



EL ESPÍRITU SANTO, SEÑOR Y DADOR DE VIDA

EL ESPÍRITU SANTO EN LA VIDA DE LA IGLESIA Y DEL MUNDO¹

Premisa

En el símbolo Constantinopolitano, a la fórmula del Concilio de Nicea «y (creo) en el Espíritu Santo», además de la ampliación del artículo pneumatológico («*quién es el Señor y da la vida...*»), se añadió el artículo de la Iglesia «*una, santa, católica, apostólica*» (DS 150).

En la fórmula occidental del símbolo, la preposición *eis* (in) generalmente se omite antes de “Iglesia”, por lo que mientras se declara: «Creo en el Espíritu Santo», se dice simplemente de la Iglesia: «*Creo la Iglesia*». Este hecho fue interpretado como muy significativo por los escolásticos, que lo vieron como una afirmación de la unidad del artículo sobre el Espíritu Santo y el de la Iglesia.

Por su parte, S. Tomás de Aquino, aunque prefiere la fórmula tradicional “*credo ecclesiam*” (“*Creo la Iglesia*”), acepta también la fórmula “*in sanctam ecclesiam catholicam*” (“*en la santa Iglesia católica*”), pero interpretándola en el sentido que refiere nuestra fe al Espíritu Santo que santifica la Iglesia, como si se dijera: «*Creo en el Espíritu Santo como quien santifica la Iglesia*».

Estos fermentos pneumatológicos no han llevado a la maduración de una visión más “mística” de la Iglesia: el “*crismonismo*” latino ha conducido al “*eclesiocentrismo*” (a daño de la conciencia del Reino).

Varios factores contribuyeron a esta reducción. El marco trinitario de la especulación occidental – abandonada la visión económica de la historia de la salvación – a raíz de la teología de S. Agustín, más rígida que fielmente interpretada – había acabado adoptando un esquema secamente metafísico, en el que ya no era posible salvar verdaderamente una función personal y específica del Espíritu Santo en la Iglesia.

A esta razón teológica hay que añadir una histórica, que en Occidente influirá fuertemente en la formación y formulación del tratado sobre la Iglesia. En el choque con el imperio por la “*libertas ecclesiae*” (“la libertad de la Iglesia”), la Iglesia latina había desarrollado más que cualquier otra cosa la cuestión jurídica de la autoridad papal.

Añádase a esto la dificultad de los movimientos “carismáticos” para integrarse en la Iglesia, y esto debido a excesos fanáticos, cuando no a desviaciones francamente heréticas.

Pensemos en los primeros fenómenos de entusiasmo sectario con los que Pablo ya había tenido que lidiar (cf. 1Cor 6,12; 10,23), hasta los montanistas, los donatistas, los diversos movimientos de fanatismo religioso de la Edad Media que, como reacción, llevaron a exasperantes la dimensión institucional de la Iglesia, mientras que el Espíritu era visto principalmente como garantía de la jerarquía; así, la dimensión carismática, oculta y desestimada, acabó dejando la teología católica en manos de herejes contra la Iglesia.

¹ Texto de referencia (libremente tratado) de esta catequesis: F. Lambiasi - D. Vitali, *Lo Spirito Santo: Mistero e Presenza*, EDB Bologna 2005.

No extraña que en la discusión conciliar en el Vaticano II el estímulo viniera de la Iglesia oriental para abrir la eclesiología a las ricas perspectivas de la pneumatología: *«Hay una persona – afirmó Mons. Ziadè, arzobispo maronita de Beirut, hablando sobre el esquema primitivo De Ecclesia – que está casi completamente ausente en este capítulo (capítulo sobre el Pueblo de Dios) y es el Espíritu Santo. Sobre la base de la tradición de la Sagrada Escritura y de la tradición constante de la Iglesia en Oriente, no hay teología sobre la Iglesia que no sea pneumatológica, es decir, la Iglesia es el misterio de la efusión final del Espíritu Santo».*

Para mayor claridad, distinguimos la obra del Espíritu en la "constitución" y luego en la "caracterización" de la Iglesia.

