<sup>32</sup> *Spiritus Sanctus et Sacrum Concilium*: Divinitas 5 (1961) 503.

<sup>33</sup> En este sentido S. León M. escribiendo al Emperador de Oriente León I (457-474): «Quamvis ergo multum per omnia de pietatis vestrae corde confidam, et per inhabitantem in vobis Spiritum Dei satis vos instructos esse perspiciam, nec fidei vestrae ullus possit error illudere... aliquos de fratribus meis dirigam, qui apud vos praesentiae meae instar exhibeant, et quae sit apostolica fidei regula... demonstrent» (*Epist.* 162, 3: ML 54, 1145 B).

se da desde el principio. Sin embargo, la elaboración teológica que intenta captar en un concepto determinado el *modo* de esa acción es aquí, como tantas otras veces en teología, fruto de una reflexión posterior. Sería pues no sólo anacrónico, sino teológicamente errado, querer aplicar a esa terminología antigua nuestros conceptos actuales. Una cosa, sin embargo, es verdad desde el comienzo: los Padres tienen conciencia de esa realidad superior, misteriosa, de la presencia operosa del Espíritu en el Concilio y la intentan expresar de alguna manera en esa multitud variada de términos. La abundancia pues de esa terminología es expresión si no del *modo* como se lleva a cabo la acción del Espíritu, sí ciertamente de la *realidad* misma de esa acción.

La naturaleza íntima de la acción sobrenatural, de gracia, con la que Dios obra, coopera, con la acción del hombre, permanecerá siempre un misterio en teología, sin embargo, por lo que toca a esa acción de magisterio que, como veíamos en la primera parte, el Espíritu Santo ejerce en la Iglesia en este tiempo final, la teología distingue sobre todo tres acciones magisteriales del Espíritu Santo, a saber: *revelación, inspiración, asistencia*. No es de este lugar detenernos a considerar en sí mismos cada uno de estos modos de magisterio del Espíritu de verdad. Limitándonos al caso del magisterio extraordinario del Concilio Ecuuménico, ocurre preguntar: la presencia operosa del Espíritu Santo, a la que aluden los Padres en los textos, ¿podrá definirse por alguno de estos tres modos?, o quizás ¿todos tres tienen lugar en la acción magisterial del Espíritu Santo en el Concilio?

#### I. LA ACCIÓN DEL ESPÍRITU SANTO EN EL CONCILIO NO ES NI REVELACIÓN, NI INSPIRACIÓN.

En nuestro conato de determinar de alguna manera la naturaleza de esa acción, un primer método de proceder, más fácil y obvio, es el *negativo*. Procediendo pues negativamente, es hoy claro en teología que

«Quamvis enim sciam clementiam tuam humanis institutionibus non egere, et sincerissimam de abundantia Spiritus sancti hausisse doctrinam, officii tamen mei est et patefacere quod intelligis, et praedicare quod credis» (*Epist.* 165, 1: ML 54, 1155 A).—RHABAN HAARCKE, *Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalcedon*, en A. GRILLMEIER; H. BACHT, *Das Konzil von Chalcedon*, II, 106, apoyado en K. VOIGT, *Papst Leo der Grosse und die «Unfehlbarkeit» des oströmischen Kaisers*: *Zeitsch. Kirch. Gesch.* 47 (1928) 11-17, nos dice en qué sentido han de tomarse estos textos: queda evidentemente excluida la idea de que S. León Magno creyese en una inspiración e infalibilidad del Emperador. Se trata, por el contrario, de una «captatio benevolentiae» para que el Emperador obre conforme a los deseos del Papa: «Die Äusserungen des Papstes... geben nicht nur nicht die wirkliche Meinung des Papstes wieder, sie sind nicht einmal der Ausdruck seines besonderen Vertrauens in die Glaubensfestigkeit dieses Kaisers; sie sind vielmehr umgekehrt als ein Mittel aufzufassen, mit dem der Papst auf einen Herrscher einzuwirken suchte, dessen Haltung in dem Lehrstreite ihm Sorge bereitete» (VOIGT, art. cit., p. 17; cf. también H. BACHT, *Sind die Lehrentscheidungen...?*, pp. 136-137).

la acción del Espíritu Santo en el Concilio *no es revelación*. Por «revelación» entendemos hoy, técnicamente hablando, aquella comunicación con la que Dios autoritativamente nos manifiesta sus verdades —«*locutio Dei attestans*»—. Verdades que Dios destina para su Iglesia, y que por lo tanto constituyen objetivamente el «depósito de nuestra fe». Así entendida, la revelación constitutiva de este depósito se clausuró con la muerte de los Apóstoles<sup>34</sup>. Lo que opera pues el Espíritu Santo en los Padres del Concilio no es una nueva revelación, sino una mayor clarificación del dato ya revelado. En este sentido, refiriéndose a las declaraciones «*ex cathedra*» del Romano Pontífice, el Vaticano I habla en términos que tienen también aplicación plena respecto de las definiciones conciliares: «*Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est, ut eo revelante novam doctrinam patefacerent, sed ut, eo assistente, traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent*»<sup>35</sup>. Sobre negar, pues, que, en este caso, la obra del Espíritu Santo sea obra de revelación, se afirma además en este texto positivamente que es una obra de *asistencia*. Pero antes de hablar de ésta, examinemos el segundo concepto que proponíamos: la *inspiración*.

Los textos, que tan frecuentes son en reincidir en términos de inspiración: «*Spiritu Sancto inspirante...*», «*Patres a Spiritu Sancto inspirati...*», ¿qué quieren expresar exactamente con ese modo de decir? Indicábamos ya que tales expresiones, a los comienzos, no podían ser técnicas. El concepto de inspiración no es un concepto que deba su origen primero al cristianismo. Se da ya en el judaísmo, y, a su modo, está lleno de él la historia de las Religiones, y en concreto el helenismo<sup>36</sup>. Para que, pues, en el sentido de la antigüedad pagana, o cristiana, el concepto de inspiración se verifique como verdadero, basta que con él se signifique cualquier irrupción de la acción de la divinidad que im-

<sup>34</sup> Según la cualificación dogmática que le da J. SALAVERRI (*De Ecclesia Christi, Sac. Theol. Summa*. Madrid, 1962<sup>5</sup>, n. 745), es esta una doctrina teológicamente cierta, que se deduce del Conc. Tridentino (DENZ, 783) y Vaticano I (Denz, 1800, 1818, 1836, cf. id. DENZ, 2021, etc.). Cf. sobre este tema: R. SPIAZZI, *Rivelazione compiuta con la morte degli Apostoli*: Gregorianum 33 (1952) 24-57; A. MICHEL, *L'enseignement du Magistère et l'époque où fut close la revelation*: Divinitas 5 (1961) 849-864.

