

EL ESPÍRITU SANTO
EN LA TRINIDAD Y SU IMAGEN HUMANA
BLANCA CASTILLA DE CORTÁZAR



EL ESPÍRITU SANTO EN LA TRINIDAD Y SU IMAGEN HUMANA¹

BLANCA CASTILLA DE CORTÁZAR

ÍNDICE:

1. Preguntas sobre Dios y sobre el hombre
2. Volver a las fuentes de la Revelación
3. El Espíritu Santo en la Patrística
4. El Espíritu Santo y la Sabiduría en Dios
5. El Espíritu Santo y la Virgen
6. Acción propia del Espíritu Santo en la Encarnación
7. El Espíritu Santo y la generación del Hijo
8. El Espíritu Santo, ¿maternidad hipostática?
9. La imagen de la Trinidad en el ser humano
10. Igualdad y diferencia entre varón y mujer

Índice de autores

DIOS Y ANTROPOLOGÍA

CONTESTACIÓN al Discurso del Excmo Sr. Dr. D. Carlos Escartín

¹ Se recoge aquí el Discurso de Ingreso como Académico de Número en la Real Academia de Doctores de España, el 19 de Noviembre de 1997, retocado en parte y actualizado con algunos datos relevantes que han aparecido posteriormente. Por su carácter de Discurso el texto es deliberadamente breve y se han apuntado en notas amplias razonamientos que no han podido ser incluidos en el mismo.

Excelentísimos Señoras y Señores Académicos,

Señoras y Señores,

Amigos todos:

Deseo, en primer lugar, agradecer a los miembros de esta Real Academia de Doctores de España, que hayan tenido la confianza de llamarme a formar parte de esta docta Corporación. Sé que mi misión en ella es aportar mi visión científica, nada menos que en la Ciencia Teológica. Pondré todo el empeño en no defraudar dicha confianza, pues la Teología, partiendo de la luz divina de la Revelación, puede contribuir a ordenar eficazmente el cuadro de los saberes, sirviendo de guía orientadora para todas las Ciencias.

He elegido para mi disertación un intrincado problema, de la máxima actualidad, aunque sólo sea por sus repercusiones ecuménicas: “El Espíritu Santo en la Trinidad y su imagen humana”. Espero que nadie trivialice las hipótesis que planteo, pues surgen del más genuino método de investigación científica en el campo teológico: partir de los datos revelados, de la experiencia y del Magisterio para seguir profundizando en el conocimiento de la fe. Me ha parecido conveniente que esta Academia sea pionera en la reflexión sobre el Espíritu Santo, a las puertas de un año - 1998- que la Iglesia dedicará a profundizar en el conocimiento y en el trato de esta persona divina.

1. Preguntas sobre Dios y sobre el hombre

En occidente, en el umbral del tercer milenio, tras una cultura que se ha caracterizado por una cierta ausencia de Dios, renace un profundo anhelo de conocer a Dios en su intimidad². Este anhelo se ha hecho realidad gracias a que la teología, en el siglo XX, se ha desprendido del iluminado prejuicio de separarse de la espiritualidad y ha desarrollado una teología de carácter sapiencial³.

Por una parte, se vuelve a intuir que la familia es una *imago Trinitatis*⁴, como afirmaron los Padres de la Iglesia anteriores a San Agustín⁵. Juan Pablo II redescubre la analogía familiar al constatar los lazos familiares en la intimidad de Dios. Ya en 1979 afirma: «Dios en su misterio más íntimo no es una soledad sino una familia, puesto que lleva en Sí mismo paternidad, filiación y la esencia de la familia que es el amor. Este Amor, en la familia divina, es el Espíritu Santo»⁶. En 1988, sintetizando las conclusiones de su llamada *Teología del Cuerpo* y dando un paso más pre-

² En el ámbito teológico bastaría recordar las tres encíclicas de JUAN PABLO II sobre la Trinidad: *Redemptor hominis*, *Dives in Misericordia* y *Dominus et vivificantem*, y los estudios a los que están dando lugar. Cfr. ARANDA, Antonio (dir), *Trinidad y Salvación*, Eunsa, Pamplona 1990. También en «Scripta Theológica» 20 (1988) 401-821. VV. AA., *La teología trinitaria de Juan Pablo II*, en XXII Semana de Estudios Trinitarios, ed. Secr. Trinitario, Salamanca 1988, Desde otro punto de vista cfr. KIMMEL, Alvin F. (ed), *Speaking the Christian God. The Holy Trinity and the Challenge of Feminism*, Eerdmans Publishing, Michigan, USA, 1992.

³ La Teología sapiencial se desarrolla por de los santos, que bajo la acción del Espíritu Santo colaboran en la renovación constante de la Iglesia para que ésta cumpla la misión que Cristo le ha encomendado. Entre los santos del s. XX, Juan Pablo II se refería a san Josemaría Escrivá afirmando que su mensaje «constituye uno de los impulsos carismáticos más significativos en esa dirección» e invitaba a reflexionar sobre su enseñanza espiritual, porque «la investigación teológica, que lleva a cabo una mediación imprescindible en las relaciones fe y cultura, progresa y se enriquece acudiendo a la fuente del Evangelio, bajo el impulso de la experiencia de los grandes testigos del Cristianismo. Y el beato Josemaría es, sin duda, uno de éstos»: JUAN PABLO II, Audiencia al Simposio Teológico de estudio en torno a las enseñanzas del beato Josemaría Escrivá, 14 de octubre de 1993, publicado en VV.AA., *Santidad y mundo*. ed. Eunsa, Pamplona, 1996, pp. 18-19.

⁴ VON BALTHASAR, H. U., *Teologica*, III, Encuentro, Madrid 1998, p. 162. «El amor creatural completo [la familia natural: padre-madre-hijo] es una auténtica *imago Trinitatis*» (En una traducción más conforme al original alemán).

⁵ Cfr. ORBE, Antonio, *La procesión del Espíritu Santo y el origen de Eva*, en «Gregorianum» 45 (1964) 103-118; CASTILLA DE CORTÁZAR, Bl., *La Trinidad como Familia. Analogía humana de las procesiones divinas*, en «Annales Theologici» 10 (1996) 381-416

⁶ JUAN PABLO II, *Homilía*, 28-I-79.

senta la “unidad de los dos” varón y mujer, como imagen de la “unidad intratrinitaria”⁷, de modo que «la Trinidad es asumida de modo explícito como fundamental punto de referencia para el ponerse de la persona en cuanto sujeto constitutivamente en comunión»⁸. Por otra parte, en el 2004, en la Carta a las familias, utiliza la analogía en sentido descendente y partiendo de la carta a los Efesios⁹, expone que «a la luz del Nuevo Testamento es posible descubrir que el *modelo originario de la familia hay que buscarlo en Dios mismo, en el misterio trinitario de vida*»¹⁰. En definitiva, la analogía familiar se trabaja actualmente como un binario que funciona en doble dirección. En primer lugar se busca en Dios el arquetipo de las realidades humanas, en concreto del ser y de las relaciones interpersonales entre el varón y la mujer. Sin embargo, también es cierto, que si Dios ha plasmado en el ser humano su imagen, a pesar de las sombras del pecado, un acceso a Dios desde la antropología puede abrir perspectivas inalcanzables desde los esquemas exclusivamente cosmológicos como los empleados por ejemplo en las cinco vías de santo Tomás. La persona humana creada para amar, supone un acceso aun poco explorado para penetrar más en el conocimiento de Dios en su intimidad¹¹.

Lo cierto es que en el misterio trinitario las relaciones subsistentes en las que consisten las personas tienen un carácter familiar como lo manifiesta el nombre de las dos que han sido expresamente reveladas: paternidad y filiación¹². Partiendo de

⁷ Cfr. JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Mulieris dignitatem*, 15.VIII.1988, n.6-8. (A partir de ahora este documento se citará abreviadamente: MD).

⁸ SCOLA, Ángelo, *La experiencia humana elemental*, ed. Encuentro, 2005, p.37.

⁹ Ef 3, 14-15: “Por eso doblo mis rodillas ante el Padre, de quien toma nombre toda familia en el cielo y en la tierra”.

¹⁰ JUAN PABLO II, *Carta a las Familias*, 2004, n. 6. Poco más adelante continúa: «La familia, que se inicia con el amor del varón y la mujer, surge radicalmente del misterio de Dios. Esto corresponde a la esencia más íntima del varón y de la mujer, y a su natural y auténtica dignidad de personas» (n. 8).

¹¹ La necesidad de abordar una teología racional desde la antropología es uno de los objetivos de la Universidad de Lublin donde Karol Wojtyła formaba parte del claustro. También es la perspectiva de otros pensadores, entre ellos, Zubiri y Polo. Cfr. ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, Alianza editorial, Madrid 1984; POLO, L., *el descubrimiento de dios desde el hombre en Studia Poliana*, 1 (1999) 11-24, donde se recoge la Conferencia impartida en el VII Convegno di Studio titulado: "Dio e il senso dell'esistenza umana", organizado por el Pontificio Ateneo della Santa Croce (Roma, 1998).

¹² Abunda la bibliografía sobre la Trinidad como familia. Cfr. GIULIANI, S., *La famiglia a l'immagine di Dio I y II*, en «Angelicum» 38 (1961) 166-186; 257-310; MARGERIE (de), Bertrand, *L'analogie familiare de la Trinité*, en «Science et Esprit» 24 (1972) 77-92; BRACKEN, Joseph A., *The Holy Trinity as a communion of Divine Persons*, en «Heythrop Journal» 15 (1974) 166-182; 257-270; GENDRON, Lionel, PSS, *Mystère de la Trinité et symbolique familiale. Approche historique*, Exc. ex Diss. Greg., Roma, 1975; GONZÁLEZ-ALIÓ, José Luis, *La Santísima Trinidad, comunión de Personas*, en «Scripta Theologica» 18 (1986) 11-115; O'DONNELL, John, *The Trinity as Divine Community. A Critical reflection upon recent theological development* en «Gregorianum» 69 (1988/1) 5-34; VAZQUEZ

ellas se podría decir que así como en la familia humana es evidente que entre padre, madre e hijo cada relación en su distinción hace posible a las otras dos, con más razón lo lógico sería que en la Trinidad -donde la Tríada es radical-, la tercera Persona posibilite que el Padre sea Padre y que el Hijo sea Hijo¹³. Aunque esta Persona, poco conocida, necesita ser repensada, lo que resulta clarificador es advertir que la interdependencia de las relaciones familiares hace plausible la Unidad de los tres en Dios. Por otra parte, cada vez es más común la certeza de que Dios es Padre y Madre¹⁴ y se desea ahondar, además de en la filiación, en la paternidad¹⁵ y la maternidad divinas¹⁶. La Revelación desvela que la paternidad divina constituye una persona, la

FERNÁNDEZ, Antonio, *Los símbolos 'familiares' de la Trinidad según la psicología profunda*, en «Estudios Trinitarios» 14 (1980) 319-385; CODA, Piero, *Familia y Trinidad*, en XXIX Semana de Estudios Trinitarios: Misterio trinitario y familia humana, Salamanca 1995, pp. 195-227. Puede verse también mi trabajo: *La Trinidad como Familia. Analogía humana de las relaciones divinas*, en «Annales Theologici» 10 (1996) 381-416.

¹³ La cuestión requiere volver a repensar el “Filioque” como se ha comenzado a hacer, por expreso encargo de Juan Pablo II, como más adelante se verá.

¹⁴ Se han hecho célebres las palabras de Juan Pablo I, en una de las pocas intervenciones públicas que tuvo en su corto Pontificado cuando afirmó: «Noi siamo oggetti da parti di Dio di un amore intramontabile. Sappiamo: ha sempre gli occhi aperti su di noi, anche quando sembra ci sia notte. È papà; più ancora è madre. Non vuol farci del male, vuol farci solo del bene, a tutti. I figlioli, se per caso sono malati, hanno un titolo di più per essere amati dalla mamma» (JUAN PABLO I, Angelus 10-X-78, *Insegnamenti...*, Città del Vaticano 1979, pp. 61-62).

¹⁵ Cfr. BOUYER, Louis, *Le Père invisible: approches du mystère de la divinité*, Cerf, Paris 1976; GALLOT, Jean, *Découvrir le Père*, Louvain 1985; KASPER, Walter, *El Dios de Jesucristo*, ed. Sígueme, Salamanca 1985; VAN DER DOES DE WILLEBOIS, Alexander, *El padre y su hijo*, Rev. «Comunio» 8 (1986) 586-595; DURRWELL, François-Xavier, *Le Père, Dieu et son Mystère*, Paris 1987. Trad. esp. *Nuestro Padre. Dios en su misterio*, Sígueme, Salamanca, 1990; GARCÍA LÓPEZ, Félix, *Dios Padre en el A.T.*, en «Estudios Trinitarios» 24 (1990) 389-392; VV.AA., *Dios es Padre*, en XXV Semana de Estudios Trinitarios, ed. Secr. Trinitario, Salamanca 1991, LE-GUILLOU, Marie Joseph, *Le Mystère du Père*, Fayard, Paris 1973; MARTIN, Francis, *The God and Father of our Lord Jesus Christ*, en «Anthropotes» (1992/2) 189-209. Desde la teología protestante es de interés: JEREMIAS, Joachim, *Abba. El mensaje central del N. Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1981.

¹⁶ Para un amplio *status quaestionis* cfr. DEL CURA ELENA, Santiago, *Dios Padre/Madre. Significado e implicaciones de las imágenes masculinas y femeninas de Dios* en VV.AA. *Dios es Padre*, Semanas de estudios Trinitarios, ed. Secr. Trinitario, Salamanca 1991, pp. 277-314. Cfr. también BOFF, Leonardo, *El rostro materno de Dios. Ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*, ed. Paulinas, Madrid, 1981; RUETHER, Rosemary Radford, *El aspecto femenino de Dios*, en «Concilium» 163 (1981) 395-403; ARMENDÁRIZ, Luis M., *El Padre Materno*, en «Estud Ecles» 58 (1983) 249-275; GELPI, Donald L., *The Divine Mother. A Trinitarian Theology of the Holy Spirit*, Lanham-Londres, University Press of America, 1984; FUSTER, Sebastián, *¿Un Dios varón? Sobre la maternidad divina*, en «Escritos del Vedat» 17 (1987) 75-125; MOLLENKOTT, Virginia Ramey, *The Divine Feminine. The Biblical Imagery of God as Female*, tlineGrossroad, New York 1988. Trad. fr.: *Dieu au féminin*, ed. Centurion, 1990; WACKER, Marie Theres, *¿Dios como madre? Importancia de una metáfora bíblica para una teología feminista*, en «Concilium», n. 226 (1989) 437-446; KING, Ursula, *Lo divino como madre*, *Ibidem*, 467-477; McFAGUE, Salle, *Dios Madre*, *Ibidem*, 479-486; *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, ed. Sal Terrae, Santander 1994. Tit. or.: *Models of God*, 1987 by Fortress

primera persona de la Trinidad: el Padre. Sin embargo, la Revelación no precisa cómo es la maternidad en Dios y la Teología vacila a la hora de explicitarla: ¿será una característica de la naturaleza divina aplicable, entonces, a toda la Trinidad?; o bien, ¿será el Padre el que acoja en sí rasgos maternales?¹⁷; o ¿tal vez la maternidad sea otra hipóstasis en Dios? Benedicto XVI, en sus comentarios al Padrenuestro se pregunta si Dios es también madre, y tras rastrear algunos textos en los que el Amor de Dios se presenta como el amor de una madre se pregunta por qué la Sagrada Escritura no invoca, sin embargo, a Dios como madre, y avanza en la exposición de los motivos de conveniencia de por qué en un tiempo en el que eran frecuentes representaciones femeninas de la divinidad, Dios opta por manifestarse claramente con el título de Padre y el de Madre lo revelado solamente en forma de imagen¹⁸. Se trata de una cuestión abierta, en la que se procede a tientas y sobre la que de momento no se pueden dar razonamientos absolutamente concluyentes¹⁹.

Junto a esta incertidumbre se busca conocer más al Espíritu Santo, a esa Persona divina a la que es difícil poner rostro, a esa Persona divina que incluso carece de nombre propio, pues tanto ser espíritu como ser santo es esencial en Dios, y

Press, Philadelphia; GÓMEZ-ACEBO, Isabel, *Dios también es madre*, San Pablo, Madrid, 1994; SCHÜNGEL-STRAUMANN, Helen, *El rostro femenino de Dios* en «Concilium» 258 (1995) 303-314; KAUFMANN, Cristina, *El rostro materno de Dios*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997.

¹⁷ Para un *status quaestionis* cfr.: DEL CURA ELENA, Santiago, *Dios Padre/Madre. Significado e implicaciones de las imágenes masculinas y femeninas de Dios* en VV.AA. *Dios es Padre*, Semanas de estudios Trinitarios, ed. Secr. Trinitario, Salamanca 1991, pp. 277-314. Cfr. también entre otros: BOFF, Leonardo, *El rostro materno de Dios. Ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*, ed. Paulinas, Madrid, 1981; RUETHER, Rosemary Radford, *El aspecto femenino de Dios*, en «Concilium» 163 (1981) 395-403; ARMENDÁRIZ, Luis M., *El Padre Materno*, en «Estud Ecles» 58 (1983) 249-275; GELPI, Donald L., *The Divine Mother. A Trinitarian Theology of the Holy Spirit*, Lanham-Londres, University Press of America, 1984; FUSTER, Sebastián, *¿Un Dios varón? Sobre la maternidad divina*, en «Escritos del Vedat» 17 (1987) 75-125; MOLLENKOTT, Virginia Ramey, *The Divine Feminine. The Biblical Imagery of God as Female*, tlineGrossroad, New York 1988. Trad. fr.: *Dieu au féminin*, ed. Centurion, 1990; WACKER, Marie Theres, *¿Dios como madre? Importancia de una metáfora bíblica para una teología feminista*, en «Concilium», n. 226 (1989) 437-446; KING, Ursula, *Lo divino como madre*, *Ibidem*, 467-477; McFAGUE, Salle, *Dios Madre*, *Ibidem*, 479-486; *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, ed. Sal Terrae, Santander 1994. Tit. or.: *Models of God*, 1987 by Fortress Press, Philadelphia; GÓMEZ-ACEBO, Isabel, *Dios también es madre*, San Pablo, Madrid, 1994; SCHÜNGEL-STRAUMANN, Helen, *El rostro femenino de Dios* en «Concilium» 258 (1995) 303-314; KAUFMANN, Cristina, *El rostro materno de Dios*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997.