I. EL ESPÍRITU COINSTITUYE LA IGLESIA

La sugestiva expresión de Y. Congar: *«La Iglesia está hecha por el Espíritu: Él es su co-institutor»* (junto a Jesucristo), puede adoptarse como una feliz formulación para expresar el complejo de vínculos que unen el Espíritu a la Iglesia.

1. El enfoque apologético de los antiguos manuales pretendía relacionar a la Iglesia sólo con el Jesús prepascual; hoy se tiende a situar el nacimiento de la Iglesia después de la Pascua. Esta perspectiva es tan bien recibida que *“Dominum et vivificantem”*², retomando el Concilio Vaticano II (LG 4 y AG 4), afirma:

«De este modo el Concilio Vaticano II habla del nacimiento de la Iglesia el día de Pentecostés. Este acontecimiento constituye la manifestación definitiva de lo que ya había ocurrido en el mismo cenáculo el Domingo de Resurrección. El Cristo resucitado vino y “trajo” el Espíritu Santo a los apóstoles. Se lo dio diciendo: “Recibid el Espíritu Santo”. Lo que sucedió entonces dentro del cenáculo, “a puertas cerradas”, más tarde, el día de Pentecostés, se manifiesta también fuera, delante de los hombres. [...] El tiempo de la Iglesia comenzó con la “venida”, es decir, con el descenso del Espíritu Santo sobre los apóstoles reunidos en el cenáculo de Jerusalén junto con María, la madre del Señor. El tiempo de la Iglesia comenzó en el momento en que las promesas y anuncios que tan explícitamente se referían al Consolador, al Espíritu de verdad, comenzaron a cumplirse con todo poder y evidencia sobre los apóstoles, determinando así el nacimiento de la Iglesia» (DeV 25).

Esto nos lleva a reflexionar sobre el significado salvífico de Pentecostés. Con demasiada frecuencia, este acontecimiento corre el riesgo de ser visto como un mero apéndice de la redención. En realidad, ascendiendo al cielo, Cristo sumo y eterno sacerdote ora al Padre para que envíe el Espíritu Santo (Jn 14,16) y, en respuesta a la intercesión del Hijo, el Padre envía el Espíritu y hace “realizar” la Pentecostés.

Así, la glorificación de Cristo es la epiclesis por excelencia; el Espíritu Santo viene en persona y nace la Iglesia, comienza el fin de los tiempos: *«Lo que predijo el profeta Joel sucederá: en los últimos días, dice el Señor...»* (Hch 2,16ss).

Pero hay que entender correctamente la “historicidad” de Pentecostés; así como la resurrección de Jesús es un hecho que ocurre en la historia, pero va más allá de ella, no permanece cerrada en el pasado, sino que permanece siempre abierta, en proceso de constante realización, así Pentecostés continúa sucediendo, ya que Jesús intercede por nosotros con el Padre: *«Su epiclesis permanente con el Padre hace de la Iglesia el Pentecostés perpetuado mediante los sacramentos»* (P. Evdokimov).

Pentecostés es, por tanto, término y fin de la economía de la salvación.

² Carta encíclica de Juan Pablo II sobre el Espíritu Santo.

Ya por el Nuevo Testamento, la relación Iglesia-Espíritu es captada a través de la imagen del templo: la Iglesia es el templo del Espíritu. Es en el bautismo donde el cristiano recibe el Espíritu, un “depósito” (prenda) de gloria futura. En el bautizado habita verdaderamente el Espíritu (cf. 1Cor 6,19), el mismo Espíritu que llena toda la comunidad: *¿No saben que son santuario de Dios y que el Espíritu de Dios habita en ustedes?»* (1Cor 3,16).

El Señor glorificado dispensa el Espíritu, por cuya obra nace ese santo edificio de Dios en el que los cristianos son edificados *«para ser morada de Dios en el Espíritu»* (Ef 2,20-22). En este edificio Cristo es la piedra angular viva y, aferrándose a Él, los creyentes son también utilizados *«como piedras vivas para la edificación de un edificio espiritual, para un sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales agradables a Dios»* (1Pd 2,5).