<sup>35</sup> DENZ, 1836. El relator de la «*Deputatio Fidei*» Mons. Gasser, en su relación sobre el capítulo IV de la «*Pastor Aeternus*» (11 julio, 1870), dice comentando esta parte: «*Inde a verbis "quae sacris Scripturis et apostolicis traditionibus consentanea"... describitur, quod Romani pontifices definiunt innixi sacra Scriptura et traditione, sub tutela Christi et assistentia Spiritus sancti, quae non est confundenda cum revelatione*» (MANSI, 52, 1220 B). Igualmente había dicho expresamente poco antes: «*...infallibilitas pontificis Romani non per modum inspirationis vel revelationis, sed per modum divinae assistentiae ipsi obvenit*» (MANSI, 52, 1213 D).

<sup>36</sup> Cf. H. BACHT, *Sind die Lehrentscheidungen...?*, p. 137; del mismo, *Wahres und falsches Prophetentum*: Biblica 32 (1951) 240-251.

pulsa la acción del hombre. Es, sin embargo, obvio que la reflexión teológica posterior ha reservado el nombre de «inspiración» sólo al caso en que la acción divina se copula con la humana, impulsando a ésta a comunicar las verdades divinas, de tal modo que la acción divina permanece siempre siendo la *causa* principal, que reclama para sí el derecho de *autor primero* sobre el efecto que produce junto con la causa humana, a saber: la palabra divina hablada (inspiración *profética*), o escrita (inspiración *bíblica*). El agente humano es también causa de esa palabra divina, hablada o escrita, pero sólo causa *instrumental*. Es a su vez autor del efecto de la inspiración divina, pero únicamente autor *secundario*. Limitándose ahora a la inspiración bíblica, si pues Dios es en ella causa principal y autor primero, habrá que decir que el efecto de la inspiración bíblica, la palabra escrita en los Libros Sagrados, es en sentido verdadero y propio *palabra de Dios*.

## 2. LAS DEFINICIONES CONCILIARES NO SON «PALABRA DE DIOS», SINO «PALABRA DE LA IGLESIA».

Si con esta clarificación teológica de conceptos volvemos ahora de nuevo sobre el paralelo que establecía S. Gregorio Magno entre los Libros Sagrados y los Concilios Ecuménicos, ¿podremos decir que, como los Libros Sagrados, las decisiones solemnes de los Concilios son también palabra de Dios? La pregunta fluye obvia del paralelo establecido, y se la propone desde hace tiempo la teología protestante a la teología católica. «El catolicismo —dice F. J. Stahl—<sup>37</sup>, funda la doctrina de la infalibilidad... sobre un milagro divino especial; según ella, el Papa y los Obispos... en el ejercicio de las funciones de su cargo, vienen llenos de Dios.» La infalibilidad de las decisiones doctrinales del magisterio supremo tiene su fundamento en «*la intervención del milagro divino de la inspiración*»<sup>38</sup>. Como indica bien H. Bacht<sup>39</sup>, se ve claro el objetivo al que se apunta con este modo de argumentar: porque si la infalibilidad de las decisiones conciliares se debe a un auténtico carisma de inspiración, sobre el ser infalibles, deberán tener también esas definiciones la cualidad que acompaña a la inspiración de los Libros Sagrados, a saber, el ser *palabra de Dios*. Escritura y Magisterio Eclesiástico vendrían así puestos en plano de igualdad, con la consiguiente derogación de la dignidad de la Escritura, más aún, con la subordinación de la Escritura al Magisterio Eclesiástico, pues-

<sup>37</sup> F. J. STAHL, *Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche*, Berlín, 1863, p. 374 (citado por H. BACHT, *Sind die Lehrentscheidungen...?*, p. 128).

<sup>38</sup> «Unfehlbarkeit der Lehrentscheidungen des höchsten kirchlichen Lehramtes gründt in der "Dazwischenkunft eines göttlichen Wunders der Inspiration"» (F. J. STAHL, op. cit., p. 378, en H. BACHT, art. cit., ibid.).

<sup>39</sup> Art. cit., p. 128.

to que en éste y no en la Escritura, se da, según la doctrina católica, la norma *próxima* para saber lo que hemos de creer.

Henos pues frente a la extensa problemática que sugiere la trilogía: Escritura-Tradición-Magisterio. Pero no es nuestra intención entrar ahora en esa problemática. Limitándonos al tema: Concilio e inspiración del Espíritu Santo, es claro en la teología católica —contra lo que pudiera creerse en los medios protestantes— que las decisiones supremas del Magisterio Eclesiástico *no son palabra de Dios*. Versan, eso sí, *sobre* la palabra de Dios. Pero esas decisiones en sí mismas permanecen siendo *palabra de la Iglesia*. Si pues el efecto formal, propio, de la inspiración, está ausente de las decisiones supremas del Magisterio Eclesiástico —en nuestro caso, de los Concilios—, es obvio que también esté ausente de ellos la causa de ese efecto, la inspiración misma propiamente tal. Por tanto, la presencia operosa del Espíritu Santo en el Concilio, a la que los textos se refieren incluso con la terminología expresada de «inspiración», *no es inspiración* en sentido propio. El paralelo que establecía S. Gregorio Magno puede continuar estableciéndose, pues que de hecho se da una verdadera analogía entre los Libros Sagrados y las definiciones de los Concilios: en ambos casos el Espíritu Santo entra en acción; a su vez, en ambos casos esta acción del Espíritu lleva al mismo efecto, a saber, el carisma de la *infallibilidad* del que el Espíritu de verdad es causa, tanto en la inerrancia de los Libros Sagrados como en la inerrancia de una definición conciliar<sup>40</sup>. Sin embargo, el paralelo de S. Gregorio Magno claudica en este punto esencial, que impide que extendamos esa analogía más allá de los límites justos, a saber: las definiciones conciliares permanecen siendo *palabra de la Iglesia*, mientras que la Escritura, debido al carisma de la inspiración, es *palabra de Dios*. Y si esto es así, se desvanecen las sospechas que apuntaban a una derogación de la dignidad de la Escritura en la doctrina católica. Quedan plenamente respetados los límites entre la palabra de Dios y la palabra de la Iglesia. Y esto aun en el caso en que esa palabra de la Iglesia venga dotada del carisma de la infalibilidad y esté, por lo tanto, revestida de la máxima autoridad, hasta el punto de exigir de los fieles un asenso absoluto.