¹⁸ Cfr. BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret I*, ed. *La esfera de los libros*, Madrid 2007, pp. 173-175. Como principal motivo de conveniencia respecto al Antiguo Testamento, Benedicto XVI se refiere a que la transcendencia de Dios divina se manifiesta mejor con la figura del Padre (asunto que necesitaba quedar claro en primer lugar), mientras que la maternidad podría interpretarse como panteísmo, teniendo en cuenta la concepción de ésta en las culturas de la época.

¹⁹ *Ibidem*.

apenas dice algo sobre una persona concreta. Profundizando más en el conocimiento del Espíritu Santo²⁰, al que no sin razón se le ha venido a llamar el «Gran Desconocido»²¹, se pondría remedio a la unilateralidad, que Mayr ha detectado²², en el desarrollo de la doctrina tradicional sobre Dios.

Este mayor conocimiento de Dios influirá sin duda en el saber antropológico, donde se centran actualmente las principales inquietudes del saber humano. En efecto, a esa indagación de la intimidad de Dios subyace la búsqueda por la propia identidad desconocida, no en vano el ser humano fue creado a imagen de su Hacedor (Gen 1, 26-27). Al final del segundo milenio la humanidad se sigue planteando interrogantes acerca de su propia identidad. A pesar de que se tienen muchos datos científicos, el ser humano resulta para sí mismo enigmático. Esta incógnita se torna aún más oscura si la pregunta incluye la condición de ser varón o ser mujer²³. En

²⁰ El mayor conocimiento del Espíritu Santo se alentó a partir del Concilio Vaticano II. Cfr.: VV.AA., *L'Esprit Saint et l'Eglise*, Paris Fayard, 1969; VV.AA., *El Espíritu Santo ayer y hoy*, ed. Secr. Trinitario, Salamanca 1975; BARRET, C. K., *The Holy Spirit and the Gospel tradition*, SPCK, London 1975. Trad. cast.: *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, ed. Secr. Trinitario, Salamanca 1978; PORSCH, Felix, *El Espíritu Santo defensor de los creyentes. La actividad del Espíritu según el evangelio de san Juan*, ed. Secr. Trinitario, Salamanca 1983. (1ª ed en alemán 1978); CHEVALIER, Max Alain, *Souffle de Dieu*, le Point Théol., 26, Paris, 1978. Trad. cast.: *Aliento de Dios*, ed. Secr. Trinitario, Salamanca 1982; CONGAR, Yves M.J., *Je crois en l'Esprit Saint*, ed. du Cerf, Paris 1980. Trad. cast.: *El Espíritu Santo*, ed. Herder, Barcelona 1983; BOUYER, Louis, *Le Consolateur: Esprit Saint et vie de grâce*, Cerf Paris 1980; GARRIGUES, Jean Michel, *L'Esprit qui dit 'Père'*, Téqui, Paris 1982. Trad. esp. *El espíritu que dice 'Padre'. El Espíritu Santo en la vida trinitaria y el problema del Filioque*, ed. Secr. Trinitario, Salamanca 1985; VV.AA., *L'Esprit Saint*, Publ. Facultés Univ. Saint-Louis, Bruselles, 1984; DURRWELL, François-Xavier, *L'Esprit Saint de Dieu*, Paris, Cerf 1985. Trad. cast.: *El Espíritu en la Iglesia*, Sígueme, Salamanca, 1986; *El Espíritu del Padre y del Hijo*, ed. Paulinas, Madrid 1990. Tit. or.: *L'Esprit du Père et du Fils*, 1989; COMBLIN, José, *El Espíritu Santo y la liberación*, ed. Paulinas 1987; JIMÉNEZ HERNÁNDEZ, Emiliano, *El Espíritu Santo, dador de vida, en la Iglesia, al cristiano*, ed. Ega, Bilbao 1993; CODINA, Víctor, *Creo en el Espíritu Santo*, ed. Sal Terrae, Santander 1994.

A propósito del 1.600 aniversario del Concilio de Constantinopla cfr.: VV.AA., *El Concilio de Constantinopla y el Espíritu Santo*, Secr. Trinitario, Salamanca 1982. VV.AA., *Credo in Spiritum Sanctum. Acti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia*, Ed. Vaticana, 1982, 2 vol. (Con 102 aportaciones y la intervención de Juan Pablo II).

²¹ Así titula una homilía sobre el Espíritu Santo en la fiesta de Pentecostés del año 1969 san Josemaría ESCRIVÁ DE BALAGUER, publicada en *Es Cristo que pasa*, Rialp, Madrid 1973, nn.: 127-138.

²² MAYR, Franz K., *La unilateralidad de la doctrina tradicional sobre Dios. Para una relación entre Antropología y Pneumatología*, en HEITMANN Claus y MÜHLEN Heribert, (eds), *Experiencia y teología del Espíritu Santo*, ed. Secr. Trinitario, Salamanca 1978, pp. 321-338.

²³ En la actualidad es ésta una de las cuestiones sobre las que más se investiga y se publica. La investigación está centrada en todas las disciplinas científicas, pero quizá las más importantes son la biología y las ciencias sociales, donde este tema se aborda desde lo que se ha venido a llamar la *antropología del género*. Cito a título de ejemplo: desde la Biología: MOIR, Anne, and JESSEL, David, *Brain Sex. The real difference between men and women*, ed. Michael Joseph by Penguin Group, London

esta línea Juan Pablo II ha afirmado que «*La imagen y semejanza de Dios en el hombre, creado como varón y mujer (por la analogía que se presupone entre el Creador y la criatura), expresa también, por consiguiente, la «unidad de los dos» en la común humanidad. Esta «unidad de los dos», que es signo de la comunión interpersonal, indica que en la creación del hombre se da también una cierta semejanza con la comunión divina (“communio”)*»²⁴.

Sin embargo, si se repasa la historia de la antropología la mujer podría llamarse también, en cierto modo, la “gran desconocida”. Como consecuencia, la autopercepción del varón -que se conoce a sí mismo frente a la mujer-, frecuentemente se ha desfigurado y deformado, por la presión de exclusivistas esquemas androcéntricos y patriarcales²⁵. A su vez estos prejuicios han influido en la concepción que el ser humano se ha forjado sobre Dios²⁶. Sin embargo, si la Biblia recoge un mensaje

1989. Y desde la Sociología: LORBER, Judith, and FARRELL, Susan A. (eds), *The Social Construction of Gender*, 1991, Sage Publications, California, London.

²⁴ JUAN PABLO II, MD, 7.

²⁵ La lectura literal de Génesis 2 llevó a pensar a los rabinos hebreos que sólo Adán era imagen directa de Dios. Eva era imagen del varón y tenía por tanto una imagen derivada. La Redención obrada por Cristo que, al restablecer la amistad del hombre con Dios, restableció también la armonía en las relaciones varón-mujer y su igual consideración como seres humanos, trajo una nueva interpretación de la imagen: varón y mujer ambos hijos de Dios en el mismo grado son ambos imagen de Dios. A este hecho le llama Juan Pablo II «novedad evangélica», porque era muy distinto del sentir del pueblo judío y del resto de las culturas humanas existentes entonces.

Sin embargo el peso de la tradición “antigua” pervivió, en cierto modo, en algunos pasajes de apostólicos. Son todos aquellos que hablan de la sumisión unilateral de la mujer al varón, en especial los textos paulinos (Col 3,18; 1Pe 3,1-6; Tit 2,4-5; Ef 5,22-24; 1Cor 11,3-16; 14,33-35; 1Tim 2,11-15). Estos textos dependen de cómo se interprete el segundo pasaje de la creación del Génesis. Si se lee literalmente y con el trasfondo de la mentalidad patriarcal de la cultura dominante, se ve ahí una justificación de la sumisión unilateral de la mujer al varón. Cfr. JUAN PABLO II, MD, n. 24.

²⁶ Esos excesos están siendo detectados y criticados. La bibliografía es abundante. A título de ejemplo cabe citar el número monográfico de la revista *Concilium*, n. 163, 1981, *¿Un Dios-Padre?* Cfr. también: RAURELL, F., *Il mito della maschilità di Dio como problema ermeneutico*, en «*Laurentianum*» 25 (1984) 3-77; FUSTER, Sebastián, *¿Un Dios varón? Sobre la maternidad divina*, en «*Escritos del Vedat*» 17 (1987) 75-125. Esos prejuicios patriarcales están también en el lenguaje de la Biblia. Por ello el lenguaje sobre Dios es objeto de análisis e intensas discusiones. Por nombrar a una autora que ya es un clásico en estas cuestiones cfr.: RUETHER, Rosemary Radford, *Sexism and God-Talk. Towards a Feminist Theology*, SCM Press, London 1983; (ed) *Religion and Sexisme: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions*, New York 1974. La discusión es amplia. Cfr. DUMAIS, Marcel, *Langage sexiste et traductions de la Bible*, en «*Eglise et Theologie*» 19 (1988) 241-253; RUSSELL, Letty M., *Inclusive Language and Power*, en «*Religious Education*» 80 (1985) 582-602; OXFORD-CARPENTER, Rebecca, *Gender and the Trinity*, en «*Theology Today*» 41 (1984) 7-25; RAMSHAW SCHMIDT, Gail, *De Divinis Nominibus: The Gender of God*, en «*Worschip*» 56 (1982) 117-131. Los estudiosos se preguntan si la predominante sexualización masculino/patriarcal de Dios, presente en el lenguaje tradicional, responde realmente a la intencionalidad de la Biblia o a su contenido

de salvación para todos los hombres y mujeres, y guarda en ella, la verdad sobre ellos, los textos podrán ser interpretados de tal manera que, despojándolos de los condicionamientos culturales caducos, se pueda encontrar en ellos la verdadero mensaje. Se trata de un problema de lenguaje religioso y teológico, no de mera cuestión lingüística ajena a las cuestiones teológicas de fondo. Todos estos matices los ha visto con claridad Juan Pablo II y ha ofrecido una interpretación acorde con la “novedad evangélica”²⁷, aunque su nueva visión aún está pendiente de ser recibida y asimilada. En todo caso sigue vigente la convicción de san Agustín cuando afirma: «*Noverim me, noverim Te*»²⁸: Conocerme para conocerte. De un modo paralelo, saber un poco más sobre Dios implica conocer un poco mejor a los seres humanos, hechos a su imagen.

2. Volver a las fuentes de la Revelación

Sobre estas cuestiones tiene mucho que decir la Teología. La Teología en cuanto que interroga a la Revelación sobre el sentido de los problemas que agobian al hombre, y pide respuesta a las preguntas que le inquietan. En ocasiones, se trata de temas que durante siglos no se han abordado -como podrían ser la teología del trabajo, de la familia o del sentido de la sexualidad-, o a las que se les ha dado una tan esquemática respuesta, que resulta insuficiente, en unos tiempos de tanto dinamismo social.

Para iluminar las cuestiones planteadas en nuestro tiempo la teología necesita

teológico. Así lo formula, entre otros, Schüssler-Fiorenza. Cfr. SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, *In Memory of her. A feminist Theological Reconstruction of Christian origins*, New-York, Crossroad, 1983, p. 44. Trad. cast.: Desclée, Bilbao 1989.

²⁷ Para ello interpreta por ejemplo el texto de Efesios 5,22-24 a la luz del versículo 21 que habla de una «sumisión recíproca en el temor de Cristo». Éstas son sus palabras: «"Las mujeres (estén sumisas) a sus maridos, como al Señor, porque el marido es cabeza de la mujer" (Ef 5, 22-23). El autor sabe que este planteamiento, tan profundamente arraigado en la costumbre y tradición religiosa de su tiempo, *ha de entenderse y realizarse de un modo nuevo: como una "sumisión recíproca en el temor de Cristo" (Ef 5,21), tanto más que al marido se le llama "cabeza" de la mujer, como Cristo es la cabeza de la Iglesia, y lo es para entregarse "a Sí mismo por ella" (Ef 5,25), e incluso para dar la propia vida por ella. Pero mientras que en la relación Cristo-Iglesia la sumisión es sólo de la Iglesia, en la relación marido-mujer la "sumisión" no es unilateral, sino recíproca.*

»En relación a lo “antiguo”, esto es evidentemente “nuevo”: *es la novedad evangélica*. Encontramos diversos textos en los cuales los escritos apostólicos expresan esta novedad, si bien en ellos se percibe aún lo “antiguo”, es decir, lo que está enraizado en la tradición religiosa de Israel, en su modo de comprender y de explicar los textos sagrados, como por ejemplo, el de Génesis (c. 2)». *Ibidem.*

²⁸ SAN AGUSTÍN, *Soliloquios*, II, 1, 1.

acudir a sus fuentes: a la Escritura, a los Padres, testigos de la Tradición, y a la experiencia religiosa. Se trata de recordar tradiciones perdidas, para enlazarlas, desarrollarlas y encontrar en ellas nuevas luces, que iluminen la andadura de la persona humana en el tercer milenio. En palabras de Von Balthasar aunque «la historia no se deja desandar, *la esencia* de la tradición y, por consiguiente, también *de la teología*, consiste en que su progreso se realice en un diálogo más profundo y más valiente con las fuentes. No sólo con las fuentes siempre jóvenes de la Escritura, cuyo aprovechamiento teológico parece estar siempre -y hoy más que nunca- en los comienzos, sino también con la fuente de rejuvenecimiento de la teología patristica, cuya arquitectura y cuya inagotable plenitud no regaló en vano la divina Providencia a las generaciones posteriores. ¡Cuántos temas de investigación teológica -añade- se encuentran ya apuntados en los Padres, que luego, con la creciente sistematización, fueron dejados fuera como incómodos, como aparentemente sin importancia, como caminos cerrados!»²⁹.

La cuestión que voy a abordar tiene como trasfondo metodológico esa vuelta a las fuentes, a la Escritura, a la Patrística, a la experiencia. En primer lugar, los argumentos de fondo de lo que voy a sostener aquí, giran en torno a un más profundo entendimiento de los pasajes de la Creación del ser humano relatados en el libro del Génesis, *iter* que he recorrido de la mano de Juan Pablo II. En los pasajes de la Creación el ser humano aparece creado a imagen de Dios Trino: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza” -en plural-, y “creó Dios a un Hombre a su imagen y los creó varón y mujer” (Gen 1, 27)³⁰. Pero además de la tradición sacerdotal, en el Génesis se encuentra también el relato yavhista, donde la mujer aparece -por obra de Dios-, saliendo del costado de Adán (Gen 2, 24). Texto metafórico éste, cuyo profundo significado está aún por desentrañar³¹ y que ha sufrido, a lo largo de la historia, penosas deformaciones³². Se ha visto en él el argumento para justificar la subordinación de la mujer al varón. Ahora bien, ¿fue realmente la mujer creada después del varón, de él y para aliviar su soledad, en sumisión unilateral?³³.

²⁹ VON BALTHASAR, Hans Urs, *Ensayos Teológicos I: Verbum caro*, Madrid 1965, p. 268.

³⁰ Sobre el primer relato cfr.: BIRD, Phyllis A., “Male and female he created them”: Gen 1,27b in *Priestly Account of Creation*, en «Harvard Theological Review» 74 (1981) 129-159.

³¹ Sobre el segundo cfr.: MERODE, Marie (de), “Une aide qui le correspondre”. *L'exégèse de Gen 2, 18-24 dans les écrits de l'Ancien Testament, du judaïsme et du Nouveau Testament*, in «RevThéolLouv» 8 (1977) 329-352; VOGELS, Walker, *It is not Good that the “Mensch” Should be Alone; I will Make Him/Her a Helper Fit for Him/Her (Gen 2,18)*, en «Eglise et Theologie» 9 (1978) 9-35.

³² Las deformaciones se evitan si se lee el relato de Génesis 2 a la luz de Génesis 1 como hace Juan Pablo II. Cfr.: JUAN PABLO II, *Audiencias sobre la creación, años 79-80*, recogidas en *Varón y mujer. Teología del cuerpo*, ed. Palabra, Madrid 1996. Esas mismas ideas aparecen resumidas en los nn.: 6 y 7 de la Carta Apostólica *Mulieris dignitatem*.

³³ A este respecto puede cfr. mi trabajo: *¿Fue creado el varón antes que la mujer? Reflexiones en torno*

3. *El Espíritu Santo en la Patrística*

¡De qué modo tan distinto se lee ese segundo pasaje en la Patrística! Muchos padres comparan a Eva, primera mujer, con el Espíritu Santo. San Metodio –obispo y martir del s.III y IV (+ 311)-, anteriormente a la controversia acerca de la divinidad del Espíritu, compara a Eva con el Espíritu Santo. Esto tiene su importancia porque se ve que la comparación entre el Espíritu Santo y la mujer surge en diversos contextos y a propósito de diversas cuestiones. San Metodio ve salir del costado de Cristo en la Cruz al Espíritu Santo, que formará la Iglesia³⁴, presentando una identidad tipológica real entre el Espíritu-Iglesia, a quien denomina «Costa Verbi», y Eva, Esposa³⁵. Esta interpretación se remonta a una antiquísima tradición, que se encuentra

a la antropología de la creación, en «Annales Theologici», Roma, vol. 6 (1992/2) 319-366.