En el contexto cultural (templo, sacerdocio, sacrificio), el adjetivo “espiritual” no debe entenderse como una versión “espiritualizada” y metafórica de la vida cristiana, sino más bien como una referencia al Espíritu Santo, es decir, como un culto que el Espíritu Santo hace posible en la comunidad escatológica y que se manifiesta en la fecundidad de los frutos de la vida en el Espíritu (cf. Gal 5,22ss).

2. Los padres retoman y desarrollan la relación entre el Espíritu y la Iglesia. Para ellos la Iglesia no es una realidad ya hecha, una especie de edificio en el que el Espíritu entraría una vez realizada la construcción; lejos de ser una fuerza de inercia que empuja a la Iglesia a repetirse continuamente, es más bien el Espíritu quien incesantemente la vivifica y la fecunda: la Iglesia es *«donde el Espíritu florece»*. Vuelve la imagen de Ireneo de las “dos manos”, la Palabra y el Espíritu (*Adv. Haer.* 5,6,1).

El propio Ireneo afirma: *«Dios confió este don (de la fe) a la Iglesia, del mismo modo en que comunicó su aliento a la criatura moldeada, para que todos los miembros reciban de ella la vida. Este don confiere la comunicación íntima con Cristo, por el Espíritu Santo, prenda de incorruptibilidad, apoyo de nuestra fe y escalera de nuestra ascensión hacia Dios»* (ibid., 324,1).

3. En el Concilio Vaticano II la unión mística entre las personas humanas y el Espíritu Santo tiene como modelo la unión personal que existe en Cristo entre la naturaleza humana que asumió y la persona divina del Verbo.

Así, en el n. 9 de la *Lumen Gentium* la sacramentalidad de la Iglesia se sitúa en un marco pneumatológico: se dice que la Iglesia es el “sacramento visible” de la unidad salvífica de los hombres con Dios y entre sí, como lo ha hecho Cristo.

Además en el n. 48 se dice expresamente que la misión del Espíritu Santo tiene por efecto instituir a la Iglesia como “sacramento universal de salvación”. Esto también aparece en el n. 59: *«agradó a Dios no manifestar solemnemente el misterio (sacramentum) de la salvación de los hombres antes de la efusión del Espíritu prometida por Cristo»* (EV 1/433).

Podemos decir, por tanto, que el Vaticano II se sitúa, una vez más, en la línea de la Escritura, a través de la cual el misterio invisible del Espíritu se vuelve concretamente visible e históricamente operativo en la realidad social de la Iglesia.

De esta concepción de la Iglesia como sacramento de Cristo en el Espíritu se derivan algunas consecuencias muy importantes.

a) La Iglesia no puede considerarse como una pura repetición de la historia de Jesús, sino que debe ser vista como un acontecimiento de su Espíritu. En otras palabras, la relación entre Jesús y la Iglesia no puede reducirse a la relación entre un fundador y su institución (relación de sucesión histórica: primero Jesús, luego la Iglesia); es, más bien, una relación de

sacramentalidad: primero Jesús que prepara a la Iglesia, luego Jesús en el Espíritu que vive en la Iglesia. Sin el don del Espíritu no hay un “nosotros” eclesial (cf. Hch 15,28).

b) Una visión pneumatológica de la Iglesia, como realidad humana imbuida de la presencia del Espíritu, permite evitar los dos errores eclesiológicos más graves: el del naturalismo, que la ve como una simple organización humana, como un cuerpo social y no como el misterio del Espíritu Santo; y su contrario del misticismo, que considera tanto el elemento sobrenatural e invisible en la Iglesia que subestima el elemento humano presente en ella.

La Iglesia no se confunde con el Espíritu, pero tampoco se opone a él: no es “toda” Espíritu (¡no hay encarnación del Espíritu!), ni es “completamente diferente” del Espíritu; de vez en cuando será necesario recordar que está a la vez cercana y alejada del Espíritu: la Iglesia es sólo un sacramento, es decir, un signo indicativo y eficaz de la presencia del Espíritu, pero no es en sí misma el realidad en cuestión.

La Iglesia es Pentecostés ya comenzado, pero aún no terminado. De hecho, no es plenamente transparente al Espíritu, porque vive una historia marcada por el pecado de sus miembros. El Espíritu Santo está verdaderamente presente allí, pero como prenda y avance que lo empuja más allá de sí mismo, hacia esa plenitud de realidad que es el reino escatológico.