### 3. LA ACCIÓN DEL ESPÍRITU SANTO EN EL CONCILIO COMO «ASISTENCIA».

Si pues la acción del Espíritu Santo en el Concilio no se lleva a cabo ni por la vía de revelación, ni de inspiración propiamente dicha, ¿se llevará a efecto por vía de *asistencia*? Resta que examinemos este tercer modo de magisterio del Espíritu en su relación con el Concilio. En efec-

<sup>40</sup> Con todo, sobre la diferenciación de estas realidades, cf. lo que decimos en seguida (nota 43 y texto correspondiente).

to, viniendo ya *positivamente* a determinar la naturaleza de la acción del Espíritu Santo en el Concilio, esta acción se define en teología en términos de *asistencia*. Técnicamente hablando ha de decirse que el Espíritu Santo *asiste* al Concilio, no que le revela, o inspira.

El Vaticano I, en su primer esquema «de Ecclesia», al hablar en el capítulo IX de la infalibilidad de la Iglesia, distingue cuidadosamente entre la infalibilidad que proviene de la simple asistencia del Espíritu Santo y los carismas de inspiración y revelación: «Sacro autem et universali approbante concilio docemus atque declaramus, dotem infallibilitatis, quae tanquam perpetua ecclesiae Christi praerogativa revelata est, quaeque nec cum inspirationis charismate confundi debet, neque eo spectat, ut ecclesia novis revelationibus ditescat, collatam ad hoc esse, ut verbum Dei, sive id scriptum sive traditum sit, in universali Christi Ecclesia integrum, et a quavis novitatis immutationisque corruptela immune asseratur et custodiatur...»<sup>41</sup>. Y la Constitución dogmática «Pastor Aeternus» distinguía claramente, como ya antes indicábamos, entre revelación y asistencia<sup>42</sup>. Revelación, inspiración y asistencia, podrán coincidir, como decíamos, en ser todas tres acciones del Espíritu Santo, y tener todas tres, debido al mismo Espíritu de verdad, el *mismo efecto de infalibilidad*. Sin embargo, según los testimonios del Vaticano I a los que nos acabamos de referir, *difieren en su finalidad*: la revelación va dirigida a la manifestación de una nueva doctrina —la inspiración, diríamos (aunque de su finalidad no hablen directamente los textos aquí aducidos), tiene por objeto la comunicación de esa doctrina por medio de la palabra o del escrito— mientras que el fin peculiar de la asistencia del Espíritu Santo en el Magisterio de la Iglesia viene en el Vaticano I expresado como una «*custodia santa*» y una «*exposición fiel*» del depósito de la revelación, el cual, merced al carisma de la infalibilidad del que goza esa asistencia, viene transmitido íntegro y preservado de cualquier error posible<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> MANSI, 51, 542 D.

<sup>42</sup> Cf. supra not. 35.

<sup>43</sup> Continuando en la descripción de la diferenciación ulterior de estas tres acciones del Espíritu Santo, además de la distinción por su *finalidad* diferente a la que ya hemos apuntado se distinguen, sobre todo, estas tres realidades en aquello que podríamos llamar su *estructura teológico-psicológica*. Se refiere esta estructura al *modo conjunto de obrar* del Espíritu Santo con el hombre a quien revela, inspira, asiste.

En la *revelación*, el Espíritu Santo es el *revelador*: con un influjo positivo de orden intelectual el Espíritu Santo ilumina internamente la mente del hombre para que conozca la verdad que Él quiere revelar —la conozca como venida de Él—, y consiguientemente asienta a ella plenamente en virtud de la autoridad divina que se la revela. En todo este proceso, el Espíritu Santo es el *agente revelador*, «*communicator verbi Dei*», mientras que la posición del hombre es una posición de *sujeto paciente*: el hombre es «*auditor verbi Dei*», diríamos «*patiens divinam revelationem*». Por su parte, en la *inspiración*, tanto el oficio de Dios como el del hombre es un oficio *activo*. Venga

## 4. LA ASISTENCIA CONSIDERADA EN SÍ MISMA.

Así determinada positivamente la acción del Espíritu Santo en el Concilio como una acción de *asistencia*, intentando de nuevo penetrar en la naturaleza de esta asistencia, acabamos de ver, otra vez por un proceso un tanto *negativo*, que no es ni revelación, ni inspiración. Aunque como también veíamos, tenga con éstas la asistencia sus puntos de contacto. Puntos comunes que, en una época en que la reflexión teológica no ha clarificado aún los conceptos, pueden bien justificar las expresiones mixtas que usaron los Padres, e incluso las expresiones parecidas que, fuera de un lenguaje de rigor teológico, se usan aun hoy día para manifestar la conciencia de la acción del Espíritu Santo en el Concilio. Pero dando un paso más en la determinación de la naturaleza de la asistencia, se impone ulteriormente la pregunta: y ¿qué es *positivamente* esta asistencia considerada *en sí misma*?

a) *Una gracia «gratis data»*.—La respuesta nos enfrenta directamente con el misterio de la gracia. Porque primaria y fundamentalmente

---

la *inspiración* acompañada o no de revelación, sea consciente de ella o no el autor inspirado, en todo caso, se da en la inspiración una noción divina que impulsa internamente las facultades del hombre. Así impulsadas, —junto con Dios, *agente principal*—, viene también el hombre a ser activamente *agente secundario, instrumental*, en la expresión de la verdad que Dios quiere manifestar, y por medio de la palabra hablada (*inspiración profética*), ya por *medio del escrito (inspiración bíblica)*. En cuanto a la *asistencia* que se da en el magisterio infalible, el oficio divino podría de suyo limitarse a un auxilio meramente *externo* por el que el Espíritu Santo, con una que llaman *asistencia negativa*, impidiese el error de los maestros. En este sentido, el papel activo estaría más bien por parte de éstos. De hecho a ellos atribuimos las supremas decisiones del magisterio cuando decimos: el Papa define, el Concilio define. Y sería menos recta la expresión: el Espíritu Santo define. (Sin embargo, sobre la asistencia en el magisterio infalible, cf. el análisis que hacemos a continuación). Son los hasta aquí expuestos, conceptos en los que ordinariamente abundan los autores (cf. v. gr., J. SALAVERRI: *De Ecclesia Christi*, n. 506; T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*. Roma, 1954, t. II, pp. 133-134; S. TROMP, *De Sacrae Scripturae inspiratione*, Roma, 1954<sup>4</sup>, pp. 95-97). Con todo, fácilmente se deja sentir que tales conceptos no adecuan todo el contenido teológico de esas tres realidades: revelación, inspiración, asistencia. Prueba de ello son las múltiples tentativas y la dificultad que experimentan los teólogos al intentar determinar la naturaleza teológica, sobre todo, de la inspiración y revelación. Para una consideración integral de éstas, más que un análisis un tanto conceptual en el que estas realidades vienen consideradas bajo el esquema de las categorías aristotélicas: «*actio-passio*», se requiere una consideración más vital de las mismas, situadas dentro del orden sobrenatural de gracia en el que esas realidades se llevan a cabo. (Cf. vgr.: W. BULST, *Offenbarung: Biblischer und theologischer Begriff*, Düsseldorf, 1960; R. LAFOURELLE, *Notion de révélation et magistère*: *Scienc. Ecclés.* 9 (1957) 201-261; id. *La révélation comme parole, témoignage et rencontre*: *Gregorianum* 43 (1962) 39-54; K. RAHNER, *Über die Schriftinspiration, Quaest. disput.* 1, Freiburg B., 1958; R. SCHNACKENBURG, *Zum Offenbarungsgedanken in der Bibel*: *Bibl. Zeitsch.* 7 (1963) 2-22, etc.).