³⁴ Su argumentación se inspira en las relaciones entre Cristo y el Espíritu-Iglesia. Dios sacó a Eva del costado de Adán y se la dio como esposa. Del pecho o del costado del *Logos* en la cruz salió el *Espíritu de verdad* (Io 16,13), el Espíritu Septiforme (Is 11, 2), para formar la Iglesia, su esposa. Cristo Nuevo Adán y la Iglesia-Espíritu son el Adán y Eva espirituales. Así, afirma: «El hombre empapado por así decir por la Sabiduría y por la Vida, vino a ser lo que era la propia luz incontaminada que le penetró. Por esta razón el Apóstol dirigió atinadamente hacia Cristo lo tocante a Adán. Pues así sobre todo se explicaría el que la Iglesia haya venido de Sus huesos y de Su carne. Por amor a ella, abandonando al Padre que está en los cielos, descendió el Verbo para adherirse a su esposa. Y durmió el sueño de la pasión, muriendo voluntariamente por ella: “a fin de que se levantara ante Sí la Iglesia gloriosa e inmaculada” (...); y la iglesia como una esposa, recibe en su seno [la simiente] y forma el fruto del que ella será la madre y nodriza: la virtud. De esta suerte cúmplase también convenientemente aquello (de Gen 1, 28): “Creced y multiplicaos”, cuando a causa del abrazo y la comunión del Verbo, que aún ahora condesciende con nosotros y padece éxtasis con la memoria de la pasión, va aumentando cada día la Iglesia en magnitud, hermosura y número. (...) Quien diga en efecto que los huesos y la carne de la Sabiduría son la prudencia y la virtud dice muy bien. [Y lo mismo quien diga] que *la costilla es el Espíritu de la Verdad*, el Paráclito, del cual toman los iluminados para regenerarse convenientemente en la incorrupción»: SAN METODIO DE OLIMPO, *El Banquete (Symposium)*, III, c. 8, 70-73, en SCH 95, pp. 107-111.

³⁵ «Imposible empero que alguien participe del Espíritu Santo y sea contado entre los miembros de Cristo, si primero no desciende también a él el Verbo y sale de Sí durante el Sueño, a fin de que resucitado [junto El] del sueño de quien se durmió [= del Verbo, muerto en la cruz por él], pueda - una vez replasmado- participar también con él en la renovación e instauración del Espíritu. Porque éste merece con propiedad decirse costilla del Verbo, (a saber) el Espíritu septiforme de la Verdad a que alude el profeta (cfr. Is 11,2)»: SAN METODIO DE OLIMPO, *El Banquete*, III, c. 8, 72-73, SCH, n. 95, pp. 108-109.

ya, en el siglo I, en la llamada *Secunda Clementis*, que interpreta Génesis 1 cristológicamente³⁶, lejos, por tanto de influencia gnóstica³⁷.

Más adelante, en el fragor de una controversia acerca de la divinidad del Espíritu Santo, otros Padres ven en el origen de Eva una imagen de la procesión del Espíritu Santo³⁸. Las tres primeras personas del género humano son figura de la Trinidad. Y más aún comparan la Trinidad con una familia, la primera familia humana: Adán, Eva y su hijo. Entre los textos hay uno del Pseudo-niseno especialmente significativo. Adán, Set y Eva, las tres raíces e hipóstasis consubstanciales de toda la humanidad, representan en su origen a la santa y consubstancial Trinidad. Adán representa al Padre ingénito y sin principio, y principio de todas las cosas. Set representa al Verbo, Hijo de Dios. Eva, por su procesión de Adán, al Espíritu Santo³⁹.

³⁶ La llamada *Secunda Clementis* argumenta así: «No creo que vosotros ignoréis que la Iglesia de la Vida es *cuerpo de Cristo*. Pues dice la Escritura: *Hizo Dios al hombre varón y mujer* (cfr. Gen 1, 27). El varón es Cristo; la mujer la Iglesia. (...) Pues era (la Iglesia) espiritual así como nuestro Jesús, pero se manifestó en los últimos días para salvarnos. También la Iglesia, a pesar de ser espiritual, se manifestó en la carne de Cristo, mostrándonos que, si alguno de nosotros la guarda en la carne y no la corrompe, la recibirá en el Espíritu Santo. Pues esta carne es figura del Espíritu...»: HOMILÍA ANÓNIMA (*Secunda Clementis*) 14, 2-3, en *Clemente de Roma*, ed. bilingüe, trad. Juan José Ayán Calvo, Ciudad Nueva, Madrid, 1994, pp. 197-201.

³⁷ Orbe ha demostrado que San Metodios no recibió su idea de los gnósticos, sino de una tradición antigua y común, de los primerísimos exégetas cristológicos del *Hexaemeron* (Papías, Justino, Ireneo, Panteno, Clemente de Alejandría u otros) que ofrece ocasión para aplicar a Cristo y su Iglesia las relaciones entre Adán y Eva. La aplicación de Gen 1, 27 a Cristo y a la Iglesia es un paso. Otro sería la igualdad entre la Iglesia Viviente y el Espíritu Santo. Sin llegar a esto, bastaría hacer al Espíritu Santo substrato de la Iglesia, esposa de Cristo, para acortar distancias entre Metodios y la exégesis cristológica de Gen 1, 27. Y dada la facilidad para pasar de la Iglesia Esposa al Espíritu Santo (= *Sophía*) Metodios acercó la identidad entre el Espíritu Santo y la Iglesia sin advertir su acercamiento a las categorías gnósticas. Cfr. ORBE, Antonio, *La procesión del Espíritu Santo y el origen de Eva*, en «*Gregorianum*» 45 (1964) 103-118.

³⁸ Según los testimonios recogidos por el padre Orbe y a falta todavía de una investigación exhaustiva, el primero en afirmarlo fue San Metodios de Filipos (de Olimpo + 311). Después aportan esta argumentación al menos: San Efrén, el sirio (+ 373); San Gregorio Nacianceno (+ 389); el Pseudo-niseno; Dídimo de Alejandría (el ciego) (+ 398); Procopio de Gaza (+ 529) y Anastasio I de Antioquía (mitad del s. VI).

³⁹ Estas son sus palabras: «Y [veamos] si en efecto estas tres cabezas de los progenitores [Adán, su hijo y Eva], hipóstasis consubstanciales de toda la humanidad, fueron o no hechas, según le parece también a Metodios, de manera típica conforme a una cierta imagen de la santa y consustancial Trinidad. Adán sin autor e ingénito, llevaría el tipo e imagen del omnipotente Dios y Padre, sin principio y principio de todos. El hijo engendrado por él prefiguraría la imagen del engendrado e Hijo de Dios. Eva con su procesión significaría la hipóstasis del Espíritu Santo en su origen. Por eso Dios no inspiró en ella el soplo de la vida; porque ella misma era tipo del soplo y de la vida del Espíritu Santo y porque iba a recibir mediante el Santo Espíritu al Dios que es en realidad el soplo y la vida de todas las cosas. Es de ver asimismo y de admirar cómo el no-engendrado Adán nunca tuvo entre los hombres otro alguno semejante, ingénito y sin causa. Igual que la precedente Eva. Eran figuras verdaderas del ingénito Padre y del Espíritu Santo. Mientras que el hijo génito tuvo por hermanos, a semejanza [propia], a todos los hombres, que son hijos por generación. Existía, en

4. El Espíritu Santo y la Sabiduría en Dios

Como se advierte en las tradiciones recogidas en el epígrafe anterior hay dos vertientes relacionadas con la estructura personal de la mujer: ser esposa y ser madre, que se aplican al Espíritu Santo. Pero aún hay otra tradición en los Padres griegos antenecenos que llega hasta san Ireneo, que identifica al Espíritu Santo con la Sabiduría⁴⁰, personificación hipostática de una persona distinta del Padre y del Hijo⁴¹. El Hijo es presentado como el Verbo, distinto de la Sabiduría –el Espíritu Santo-, siendo ambos las manos del Padre⁴². La Sabiduría –término femenino en hebreo (hokmot), al igual que Espíritu (‘ruach), y también femenino en griego (sophia)-, se presenta en los libros sapienciales como una *realidad femenina*. En primer lugar se la

efecto, a imagen y semejanza figurativa de Cristo, el Hijo genito [de Dios], el cual se hizo hombre, primogénito sin semilla entre muchos hermanos»: Apéndice a SAN GREGORIO DE NISA, *¿qué es lo a imagen y semejanza de Dios?*, PG, 44, 1329 CD- 1331 A.

⁴⁰ En efecto, Ireneo, Basilio y Mario Victorino identifican al Espíritu Santo con la divina Sabiduría. Y no sólo éstos, muchos Padres anteriores a Nicea, y otros escritores eclesiásticos consideran que la Sabiduría representa al Espíritu Santo. Entre los Padres antenecenos caben destacar: las Pseudo-Clementinas (s. I ó III), Atenágoras de Atenas (s. II), San Teófilo de Antioquía (s. II), San Ireneo de Lyon (s. II) y San Hipólito de Roma (s. II-III). Estos testimonios son recogidos en su mayoría en el amplio estudio de A. Orbe. Cfr. ORBE Antonio, *Excursus VIII: Sophia y el Espíritu Santo*, en *La Teología del Espíritu Santo*. Estudios Valentinianos, vol. IV, ed. U. Gregoriana, Roma 1966, pp. 687-706.

⁴¹ Bastaría transcribir algún texto de San Ireneo. En su *Demostración* hay dos textos. En el primero afirma: «Hay un solo Dios, Padre, increado, invisible, creador del universo (...) Todos los seres fueron creados por medio del Verbo; y Dios es Espíritu, y con el Espíritu lo dispuso todo, según dice el profeta: *Por la palabra del Señor fueron establecidos los cielos, y por obra de su Espíritu todas sus potencias* (Sal 32, 6) ... el Verbo es denominado Hijo, y el Espíritu, Sabiduría de Dios» SAN IRENEO, *Epideixis* (Demostración), 5, ed. Ciudad Nueva, Madrid 1992, pp. 60-61. Y poco más adelante dice: «Aqueste Dios, es decir, el Padre, viene pues glorificado por su Verbo, que es su Hijo para siempre, y por el Espíritu Santo, que es Sabiduría del Padre de todos» SAN IRENEO, *Epideixis* (Demostración), 10, ed. Ciudad Nueva, pp. 75-78.

⁴² Cfr. SAN IRENEO, *Adv. Haer. IV, 20, 1-7*. Cfr. ORBE, Antonio, *Gloria Dei vivens homo* (Análisis de Ireneo *Adv. Haer. IV, 20, 1-7*), en «Gregorianum» 73/2 (1992) 205-268.

ama y busca como *a una mujer*⁴³, aparece como la *esposa amada*⁴⁴, otras veces como *madre o como madre y esposa conjuntamente*⁴⁵, es fuente de seguridad, de intimidad, de gozo sereno⁴⁶ y en su boca se pone «mis delicias están con los hijos de los hombres»

⁴³ «Feliz el hombre que se ejercita en la sabiduría,
y que en su inteligencia reflexiona,
que medita sus caminos en su corazón
y sus secretos considera.
Sale en su busca como el que sigue un rastro,
y en sus caminos se pone al acecho.
Se asoma a las ventanas,
y a sus puertas escucha.
Acampa muy cerca de su casa,
y clava la clavija en sus muros.
Monta su tienda junto a ella,
y se alberga en su albergue dichoso» (Sir 14, 20-25).

⁴⁴ «Yo la amé y la pretendí desde mi juventud;
meforcé por hacerla esposa mía
y me constituí en el amante de su belleza» (Sb 8,2).
«Decidí, pues, tomarla por compañera de mi vida
sabiendo que sería mi consejera en los días felices
y mi aliento en preocupaciones y penas» (Sb 8, 9).

⁴⁵ «Yo soy la Madre del amor hermoso,
del temor, del conocimiento
y de la santa esperanza;
yo me doy a todos mis hijos
desde toda la eternidad,
a los que por él han sido designados.
Venid a mí los que me deseáis.
Y hartaos de mis productos.
Que mi recuerdo es más dulce que la miel,
mi heredad más dulce que panal de miel.
Los que me comen quedan aún con hambre de mí,
los que me beben sienten todavía sed» (Sir 24, 18-21).
«Pone sus hijos a su abrigo
y bajo sus ramas se cobija.
Por ella es protegido del calor,
y en su gloria se alberga» (Sir 14, 26-27).
«Así hace el que teme al Señor,
el que abraza la Ley logra sabiduría
Como una madre le sale al encuentro,
le acoge como una esposa virgen.
Le alimenta con pan de inteligencia,
el agua de la sabiduría le da a beber» (Sir 15, 1-3).

⁴⁶ «Se apoya él en ella y no se dobla,
a ella se adhiere y no queda confundido.
Ella le exalta por encima de sus prójimos,
en medio de la asamblea le abre la boca.
Contento y corona de gloria encuentra él,
nombre eterno en herencia recibe» (Sir 15, 3-6).

(Prov 8, 31).

Esta óptica es del máximo interés, pues viendo en la Sabiduría, Esposa y Madre, al Espíritu Santo, se cuestiona la interpretación de las imágenes esponsales de la Biblia, donde ser esposo es propio de Dios y ser esposa se identifica siempre con ser criatura. Pues bien, desde esta perspectiva *ser esposa deja de ser sinónimo de ser criatura*.

Sin embargo, estas tres tradiciones que aquí se reseñan no hicieron fortuna, pues al menos en occidente, a partir de san Ambrosio y san Agustín, la Sabiduría pasa a identificarse con el Verbo y, por otra parte, apenas se ha desarrollado la teología sobre el Espíritu Santo. En nuestros días renacen ante el interés por conocer más a la tercera persona de la Trinidad⁴⁷ y con el de desvelar la identidad y la dignidad de la mujer⁴⁸.

5. El Espíritu Santo y Virgen

Contemplando ahora la cuestión desde la perspectiva de la experiencia religiosa es preciso decir que muchos autores -de todos los siglos- desde distintos caminos, sobre todo, desde la mística, han descubierto una peculiar relación entre el

⁴⁷ Larcher, entre otros, demuestra con gran abundancia de datos que en el Antiguo Testamento “Espíritu” y “Sabiduría” son la misma realidad: LARCHER, C., *Etudes sur le livre de la Sagesse*, Etudes bibliques, Paris 1969 (La sagesse et l'Esprit pp. 329-414); BEAUCHAMP, Paul, *L'Esprit Saint et l'Écriture biblique* en VV.AA., *L'Esprit Saint*, Publ. Facultés Univ. Saint-Louis, Bruselles, 1984, pp. 39-63. Cfr. también KALTENBRUNNER, Gerd-Klaus, *Ist der Heilige Geist weiblich?* en *Una Sancta*, 32 (1977) 273-279. BOUYER, Louis, *Sophia ou le Monde en Dieu*, ed. Du Cerf, Paris 1994; *Le Trône de la sagesse: essai sur la signification du culte marial*, 3ª ed. Cerf, Paris 1989; *En quête de la sagesse: du Parthénon à l'Apocalypse en passant par la nouvelle et la troisième Rome*, Cloître, 1980.

⁴⁸ En este sentido se estudia la personificación de la Sabiduría junto con sus aspectos femeninos Cfr. LANG, Bernhard, *Wisdom and the Book of Proverbs. An Israelite Goddess Redefined*, Pilgrim Press, New York, 1986; CADY, Susan, - RONAN Marian, *Sophia. The Future of Feminist Spirituality*, HarperCollins, New York, 1986. Cito como ejemplo, el testimonio Charles Moeller que, al hablar de la visión cristiana de la feminidad y la masculinidad, afirma: «Si es verdad que el modo de existir femenino es tan humano como el masculino, si es verdad que trasciende de suyo la diferencia sexual, algo de él debe hallarse también en Dios mismo. Por lo demás, el término “sabiduría” es de género femenino en la Biblia: toda una doctrina sobre la sabiduría tendente a descubrir trascendentalmente la “feminidad”, se ha desarrollado en la ortodoxia: una de las intuiciones geniales de Frank-Duquesne fue, en *Création et procréation* (FRANK-DUQUESNE, Albert, *Création et procréation*, Les Editions de Minuits, Paris, 1954. En esa obra anuncia otra titulada: *La cite sur la montagne: essai d'une sophiologie catholique*, que no debió llegar a ser publicada) la de construir una “sofiología” católica. El término 'Espíritu' en la Biblia, es también de género femenino (como el de sabiduría): MOELLER, Charles, *Literatura s. XX y Cristianismo*, t.V, trad. es., ed. Gredos, 2ª ed., Madrid 1978, pp. 254-255.

Espíritu Santo y la mujer⁴⁹ y, sobre todo, entre el Espíritu Santo y la Virgen⁵⁰.

Podemos nombrar aquí, de los primeros siglos de la era cristiana, a Afrahates el sirio, que trata al Espíritu Santo como a su Madre⁵¹ o a Mario Victorino, que afirma la maternidad del Espíritu Santo en la intimidad trinitaria⁵², que se manifiesta en el carácter también maternal de la acción propia del Espíritu Santo en la Encarnación del Verbo⁵³.

⁴⁹ Existen monografías enteras al respecto: MANARANCHE, André, *L'Esprit et la femme*, Ed. Seuil, Paris 1974; Un amplio elenco de testimonios es recopilado por Congar. Cfr.: *Sobre la maternidad en Dios y la feminidad del Espíritu Santo*, en CONGAR, Yves M.J., *Je crois en l'Esprit Saint*, ed. du Cerf, Paris 1980, tr. es.: *El Espíritu Santo*, ed. Herder, Barcelona 1983, pp. 588-598. Cfr. también GELPI, Donald L., *The Divine Mother. A Trinitarian Theology of the Holy Spirit*, Lanham-Londres, University Press of America, 1984; HAUKE, Manfred, *La discusión sobre el simbolismo femenino de la imagen de Dios en la Pneumatología*, en «Scripta Theologica» 24 (1992/3) 1005-1027. Más ampliamente lo trata este mismo autor en *Women in the Priesthood? A Systematic Analysis in the Light of the Order of Creation and Redemption*, tr. by David Kipp, 1988, ed. Ignatius Press, San Francisco, especialmente pp. 114-174; 186-189; 277-296. Cfr. También GALOT, Jean, *L'Esprit Saint et la féminité*, en «Gregorianum» 76 (1995) 5-29. BOFF, Leonardo, *El Ave María. Lo femenino y el Espíritu Santo*, Sal Terrae, Santander, 1982.

⁵⁰ Cfr. LANGELLA, Alfonso, *Maria e lo Spirito nella teologia cattolica post-conciliare*, D'Auria editore, Napoli 1993, cuyas páginas 229-251 están dedicadas a recoger la abundante bibliografía sobre el tema. Cfr. también JAROSLAW, Myszkoslaw, *L'opera dello Spirito Santo in Maria*, Thesis en el Ateneo Romano della Santa Croce, Roma 1993. BASTERO DE ELEIZALDE, Juan Luis, *El Espíritu Santo y María*, Eunsa, Pamplona, 2010.