Esto implica para la Iglesia repensar su identidad apostólica, su actividad misionera así como su compromiso ecuménico: enviada por Cristo, no puede dejar de evangelizar, pero lo hará con un estilo genuinamente “católico”, sabiendo discernir y acoger las “semillas de la Palabra”, difundidas por el Espíritu incluso fuera de sus estructuras visibles.

c) En la Iglesia “sacramento del Espíritu”, carisma e institución no pueden contraponerse.

En ambos aspectos la Iglesia depende a la vez de Cristo y del Espíritu, ya que el Espíritu es también agente de la institución, como Cristo es también, respectivamente, agente de la comunión y del carisma. En efecto, por un lado debemos recordar que el oficio es también gracia; por el otro, que la Iglesia no es una pura organización humana o una institución social, sino el cuerpo místico de Cristo.

Puede haber tensión entre institución y carisma, pero el Espíritu asegura la unión entre los dos componentes. Síntesis del elemento humano y divino, de tradición y renovación, de fidelidad y progreso, *«en la Iglesia actual el Espíritu asusta tanto a los “conservadores” como a los “progresistas”: los conservadores, porque sólo confían en el Espíritu cuando se expresa en formas y fórmulas que siempre les han sido conocidas; a los progresistas, porque se vuelven impacientes y resignados cuando la historia no avanza en la dirección que predijeron o al ritmo que esperaban. Ambos se niegan a atreverse, a experimentar con el Espíritu, donde el resultado no está preestablecido»* (Kasper).

Pasamos ahora a ver cómo el Espíritu co-instituye y construye incesantemente la Iglesia.

1. El Espíritu co-instituye la iglesia con la palabra

La Iglesia, *creatura Verbi*, es también *creatura Spiritus*: es de la palabra de Cristo que los apóstoles recibieron la misión de llamar a los hombres a la fe (cf. Mt 28,18-20), es con el evangelio que Pablo “genera” los Corintios “en Cristo Jesús” (1Cor 4,15).

La palabra convoca y genera a la Iglesia, no sola, sino con el Espíritu; la comunidad cristiana se constituye en torno al anuncio de que Jesús es el Señor, pero «nadie puede decir: Jesús es el Señor, sino bajo la acción del Espíritu» (1Cor 12,3).

Desde Pentecostés hasta la Parusía el Espíritu obra junto con la predicación, fecundando la palabra y la obra visible de la Iglesia mediante su gracia interior.

2. El Espíritu co-instituye la iglesia con la liturgia

Leemos en S. Juan Crisóstomo: «*Nuestros misterios no son comedias: allí todo está regulado por el Espíritu*» (Hom. in 1Cor, 41,4). Esta rica perspectiva pneumatológica, típica de la tradición oriental, que ve toda la liturgia como el gran "himno del Espíritu", lamentablemente no ha inspirado la teología y la liturgia latinas, especialmente en los últimos siglos.

Incluso la constitución sobre la sagrada liturgia del Vaticano II registra un silencio preocupante sobre la presencia y la obra del Espíritu Santo. Por eso es muy importante fijarnos en el tema pneumatológico en relación con la liturgia de la Iglesia.

Eso nos empuja a considerar la categoría de mystērion: este término neotestamentario indica el "misterio de Dios" (Col 2,2), el "misterio de Cristo" (Ef 3,4; Col 4,3), el "misterio del reino" (Mc 4,11) y significa la revelación del plan de salvación, escondido a lo largo de los siglos en Dios, realizado en Cristo y en la Iglesia como prenda de plena realización escatológica.

Nótense pues como mystērion es sinónimo de "revelar" no "ocultar" como generalmente se entiende en el habla común.

Aunque en el Nuevo Testamento el término no se aplica al bautismo y a la Eucaristía, más tarde, en las Iglesias orientales, la tradición habla de "misterios" en relación con estos dos sacramentos y entiende con ese término los gestos rituales mediante los cuales los fieles son efectivamente hechos partícipes de la salvación ofrecida en el misterio de Cristo.