eso es la asistencia del Espíritu Santo considerada en sí misma: una inmensa *gracia* de Dios a su Iglesia. Algo por lo tanto plenamente *gratuito*. La asistencia del Espíritu Santo, que en el magisterio extraordinario de la Iglesia va sellada con el carisma de la infalibilidad, no la tiene la Iglesia de sí misma. En ella, aun los maestros auténticos son *de por sí* hombres que pueden equivocarse. La asistencia para la infalibilidad le viene a la Iglesia de fuera, es algo *extrínseco* a ella. Y en reconocimiento humilde de su condición falible, la Iglesia está obligada a implorar continuamente de lo alto esta gracia inmensa de la asistencia del Espíritu. Sin embargo —como Pablo— puede la Iglesia gloriarse en su debilidad, ya que, como el Apóstol, puede también ella decir: «Mi fuerza estriba precisamente en mis debilidades» (2 Cor 12, 10). Porque debido a esta «ἀσθένεια» de los maestros humanos, Cristo sigue cumpliendo hoy día la promesa que, como veíamos al comienzo, hizo a sus Apóstoles de enviarles de lo alto la «δύναμις» del Espíritu Santo (Act 1, 8), Espíritu de verdad que permanecerá con ellos para siempre (Io 14, 16-17). Por eso, aunque en un plan moral la Iglesia, a vistas de sus debilidades, está obligada, como decimos, a implorar la fuerza del Espíritu Santo, sabe, sin embargo, que *dogmáticamente* esta fuerza la tiene asegurada en la promesa absoluta de Cristo. Por tanto, la infalibilidad que en la Iglesia es fruto de esa asistencia, no es sólo una infalibilidad *de hecho*, sino también *de derecho*. Es decir, no sólo se da el hecho de que la Iglesia, en el limitado objeto sobre el que recae su infalibilidad, a saber, las cosas tocantes a la fe y a las costumbres — ¡naturalmente, de éstas se trata únicamente! — no se haya de hecho equivocado hasta ahora, sino que estamos ciertos con certeza dogmática que en el futuro tampoco podrá equivocarse. Certeza dogmática que estriba en un derecho, no humano, propio de la Iglesia, sino *divino*, propio de Cristo que se lo ha concedido a la Iglesia gratuitamente.

b) *Consiste en un influjo «positivo» del Espíritu Santo sobre el Concilio.*— Hemos hablado en el decurso de estas páginas de la asistencia como de una «acción», una «presencia operosa» del Espíritu Santo en el Concilio. Tales expresiones parecen definir la asistencia como un influjo *positivo* que el Espíritu Santo ejerciese en la asamblea conciliar. Y si esto es así, ¿no hemos prejuzgado quizás, con este modo de decir, un problema ulterior sobre la naturaleza de esta asistencia? Porque en realidad los teólogos se preguntan si esa gracia de la asistencia divina en el magisterio supremo de la Iglesia se ha de hacer consistir en un auxilio positivo del Espíritu Santo, o bastará quizás una intervención negativa, por la que el Espíritu Santo se limita a preservar del error a los maestros.

Es verdad que, puesto que la asistencia no es ni revelación, ni inspiración, tampoco poseerá, por lo mismo, los auxilios positivos propios de estas dos operaciones del Espíritu. Mas teóricamente hablando, la asistencia *no exige* influjo positivo alguno, de modo que puede con-

cebirse una asistencia que llaman simplemente *negativa*. «Los maestros eclesiásticos —dice Zapelena—<sup>44</sup>, por lo mismo que carecen de la inspiración o revelación, antes de que vengan a proponer o definir la verdad revelada, están obligados a investigar cuidadosamente, ya por sí, ya por otros, en las mismas fuentes de la revelación. Y si una tal investigación procede rectamente, como es lo ordinario, no está Dios obligado a influir con un concurso positivo. Bastará que vele porque la verdad investigada no venga expuesta ineptamente.» Pero, por otra parte —sigue diciendo Zapelena— «la asistencia no excluye necesariamente todo influjo positivo, puesto que puede Dios iluminar de muchos modos a los doctores de la Iglesia: puede moverlos a que investiguen, a que oren, a que se procuren los medios y colaboradores aptos, puede, en fin, suscitar toda clase de dificultades para impedir que se llegue a la proposición de cualquier error»<sup>45</sup>.

Sin embargo, si en el orden estrictamente teórico y de conceptos, es verdad que se puede pensar en la posibilidad de una asistencia meramente negativa, creemos con todo que la asistencia del Espíritu Santo en el magisterio supremo de la Iglesia consiste en un influjo *positivo*, y que en el *orden práctico* la asistencia, no sólo «no excluye necesariamente todo influjo positivo —como dice Zapelena—, sino que de hecho *lo incluye*. So pretexto de hacer una distinción clara entre la asistencia por una parte, y la revelación e inspiración por otra, se puede caer en el peligro de simplificar la misma realidad de la asistencia divina, atribuyendo a ésta un aspecto meramente negativo, *contradistinto* del positivo que caracteriza a aquellas. En este sentido dice bien Billot que, si es verdad que la asistencia no es revelación, pero, sin embargo, está ordenada a su custodia y explicación, y que por lo tanto «en modo alguno excluye las inspiraciones, iluminaciones y otras ayudas internas de la gracia multiforme del Espíritu Santo en orden a la custodia y a la exposición del depósito...» «Es la asistencia —sigue diciendo Billot— una cierta providencia que dirige al magisterio... Y si me preguntas cuáles son los medios positivos de los que se vale esta providencia, responderé que son múltiples y no se puede hacer de ellos una enumeración detallada y completa. Es, ante todo, el sentido tradicional recibido de nuestros mayores —son después las explicaciones que de la Escritura han dado los santos y los doctores aprobados de la Iglesia— son todos los recursos de los que se vale la teología junto también con la gracia adyuvante del Espíritu de verdad. Todos estos medios, aunque serían solos de por sí insuficientes para librar a los hombres del error, bastarán con todo ampliamente para obtener el fin propuesto por venir dados bajo la dirección de aquella Sabiduría suprema que no yerra en sus designios, y que en medio de la complejidad e incertidumbre de los acon-

<sup>44</sup> *De Ecclesia Christi*, t. II, p. 134.