⁵¹ Uno de los primeros Padres sirios, Afrahates, llamado “el sabio de Persia” que escribe hacia los años 336-345, dice en su *Sermón sobre la Virginitad* que «el hombre que no se casa ama y respeta a Dios su padre y al Espíritu Santo, su madre; y no tiene otro amor» AFRAHATES, *Demonstratio*, XVII, 10: *De virginitate et sanctitate* en GRAFFIN, René, (dir), *Patrologia Syriaca*, I, Paris, Firmin-Didot, 1894, p. 839. Cfr. SIMAN, Emmanuel-Pataq, *L'expérience de l'Esprit par l'Église d'après la tradition syrienne d'Antioche* («Theol. hist.» 15), Paris 1971, (n. 12) p. 155.

⁵² Mario Victorino identifica la Sabiduría con el Espíritu Santo. Concibe, por tanto, al Espíritu como inteligencia. Eso le hace pensar que «era necesario que la inteligencia fuera movida hasta el conocimiento de sí mismo»; esto significa nada menos que el Hijo naciera engendrándolo el Padre en la inteligencia. El Espíritu Santo está, por así decir, presente -y activo- en la generación del Hijo. En sus palabras: «Pero porque hemos dicho que el Logos y el Espíritu Santo tienen una y la misma moción -el Logos en tanto que Él es vida, y el Espíritu Santo en tanto que es conocimiento e inteligencia (pues este natural orden es también divino: ya que hay poder, era necesario que la inteligencia fuera movida hasta el conocimiento de sí mismo)- el Hijo nació, Aquel que es Logos, esto es, Vida, generando el poder del Padre en la inteligencia lo que es el ser, como la fuente eterna de todas las cosas que son». Esto supone afirmar la maternidad del Espíritu Santo. MARIO VICTORINO, *Adversus Arrium*, I, 58, 11-36, en CSEL 83, pp. 157-158.

⁵³ Para Victorino la maternidad del Espíritu Santo se manifiesta justamente en la Encarnación, en el papel que el Espíritu Santo tuvo en ella. Así afirma: El Espíritu Santo promueve el movimiento de la Encarnación siendo principio de la generación humana del Verbo. Mario Victorino ve entrelazadas la acción del Verbo y del Espíritu, ambos son poder, el Verbo y la Sabiduría, el Espíritu Santo: «Estos dos, que están presentes en el movimiento - el Logos y el Espíritu Santo- vinieron para que María quedase grávida, para que la carne se edificara de la carne, templo y morada de Dios; y

Más tarde, destaca la intuición de uno de los mejores teólogos –y místico al mismo tiempo-, del s. XIX: Scheeben⁵⁴. Y entrados ya en el siglo XX los testimonios aumentan, desde san Maximiliano Kolbe⁵⁵, santa Edith Stein⁵⁶ o Francisca Javiera

ciertamente el Espíritu Santo es el que promueve el movimiento: pues es el principio del movimiento de generación; por otra parte el Logos mismo es la virtud del Altísimo. Por Jesús, el Logos es el “poder y la sabiduría de Dios”. Y continúa: «No se engañará, por tanto, quien entienda que el Espíritu Santo es la madre de Jesús arriba como abajo: en lo alto por la razón ya explicada; abajo por las razones que siguen. Porque era necesario para nuestra liberación que algo totalmente divino, es decir, el semillero de todos los seres espirituales que existen en el universo y aquello que es el Primer Ser, es decir, el Logos universal, tomara carne de la más baja materia y corrupción para dar muerte a toda corrupción y pecado. (...) El ángel replicó, por lo tanto, a María y le dijo: “El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra”. *Ibidem*.

⁵⁴ Scheeben, en el siglo XIX, afirma con San Metodio, el paralelismo entre el origen de Eva y la procesión del Espíritu Santo, pues en su opinión: «arroja una luz clarísima sobre la segunda procesión divina, e ilumina no solamente su distinción de la primera, sino también su relación positiva con la misma. Porque la segunda producción en Dios es distinta de la generación no solamente por ser un proceso en sí misma; sino porque esencialmente supone la generación y precisamente en esta relación positiva con la misma estriba a la par su distinción». Y sigue afirmando: «Al sacar Dios a Eva del costado de Adán, quiso lograr que la naturaleza humana en los representantes de la raza -padre, madre e hijo- saliese de un solo principio, así como la naturaleza divina del Padre pasa al Hijo y del Padre y el Hijo al Espíritu Santo. Quiso representar la unidad de la raza en la humanidad como un trasunto, el más fiel posible, de la unidad de naturaleza en las Personas divinas»: SCHEEBEN Matthias Joseph, *Primer apéndice al segundo capítulo: Un analogon hipostático del Espíritu Santo y su origen, en el campo de lo creado en Los misterios del cristianismo*, 4ª ed, Herder, Barcelona, 1984, p. 196.

⁵⁵ Hay autores que ven a María creada a imagen del Espíritu Santo, precisamente porque en ella se vuelve como a comenzar la creación: ella es creada sin pecado original. Esta es la posición del padre Maximiliano Kolbe. Para él la inmaculada concepción de María revela al Espíritu Santo, que también es inmaculado, sin mancha. Es significativo que no diga que María revela a Dios en general o cualquiera de las otras personas divina; no, la inmaculada concepción de María revela precisamente al Espíritu Santo. Llama al Espíritu Santo “la concepción inmaculada increada”, infinita, santísima, el prototipo de toda vida en el universo, porque es el fruto del amor del Padre y del hijo, aquella “Concepción procedente” es la vida personal por la que el Padre y el Hijo se distinguen entre ellos; mientras que la Virgen María, en expresión dada por ella misma en Lourdes, es la “Inmaculada concepción creada”. Cfr. KOLBE, Maximiliano (Beato Padre), *L’Immaculée révèle l’Esprit-Saint*, ed. Lethielleux, Paris 1974.

⁵⁶ Edith Stein, que pensó mucho en el ser y el papel de la mujer, llega intuitivamente a la convicción de que «Amor servicial es ayudar a todas las criaturas a llegar a la perfección. Ahora bien, tal es el oficio del Espíritu Santo. En consecuencia, en el Espíritu de Dios, que se derrama sobre toda criatura, podríamos ver el prototipo del ser femenino. Su imagen más perfecta se encuentra en la purísima Virgen»: STEIN, Edith, *Frauenbildung und Frauenberufe* (Formación femenina y vocaciones femeninas), colección de estudios desde 1930, Verlag Schnell & Steiner, Munich 1956, p. 76, citado por Theresia a Matre Dei, *Edith Stein* Estella 1984, p. 144.

del Valle⁵⁷. Podríamos citar también autores no católicos como Aasta Hansteen⁵⁸, Moltmann⁵⁹, Boulgakov o Evdokimov⁶⁰, pues en esta intuición coinciden las distintas confesiones cristianas.

Y si otorgamos valor de lugar teológico a la piedad popular, ¿no se puede decir que el paralelismo entre la Virgen y el Espíritu Santo es la intuición que subyace en la devoción a la Virgen del Rocío?⁶¹ Ciertamente en esa piedad popular se

⁵⁷ En el *Decenario al Espíritu Santo*, escrito hacia 1914 por Francisca Javiera del Valle, ya desde el principio la autora le invoca pidiéndole que nos enseñe «como Madre cariñosa» (Final de la consideración del primer día, p. 199). Y vuelve a compararle con una madre, y llamarle Madre, en diversas ocasiones (pp. 248-249; 275-276). No sólo porque afirma que el Espíritu enseña las verdades más importantes con el «trato familiar» (p. 259) que tiene con las almas, ni porque describe su acción llena de ternura, cuidado y delicadeza. Francisca Javiera compara al Espíritu Santo con una madre cuando quiere explicar que el Espíritu Santo enseña al alma a luchar y, sin darse ella cuenta de cómo lo hace, el alma adquiere madurez interior, comparando ese proceso con el paso de la infancia indefensa a poderse valer en la vida, proceso que en la vida normal realizan las madres. Dice así: «Pues esto que hemos logrado en la vida natural con los desvelos de una madre, en la vida espiritual lo logramos con el esmero con que nos enseña, instruye, aconseja y gobierna y nos defiende de todos los asaltos de nuestros enemigos el Espíritu Santo»: Cfr. VALLE, Francisca Javiera (del), *Decenario al Espíritu Santo*, 7ª ed Rialp, Madrid 1982, p. 199. Publicado por primera vez en 1932, en Salamanca. Consideración del día sexto, pp. 248-249.

⁵⁸ La noruega Aasta Hansteen escribe en 1878 un libro titulado *La mujer imagen de Dios*. HANSTEEN, Aasta, *Kvinden, skabt i Guds Billede (La mujer, imagen de Dios)*, ed. Christiania, Oslo 1878. Sobre ella cfr. NILSEN LEIN, Bente, *Aasta Hansteen som feministisk Teologisk tenter*, en «Kultur» Oslo 85 (1980) 200-215.

⁵⁹ Refiriéndose al Espíritu Santo como madre también afirma: «Personalmente encuentro esta idea preciosa no solamente porque saca a la luz el principio femenino de la divinidad, sino también porque en ella se une uno de los elementos de la verdad del panteísmo. Si el Espíritu Santo es nuestra madre, entonces me es posible notar que yo no estoy personalmente “bajo Dios”, sino también “en Dios”. Esta idea... me ayuda a encontrar el Dios de comunión en nuestra propia comunidad»: MOLTSMANN, Elizabeth et Jürgen, *Dieu, homme et femme*, Cerf, 1984, p. 136.

⁶⁰ En el campo ortodoxo cabe destacar a Paul Evdokimov sostiene que el Espíritu Santo es la «hipóstasis divina de la maternidad», expresión que pone en boca del padre Sergio Boulgakov. Afirma que el Hijo, que viene por generación, procede “a *Patre Spirituque*”, en el contexto de una triadología a la vez sutil y profunda. En su opinión esa relación no se da solamente en la Encarnación, sino también atribuye al Espíritu Santo una “función generatriz” en la procesión eterna del Hijo y por tanto lo considera como la maternidad hipostática Cfr. EVDOKIMOV, Paul, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris 1961, pp. 71-72, 77,78 y *Panagion et Panagia*, en «Bullet. de la Société française d'Études Mariales» 27 (1970) pp. 62-63: «Ainsi le Fils dans sa génération reçoit du Père l'Esprit Saint dont il est éternement inséparable, il est né *ex Patre Spirituque*. De même l'Esprit procède du Père et repose sur le Fils, ce qui correspond à *per Filium* et à *ex Patre Filioque*. Le Père engendre le Fils avec la *participation* ou présence de l'Esprit et le Père spire l'Esprit avec la *participation* ou présence du Fils».

⁶¹ Como es sabido a esa Virgen, a la que llaman la Blanca Paloma, se la relaciona con el Paráclito. Copio una estrofa del Credo de José Manuel Soto que se refiere al Espíritu Santo:

«Creo en Ti, Paloma Blanca, porque me diste la vida.
creo en tu canto de amor, en tu bondad infinita
Espíritu creador, Pentecostés de marismas

con los textos bíblicos que hablan de la mujer fuerte⁶⁵.

Con palabras de González de Cardedal, se podría afirmar: «Si la Biblia ofrece manifiestos apoyos simbólicos, conceptuales e institucionales, para pensar a Dios como Padre, no los ofrece menores para pensar a Dios como Madre, y si se habla de Él como Esposo, no menos se puede hablar de Él como Esposa. Y justamente esa multidimensionalidad de la faz de Dios en la revelación y en la experiencia religiosa, debería ayudarnos a llevar a cabo una lectura más justa y objetiva que la hecha hasta hoy de la bisexualidad humana. Sin embargo, tal proyecto no es fácil. El enigma de la igualdad humana no se resuelve sino que desborda a sí mismo, porque para ser objetivo tiene que integrar igualdad y diversidad, masculinidad y feminidad. Y hacia

Descanso en el trabajo
en el ardor tranquilidad
consuelo en el llanto.

Y se le pide:

. llena lo más íntimo de los corazones de los fieles, pues sin tu ayuda nada hay en el hombre que sea inocente

. lava lo que está manchado
. riega lo que es árido
. cura lo que está enfermo
. doblega lo que es rígido
. calienta lo que está frío
. dirige lo que está extraviado

. concede a tus fieles, que en Ti confían, tus siete sagrados dones

. dales el mérito de la virtud
. dales el puerto de salvación
. dales el eterno gozo.

(Misal Romano, *Secuencia de la Misa de Pentecostés*).

⁶⁵ La enumeración del “*Veni Sancte Spiritus*” coincide con las características que el sentir común y los estudiosos atribuyen a la feminidad. Así, por ejemplo, Fray Luis de León, considera como propio de la mujer, entre otras cosas: ser puerto seguro, dulce compañía, consuelo en las tristezas, consejo fiel, descanso en el trabajo, medicina en las enfermedades, limpiar lo manchado, dulzura del amor, paz y descanso, ser don, e incluso tener la capacidad de engendrar la gracia (Cfr. FRAY LUIS DE LEÓN, *La Perfecta casada* en *Obras completas castellanas*, ed. coordinada por Félix García, BAC, Madrid 1951, pp. 233-342, especialmente pp. 240,247,248,318 y 326. Cfr. también mi trabajo: *El arquetipo de la feminidad en 'La Perfecta casada' de fray Luis de León*, en «Revista Agustiniiana», 35 (1994) 135-170).

Entre las descripciones de la feminidad que hace Fray Luis, transcribo una que más que a un ser humano, que siempre es limitado, parece que se está refiriendo a un ser superior. Indudablemente describe en él la peculiar imagen de Dios - una imagen del Espíritu Santo- grabada en la mujer: «A todo tiempo y a toda sazón se halla en ella *dulce y agradable acogida*; esta gracia y dulzura suya no es gracia que desata el corazón del que la ve ni le enmolece, antes *le pone concierto y le es como una ley de virtud*, y así *le deleita y aficiona, que juntamente le limpia y purifica*; y borrando de él las tristezas, lava las torpezas también y *es gracia que aún la engendra en los miradores*». (FRAY LUIS DE LEÓN, *La Perfecta casada...*, p. 318).

esas sospechas es hacia donde nos han encaminado siempre los místicos en su relación con Dios, extraña muchas veces para una conciencia religiosa que imaginativa y conceptualmente se había modelado sólo desde una área cultural»⁶⁶, el área patriarcal de occidente.

En efecto, la tarea es difícil, en su doble vertiente, trinitaria y antropológica. En primer lugar habría que preguntar: ¿cómo compaginar la posible maternidad del Espíritu Santo con la teología trinitaria sistemática desarrollada en la tradición? Si en el Espíritu Santo se ve al arquetipo divino de la maternidad, habrá tenido que ver en la generación eterna del Hijo. Difícil cuestión ésta a la que hasta ahora se ha respondido diciendo que el Hijo es engendrado sólo por el Padre. Sin embargo, el Espíritu Santo está presente desde el principio, porque las tres Personas divinas son co-eternas y consubstanciales. En palabras del Símbolo *Quicumque*: «*In hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil maius aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales*»⁶⁷.

Además, la Revelación tiene aún muchos recovecos sin desentrañar. El Espíritu Santo, de quien se sabe sobre todo que es otorga la vida, da la vida sin ser Padre. Pues bien, ¿cómo se puede conceptualizar el modo de dar la vida diferente a la paternidad? Por otra parte, en el evangelio de San Juan encontramos al Hijo Unigénito «en el seno del Padre» (Jn 1, 18). ¿Qué quiere decir que el Logos está en el seno del Padre? se preguntan distintos teólogos⁶⁸. ¿A qué se refiere exactamente la Escritura con el término “seno”?

Por su parte, como ya se ha señalado, Juan Pablo II retoma la analogía familiar para hablar de la Trinidad, afirmando que *el Espíritu Santo es el Amor, en la familia divina*. Ahora bien, ¿cómo concebir personalmente ese Amor hipostático? ¿Qué ser y acción propia tiene el Espíritu Santo dentro de la familia divina?

⁶⁶ GONZALEZ DE CARDEDAL, Olegario, *El futuro de la teología...* en «Salmanticensis» 29 (1982) p. 388.

⁶⁷ Cfr. Dz-Sh, 75 (39).

⁶⁸ A esa pregunta el profesor Aranda responde: «Si (el Logos) es plena expresión del autoconocimiento del Padre sólo puede ser, vistas las cosas desde nuestro modo de entender, manifestación de quien es lo que el Padre es: el Logos es la expresión de la Verdad del Padre en cuanto Padre. Pero eso no es sino expresión “al mismo tiempo”, en el mismo acto, de lo que el Padre ama: *la verdad sobre sí sólo es expresada cuando se expresa lo que se ama*, aunque la verdad y el amor sean cosas distintas (aunque no en Dios). No hay expresión interior de un Verbo si no es de un Verbo amado; luego en la expresión eterna del Verbo está incluida la eterna procesión del Amor»: ARANDA, Antonio, *Las propuestas de Karl Rahner para una teología trinitaria sistemática*, en «Scripta Theologica» 23 (1991/1) 119, nota 68.

5. *El Espíritu Santo y la Encarnación*

Para penetrar más en los misterios de la intimidad divina el único camino es observar el actuar divino en sus acciones *ad extra*, particularmente en la historia de la salvación. Es ya doctrina común afirmar que “la Trinidad económica manifiesta a la Trinidad inmanente”⁶⁹, aunque, ciertamente, la Trinidad inmanente desborda la Trinidad económica⁷⁰, porque la actuación salvífica de Dios es provocada, por así decir, por la libertad humana. Si no hubiera habido pecado, no hubiera existido la Pasión, Muerte y Resurrección de Cristo⁷¹ y, siguiendo la tradición tomista, quizá ni siquiera Cristo se hubiera encarnado. Pero, aún en ese caso, habría algo permanente: las relaciones de la Trinidad con los hombres. Y esas relaciones hubieran sido otras, pero habrían manifestado las mismas estructuras ontológicas de las personas divinas.

Por tanto, para conocer mejor a la Persona del Espíritu Santo y sus relaciones intratrinitarias habrá que descubrir el sentido de sus intervenciones en la vida de Cristo⁷². Particularmente, en aquélla por la cual Cristo desciende a la tierra por obra y gracia del Espíritu Santo⁷³, que en palabras de Juan Pablo II: «La concepción y el

⁶⁹ Cfr. RAHNER, Karl, *El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*, en *Mysterium salutis*, II/I, 1969, pp. 370-391; 415-449.