Con la traducción del término griego "mystērion" con el latino "sacramentum", difundido por Tertuliano a principios del siglo III, se empieza a notar una primera evolución semántica en la concepción de la liturgia.

De hecho, sacramentum significa etimológicamente compromiso sagrado: es el juramento que hace el soldado, que lleva impreso en su cuerpo un signo-sello que, por transposición, viene a significar el pacto irrevocable de lealtad que une al hombre con Dios con el bautismo.

El significado de "sacramento" comienza así a inclinarse hacia lo ritual y lo visible: el sacramento es un rito sagrado, un signo santo, "una forma visible de la gracia invisible"; mientras que "misterio", desde el sentido bíblico de "evento de salvación", pasa progresivamente a significar "verdad de fe" de difícil comprensión.

La degradación de la práctica sacramental y una concepción casi mágica del sacramento provocaron la reacción de la Reforma que puso el énfasis en el primer y fundamental sacramento, Cristo, y en la indispensable intervención del Espíritu Santo.

De hecho, en la teología de la Iglesia romana la relación entre el misterio celebrado y el misterio-acontecimiento no está ausente, pero «el misterio celebrado ya no se entiende como una inserción real en el misterio-acontecimiento, sino simplemente como la fruición y disfrute de los efectos salvíficos producidos por el misterio-acontecimiento». De hecho, la teología latina acabará hablando del Espíritu Santo sólo en el capítulo sobre los efectos sacramentales y viéndolo más que como protagonista y animador de la liturgia sólo como un don ofrecido por la acción sacramental.

La renovación bíblica y litúrgica y el diálogo ecuménico estuvieron entre los factores que más determinaron una recomprensión de la realidad sacramental vista a la luz de la historia de la salvación: en esta perspectiva se recuperó el papel del Espíritu como quien une en la liturgia la historia pasada y la historia presente, revelando el horizonte de la historia futura.

3. El Espíritu co-instituye a la Iglesia a través de dones y vocaciones, carismas y ministerios: todos en la caridad

El Espíritu no sólo construye la Iglesia a través de la Palabra y los sacramentos, sino también a través de los dones y las vocaciones, los carismas y los ministerios.

Esta riqueza y variedad de manifestaciones del Espíritu encuentra en la caridad su punto de síntesis y plena expresión eclesial.

A. La vida en Cristo en su dimensión eclesial constitutiva

Es importante subrayar cómo los dones que fundan y estructuran la vida teologal – en particular la fe, la esperanza y la caridad – tienen un carácter intrínsecamente eclesial.

Si no hay dudas sobre la dimensión eclesial de la Palabra y de los sacramentos, este carácter se manifiesta también para las virtudes teologales y los dones del Espíritu por el hecho de que están vinculados al acontecimiento de la regeneración en Cristo: para las virtudes teologales y según la tradición litúrgica siempre ha sido evidente que todo aquel que accede al bautismo, ya sea adulto o niño, es siempre “bautizado en la fe de la Iglesia”.

Es la Iglesia el sujeto de la fe, y el bautizado cree lo que la Iglesia cree, “dentro” de la Iglesia, y la fe de la Iglesia se encarna y se manifiesta en su vida de fe. Esta circularidad es posible debido a que el creyente es miembro de la Iglesia-cuerpo de Cristo.

B. Los dones del Don: carismas y ministerios

La dimensión eclesial de los dones del Espíritu aparece más claramente en el caso de los carismas:

«El Espíritu Santo no sólo santifica al pueblo de Dios y lo guía y adorna de virtudes mediante los sacramentos y ministerios, sino "distribuyendo a cada uno los propios dones". como quiere" (1Cor 12,11), dispensa también gracias especiales entre los fieles de cada orden, con las que los hace aptos y dispuestos para asumir diversas obras u oficios, útiles para la renovación de la Iglesia y el desarrollo de su construcción, según aquellas palabras: "A cada uno... la manifestación del Espíritu le es dada para el bien común" (1Cor 12,7). Y estos carismas, extraordinarios o incluso más simples y más difundidos, por ser sobre todo adecuados y útiles a las necesidades de la Iglesia, deben ser acogidos con gratitud y consuelo» (LG 12).