<sup>45</sup> *Ibid.*

tecimientos, sabe usar, en orden al fin, de los medios falibles infaliblemente»<sup>46</sup>.

Por su parte, la terminología que usaban los Padres en los textos a los que anteriormente nos hemos referido, no se explicaría fácilmente sin admitir este influjo positivo de la asistencia del Espíritu Santo. En realidad, ellos experimentan la presencia del Espíritu Santo en el Concilio como una acción *positiva* y una presencia *operosa*.

c) *Gracia «illuminans», proveniente de los dones de ilustración.* Pero ¿de qué género es ese influjo positivo, esa presencia operosa en la que hacemos consistir la asistencia? En los testimonios de los Padres recurrían los términos de iluminación: «*Spiritus Sancti gratia illuxit...*» «*Synodus Spiritus Sancti illustratione edocta...*» Y aun los términos de inspiración y revelación en los que, como veíamos, expresaban también los Padres su conciencia de la presencia operosa del Espíritu, pueden la mayoría de las veces venir interpretados como gracias iluminativas, luces, ilustraciones, con las que el Espíritu Santo ilumina a los maestros del Concilio. En la investigación de la naturaleza de la asistencia, entramos con esto en ese mundo superior iluminado por la luz divina. Luz que escapa todo análisis teológico adecuado, porque es la «luz inaccesible en la que habita Dios, a quien ninguno de los mortales vio, ni puede ver» (1 Tim 6, 16). Nos iniciamos en esa «luminosa caligo» que circunda el misterio. Intentemos barruntarlo, siquiera nebulosamente.

A vista siempre de los textos en los que los Padres expresan su experiencia del Espíritu<sup>47</sup>, no puede menos de decirse que esas luces provienen de los dones del Espíritu septiforme, a quien, ya desde su apertura, invoca el Concilio: «*Veni, Creator Spiritus, mentes tuorum visita...*» Al hablar de luces, ilustraciones del Espíritu a las mentes de los Padres, no queremos excluir con esto nociones de tipo iluminativo, encaminadas anteriormente a la voluntad. De hecho, casi a renglón seguido, en el mismo himno «*Veni Creator*» invocan los Padres: «*Imple superna gratia quae tu creasti pectora...*», «*accende lumen sensibus, infunde amorem cordibus...*». El mismo simbolismo bíblico del Espíritu Santo es típico para expresar su realidad compleja: «*lenguas como fuego*» (Act 2, 3), fuego que calienta a la vez que ilumina. Y la liturgia toda del Espíritu Santo nos habla de esta luz que se da también al corazón: «*Lumen cordium...*», «*O lux beatissima, reple cordis intima...*».

Con todo, en la consideración de esas gracias iluminativas en las que hacemos consistir la asistencia al Concilio, el aspecto primero y formal es el *intelectivo*. Primariamente su asistencia la da el Espíritu Santo a los Padres para que *vean* claramente la verdad. Según esto, los *moverá* también a que enseñen rectamente esa verdad. Sin embargo, esa

<sup>46</sup> L. BILLOT, *De Ecclesia Christi*, Roma, 1903<sup>3</sup>, quaest. X par. 2, pp. 372-373 (el subrayado es nuestro).

<sup>47</sup> Cf. S. TROMP, *De Spiritu Christi anima*, pp. 392-393.

moción permanece propiamente dentro del orden *intencional*, encaminada a obtener aquel que veíamos era el fin peculiar de la asistencia, a saber, la custodia santa y la exposición recta del depósito de la fe. Porque la visión de la verdad puede mover, y sin duda mueve de hecho también a los Padres a amor, seguimiento de esa verdad..., y en este sentido pueden tales gracias iluminativas resultar posteriormente en santificación de los maestros. Con todo, es claro que esta gracia «*gratis data*» de la asistencia, a la que aquí nos referimos, es ante todo una gracia «*illuminans*», y no una gracia «*sanctificans*». En este sentido dice justamente Ch. Journet, que «la asistencia deriva por naturaleza de las luces pertenecientes al orden *profético*, y no al orden de *santificación*»<sup>48</sup>. Por vocación los Obispos, que son los maestros del Concilio, estarán puestos en estado de perfección, y serán, sin duda, varones proficientes en santidad. Sin embargo, la fuerza de sus definiciones conciliares estriba, no en el grado de su santidad, sino únicamente en la asistencia infalible del Espíritu Santo. Asistencia que se les concede precisamente en vistas a su oficio de magisterio. Infalibilidad, a su vez, que no es en modo alguno «*impecabilidad*» de los maestros, sino «*inerrancia*» de los mismos, no por virtud propia, sino en virtud de la gracia divina.

Si pues el influjo positivo en el que ponemos la asistencia se debe a gracias iluminativas provenientes de los dones del Espíritu Santo, será obvio pensar que esas luces, ilustraciones, provienen, en primer lugar, de aquellos dones relacionados más directamente con la ilustración del entendimiento. De hecho a estos aluden, sobre todo, los textos. Así por ejemplo, el Tridentino, introduciendo el capítulo primero del decreto sobre la comunión bajo las dos especies, dice: «... Sancta ipsa Synodus a Spiritu Sancto, qui Spiritus est *sapientiae* et *intellectus*, Spiritus *consilii* et *pietatis* edocta...»<sup>49</sup>. Y S. Carlos Borromeo, en su discurso introductorio en el Concilio III de Milán (a. 1573) se expresa en estos términos: «Videte igitur, quae illa sint, quibus auctore Spiritu Sancto, qui Spiritus est *veritatis* et *consilii*, hoc ipso conventu... consulamus oportet»<sup>50</sup>. Ocurre pues pensar principalmente en los dones de *ciencia*, *entendimiento*, *sabiduría*, *consejo*... Comentando éstos dice Tromp: «El Espíritu Santo asiste a los Padres congregados con el espíritu de *ciencia*, para que conozcan bien cuáles son las verdades contenidas en el depósito de la fe. Fundamento éste indispensable, que no puede ponerse sin arduo trabajo. Les asiste también con el espíritu de *entendimiento*, para que, conforme a la mente del Vaticano I (DENZ, 1796), los Padres,

<sup>48</sup> «Elle (l'assistance divine) relève par nature des lumières de l'ordre prophétique non de l'ordre sanctifiant» (*L'Église du Verbe Incarné*, t. I (1955<sup>2</sup>), p. 435. La misma denominación «*Espíritu de verdad*», y la terminología que usa S. Juan en los «logion» sobre el Paráclito, abogan claramente por este carácter de gracia «*iluminativa*» que tiene la asistencia del Espíritu Santo (cf. supra not. 6-9).