⁷⁰ Cfr. CONGAR, Yves M.J., *El Espíritu Santo*, ed. Herder, Barcelona 1983, pp. 454-462.

⁷¹ Cfr. ARANDA, Antonio, *Las propuestas de Karl Rahner para una teología trinitaria sistemática*, en «Scripta Theologica» 23 (1991/1) 69-123.

⁷² Cfr. MÜHLEN, Heribert, *El acontecimiento Cristo como obra del Espíritu Santo*, en «Mysterium Salutis». *Manual de Teología como Historia de la salvación*, ed. Cristiandad, 1970, III/2, p. 529-560. Recientemente se han incrementado los estudios que intentan una cristología pneumatológica: Cfr. DURRWELL, François-Xavier, *Pour une christologie selon l'Esprit* en «Nouvelle Revue Theologique» 144 (1992) 653-677; WRONG, Joseph H.P., *The Holy Spirit in the Life of Jesus and the Christian* en «Gregorianum» 73 (1992) 57-95; DEL COLLE, Raph, *Christ and the Spirit: Spirit-Christology in Trinitarian Perspective*, New York-Oxford, 1994; GALOT, Jean, *Le Christ et l'Esprit* en «Esprit et Vie» 104 (1994) 657-667; 673-682.

⁷³ La bibliografía desde este ángulo es inabarcable. Entre otros estudios cfr.: FEUILLET, André, *L'Esprit Saint et la mère du Christ*, en «Etudes Mariales» 25 (1968) 39-64; PHILIPS, Gerard, *Le Saint-Esprit et Marie dans l'Eglise. Vatican II et prospective du probleme*, en «Etudes Mariales» 25 (1968) 7-37; CAZELLES, Henri, *L'Esprit Saint et l'incarnation d'après le développement de la Revelation biblique*, en «Etudes Mariales» 26 (1969) 9-18; PARENTE, Pietro, “*Spiritus sanctus superveniet in te...*” (Lc 1,35), en VV.AA., *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Mélanges theologiques. Hommage à Mgr Gérard Philips*, ed. Duculot, Gembloux (Belgique) 1970, pp. 3-17; LE GUILLOU, Marie Joseph, *Le Saint-Esprit, Marie et l'Eglise* en «Etudes Mariales» 27 (1970) 95-104; MANTEAU-BONAMY, Henri Marie, *Et la Vierge conçue du Saint-Esprit* en «Etudes Mariales», 27 (1970) 7-23; BERTETTO, Domenico, *L'azione propria dello Spirito Santo in María* en «Marianum» 41 (1979) 400-444; MASI, Roberto, *Rapporti tra Maria Santissima e lo Spirito Santo in ordine all'incarnazione*, en VV.AA., *Lo Spirito é Maria Santissima*, Tip. Polig. Vaticana, Città del Vaticano, 1976, pp. 89-114; CIAPPI, Luigi, *L'incarnazione e lo Spirito Santo*, en *Ibidem*, pp. 71-87; RICHARD, Jean, *Conçu du Saint-Esprit, né de la Vierge Marie*, en «Église et

nacimiento de Cristo son la obra más grande realizada por el Espíritu Santo en la obra de la creación y de la salvación»⁷⁴. Boris Bobrinskoy, teólogo ortodoxo actual, comenta al respecto: «Estoy convencido de que el papel del Espíritu Santo en el misterio de Cristo es determinante para la teología de la procesión eterna del Espíritu Santo y que ahí está el lugar de la verdadera convergencia de las pneumatologías de Oriente y Occidente»⁷⁵. Y una reciente Clarificación del “Consejo Pontificio para la promoción de la unión de los cristianos” afirma con claridad que la función del Espíritu en vida de Cristo deriva y manifiesta sus relaciones trinitarias eternas⁷⁶.

¿Qué significado tiene, pues, la acción propia y peculiar del Espíritu Santo en la Encarnación, cuando en Lc 1, 35⁷⁷ se comunica a la Virgen: «El Espíritu Santo

Theologie» 10 (1979) 291-321; SERRA, Aristide, *L'Annunciazione a María (Lc, 26-38): Un formulario di Alleanza?* En «Parole di Vita» 25 (1980) 164-171; DE LA INMACULADA, Ildelfonso, *La unción de María por el Espíritu Santo*, en «EphMar» 34 (1984) 11-40; BERTETTO, Domenico, *La sinergia dello Spirito Santo con Maria. Approfondimenti teologici*, en VV.AA., *María e lo Spirito. Atti del IV Simposio Mariologico Internazionale*, Roma-Bologna, Roma 1984, pp. 291-302; SERRA, Aristide, *Aspetti mariologici della pneumatologia di Lc 1, 35a*, en *Ibidem*, pp. 133-200; MANTEAU-BONAMY, Henri Marie, *María y el Espíritu Santo en el Concilio Vaticano II*, en DE LA POTTERIE - PIKAZA - LOSADA, *Mariología fundamental. María en el misterio de Dios*, Secr. Trinitario, Salamanca 1995, pp. 317-337.

⁷⁴ JUAN PABLO II, Enc. *Dominus et vivificantem*, 18.V.1986, n. 50.

⁷⁵ BOBRINSKOY, Boris, *Vers une vision commune du Mystère trinitaire*, en «La documentation catholique», 2130 (1996), p. 89. Sobre el diálogo entre católicos y ortodoxos acerca de la procesión del Espíritu Santo la bibliografía es abundante desde 1950. En ella se recogen los resultados de diversos encuentros entre ortodoxos y católicos: Cfr. Los números monográficos de la Revista Istina de 1950 y 1972: VV.AA., «Russie et Chretianté», Istina 1950 n. 3/4 y VV.AA., *Orient et Occident. La procession du Saint-Esprit*, en «Istina» 17 (1972) 3/4. VV.AA., *L'Esprit Saint et l'Eglise*, Actes du symposium de l'Académie Internationale des Sciences Religieuses: *L'Avenir de l'Eglise et de l'Ecumenisme*, Paris Fayard, 1969; VV.AA., *La théologie du Saint-Esprit dans le dialogue entre l'Orient et l'occident*, ed. L. VISCHER, trad. fr., Paris 1981 (obra publicada por la comisión "Fe y Constitución" del Consejo Ecuménico de las Iglesias). En 1981, centenario del 1 Concilio de Constantinopla se celebraron varios Congresos internacionales sobre el Espíritu Santo: VV.AA., *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia*, 1982, Ed. Vaticana; VV. AA., *El Concilio de Constantinopla y el Espíritu Santo*, Secret. Trinitario, Salamanca 1982.

⁷⁶ Cfr. PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS, *La procesión del Espíritu Santo en las tradiciones griega y latina*, Vaticano 8.IX.95, en «Palabra» 372, XI-95, donde se clarifica lo que la Iglesia Católica entiende por esta cuestión, p. 635.

⁷⁷ Ciertamente la interpretación de la acción del Espíritu en el Evangelio de San Lucas está lejos de ser una cuestión sencilla. En la obra completa de Lucas el Espíritu Santo ocupa un lugar muy importante. No en vano se ha llamado a los Hechos de los Apóstoles “el evangelio del Espíritu Santo”. Se considera, por tanto, que el Espíritu Santo es el principio orientador, quizá el protagonista, de su historia salvadora. Sobre el Espíritu en Lucas hay extensa bibliografía. Cfr. PIKAZA, Xabier, *Bibliografía trinitaria del Nuevo Testamento*, en «Estudios Trinitarios» 11 (1977) 213-223. Para estudios concretos cfr. como botón de muestra: MUÑOZ IGLESIAS, Salvador, *María y la Trinidad en Lc 1-2*, en DE LA POTTERIE - PIKAZA - LOSADA, *Mariología fundamental. María en el misterio de Dios*, Secr. Trinitario, Salamanca 1995, pp. 1-19. Muñoz Iglesias ha escrito nada menos que tres monografías sobre la interpretación de este evangelio. Cfr. también PIKAZA, Xabier, *El*

vendrá sobre ti, y la fuerza del Altísimo te cubrirá con su sombra»? Sobre esta cuestión se ha reflexionado mucho en los últimos años⁷⁸, desde que en la Exhortación *Marialis cultus* Pablo VI invitó a los teólogos a profundizar en la misteriosa relación existente entre el Espíritu Santo y la Virgen⁷⁹. Las conclusiones de este estudio están dando resultados sorprendentes. La doctrina trinitaria, más allá de las apropiaciones descubre acciones propias de las personas divinas⁸⁰, ampliándose al Espíritu la categoría de misión⁸¹. Respecto a la Tercera Persona la teología va evolucionando desde

Espíritu Santo y María en la obra de San Lucas, en «EphMar» 28 (1978) 151-168, donde se distinguen tres modos diferentes de actuar el Espíritu en la Sagrada Escritura, y los tres se pueden apreciar dentro de los escritos lucanos. Cfr. también CAVALCANTI, Elena, *Interpretazione di Luca 1,35 nel dibattito sullo Spirito Santo prima del Concilio*, en VV. AA., *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia*, Ed. Vaticana, 1982, pp. 89-99.

⁷⁸ Se organizaron Congresos varios sobre el tema y diversas revistas marianas dedicaron al tema números monográficos. Cfr. VV.AA., *Lo Spirito é Maria Santissima*, Tip. Polig. Vaticana, Città del Vaticano, 1976; VV.AA., *María e lo Spirito. Atti del IV Simposio Mariologico Internazionale*, Roma-Bologna, Roma 1984. Cfr. también números de «Etudes Mariales» 25-27, años 1968-1969-1970; «EphMar» 28, nn. 2 y 3 de 1978; «Estudios Marianos» 41 (1977).

⁷⁹ PABLO VI, Exhortación Apostólica *Marialis Cultus*, 2.II.74, n. 27 en AAS 66 (1974) 113-168: «Se afirma con frecuencia que muchos textos de la piedad moderna no reflejan suficientemente toda la doctrina sobre el Espíritu Santo. (...) A Nos corresponde exhortar a todos, en especial a los pastores y a los teólogos, a profundizar en la reflexión sobre la acción del Espíritu Santo en la historia de la salvación y lograr que los textos de la piedad cristiana pongan debidamente en claro su acción vivificadora; de tal reflexión aparecerá, en particular, la misteriosa relación existente entre el Espíritu de Dios y la Virgen de Nazareth».

⁸⁰ Estudiar la acción del Espíritu Santo en la Encarnación supone, más allá de la doctrina de las apropiaciones, descubrir acciones propias de cada una de las personas divinas en las acciones *ad extra*. Como afirma el Catecismo de la Iglesia Católica: «Toda la economía divina, obra a la vez común y personal, da a conocer la propiedad de las personas divinas y su naturaleza única» (CEC, 259). Es decir, cada Persona actúa *ad extra* según sus peculiaridades personales. Dicho con otras palabras del Catecismo: «Las personas divinas, inseparables en su ser, son también inseparables en su obrar. Pero en la única operación divina cada una manifiesta lo que le es propio en la Trinidad, sobre todo en las misiones divinas de la Encarnación del Hijo y del don del Espíritu Santo» (CEC, n. 267). En efecto, en la acción común cada persona actúa, en cierto modo, a su manera, y cada una deja un rastro de su Persona. Respecto a la Encarnación Cfr. OCARIZ, Fernando, *María y la Trinidad*, en «Scripta Theologica» 20 (1988) p. 775ss.

⁸¹ Por otra parte, la acción del Espíritu Santo en la Encarnación puede considerarse estrictamente como una misión. Son distintos los autores que, después del Vaticano II, lo afirman (Cfr. PHILIPS, Gerard, *Le Saint-Esprit et Marie dans l'Eglise. Vatican II et prospective du probleme*, en «Etudes Mariales» 25 (1968) p. 14). Entre ellos se sitúa Manteau-Bonamy, que apoyándose en número 59 de la *Lumen Gentium*, donde se compara la venida de Pentecostés con la Anunciación, opina que en la Encarnación tuvo lugar una verdadera misión visible del Espíritu Santo. MANTEAU-BONAMY, Henri Marie, *Et la Vierge conçut du Saint-Esprit* en «Etudes Mariales», 27 (1970) 7-23, interpreta la Encarnación como lugar focal donde se implican las dos grandes misiones trinitarias: el envío del Hijo que se encarna y nace de la Virgen, y el envío del Espíritu Santo a María para que ésta conciba al Hijo. Manteau-Bonamy habla de una verdadera misión del Espíritu en la Encarnación, aunque no termina de sacar todas las consecuencias que de ello se derivan. En su opinión a

considerar a la Virgen como «Esposa de Dios Espíritu Santo», según la célebre fórmula de San Francisco de Asís⁸² quien la invocaba así después de haberla llamado «Hija de Dios Padre y Madre de Dios Hijo»⁸³, a encontrar dificultades teológicas en esta advocación mariana⁸⁴. En la Virgen, en vez de la esposa, se ve una imagen, un icono privilegiado del Espíritu, aquel lugar donde la fuerza de Dios mora de una forma plena, extendiéndose desde allí hacia los restantes hombres. María es *templo* del Espíritu, más, es *signo* del Espíritu, referencia misteriosa. A través de su persona se descubre al Espíritu divino⁸⁵. En último término es *icono*, es *signo-imagen*, lugar de

la luz del Concilio Vaticano II se puede afirmar sin dudar que con respecto a la Virgen en la Encarnación hubo una misión estricta del Espíritu Santo: «Como se trata de una misión “visible” del Espíritu Santo sobre los Apóstoles el día de Pentecostés y, antes, sobre Cristo cuando su Bautismo, es también una misión “visible” del mismo Espíritu Santo sobre la Virgen que concibe en el momento de la Anunciación» (*Ibidem*, p.9). «La Iglesia no innova - sigue comentando-; pero hay que reconocer que en la Iglesia latina, al menos, desde que comenzó la teología escolástica, hace casi mil años, no había osado afirmar de una manera tan explícita una misión 'visible' del Espíritu Santo hecha a la Virgen en el instante de la concepción de Cristo».

⁸² Cfr. VAN ASSELDONK, Optato, *María, sposa dello Spirito Santo, secondo S. Francesco D'Assisi*, en «Laurentianum» 23 (1982) 414-423.

⁸³ El título de María como “esposa del Espíritu Santo” se hizo relativamente frecuente, al menos en la Iglesia latina, a partir del s. XIII. Así la llaman más tarde Lallement y Poiré, San Juan Eudes... Esto parecía tener eco en algunos Padres, al menos lo usaban con frecuencia San Ildefonso, San Bernardo, San Buenaventura. Esta es la herencia que recibió San Luis María Grignon de Montfort, que lo repitió literalmente aunque, como han puesto de relieve sus estudiosos, la lógica de su pensamiento lleva a afirmar lo contrario (cfr. MANTEAU-BONAMY, Henri Marie, *María y el Espíritu Santo en el Concilio Vaticano II*, en DE LA POTTERIE - PIKAZA - LOSADA, *Mariología fundamental. María en el misterio de Dios*, Secr. Trinitario, Salamanca 1995, p. 324). En el Vaticano II, sin embargo, hay un cambio de orientación y a la Virgen ya no se llama esposa sino Sagrario del Espíritu Santo. Cfr. BENGOCHEA, Ismael, *María ¿Esposa o Sagrario del Espíritu Santo?*, en «EphMar» 28 (1978), donde se recogen las razones a favor y en contra de llamar a la Virgen, esposa del Espíritu Santo, y pesan más los reparos que las ventajas: pp 343-345n, pues el término de esposa arrastra consigo, en este caso, ambiguas connotaciones, entre las más importantes es que siguiendo la lógica de la advocación el Espíritu Santo vendría a ser el padre de Cristo. Sin embargo, no existen inconvenientes para invocarla como “Sagrario del Espíritu Santo”: pp. 346-349. Un estudio más reciente: GARCÍA ANDRADE, Carlos, *María, la esposa*, en «EphMar» 46 (1996) 259-291.

⁸⁴ Sin embargo, así expresada su peculiar relación con cada una de las Personas divinas, la más oscura es la que se refiere a la relación con el Espíritu Santo. En este sentido Ocariz ha puesto de relieve que: «es evidente que estas tres expresiones se encuentran en niveles distintos, pues la primera -Hija de Dios Padre- no se deriva directamente de la Encarnación sino de la gracia de adopción, común a todos los elevados al orden sobrenatural, mientras que las otras dos hacen directa referencia a la Encarnación. Por otra parte, no es con igual propiedad como *se profesa* que María es Madre de Dios Hijo que como *se dice* que es Esposa de Dios Espíritu Santo. Ella ha dado a la segunda Persona de la Trinidad todo lo que una mujer da a su hijo (y, por eso, es propia y verdaderamente Madre del Verbo encarnado), mientras que la Virgen no ha recibido del Espíritu Santo lo que una mujer recibe de su esposo en la generación del hijo»: OCARIZ, Fernando, *María y la Trinidad*, en «Scripta Theologica» 20 (1988) p. 775.

⁸⁵ Después del Vaticano II María se desvela como el campo de presencia, icono radical y signo

transparencia o trono en el que el Espíritu de Dios se vuelve radicalmente presente en medio de los hombres⁸⁶.

El Espíritu Santo hizo, cuya acción propia es dar la vida, cada vez que es concebido un nuevo ser humano, crear una nueva persona que confiere al alma su carácter espiritual, es decir, lo distinto a la naturaleza que es lo que transmiten los padres. En esta línea podemos preguntar: ¿cuál es exactamente la acción del Espíritu Santo en María?, porque en este caso no creó la persona ya que Cristo no tiene persona humana⁸⁷. En segundo lugar, en cualquiera de las concepciones milagrosas

del Espíritu. El cambio ha sido imperceptible, sin batalla, casi subterráneo, pero extraordinariamente rápido. De pronto se ha cambiado de perspectiva, lo que implica, en cierto modo, una revolución en las relaciones de María con la Trinidad y se desarrolla una mariología pneumatológica. En una línea moderada se encuentran Gerard Philips y René Laurentin (cfr. PHILIPS, Gerard, *Le Saint-Esprit et Marie dans l'Eglise. Vatican II et prospective du probleme*, en «Etudes Mariales» 25 (1968) 7-37; LAURENTIN, René, *Esprit Saint et théologie mariale*, en «NRTh» 89 (1967) 26-42).