Se trata del célebre pasaje de *Lumen gentium*, que recupera un tema que durante siglos estuvo rodeado de circunspección o confinado al campo de lo extraordinario (por lo tanto una excepción: los carismas eran considerados dones extraordinarios, rara vez concedidos a algún místico o santo), porque se identificó demasiado con los excesos de los movimientos reformistas a lo largo de la historia de la Iglesia, que opusieron la novedad del Espíritu a la rigidez y resistencia de la Iglesia institucional.

El punto de partida obligado – para determinar exactamente la naturaleza de los carismas y su lugar en la Iglesia – es la teología paulina.

Una lectura serena y sin prejuicios de los textos paulinos lleva a las siguientes conclusiones:

1. Hay que reconocer a san Pablo como el “teólogo de los carismas”. Baste mencionar que, de las 17 apariciones en el NT, el término carisma se encuentra 16 veces en sus cartas.

De estas manifestaciones del Espíritu, el S. Pablo ofrece dos listas:

- en la primera (1Cor 12,8-11) los carismas se enumeran en un orden que podría decirse ascendente, empezando por los más pequeños y humildes, casi como para mostrar que la posesión de un don más vistoso no confiere una función importantísima en la comunidad, y que no se debe reclamar un lugar más alto debido a un carisma más extraordinario: es *«Dios quien dispuso los miembros en el cuerpo de manera distinta, como quiso»* (1Cor 12,18).

- la segunda lista parece depender de este orden, sobre el cual se debe «construir» la comunidad: *«Por eso Dios ha puesto a algunos en la Iglesia primeramente como apóstoles, luego como profetas, en tercer lugar como maestros, luego vienen los milagros, luego los dones de curación, los dones de asistencia, de gobierno, de lenguas»* (1Cor 12,28).

Los carismas no dependen de la necesidad individual de un puesto en la comunidad, sino del criterio eclesial de la “edificación” de la comunidad. El imperativo del apóstol es claro: “Hágase todo para edificación” (1Cor 14,26).

2. La primera lista revela una notable prudencia del propio apóstol hacia los carismas más llamativos; si los carismas más deseados por los corintios son la profecía, la glosolalia y su interpretación, sorprende que en la Carta a los Romanos ni siquiera se mencionen estos últimos y la profecía, nombrada en primer lugar en la lista, se limite en su ejercicio a la “medida de la fe” (cf. Rom 12,6-8).

El criterio es siempre el de construir la comunidad. La indicación del apóstol va en esta dirección, según la cual la búsqueda de cualquier carisma debe estar regulada por el “mejor camino”, el de la caridad, que es criterio y condición de los carismas (1Cor 12,31-13,1ss).

Así, la caridad aparece como condición de los carismas: donde falta, los carismas no pueden florecer o se asfixian, porque quedan reducidos a instrumentos personales de los individuos para ganar visibilidad y poder en la comunidad, y no como dones del Espíritu para el bien común. ;"utilidad" común.

En otras palabras, los carismas son dones para la Iglesia, que lo siguen siendo si están regulados por la caridad. Lo demuestra el hecho de que, en todos los textos donde se habla de carismas, aparece siempre la referencia a la Iglesia-cuerpo de Cristo y a la caridad como mandamiento para los miembros de la Iglesia.

Es decir, existe una estrecha correlación entre los carismas, la Iglesia-cuerpo de Cristo y la caridad. Correlación que hace de la caridad criterio y condición para el ejercicio de los carismas, que alcanzan el fin de “edificación” siempre y sólo con la condición de ágape.

Obviamente, *«La dimensión eclesial no suprime la personal, sino que constituye el contexto y el criterio para su ejercicio. La relación entre las dimensiones eclesial y personal de los carismas puede entenderse en estos términos: los carismas son dones que el Espíritu Santo distribuye a los individuos como miembros de la Iglesia-cuerpo de Cristo; o, dicho de otro modo: los carismas son dones que el Espíritu da a la Iglesia en la persona de cada uno de los miembros del cuerpo, para beneficio de todo el cuerpo. En otras palabras, los carismas en la Iglesia no constituyen una excepción a la vida del cuerpo, casi como si fueran un espacio de libertad que el individuo puede reclamar a voluntad; como toda la vida del cuerpo, los carismas dependen y están regulados por el principio constitutivo de la comunidad de salvación: el*

mandamiento del amor»³. Podemos pues comprender cómo se entiende este apartado bajo la acción del Espíritu que co-instituye la Iglesia a través de la caridad.