<sup>49</sup> DENZ, 930.

<sup>50</sup> HARDUIN, X, 761 B = TROMP, *De Spiritu Christi anima*, p. 393.

investigando piadosa, asidua y sobriamente, obtengan alguna inteligencia de las verdades reveladas por Dios, inteligencia muy provechosa, basada en la analogía con las criaturas, o en la comparación mutua de los misterios entre sí, y en su relación con el fin último del hombre. Asiste también el Espíritu Santo a los Padres con el espíritu de *sabiduría*, para que vean todas las cosas «sub luce aeternitatis», y dirijan todo por los medios aptos al fin supremo: la gloria de Dios y la salvación de las almas. Les asiste a su vez con el espíritu de *consejo* para que, en las cuestiones disciplinares, apliquen los altos principios obtenidos ya por luz divina, ya por luz de la razón, a las necesidades actuales de la Iglesia»<sup>51</sup>.

Sin embargo, considerada en su compleja realidad, la asistencia no puede reducirse únicamente a estas gracias iluminativas, procedentes de los dones relacionados principalmente con el entendimiento. En la estructura psicológica humana —que la gracia del Espíritu Santo no destruye, sino, al contrario, eleva y dignifica— al entendimiento sigue la voluntad. Así, en la asistencia al Concilio el Espíritu Santo, sobre ilustrarlo con sus luces, lo impulsa también, sin duda, con sus mociones, actuando para esto los otros dones más encaminados al querer y obrar de la voluntad: el don de *fortaleza*, de *temor de Dios*, de *piEDAD*... Con todo, quisiéramos llamar la atención sobre un fruto que en el orden volitivo producen estos dones: el fruto de la *caridad*. Entre los muchos aspectos de ésta, uno es necesario en el Concilio: aquella caridad unitiva que, superando las diferencias posibles, aúna las mentes y voluntades de los Padres en la inquisición y proposición de la verdad.

Porque el Concilio, no obstante la acción del Espíritu, permanece siendo una asamblea de *hombres* y no de ángeles. Tienen los Concilios su aspecto *humano* —a veces demasiado humano—, como lo demuestra fácilmente su historia. Mirados, sin embargo, los Concilios desde esta su estructura superior, pneumática, sabemos que sus decisiones —aun las posiblemente elaboradas entre las vicisitudes de lo humano y las peripecias del desacuerdo—, cuando llegan en su estadio final a ser proclamadas por el Concilio, proceden de la mayoría de los Padres, unidos en el Espíritu de caridad, y son decisiones garantizadas por el carisma de la asistencia infalible del Espíritu de verdad. Así la estructura divina ha superado el elemento humano del Concilio.

##### 5. LA «ESTRUCTURA PNEUMÁTICA» DEL CONCILIO COMO SOLUCIÓN DE LAS APORÍAS DE SU «ESTRUCTURA HUMANA».

A esta «*estructura pneumática*», superior, del Concilio es necesario recurrir también cuando se trata de resolver toda una serie de aporías que le resultan al Concilio de esa su otra «*estructura humana*», inferior.

<sup>51</sup> *Spiritus Sanctus et Sacrum Concilium*: Divinitas 5 (1961) 506 (coll. *De Spiritu Christi anima*, p. 297).

Aporías que en el plano de la teología conciliar serían de otro modo difíciles de resolver. Por citar algunas, tenemos ante todo la inmensa aporía *histórica*. Sabemos que, con el actual, llegan al número de veintiuno los Concilios Ecuménicos en la historia de la Iglesia. Esta enumeración parece suponer que en el recuento de los Concilios hubiésemos procedido según el criterio de un concepto dado de Concilio Ecuménico, concepto determinado «a priori», o mejor quizás deducido «a posteriori» según una serie de constantes que se diesen indefectiblemente en todos ellos. Sin embargo, aunque ordinariamente hablando podamos decir que, en efecto, estas constantes de universalidad se dan en la mayoría de los Concilios llamados Ecuménicos, es con todo notoria la dificultad que experimentan los teólogos cuando, a la vista de las anomalías históricas de algunos de ellos, intentan elaborar, en rigor teológico, una noción *esencial* de Concilio Ecuménico que convenga a todos <sup>52</sup>. La aporía viene a solucionarla el juicio de la Iglesia guiada por el Espíritu Santo. Porque, en resumidas cuentas, éste es para nosotros el criterio decisivo para conocer la ecumenicidad de un Concilio. Merced a esa asistencia del Espíritu Santo, puede incluso el Magisterio declarar solemnemente que tal o tal Concilio ha sido ecuménico, y elevar así a calidad de «*factum dogmaticum*» un hecho histórico en el que quizás no fuesen tan patentes «*quoad nos*» las notas de ecumenicidad.

La misma estructura humana del Concilio plantea también varias aporías cuando se trata, por ejemplo, de determinar ya más en concreto el criterio de su universalidad ¿se ha de poner este criterio en la universalidad de convocación, de celebración, de representación...? ¿Cómo podrían tenerse por ecuménicas por razón de su celebración las primeras sesiones del Tridentino, en las que el número de Padres presentes osciló entre los 50 y 70? La misma dificultad sentimos cuando intentamos fijar la norma por la que se rige la universalidad de consentimiento requerida para que las decisiones de los Padres adquieran el valor de decisiones del Concilio: si no una unanimidad física, ¿será necesaria una unanimidad moral, o bastará simplemente, como en toda asamblea humana, una mayoría conciliar? y especulando ulteriormente suelen llegarse hasta proponer la aporía siguiente: ¿y qué sucedería si el Papa, contra la mayoría de los Padres, sólo con una minoría viniese a una definición ¿Sería ésta verdadera definición conciliar?