⁸⁶ Esto dentro de los planteamientos moderados. Después hay diversidad de planteamientos dispares: entre ellos está el de VON BALTHASAR, Hans Urs, *Ensayos Teológicos II: Sponsa Verbi*, Madrid 1965, que presenta a la Virgen como Esposa del Verbo.

Otro nombre unido a la pneumatología católica moderna es MÜHLEN, Heribert, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Secr. Trinitario, Salamanca 1974, pp. 566-605, para quien María en la teología católica ocupa muchas veces el lugar estructural que corresponde al Espíritu ya que María participa de la función mediadora del mismo. Desde el momento en que el Espíritu se define como encuentro personal Padre-Hijo, desde el momento en que ese mismo Espíritu vincula a los hombres entre sí en la iglesia, *por su misma transparencia pneumatológica, María ha de mostrarse como signo máximo de encuentro*.

Otra postura radical es la presentada por BOFF, Leonardo, *El Ave María. Lo femenino y el Espíritu Santo*, Sal Terrae, Santander, 1982; *El rostro materno de Dios. Ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*, ed. Paulinas, Madrid, 1981. Boff sostiene la hipótesis de que la Virgen María, madre de Dios y de los hombres, realiza de forma absoluta y escatológica lo femenino, porque el Espíritu Santo ha hecho de ella su templo, su santuario, su tabernáculo, de manera tan real y verdadera que debe ser considerada como unida hipostáticamente a la tercera persona de la Santísima Trinidad. Realmente la postura de Boff, si se lee literalmente, es insostenible, porque la Virgen no puede convertirse en el Espíritu Santo. Hay que salvar siempre la diferencia personal: María es otra persona distinta de la del Espíritu Santo. En todo caso, a mi modo de ver, Boff no es suficientemente radical pues para él el Espíritu Santo sólo es maternidad en cuanto a la Encarnación, no es la maternidad intratrinitariamente, por eso tiene que forzar la identificación entre María y el Espíritu Santo, hasta llegar inecasi a confundirlas.

De todas maneras, el asunto hipostático, tomado de manera no absoluta, es presentado por otros autores que hablan de la coincidencia de las operaciones de María y del Espíritu Santo, lo que denominan con la palabra *sinergia* (BERTETTO, Domenico, *La sinergia dello Spirito Santo con Maria. Approfondimenti teologici*, en VV.AA., *María e lo Spirito. Atti del IV Simposio Mariologico Internazionale*, Roma-Bologna, Roma 1984, pp. 291-302; DE LA INMACULADA, Ildefonso, *La unción de María por el Espíritu Santo*, en «EphMar» 34 (1984) 11-40). Desde otra perspectiva, de que María está, en cierto modo, en el orden hipostático ya habla GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald, *La madre del Salvador y nuestra vida interior*, 3ª ed., Desclée de Br., Buenos Aires, 1954, pp. 25-27.

⁸⁷ Cada vez que se concibe un nuevo ser humano, junto al alma Dios crea también su persona, un acto de ser para que lo tenga en propiedad y para siempre. Lo más característico de la persona

que aparecen en la Escritura, desde la de Isaac hasta la de Juan el Bautista⁸⁸, en la que sus padres eran estériles o ancianos, supliría todo aquello que falta en la acción propia de los padres. En el caso de la Virgen su concepción es virginal, sin intervención de varón⁸⁹. Pero aun así, sin dejar de ser una acción milagrosa concepción virginal, que una virgen sea madre⁹⁰, no significa que sea madre de Dios. Una concepción virginal, aunque milagrosa, habría producido un simple hombre si la naturaleza humana engendrada no hubiera sido asumida por la Persona del Verbo. Por tanto, como la concepción virginal no es la acción específica y propia del Espíritu Santo en María, la acción del Espíritu Santo no consiste en sustituir al padre ausente en dicha concepción, razón por la cual al Espíritu Santo no se le puede llamar el padre de Cristo, cuestión en la que es unánime la tradición cristiana⁹¹. Por la misma razón,

frente al resto de las realidades del cosmos es tener un acto de ser propio y tenerlo en propiedad. Dicho con el lenguaje zubiriano será tener la autopropiedad de la propia realidad: a ésto Zubiri viene a llamarle «suidad». Sobre la persona, especialmente en Zubiri cfr. mi trabajo: *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*, ed. Rialp, Madrid 1996, especialmente cap. I, III y IV. Por su parte Carlos Cardona define a la persona como «alguien delante de Dios y para siempre»: cfr.: CARDONA, Carlos, *Metafísica del bien y del mal*, Euna, Pamplona 1987, p. 90.

⁸⁸ No faltan autores que hayan puesto en relación la concepción virginal de María con otras concepciones milagrosas relatadas en el Antiguo Testamento. Cfr. como ejemplo: AUDET, Jean-Paul, *L'Annonce à Marie*, en RB 63 (1956) 346-374; ALLARD, Michel, *L'Annonce à Marie et les annonces de naissance miraculeuse de l'Ancient Testament*, en «NRTh» 78 (1956) 730-733. Lo que Audet creía ver en el relato de la vocación de Gedeón (Jue 6, 11-24) lo encuentra Allard en el anuncio del nacimiento de Isaac según la tradición jahvista (Gen 18, 1-17). Cfr. también: MUÑOZ IGLESIAS, Salvador, *El evangelio de la infancia en S. Lucas y las infancias de los héroes bíblicos*, en «EB» 16 (1957) 329-382.

⁸⁹ Sobre la concepción virginal de María, cuestionada o al menos silenciada por el Catecismo holandés hay abundante bibliografía. Por citar alguno de los últimos estudios cfr.: MUÑOZ IGLESIAS, Salvador, *La concepción virginal en Lc 1, 26-38 hoy*, en «EphMar» 43 (1993) 175-187; DE LA POTTERIE, Ignace, *L'annuzio a Maria*, en «Parola, Spirito e Vita» 6 (1982) 55-73; SERRA, Aristide, *L'Annunciazione a Maria (Lc, 26-38): Un formulario di Alleanza?* En «Parole di Vita» 25 (1980) 163-209.

⁹⁰ Cfr. NICOLAS, Jean Hervé, *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité*, Fribourg-Paris 1985, p. 469.

⁹¹ San Agustín lo advirtió (Entre otros lugares: «Procul dubio quippe non sic de illo (de Spiritu Sancto) ut de patre, sic autem de ella (de Maria) ut de matre natus est»: SAN AGUSTÍN, *De fide, spe, caritate*, 38, 12; PL 40, 251-252.) y de él lo recoge Santo Tomás (cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. Th., III, q. 32, a. 3 sed contra, citando a SAN AGUSTÍN, *Enchir.*, c.39, PL 40, 252). Por su parte el XI Concilio de Toledo (año 675) afirma: «No ha de creerse, sin embargo, que el Espíritu Santo es Padre del Hijo, por el hecho de que María concibiera bajo su sombra del mismo Espíritu Santo, no sea que parezca afirmamos dos padres de Hijo, cosa ciertamente que no es lícito decir. En esta maravillosa concepción al edificarse a sí misma la Sabiduría una casa, “el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros” (Jn 1, 19)» (XI CONC. de TOLEDO, DzSh 533-534 (282-283)). El argumento que se baraja es que el Verbo no puede tener dos padres divinos. Si en la Trinidad el Padre es la Primera Persona no lo puede ser a la vez la tercera.

si no es padre es forzado también llamarle Esposo⁹².

El misterio de la Encarnación consiste radicalmente en que una persona divina (el Verbo) se encarne, por lo que la mujer en la que es concebido se convierte en Madre de Dios. Si la Virgen concibe por obra del Espíritu Santo, la intervención propia y principal del Espíritu Santo en este misterio será que quien se encarne sea el Verbo. Dicho con otras palabras, la acción singular del Espíritu Santo en la Encarnación, aquella que le fue anunciada a María cuando se le dijo: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti y la virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra, por eso el que ha de nacer será santo y será llamado Hijo de Dios» (Lc 1, 35) es la de operar la gracia de Unión, por la que la Persona del Verbo asume la naturaleza humana en el seno de María. El Espíritu Santo realiza con ello la comunicación mayor que se ha dado de Dios con los hombres: la unión hipostática. Da vida humana al Verbo, preexistente. Y todo lo realiza sin ser el padre. Da la vida sin ser padre, ¿será una acción paralela parecida a la de ser madre?

En palabras de Juan Pablo II: «El Espíritu Santo ha dejado *la impronta de la propia personalidad divina en el rostro de Cristo*»⁹³. Por su parte Durrwell afirma: «En el relato de la Anunciación, el Espíritu Santo no desempeña la función de un hombre con María; es Dios (Padre) y no el Espíritu el Padre del niño; el Espíritu es como el seno divino, que tiene en María su correspondencia humana. (...) Dios (Padre) ha engendrado a su Hijo en el mundo, a la vez en el Espíritu Santo y en el seno de una mujer. María asumida en la acción del Espíritu Santo, es el doblaje humano, terreno, del misterio celestial. Jesús ha sido concebido a la vez de arriba y terrenalmente, del Espíritu de Dios y de una mujer. (...). María es la imagen a través de la cual se manifiesta el misterio del Espíritu Santo»⁹⁴.

7. El Espíritu Santo y la generación del Hijo

Pues bien, si a través de las acciones *ad extra* se conoce la actividad *ad intra*, esa acción del Espíritu Santo en la Encarnación deja entrever que el Espíritu Santo

⁹² Sin embargo hay quienes siguen manteniendo esta posición. Cfr.: GALOT, Jean, *La relation de Marie avec l'Esprit Saint*, en «Esprit et Vie» 99 (1989) 440-447; *L'Esprit Saint et la féminité*, en «Gregorianum» 76 (1995) 22-24. Desde la coherencia interna del discurso habría que decir que el Espíritu Santo no puede ser esposo porque él mismo es Esposa.

⁹³ JUAN PABLO II, Audiencia General, 28.III.1990, en *Creo en el Espíritu Santo. Catequesis sobre el Credo III*, ed. Palabra 1996, p. 188.

⁹⁴ DURRWELL, François-Xavier, *El Espíritu del Padre y del Hijo*, ed. Paulinas, Madrid 1990, pp. 24 y 73. Tit. or.: *L'Esprit du Père et du Fils*, 1989.

también coopera de alguna manera en la generación eterna del Verbo.

Contemplando al Espíritu enviado en la Anunciación para hacer posible la Encarnación, la secular perspectiva trinitaria latina se amplía. El Espíritu Santo no es sólo el que procede del Padre y del Hijo (*a Patre Filioque*). Al mismo tiempo, y sin romper el valor de esa visión, el Espíritu aparece como don originario del Padre en el que se viene a engendrar al Hijo. Según esto las dos procesiones divinas se podrían describir como dos líneas de originación trinitaria que se encuentran mutuamente complementadas: una lleva del Padre por el Hijo hacia el Espíritu; la otra conduce del Padre hacia el Hijo en el Espíritu⁹⁵. Y el Padre, Él mismo se constituye en el mismo acto en el que se dan esas procesiones. Recordando de nuevo el *Quicumque*: «*In hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil maius aut minus sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales*».

Aquilatar las relaciones entre el Espíritu Santo y la Virgen podría suponer un profundo acercamiento con la Iglesia ortodoxa, pues requiere ampliar la teología trinitaria precisando a su vez las relaciones entre el Verbo y el Espíritu en el seno de la Trinidad, aclarando la secular cuestión acerca del «Filioque».

A resolver la polémica acerca de la procesión del Espíritu Santo se encamina la reciente Clarificación Vaticana, a la que ya se ha hecho referencia, que por encargo de Juan Pablo II explicita cómo entiende la Iglesia católica el «Filioque»⁹⁶. En ella, examinando con más detalle la procedencia del Espíritu Santo, se aquilata mejor la generación del Hijo, donde se da una presencia y actuación del Espíritu Santo. En efecto, esa declaración reconoce, por una parte, la originalidad principal del Padre en las dos procesiones⁹⁷, habla de la circularidad entre ellas -sin el Espíritu

⁹⁵ Consiguientemente, Hijo y Espíritu constituyen como aspectos mutuamente implicados de la autocomunicación dual del Padre, concluye Pikaza sacando consecuencias de la postura de Mantau-Bonamy. Cfr. PIKAZA, Xabier, *María y el Espíritu Santo*, en DE LA POTTERIE - PIKAZA - LOSASA, *Mariología fundamental. María en el misterio de Dios*, Secr. Trinitario, Salamanca 1995, pp. 132-133.

⁹⁶ Cfr. *La procesión del Espíritu Santo en las tradiciones griega y latina*, Vaticano 8.IX.95.

⁹⁷ Respecto al Hijo no cabe duda. Respecto al Espíritu se dice: «Tal origen del Espíritu Santo a partir del sólo Padre como principio de toda la Trinidad es llamada *ἐκπόρευσις* por la tradición griega siguiendo a los padres capadocios. En efecto, San Gregorio Nacianceno, el Teólogo, caracteriza la relación de origen del Espíritu a partir del Padre con el término propio *ἐκπόρευσις* que distingue del de procesión (*προιέναι*), que el Espíritu tiene en común con el Hijo: “*El Espíritu es verdaderamente el Espíritu que procede (προιόν) del Padre, no por filiación, ya que no es por generación sino por ἐκπόρευσις*”. Y poco más adelante: «Aun cuando la doctrina católica afirma que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo en la comunicación de su divinidad consubstancial, no por ello deja de reconocer la realidad de la *relación original que el Espíritu Santo guarda, en cuanto persona, con el Padre*: relación que los Padres griegos expresan con el término de *ἐκπόρευσις*»: *La procesión del Espíritu Santo en las tradiciones griega y latina*, Vaticano 8.IX.95, en «Palabra» 372, XI-95, pp. 632-633 y 635.

Santo procediendo *per Filium* no habría Generación⁹⁸, y especifica que cada persona es necesaria para la constitución de las otras dos⁹⁹.

Estas afirmaciones reclaman un mayor desarrollo de la teología especulativa. A mi modo de ver es preciso ampliar el concepto de relación binaria, con el que Santo Tomás, y con él la teología occidental, describió a las Personas divinas como relaciones subsistentes.

Como es fácilmente comprensible las relaciones binarias (de un sujeto frente a un término), resultan insuficientes para explicar a tres personas coeternas y coimplicadas, según la doctrina de la *περιχώρησις*. Si el Padre se explicara solamente frente al Hijo, y el Hijo frente al Padre, el Espíritu Santo quedaría fuera de la configuración de sus personas, a pesar de ser tan co-eterno con las otras dos. De ese modo, la tercera Persona se convierte en un enigma indescifrable y la segunda procesión una de las principales dificultades que alegan razonablemente los ortodoxos.

Parece necesario articular un concepto de *relación triádica*, que permita explicar que cada persona se determine no sólo frente a un término sino frente a dos. Un caso paralelo, aunque diferente porque los padres preexisten al hijo, se advierte de alguna manera en el caso de la paternidad humana, donde en el momento en el que hay familia, no hay padre sin hijo, pero tampoco sin madre. En el caso humano donde los tres no son simultáneos -sino que el padre y la madre anteceden al hijo-, sobre todo, no hay padre sin madre. Salvando las distancias de la analogía, también en la familia humana hay un tipo de relación triádica, donde paternidad, filiación y maternidad son tres relaciones interdependientes, codependientes.

Intentar acceder desde la familia humana al misterio trinitario no es un razonamiento que se base en colegir que en la Trinidad haya una *imago hominis*, sino justamente al revés: deducir de una relación triádica, no es constitutiva en el ser humano, que en Dios, donde sí es constitutiva e indeducible una trinidad de personas, exista de un modo pleno esa relación familiar eterna. ¿No es esto otro modo de decir lo que Juan Pablo II escribe en la carta a las Familias de que «a la luz del Nuevo Testamento¹⁰⁰ es posible descubrir que el *modelo originario de la familia hay que buscarlo en Dios mismo*, en el misterio trinitario de vida»?¹⁰¹

⁹⁸ «El Padre sólo genera al Hijo espirando por Él al Espíritu Santo; y el Hijo es generado por el Padre sólo en la medida en que la espiración pasa por Él (Hijo). El Padre es Padre del Hijo Unigénito sólo en tanto que, por Él y a través de Él, es origen del Espíritu»: *La procesión del Espíritu Santo en las tradiciones griega y latina*, p. 635.

⁹⁹ Cfr. *La procesión del Espíritu Santo en las tradiciones griega y latina*, p. 635.

¹⁰⁰ Ef 3, 14-15: “Por eso doblo mis rodillas ante el Padre, de quien toma nombre toda familia en el cielo y en la tierra”.

¹⁰¹ JUAN PABLO II, Carta a las Familias, 1994, n. 6.

Por tanto, salvando las distancias de la analogía se podría decir que cada una de las Personas divinas es lo que es frente a las otras dos¹⁰², de ahí que sin Espíritu no habría ni Padre ni Hijo. En palabras de la Clarificación del Vaticano: «*la relación entre el Padre y el Hijo alcanza ella misma su perfección trinitaria en el Espíritu*. Del mismo modo que el Padre es caracterizado como Padre del Hijo que Él genera, el Espíritu -que trae su origen en el Padre- lo caracteriza (al Padre) de modo trinitario en su relación al Hijo y caracteriza en modo trinitario al Hijo en relación al Padre: en la plenitud del misterio trinitario, son *Padre e Hijo en el Espíritu Santo*»¹⁰³.

Si las tres Personas son co-eternas, la tercera también será condición necesaria de las otras dos, de tal manera que sin Espíritu no habría ni Padre ni Hijo. Toda la tradición ha entendido perfectamente que el Padre no sería tal sin el Hijo. Pues bien, tampoco sería Padre sin el Espíritu Santo, al igual que el Hijo no sería tal sin el Espíritu. El Espíritu caracteriza tanto al Padre como al Hijo, como ya se ha expuesto con palabras de la Clarificación Vaticana¹⁰⁴.