3. En definitiva, la supuesta división entre carismáticos y ministerios de la Iglesia no se da.

II. EL ESPÍRITU "CARACTERIZA" A LA IGLESIA

1. La teología del carácter sacramental está poco desarrollada en la eclesiología.

Habitualmente el carácter es visto como una consagración de los fieles en relación con el culto: «Todo creyente – dice el s. Tomás – está designado para recibir o dar a los demás lo que concierne al culto de Dios, y está asignado a esta función precisamente por su carácter sacramental» (STh III, q. 63, a. 3c).

Todo esto es cierto, pero en la perspectiva de la Iglesia-sacramento se debería también dar el peso adecuado a la consagración que el Espíritu realiza para la Iglesia como tal. El mismo S. Tomás nos ayuda en esto, cuando habla de la Iglesia consagrada y marcada por Cristo mediante el Espíritu Santo “como Su carácter y sello”.

2. En el Espíritu la iglesia es santa y apostólica, sin dejar de ser pecadora.

Como se expresa el Vaticano II, recogiendo el pensamiento constante de una larga tradición, la Iglesia es *«santa y siempre necesitada de conversión»* (LG 8: EV 1/306); una comunión de santos y al mismo tiempo una comunidad de pecadores: una *“casta meretrix”*, según una imagen paradójica, utilizada por S. Ambrosio.

III. EN ESPÍRITU LA IGLESIA ES MARIANA

Además de las propiedades que tradicionalmente califican a la Iglesia, no se puede olvidar otra: la Iglesia es “mariana”. La fórmula se debe a von Balthasar, quien habló repetidamente del *“principio mariano”* de la Iglesia. Idea asumida por la carta encíclica *Mulieris dignitatem*:

«En el contexto del “gran misterio” de Cristo y de la Iglesia, cada uno está llamado a responder - como una esposa - con el don de su vida al don inefable del amor de Cristo, que es el único, como Redentor del mundo, es el novio de la iglesia ... Esto es de fundamental importancia para comprender a la Iglesia en su propia esencia, evitando transferir a la Iglesia - incluso en su ser una “institución” compuesta de seres humanos e inserta en la historia – criterios de comprensión y de juicio que no se refiere a su naturaleza. Aunque la Iglesia posee una estructura “jerárquica”, sin embargo, esta estructura está totalmente ordenada a la santidad de los miembros del cuerpo de Cristo. La santidad se mide entonces según el “gran misterio”, en el que la novia responde con el don del amor al don del novio, y lo hace “en el Espíritu Santo que nos ha sido dado” (Rom 5,5). El Concilio Vaticano II, confirmando la enseñanza de toda la tradición, recordó que en la jerarquía de la santidad la “mujer”, María de Nazaret, es la “figura” de la Iglesia. Ella “precede” a todos en el camino de la santidad; en su persona “la Iglesia ha alcanzado la perfección, con la que existe inmaculada y sin mancha”. En este sentido se puede decir que la Iglesia es a la vez “mariana” y “apostólica-petrina” (MD 27).

El texto reverbera el cambio que tanto la mariología como la eclesiología experimentaron en el Concilio Vaticano II: en María resplandece personalmente lo que aparece sacramentalmente en el misterio de la Iglesia.

Contra la tendencia que en el Concilio subrayaba los “privilegios” de María, la *Lumen gentium* marcó un retorno – sin negar en modo alguno las adquisiciones del segundo milenio,

³ D. Vitali, *Sensus fidelium*, Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede, Brescia 1993, pp. 281-282

en particular los dogmas de la Inmaculada Concepción y de la Asunción – a las perspectivas de los Padres, realizado sobre el paralelismo entre María y la Iglesia.

Perspectivas claramente pneumatológicas, realizadas sobre el registro del simbolismo, que ven en María la esponsalidad y la maternidad de la Iglesia.