En el plano teológico se procurarán justamente solucionar, lo mejor posible todas estas dificultades. Con todo, como decimos, a veces la verdadera solución de la aporía se da sólo en la estructura pneumática del Concilio. Así, quien propusiese esa última dificultad en la que el Papa define con una minoría, juzgaría del Concilio con cánones meramente humanos. De hecho, especulando un tanto matemáticamente con

---

<sup>52</sup> Cf. a este propósito C. VAGGINI, *Osservazioni intorno al concetto di Concilio Ecumenico*: *Divinitas* 5 (1961) 411-430.

todas las posibilidades de consenso o disenso de los Padres dentro de la asamblea humana del Concilio, ese caso podría darse. Sin embargo, para quien no olvida que en la constitución del Concilio su estructura pneumática es parte integrante esencial, la aporía no tiene razón de ser: el caso propuesto, ni ha tenido lugar históricamente, ni supuesto el hecho de la asistencia del Espíritu Santo al Concilio, puede llegar a darse. Repugna que el mismo Espíritu de verdad proceda en su modo de asistencia contradictoriamente, es decir, que sobre la misma doctrina mueva en sentidos opuestos al mismo Colegio de Maestros: a su cabeza, el Papa, con una minoría, en el sentido de una definición, y a la mayoría del Colegio en sentido contrario. El Espíritu Santo hará que se dé siempre en consenso con el Papa una «sanior pars», suficientemente numerosa para que la definición del Concilio pueda tener lugar. Así pues, de nuevo, la estructura pneumática del Concilio ha salvado esta nueva aporía proveniente de su estructura humana<sup>53</sup>.

Para acabar por donde hemos comenzado, como en la Iglesia, así también en el Concilio, sobre la estructura jurídica, externa, se da la supra-estructura del Espíritu. Sobre el Colegio Universal de los Maestros auténticos gravita la asistencia del Espíritu de verdad, como el alma que vivificase el cuerpo del Concilio. La consideración, pues, del Concilio no puede quedarse en su aspecto institucional, sino que ha de remontarse a ese otro aspecto de gracia que es el que da el verdadero sentido a la institución conciliar.

### III. ESPIRITU SANTO Y VATICANO II

El Vaticano II no está menos que los otros Concilios Ecuménicos bajo la acción del Espíritu Santo, antes al contrario. El móvil para su convocación no ha sido externo: errores doctrinales, herejías que amenazasen a la Iglesia..., sino predominantemente interno, a saber, aquella «*inspiración de lo alto*», que según testimonio del mismo Juan XXIII, le sorprendió a los comienzos de su pontificado «como flor de una pri-

<sup>53</sup> Con todo, si el Papa con unos pocos llegase en el Concilio a una definición, más que una definición *conciliar*, sería ésta una definición «*ex cathedra*». De lo que decimos sobre la estructura pneumática del Concilio, se desprende la diferencia esencial que media entre la asamblea conciliar y cualquier otra asamblea o senado humano, por noble que éste sea. Entre ambas entidades se da sólo un concepto *analógico*, que si conviene a ambas por lo que respecta a algún aspecto de su estructura humana, difiere, sin embargo, en otros aspectos de ese mismo elemento humano, y, sobre todo, en la estructura superior pneumática del Concilio, estructura que no se da en ninguna otra asamblea humana. En cuanto al mismo Concilio, ese inmenso «imponderable» del Espíritu, que «sopla donde quiere» (Io 3, 8) nos vedará el medir con cálculos humanos el Concilio y sus posibilidades.

mavera inesperada»<sup>54</sup>. Después, en el tiempo preparatorio del Concilio, el Papa más que nadie fue sintiendo esta acción del Espíritu que guiaba a la Iglesia hacia el gran acontecimiento: S. S. Juan XXIII fue vinculando a diversas fiestas de Pentecostés los diversos pasos decisivos de la preparación del Concilio<sup>55</sup>. El mismo compuso una oración para invocar las gracias del Espíritu Santo sobre el Concilio<sup>56</sup>, y prescribió con el mismo objeto una novena especial que precediese a la fiesta de Pentecostés de 1961<sup>57</sup>. El mes de octubre del año siguiente, 1962, veía la magna asamblea del Vaticano II «*in Spiritu Sancto legitime congregata*». Al acabar en diciembre del mismo año la I Sesión, teníamos todos la persuasión de que el Espíritu Santo asistía a los Padres en el Concilio. Es verdad que en los acontecimientos de esta su primera fase, el Concilio dejó sentir más claramente su estructura humana. Así sobre todo, en las diversas corrientes que fueron claramente definiéndose entre los Padres conciliares, «conservadores» y «progresistas», «doctores» y «pescadores»..., como los vino calificando la literatura periodística. Sin embargo, todo esto era entonces, y continuará siendo en el futuro, únicamente el fondo humano sobre el que resalta mejor la acción del Espíritu sobre el Concilio. No obstante, sus diferencias, normales en toda asamblea de hombres, a los Padres los mueve siempre el mismo Espíritu de verdad y caridad. Hoy han comenzado ya a dar sus frutos aquellas primeras discusiones sobre la Liturgia Sagrada con las que, unidos en este Espíritu, inauguraron los Padres la I Sesión del Vaticano II. De hecho, el fin de la II Sesión ha visto ya la promulgación solemne de la Constitución sobre la Sagrada Liturgia, que abre enormes perspectivas para una mayor vitalización en el futuro del culto divino<sup>58</sup>.

<sup>54</sup> «Superno Dei nutu factum esse reputavimus quod Nobis, ad Pontificale Solium vix evectis, Concilii Oecumenici celebrandi, veluti flos inexpectati veris, subitit cogitatio.» Son las palabras con las que S. S. Juan XXIII comenzaba el «Motu proprio» con el que creaba las diez Comisiones Preparatorias del Concilio (5 junio, 1960) (AAS 52 [1960] 433).

<sup>55</sup> Así por ejemplo: Pentecostés, 1959 (17 mayo): nombramiento de la Comisión Antepreparatoria del Concilio (AAS 51 [1959] 420); Pentecostés, 1960 (junio 5): Motu proprio «*Superno Dei nutu*», al que aludimos en la nota anterior; cf. también la alocución tenida este mismo día después de las vísperas solemnes en la Basílica de S. Pedro, sobre todo la parte titulada: «*Alle sorgenti della grazia. Lo Spirito Santo*» (AAS 52 [1960] 523-524).

<sup>56</sup> Es la devota oración que se recita hoy en la Iglesia toda y que comienza en su texto latino con estas palabras: «O Spiritus divine, qui missus a Patre in Jesu nomine, assistentia tua infallibiliter dirigis Ecclesiam...» (AAS 51 [1959] 832).

<sup>57</sup> Carta apostólica: *Celebrandi Concilii Oecumenici* (11 abril, 1961) (AAS 53 [1961] 241-242).

<sup>58</sup> El día 4 de diciembre de 1963, en la solemne sesión pública de clausura de la II Sesión del Concilio, el Papa promulgó la *Constitutio de Sacra Liturgia*: «*Sacrosantum Concilium*», junto con el decreto *De instrumentis communicationis socialis*: «*Inter mirifica*». El texto latino de ambos documentos, cf. en Osserv. Rom., 5 diciembre, 1963, pp. 4-6 y p. 6 respectivamente. El del primero en AAS 56 (1964) 97-144.