El Espíritu Santo, por tanto, no es una realidad que aparece como en un segundo momento, como procediendo de dos personas que en cierto modo ya se explican por sí mismas. En este caso el Espíritu Santo hace que el Padre sea Padre y que el Hijo sea Hijo. Ni la Paternidad ni la Filiación se pueden explicar sin esta tercera relación que los constituye. Dicho con otras palabras, las personas divinas no son tres personas ya constituidas que se relacionan entre sí, como puede ocurrir socialmente entre las personas humanas, sino tres relaciones subsistentes. Es decir, como lo propio de cada persona divina es ser relación, ninguna de ellas no podría existir si no existieran a la vez las otras dos personas respecto a las que se configura su relación. Ese sería el núcleo de la unidad divina, que siendo tres son uno, porque cada uno de los tres es inexplicable sin los otros dos.

Desde esta perspectiva podría plantearse también especulativamente que el

¹⁰² Cada persona podría ser vista, por así decirlo, determinada por las otras dos: cfr. LEBLOND, Germain, *Point de vue sur la procession de Saint-Esprit*, en «Revue Thomiste», t. 78, 86 (1978) 293-302, citado en dicho documento.

¹⁰³ *La procesión del Espíritu Santo en las tradiciones griega y latina*, p. 635. Nota 7: San Gregorio Nacianceno afirma que «el Espíritu Santo es un término medio (μέσσον) entre el Ingénito y el Engendrado» (*Discurso* 31, 8, SCH, 250, p. 290).

¹⁰⁴ *Ibidem*: «Igualmente, aun cuando en el orden trinitario el Espíritu Santo es consecutivo a la relación entre el Padre y el Hijo -porque trae su origen de Padre en cuanto que es Padre del Hijo unigénito-, *la relación entre el Padre y el Hijo alcanza ella misma su perfección trinitaria en el Espíritu*. Del mismo modo que el Padre es caracterizado como Padre del Hijo que Él genera, el Espíritu -que trae su origen en el Padre- lo caracteriza (al Padre) de modo trinitario en su relación al Hijo y caracteriza en modo trinitario al Hijo en relación al Padre: en la plenitud del misterio trinitario, son *Padre e Hijo en el Espíritu Santo*».

Espíritu Santo sea la hipóstasis de la maternidad en Dios. Al menos este es el término humano que describe el peculiar ser y actuar de la persona que hace que un padre sea padre y un hijo sea hijo. ¿No es lógico que entre las Personas divinas coeternas se de en plenitud la relación triádica que acontece en la familia humana, en la que hay sólo una analogía imperfecta de la Trinidad?

8. El Espíritu Santo, ¿maternidad hipostática?

Sin embargo, a lo largo de la historia ha existido –al menos en la teología occidental– un abismo entre feminidad-maternidad y Dios, que Congar ha expresado con nitidez¹⁰⁵. Quizá debido a los excesos de la primitiva herejía gnóstica –cuya parte de verdad no se pudo acoger en aquellos tiempos dentro de la ortodoxia–, lo cierto es que hasta 1988 en el Magisterio de la Iglesia no se afirma de un modo explícito que la mujer en cuanto tal es imagen de Dios¹⁰⁶. Por otra parte, la maternidad ha sido concebida en la cultura –tanto desde el punto de vista científico como filosófico–, como pasividad hasta que se descubrió la fecundación¹⁰⁷. Y esa caracterización negativa ha impedido a la Teología aplicarla a Dios. Scheeben, por ej., tropieza con

¹⁰⁵ Cfr.: *Sobre la maternidad en Dios y la feminidad del Espíritu Santo*, en CONGAR, Yves M.J., *El Espíritu Santo*, ed. Herder, Barcelona 1983, pp. 588-598.

¹⁰⁶ Cfr. JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Mulieris dignitatem*, nn: 6 (tres veces), 7 y 10 entre otros. Se trata de una afirmación reiterada, como para reafirmar una verdad anteriormente ausente. El Catecismo de la Iglesia Católica recogerá después esta verdad en diversos números: 355, 369-70, 2335, siendo especialmente explícito el n. 1065: donde afirma que dada al varón como «auxilio» (Gén 2,18) representa así a Dios que es nuestro «auxilio» (Ps 121, 2).

¹⁰⁷ Durante siglos la maternidad se ha considerado como pasiva respecto a la fecundación. A finales de siglo XIX se hicieron importantes descubrimientos que podían aclarar la cuestión. Las evidencias de la Ciencia constataban que la participación de la mujer en la generación no era pasiva, al modo de una tierra que hace germinar la semilla recibida, sino que aportaba el 50 % de la carga cromosómica. En 1875 el zoólogo alemán Oscar Hertwig y 1876 el biólogo suizo Herman Fol, pusieron fin de forma definitiva a la polémica milenaria, acerca del origen de la generación humana, observando por primera vez la penetración y fusión del espermatozoide con el óvulo uno en el erizo y el otro en las estrellas de mar. (Cfr. GOMIS BLANCO, Alberto, *La biología en el siglo XIX*, ed. Akal, 1991, p. 11), Demostraron, por tanto, que los dos gérmenes paterno y materno (los gametos), tan distintos aparentemente (óvulo y espermatozoide), son totalmente equivalentes y participan de igual forma en la constitución del núcleo del embrión. A esto habría que añadir que la mujer aporta, además, el DNA mitocondrial con el citoplasma del óvulo. Pues bien, estos descubrimientos arrojaron una luz indiscutible sobre la participación igualmente activa del padre y de la madre en la formación de la progenitura. Junto a esto los condicionamientos culturales en los que ha vivido la mujer en una sociedad de corte patriarcal no han permitido, en muchas ocasiones, que pudiera desarrollar todas sus potencialidades por verse reducida al ámbito privado. Esta concepción negativa de la maternidad ha sido convenientemente desmentida por la ciencia y por la praxis social.

esa dificultad que le resulta insalvable, pues en Dios sólo se pueden afirmar las perfecciones y en grado máximo¹⁰⁸.

Pero no es la única traba. Al menos hay otras tres, dos de las cuales proceden de la construcción teológica que se ha ido forjando a lo largo de los siglos. Por una parte, la tradición griega considera al Padre como único principio de toda la Trinidad. Desde esta perspectiva afirmar junto a la paternidad divina la maternidad supondría admitir en Dios dos principios de la filiación, cuestión que resulta inaceptable. Consecuentes con esta piedra angular (la monarquía del Padre), la tradición oriental afirma también que el Espíritu Santo procede del Padre de un modo peculiar y diferente del Hijo (ἐκπόρευσις), relación específica recogida del evangelio de san Juan (15, 26: «el Espíritu de la verdad, que del Padre procede (ἐκπόρευσις)»), matiz que no recoge su traducción al latín: “procedere”.

Por su parte los latinos interpretan de un modo peculiar la principialidad del Padre respecto al Hijo afirmando que el Hijo procede sólo del Padre¹⁰⁹ y que la diferencia entre las dos procesiones divinas es que en la segunda intervienen el Padre y el Hijo conjuntamente en el origen del Espíritu Santo. De ahí que ambas tradiciones estén en litigio en torno a la interpretación de la Monarquía del Padre, controversia secular en torno al “filioque”, en la que los orientales niegan también que el Hijo proceda sólo del Padre.

Sin embargo, también es preciso decir, que tanto la teología griega como latina están de acuerdo al abordar la intimidad divina cuando lo hacen desde otra perspectiva que está por encima de la gran dificultad del pensamiento humano: el peligro siempre al acecho de incluir la temporalidad en Dios. En efecto, tanto unos como otros, aparte de sus desarrollos sobre las procesiones divinas, coinciden en afirmar que las tres Personas coeternas, ninguna mayor o menor que la otra, están presentes siempre una en la otra, siendo cada una la razón de las otras dos. Se trata de la doctrina de la περιχώρησις de los Padres orientales¹¹⁰, que los latinos traducen

¹⁰⁸ Cfr. SCHEEBEN Matthias Joseph, (1835-1888), *Los misterios del cristianismo, (Primer apéndice al segundo capítulo: Un analogon hipostático del Espíritu Santo y su origen, en el campo de lo creado)*, 4ª ed, Herder, Barcelona 1984, pp. 195-203.

¹⁰⁹ Expresión que se aparece literalmente en algunos Concilios y que plantea el modo de interpretar las fórmulas dogmáticas, pues las fórmulas de los Concilios no pueden contradecirse, pero sí perfeccionarse en continuidad con las definiciones de los Concilios precedentes. Cfr. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, 3/2, documento de 1988: *La interpretación de los dogmas*, ed. CETE, Toledo 1990, pp. 77-80.

¹¹⁰ La visión de la Trinidad desde la περιχώρησις griega -la *circummincessio* latina-, da razón de la Unidad divina de un modo más profundo que cuando se contempla la unidad desde la naturaleza. Desde la περιχώρησις el Acto puro que es Dios se presenta con una mayor riqueza porque acoge dentro de sí la pluralidad.

como *circummincessio*, que señala la recíproca existencia de cada Persona en las otras Personas de la Trinidad. Cada Persona divina está donde están las otras, en definitiva, porque cada una está como coimplicada en las otras dos¹¹¹.

Sin embargo, la maternidad en Dios se trata de una cuestión abierta, en la que como ya se ha advertido se procede a tientas y sobre la que de momento no se pueden dar razonamientos absolutamente concluyentes, pues a las dificultades expuestas hay que añadir la también ya señalada de que en la Escritura Dios no se ha revelado explícitamente como madre, pues aunque en diversas ocasiones el Amor de Dios se presenta como el amor de una madre, sin embargo, en la Escritura la maternidad se presenta sólo como una imagen en Dios y no como un título divino¹¹².

En todo caso se trataría de una verdad implícita, que la inteligencia humana habrá de descubrir fundándose en otras verdades explícitas. En este sentido, profundizando en los motivos de conveniencia por los que Dios se ha manifestado con el título de Padre y el de Madre lo ha revelado solamente en forma de imagen, Benedicto XVI se refiere a que la transcendencia de Dios divina se manifiesta mejor con la figura del Padre -asunto que convenía que quedara claro en primer lugar-, mientras que por otro lado la maternidad podría interpretarse como panteísmo, teniendo en cuenta su concepción en las culturas de la época en la que se escriben los textos bíblicos. Sin embargo, también señala que «el Dios vivo está siempre tanto en nosotros como *por encima* de nosotros»¹¹³, de modo que lo que habría que explicar es cómo la inmanencia divina es compatible con la transcendencia y, por tanto, sin caer en el panteísmo. En este sentido los santos han recordado que Dios está junto a nosotros de continuo y no sólo allá lejos, donde brillan las estrellas¹¹⁴

En este sentido, Zubiri advierte con lucidez que un teólogo siempre está rozando el panteísmo si quiere explicar la afirmación paulina: "EN ÉL vivimos, nos movemos y existimos" (Act 17, 28)¹¹⁵. En su opinión si Dios no estuviera presente de alguna manera en lo que él ha solido llamar realidad intramundana sería

¹¹¹ Cada persona está, por así decirlo, determinada por las otras dos. Esta coimplicación de cada persona en las otras dos está muy bien explicada en: LEBLOND, Germain, *Point de vue sur la procession de Saint-Esprit*, en «Revue Thomiste», t. 78, 86 (1978) 293-302, único artículo citado en la Clarificación Vaticana.

¹¹² BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret I*, ed. La esfera de los libros, Madrid 2007, pp. 173-175.

¹¹³ *Ibidem*, p. 165.

¹¹⁴ Cfr. ESCRIVÁ DE BALAGUER, san Josemaría, *Camino*, n. 267.

¹¹⁵ Zubiri recapacita desde joven en el enigmático texto paulino que cita en otro orden: "Nos movemos, vivimos y somos en Él". De este texto subraya sobre todo la preposición en, que interpreta diciendo: «Este en significa: 1º estar religado; 2º Estarlo constitutivamente»: ZUBIRI, Xavier, *Naturaleza, historia y Dios*, Alianza editorial, Madrid 1987 (1ª ed., 1944 en Editora nacional, p. 433.

imposible nuestro acceso a Él¹¹⁶. Sin embargo no es así. Dios está presente en el mundo aunque sea superándolo: Dios es trascendente EN el mundo, pues esa presencia es compatible con la trascendencia divina¹¹⁷.

De este modo, la trascendencia divina se puede advertir de dos maneras. Por una parte Dios está fuera y es independiente y anterior a lo creado. Pero también Dios está presente en el mundo, con un tipo de trascendencia que Zubiri describe con una preposición: *trascendencia EN*. Es decir, Dios no deja de ser trascendente, aunque sea más íntimo que las cosas mismas. O dicho con otras palabras, Dios está en el mundo y cerca de cada persona sin confundirse con ellas. En este sentido, la maternidad humana ofrece una imagen clara: la madre lleva al hijo en su seno, siendo un ser diferente de ella.

Desde esa dimensión sería posible un desarrollo de la maternidad, que implica cercanía. Sin negar que Dios está “por encima” de nosotros como lo manifiesta mejor la paternidad, también está cerca, y “en” nosotros como es propio de la maternidad. Por tanto, no parece incompatible la trascendencia de Dios, con que a la vez esté también EN el mundo sin confundirse con él. Y, aunque la teología y el magisterio tienen aún tarea por delante, afirmar que el Espíritu Santo sea la Maternidad en Dios, ¿no es afirmar con más profundidad lo que se ha dicho desde siempre, que el Espíritu Santo es el nexo de unión entre el Padre y el Hijo, un nexo tan coeterno como ellos: «*nihil prius aut posterius*»?

Ciertamente en la tradición occidental se ha negado explícitamente que la analogía familiar sea adecuada para expresar la intimidad divina. Pero el magisterio de Juan Pablo II ha llevado a estudiar más a fondo toda esta cuestión, superando las célebres prohibiciones del pasado¹¹⁸, como se las califica por parte de algunos teólogos¹¹⁹. Se reconoce ya por parte de los tomistas que el desarrollo del *filioque* por

¹¹⁶ Cuarenta años después Zubiri formula la siguiente pregunta: «¿qué figura concreta tiene esta trascendencia constitucional de las cosas?» ZUBIRI, Xavier, *El hombre y Dios*, Alianza editorial, Madrid 1984, p. 311, para contestar diciendo: «Dios consiste -desde el punto de vista de la fundamentación- en ser el fondo último y radical en el que emerge y en el que está la realidad del hombre en tanto que real (...) Dios es algo que está presente en el fondo de todas las cosas de una manera continua, constante y constitutiva» (*Ibidem*, pp. 312-313).

¹¹⁷ Cfr. CASTILLA DE CORTÁZAR, Blanca, *El hombre, experiencia de Dios*, en «Cuadernos de Pensamiento», 1996, pp. 237-247.

¹¹⁸ S. AGUSTÍN, *De Trinitate* 12, 5, 5 SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 93, a. 6.

¹¹⁹ Cfr. SCOLA, Angelo, *La experiencia humana elemental*, ed. Encuentro, 2005, p.37, según quien, en la *Mulieris dignitatem*, n.6-8, «la Trinidad, más allá de las prohibiciones de san Agustín y santo Tomás, es asumida de modo explícito como fundamental punto de referencia para el ponerse de la persona en cuanto sujeto constitutivamente en comunión».

parte del aquinate depende más de la razón que de la Revelación¹²⁰ del Espíritu Santo, y a pesar del “*principaliter*” aportado por San Agustín, en este punto le venció la lógica de las relaciones binarias y siguiendo a San Anselmo concibió la relación que expresa la espiración del Espíritu como independiente de la relación entre el Padre y el Hijo, entendiendo que en «ella no hay oposición relativa ni con la paternidad ni con la filiación»¹²¹, «quedando atrapado en la contradicción entre la tradición patrística, que él no quiere ignorar, y la sistematización filioquista que se le impone a él mismo como “doctrina común”»¹²². De nuevo en palabras de Garrigues: «Parece que Santo Tomás entrevió el carácter trino de las relaciones personales en la *περιχώρησις* trinitaria, que hace que el Padre y el Hijo no sean Padre e Hijo más que *en* el Espíritu Santo. Reconoce en efecto: “Si se hace abstracción del Espíritu Santo, lazo de los dos, llega a ser imposible concebir la unidad del lazo entre el Padre y el Hijo; así se dice que todos están unidos y conectados a causa del Espíritu Santo. En efecto, desde que se pone al Espíritu Santo aparece la razón que permite decir que el Padre y el Hijo están conectados” (I, q. 39, a. 8, c). Aquí se está lejos de una relación paterno-filial acabada en ella misma y de la cual el Espíritu Santo no sería más que un corolario»¹²³. En resumen, considera que Santo Tomás nos ha dejado un tratado de la Trinidad mucho menos coherente que lo que se cree habitualmente, que interpreta como su manera de inclinarse ante el carácter inefable del misterio trinitario¹²⁴. Esa incoherencia presente en los tratados trinitarios, por otra parte, permite encontrar en los mismos autores que la han negado indicios de que esa analogía es desarrollable¹²⁵.

Los tres nombres de las personas divinas serían entonces relacionales: paternidad, filiación y maternidad. Al tener nombre de relación y no de sustancia, sus

¹²⁰ GARRIGUES, Jean Michel, *A la suite de la clarification romaine: Le Filioque affranchi du filioquisme*, p. 199.

¹²¹ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 30, a. 2, c.

¹²² GARRIGUES, Jean Michel, *A la suite de la clarification romaine*, pp. 200-201.

¹²³ *Ibidem*, p. 206.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 204.

¹²⁵ En este sentido se ha descubierto que san Agustín deja una puerta abierta para ver al Espíritu Santo como maternidad al ver una cierta analogía entre el “*anima mundi*” y el Espíritu Santo. Por ello se podría decir que según su concepción, el Espíritu Santo en Dios también encierra rasgos maternos: cfr. MAYR, Franz K., *Familie und Trinität in Augustinus, De Trin. XII*, en «RevEstudAugust» 18 (1972) 51-86.

personas sólo se pueden describir con preposiciones¹²⁶. Con preposiciones diferentes es como aparecen diferenciadas tanto en la Sagrada Escritura¹²⁷ y la liturgia¹²⁸.

Igualmente los Santos Padres -entre ellos san Basilio¹²⁹ y san Gregorio Nacianceno¹³⁰, y el Magisterio¹³¹ han descrito a las personas divinas con distintas preposiciones. A Dios Padre con la preposición “DESDE” (*ex*), pues Él es principio sin principio desde el cual todo procede -aunque se trate de un principio no causal como venimos diciendo, que no es anterior en el tiempo-. Al Hijo se le expresa con la preposición “A TRAVÉS DE” (*per*), ya que por su medio se hicieron todas las cosas, y al Espíritu Santo la preposición “EN” (*in*), pues es seno, el ámbito, la fuente de vida, donde todo es.