En el intervalo entre las dos primeras sesiones, en otra fiesta de Pentecostés (3 de junio de 1963), Dios se dignó llamar a sí a S. S. Juan XXIII, autor y primer propulsor del Concilio. Sin embargo, el Espíritu Santo no abandona a su Iglesia, y bien pronto inspiró a su sucesor, Paulo VI, la voluntad de continuar llevando a cabo la magna empresa del Vaticano II. Paulo VI considera al Concilio como una preciosa herencia de su predecesor, herencia que él siente la obligación de continuar, pues que cree que en verdad se debieron sus comienzos a una inspiración de Dios a Juan XXIII: «Oh querido y venerado Papa Juan —exclama Paulo VI en una conmovida evocación que tiene de su predecesor en el discurso de apertura de la II Sesión— gracias y alabanzas sean dadas a ti, que por divina inspiración, como creemos, quisiste y convocaste este concilio...»<sup>59</sup>. Paulo VI está también persuadido de que el Concilio es «ante todo obra del Espíritu Santo», por eso insta a los fieles de todo el mundo a orar y sacrificarse para obtener su ayuda. Porque en realidad —dice el Papa apuntando a esta estructura superior, pneumática, del Concilio— para obtener el fin de éste no son parte principal «ni la ordenada celebración de las sesiones conciliares, ni la agudeza de las disputas, ni los estudios preparados diligentemente por los Padres», sino que «lo serán las oraciones fervorosas y prolongadas, las mortificaciones espirituales y corporales..., es decir, todos los instrumentos y ayudas del orden sobrenatural...» Con el fin de obtener esa ayuda del Espíritu Santo el mismo Papa exhorta a que se continúe recitando la oración de Juan XXIII por el éxito del Concilio, y mandaba que durante la II Sesión «en todas las misas de rito latino se recite la "collecta imperata" del Espíritu Santo»<sup>60</sup>. Así invocado, el Espíritu Santo descenderá sobre el Aula conciliar, y podrán en ella los Padres «disfrutar del carisma del Espíritu Santo que no dejará de estar presente, animando, enseñando, fortaleciendo...» «Espíritu de verdad —continúa diciendo el Papa—, que encenderá en el cuerpo docente de la Iglesia una luz más radiante e inspirará una doctrina más completa sobre la naturaleza de la Iglesia...»<sup>61</sup>. Porque, como Juan XXIII, quiere también Paulo VI que sea la Iglesia, tanto en sí como en sus relaciones con otros cristianos y con el mundo entero, el centro de las deliberacio-

<sup>59</sup> El texto español del discurso de apertura de la II Sesión (29 de septiembre, 1963), cf. en *Ecclesia* n. 1.160 (1963), 5 oct., pp. 5-13. El texto latino en AAS 55 (1963) 841-859.

<sup>60</sup> Cf. la *exhortatio Apostolica*: «*Cum proximus*», que el Papa dirigió al Episcopado católico el 14 de septiembre, 1963. Texto latino en *Osserv. Rom.* del 15, y en AAS 55 (1963) 729-733. Texto español en *Ecclesia* n. 1.158 (1963) 21 sept., pp. 5-6. Parecidas ideas cf. en la carta personal «*Horum temporum*» que escribe el Papa a todos los obispos, convocándoles oficialmente para la II Sesión: texto latino en *Osserv. Rom.* 16-17 sept., 1963, y en AAS 55 (1963) 734-735. Texto español en *Ecclesia* n. 1.159 (1963) 28 sept., p. 9.

<sup>61</sup> Discurso de apertura de la II Sesión, *Ecclesia*, loc. cit., p. 5, y AAS l. c. p. 842.

nes del Concilio. A este propósito el Papa recuerda brevemente en estos cuatro puntos el fin del Concilio: «el conocimiento, o si se prefiere de otro modo, la conciencia de la Iglesia —su reforma— la reconstrucción de la unidad de todos los cristianos y el coloquio de la Iglesia con el mundo contemporáneo»<sup>62</sup>. Por lo que respecta a la unión con otros cristianos es consolador hacer notar cómo, con ocasión del Concilio Vaticano II, el Espíritu Santo ha comenzado a dejar sentir el fruto de su caridad, dando un paso decisivo en la unión de los corazones de los hermanos separados, como prenuncio de una posible unión futura de los que creen en Cristo<sup>63</sup>.

Con el Papa y la Iglesia toda quedamos rogando por que el Espíritu Santo continúe asistiendo a los Padres en la magna tarea del Vaticano II: *¡Veni, Sancte Spiritus...!*

JESÚS S. ARRIETA, S. J.

Universidad Católica «Sofía». Tokio.

<sup>62</sup> Ecclesia, p. 7; AAS, p. 847.

<sup>63</sup> Un hecho peculiar que pasará a la historia del Vaticano II es, sin duda, la asistencia a él de los «*observers*» de otras comunidades cristianas, no católicas. La lista oficial de éstos para la I Sesión nos daba hasta 50 nombres. Junto con el «*World Council of Churches*», las comunidades cristianas representadas por los observadores fueron 17 en la I sesión (AAS 54 [1962] 810-814). La II Sesión del Vaticano II ha visto aumentar el número de los observadores hasta 66, y las comunidades representadas hasta 22, según el testimonio del Cardenal A. Bea (cf. discurso de presentación del Cardenal, en la visita al Papa de los observadores conciliares, 17 de octubre de 1967; texto francés en *Osserv. Rom.* del 19; id. español en *Ecclesia* n. 1.163 (1963) 26 oct., página 7). Es oportuno, sin embargo, recordar las palabras del Papa a los observadores en esta visita. Haciéndose eco de otras del Prof. Skydsgaard, quien prevenía contra un «ecumenismo ingenuamente optimista o superficial que hace creer que la unión visible de los cristianos sería realizable en breve plazo», el Papa hace también notar por su parte, que en nuestros esfuerzos para la unión, estamos al comienzo del camino, sin que hayamos aún llegado a la meta: «Permitidnos destacar también... una palabra de vuestro intérprete: “Marchamos juntos por un camino”. Que es lo mismo que decir: “Todavía no hemos llegado”. Al igual que vosotros... no esperamos soluciones milagrosas e inmediatas. Los frutos que esperamos deben madurar largamente con el estudio y la oración; y las reconciliaciones aparentes o improvisadas, que disimularían las dificultades en lugar de solucionarlas, retardarían nuestra marcha, en lugar de beneficiarla.» (El texto español del discurso del Papa y del Prof. Skydsgaard, cf. en *Ecclesia* n. 1.163 (1963) 26 oct., pp. 5-8.)