¹²⁶ Aunque las preposiciones sean vocablos aparentemente poco significativos, porque no designan a substancias, pero significan relaciones. Precisamente por ello se tornan adecuados para expresar diferencias que no son substanciales. En este caso sirven para señalar la diferencia entre las Personas divinas, que son diferencias de relación. Las preposiciones diferenciales más comúnmente utilizadas, según asegura San Basilio, han sido, el EX para designar el Padre, el PER para el Hijo y el EN para el Espíritu Santo.

¹²⁷ Por ejemplo 1 Cor 8, 6: «Para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre, “del” cual proceden todas las cosas y para el cual somos; y un solo Señor, Jesucristo, “por quien” son todas las cosas y “por el cual” somos nosotros». Y respecto a la tercera Persona: «En aquel mismo instante Jesús exclamó “en” el Espíritu Santo» (Lc 10, 21).

¹²⁸ De la Escritura fueron pasando a la liturgia en formas doxológicas. La doxología litúrgica dice: «Gloria sea dada al Padre mediante el Hijo “en” el Espíritu Santo» Cfr. JUNGSMANN, Joseph Andreas, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, Münster, 2ª ed, 1962.

¹²⁹ San Basilio el Grande, en su *Tratado sobre el Espíritu Santo*, habló pormenorizadamente de la importancia de las preposiciones en el conocimiento intratrinitario. En palabras suyas «Son preguntas pequeñas, podría parecer, pero no por ello menos dignas de retener nuestra atención. Al contrario: puesto que alcanzar la verdad es cosa difícil, necesitamos seguir sus pistas en todas direcciones. (...) Sí, No: dos sílabas. Y sin embargo, estas pequeñas palabras totalmente simples, bastan a menudo para contener el mejor de los bienes: la verdad, o el último grado de la malicia: la mentira»: SAN BASILIO EL GRANDE, *Tratado del Espíritu Santo*, I, 2 en PG 32, 110, A.

¹³⁰ A propósito de estas preposiciones afirma San Gregorio Nacianceno: «Para nosotros no hay más que un Dios Padre, *de* quien todo procede, y un solo Señor, Jesucristo, *por* quien son todas las cosas” (1 Cor 8, 6) y un solo Espíritu Santo *en* el que las cosas están. Los términos “de quien”, “por quien”, “en el que”, no afirman distinción de naturaleza, pues de ser así no podría alterarse el orden ni la disposición de tales partículas; sino que mediante la definición de la naturaleza de una persona, se obtiene la caracterización del conjunto de la naturaleza, sin que ello implique confusión» SAN GREGORIO NACIANCENO, en *Homilía*, 39, n. 12, en *Homilía sobre la Natividad*, ed. Ciudad nueva, Madrid 1992, p. 82.

¹³¹ «Una sola naturaleza o sustancia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y una sola virtud y potestad, Trinidad Consustancial, una sola divinidad, adorada en Tres Hipóstasis o Personas. Porque uno solo es Dios y Padre, *de* quien todo, y un solo Señor Jesucristo, *por* quien todo; y un solo Espíritu Santo, *en* quien todo»: II CONC. DE CONSTANTINOPLA, a. 553, Dz 213.

De ahí que algunos teólogos vean en el “en” una expresión de la maternidad¹³². Desde este sentido de la preposición “en” se pueden entender con más profundidad las consecuencias de que diversos teólogos de las diferentes confesiones cristianas afirmen que el Padre engendra al Hijo “en” el Espíritu Santo¹³³. El Espíritu Santo vendría a ser “el seno” del Padre, donde se engendra al Hijo: un “seno” que es Persona divina. Bastaría traer aquí unas palabras de Durrwell: «*Jesús es la visibilidad del misterio eterno* (Col 1, 15), la puerta de todo conocimiento de Dios. Si es concebido Hijo de Dios en el Espíritu, si resucita al Hijo de Dios en el Espíritu, se puede decir que, en su eternidad, el Verbo nace del Padre en el Espíritu y nunca abandona el seno en el que es engendrado. Si el Espíritu desempeña un papel maternal en Cristo y en los fieles, es porque, sobre todo en Dios, es el seno misterioso, amante, fértil, en que realiza toda obra, la primera de las cuales es la generación eterna del Verbo»¹³⁴.

Y siguiendo con el peculiar sentido de la preposición “en”, ¿cómo no ver, en el famoso texto de San Pablo en el Areópago: «En Él vivimos, nos movemos y existimos» (Hch 17, 28), al Espíritu Santo como matriz omniabarcante en la que es también todo lo creado?

Viendo en el Espíritu Santo la maternidad en Dios, respecto a la Encarnación se podría decir que el Espíritu Santo comunica su maternidad a la maternidad de la

¹³² Durrwell se expresa en los siguientes términos: «En el Antiguo testamento, la Trinidad no había desvelado todavía su misterio; se hablaba del Señor Dios y del Espíritu de Dios. Cuando se reveló en Jesucristo, se creó un lenguaje nuevo que nos habla del “Padre” y del “Hijo”. Pero el nombre del Espíritu permanece inalterado; es un nombre que no lo caracteriza como persona. Para paliar este defecto de precisión, conviene introducir en la forma trinitaria la preposición que evoca la función maternal y hace aparecer así la naturaleza personal del Espíritu, alabando al Padre y al Hijo “en” el Espíritu Santo» DURRWELL, François-Xavier, *El Espíritu en la Iglesia*, Sígueme, Salamanca, 1986, p. 190. Y añade a pie de página: «Según una fórmula muy querida de la liturgia y la teología de Oriente».

Por su parte Nicolas afirma: «Si las tres personas juntas son el único creador, es tradicional atribuir la creación al Padre como aquel que ha creado, *por* el Hijo, *en* el Espíritu Santo. Recordemos la imagen de San Ireneo: el Hijo y el Espíritu Santo son “las manos de Dios”»: SAN IRENEO, *Adversus Haereses*, V, 1, 3 y V, 5, 1, en SCH 153, p. 29 y 63. Cfr. NICOLAS, Jean-Hervé, *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité*, Fribourg-Paris 1985, p. 214.

Daniélou hablando de la paternidad termina diciendo: «Quiero decir que, en la Misa, se dirige al Padre toda oración “*por*” el Hijo y “*en*” el Espíritu, es decir, que el Padre es siempre el que se nos aparece como fuente de todo don: “Todo don perfecto desciende del Padre de las luces” (Sant 1,17)»: DANIELLOU, Jean, *La Trinidad y el misterio de la existencia*, Paulinas, Madrid, 1968, pp. 76-78.

¹³³ Cfr. Hasta el título de la última obra de: DURRWELL, François-Xavier, *Jésus Fils de Dieu dans l'Esprit Saint*, Desclée, Paris 1997.

¹³⁴ DURRWELL, François-Xavier, *L'Esprit Saint de Dieu*, Paris, Cerf 1985. Trad. esp. *El Espíritu en la Iglesia*, Sígueme, Salamanca, 1986, p. 189.

Virgen. Por eso, la maternidad de la Virgen sería la participación mayor que se da en esta tierra de la maternidad del Espíritu Santo.

Ahora bien, concebir una Persona divina como maternidad requiere reconocer esa realidad como una realidad positiva, abandonando la carga negativa de pasividad, con la que desde Aristóteles se la ha venido caracterizando. Y reclama, también, advertir que ejerce su fecundidad en todos los ámbitos. La maternidad es un modo activo y originario de ser y de relacionarse con la vida, con las personas y con la realidad toda, con la misma categoría ontológica que la paternidad.

En definitiva, afirmar que la tercera Persona de la Trinidad sea la relación subsistente de la *maternidad*, sería *poner nombre propio al Espíritu Santo*. Un nombre que ha pasado oculto durante siglos, a pesar de las intuiciones de muchos. ¿Por qué? Por muchas razones. Podríamos decir que ha sido parte de la pedagogía divina en el progresivo camino de su auto-revelación. Hacía falta que llegaran los tiempos en los que la mentalidad humana fuera capaz de entenderlo sin desfigurarlo. Mientras tanto, una mujer singular, la Virgen, encarnación de la pureza inmaculada, era el espejo limpio de su presencia y de su actividad.

Desde la perspectiva aquí señalada el rostro de la Virgen nos hace vislumbrar cual sea el rostro del Espíritu Santo, como intuye Durrwell cuando escribe: «*El Espíritu del Señor llena todo el orbe* (Sb 1, 7), pero su presencia es invisible. Lo mismo que en la historia de los hombres las madres permanecen de ordinario anónimas; en la Biblia, en las listas genealógicas no figuran casi ellas que, sin embargo, mantienen el entramado de la humanidad. Su trabajo es interior. Ha habido, sin embargo, en la historia un instante en que Dios ha dado a su Espíritu un rostro: en una mujer que ha asumido el misterio de su Espíritu. Más que ninguna otra criatura, ella está marcada por el *sello del Espíritu* (Ef 1, 13; 4, 13). Más realmente que el agua bautismal, que es virgen y materna, ella es el símbolo de la concepción eterna, el santo icono del Espíritu de Dios»⁸⁴.

9. La imagen de la Trinidad en el ser humano

La reflexión trinitaria influye -como vengo diciendo- en el saber sobre el ser humano. Por tanto, pueden ser oportunas, ahora, unas consideraciones antropológicas. Las preguntas serían dos: ¿cómo se refleja en el ser humano la imagen de la Trinidad?, o dicho con otras palabras: ¿la diferencia de las personas divinas se plasma de alguna manera en el ser humano?; en segundo lugar habría que preguntar: ¿cómo articular la igualdad y la diferencia existentes entre el varón y la mujer?

Empezando por la primera cuestión se puede decir que en el ser humano en

la familia se da en cierto modo una relación triádica, pues de hecho no hay hijo sin padre ni madre, ni madre sin padre e hijo, ni hijo padre sin hijo y sin madre. Pero se trata de una relación no constitutiva ya que ese despliegue triádico en el caso humano se da dentro de la temporalidad. Ciertamente, en la familia humana hay paternidad, maternidad y filiación, pero esas relaciones no se corresponden cada una con una persona distinta, porque las tres personas humanas no son simultáneas ya que el varón y la mujer que se convertirán en padres preceden temporalmente al hijo y este será a su vez o varón o mujer¹³⁵. San Agustín llega a diversas aporías intentado pensar que cada persona humana, padre, madre e hijo, son imagen de una de las personas divinas¹³⁶, por lo que su propuesta consiste en que la imagen trinitaria está presente en cada persona humana, que es en quien se plasma una imagen completa de la Trinidad entera¹³⁷. Siendo esto cierto y un primer paso de la explicación de la imagen trinitaria en la persona humana, el teólogo de Hipona niega explícitamente que la imagen trinitaria se dé también en las relaciones personales perdiendo la riqueza de la imagen divina en un aspecto primordial dentro de la constitución humana. Es, por tanto y esa negación es lo cuestionable de su postura como ya reconocen las principales autoridades en la materia¹³⁸.

¹³⁵ Eso no obsta para que, salvando las distancias de la analogía, se pueda ver en la familia humana una *imago trinitatis*, según la cita ya recogida de Von Balthasar: «En este sentido el amor creatural completo (la familia natural: padre-madre-hijo) es una auténtica *imago Trinitatis*» VON BALTHASAR, H.U., *Teologica*, III, p. 162 (según traducción directa del original en alemán).

¹³⁶ Que la Trinidad no tenga una correspondencia exacta con las personas humanas es la principal dificultad que le lleva a San Agustín a negar la analogía familiar de la Trinidad. San Agustín se detiene a considerar las aporías que se derivarían de considerar, por ejemplo, que ser imagen del Padre es algo distinto de ser imagen del Hijo. Así, afirma «si el Padre creó al hombre a imagen del Hijo y el Hijo no es imagen del Padre sino del Hijo, síguese que el Hijo no es semejante al Padre. Pero (...) el Hijo es en todo semejante al Padre en igualdad de esencia, luego el hombre, creado a imagen del Hijo, es necesario que lo haya sido también a imagen del Padre»: San AGUSTÍN, *De Trinitate*, XII, 5, 7 (PL 42, 1002), en «Obras completas», t. V, BAC, Madrid 1948, p. 663.

¹³⁷ Esto se le hace más evidente al considerar que si no fuera así, es decir, si la imagen de la Trinidad se diera por separado en tres personas humanas, padre, madre e hijo, «entonces el hombre no habría sido a hecho imagen de Dios antes de ser formada la mujer y antes de la procreación del primer hijo, supuesto que no existía aún esta Trinidad»: (San AGUSTÍN, *De Trinitate*, XII, 5, 8 (PL 42, 1003), BAC, p. 665). Por eso San Agustín deriva a la imagen psicológica de la Trinidad viendo su imagen en cada persona, pues en ella hay pluralidad de actividades espirituales: el conocimiento y el amor.

¹³⁸ En palabras de Ratzinger: «San Agustín llevó a cabo la aplicación explícita de esta afirmación teológica -que la persona en Dios es relación- a la antropología, intentando describir al hombre como un reflejo de la Trinidad y comprenderlo a partir de este concepto de Dios. Pero es una lástima que con ello recortase la realidad en algo decisivo, pues explica procesos internos del hombre a partir de las tres personas, haciendo corresponder determinadas potencias psíquicas a cada una de ellas, y entendiéndolo al hombre en su totalidad en correspondencia con la substancia de Dios, de modo que el concepto trinitario de persona no se aplica a la realidad humana en toda su

En efecto, el hecho de que cada persona humana no corresponda a una sola persona divina, no quiere decir que las personas divinas no se reflejen diferencialmente en el ser humano.

La solución a las objeciones agustinianas se encuentra al considerar que cuando Dios creó al hombre a su imagen (“Hagamos al hombre a nuestra imagen” Gen 1, 26) no hizo Dios tres personas sino sólo dos (“varón y mujer los creó” Gen 1, 27). De ahí que en el ser humano no haya un paralelo perfecto de las tres Personas divinas. En el hombre sólo el varón y la mujer (padre y madre potenciales) son, por así decir, irreductibles y simultáneos. Creados por Dios, como personas iguales y distintas, en “unidad de dos”, la imagen de Dios encerrada en ellos comporta que de un modo analógico a como en Dios, las personas divinas no están primero constituidas y después se relacionan, de igual modo, a nivel constitutivo, entre el varón y la mujer media una relación ontológica en el origen que les constituye como personas. De modo que no habría varón sin mujer, ni mujer sin varón. Y así como en la vida real el varón y la mujer, previamente constituidos, después se relacionan, ellos mismos en su propia constitución intrínseca su ser varón o mujer es una relación que les constituye en lo que son antes de las relaciones empíricas que se puedan establecer entre ellos.

Entre Dios y el hombre, por tanto, hay un salto ontológico del tres al dos. La Trinidad divina se refleja en el hombre en la dualidad, la tri-unidad en la uni-dualidad, porque la unidad es fruto de la diferencia relacional de las personas. En Dios hay tres personas distintas y su distinción relacional es lo que hace que una sea gracias a las otras dos. En el ser humano, a pesar de la pluralidad, sólo hay dos tipos de personas¹³⁹. Varón y mujer, creados a imagen de la Trinidad, forman una «unidad de dos»¹⁴⁰, aunque abierta al tres, a una fecundidad no sólo biológica sino espiritual.

Pues bien, a pesar de esta diferencia ¿podríamos preguntar-, ¿se reflejan diferencialmente las Personas divinas en las personas humanas? ¿Cómo puede estar la imagen de tres personas en dos? Por una parte se ha considerado ya que en la mujer parece haber una especial imagen del Espíritu Santo. ¿Hay también una imagen diferencial del Padre y del Hijo en el ser humano?

fuerza inmediata»: RATZINGER, Joseph, *Palabra en la Iglesia*, ed. Sígueme, Salamanca, 1976, p. 173.

¹³⁹ La Trinidad transcendental de Dios se refleja en el ser humano en una dualidad, en cierto modo, también transcendental. Para los aspectos transcendentales de la persona humana en su diferencia sexuada puede cfr. mi trabajo: *En torno a la diada transcendental*, en «Anuario Filosófico» 29 (1996/2), volumen acerca del pensamiento de Leonardo Polo, pp. 397-414.

¹⁴⁰ Expresión empleada por Juan Pablo II, ya en las Audiencias del 82 (cfr. por ej. AG, 13-I-1982, n. 4), aparece en la Carta Apostólica *Mulieris dignitatem*, n. 6. Cfr. también *Carta a las mujeres*, 29.VI.95, n. 8, ed. Palabra, Madrid, p. 38.

Analizándolo se descubre que tanto la mujer como el varón son igualmente hijos. En esto no media ninguna diferencia entre ellos. Ser hijo es una condición común. Por tanto, tanto en el varón como en la mujer se puede encontrar una imagen de Dios Hijo. Pero el ser humano es más que hijo. Es también varón o mujer, es decir, puede ser padre o madre. De ahí que la diferencia personal entre el varón y mujer habrá que buscarla en que en cada uno de ellos, además de la imagen del hijo se dé además la imagen de otra de las personas trinitarias. En continuidad con lo intuido por muchos cristianos a lo largo de la historia, podría ser indicio de que en el varón, además de la imagen del Hijo, haya una imagen de Dios Padre, la paternidad subsistente¹⁴¹; y en la mujer, además de la del Hijo, hubiera una imagen del Espíritu Santo¹⁴². Desde este planteamiento quizá se pueda algún día desarrollar dentro del misterio trinitario que la tercer Persona divina podría ser la maternidad hipostática en Dios.

¹⁴¹ Por eso cuando se dice que sobrenaturalmente hablando tanto varones como mujeres somos “hijos en Cristo” (cfr. OCÁRIZ, Fernando, *Hijos de Dios en Cristo*, Eunsa, Pamplona 1972), aquí Cristo se puede entender como Hijo, como Verbo, como la segunda Persona de la Trinidad. Es decir, no hace falta hacer referencia a la masculinidad de la humanidad del Verbo encarnado (cfr. VITRE, M. M., *Tous “fils dans le Fils”. Symbolisme masculin et représentation sacramentelle du Crist*, en «NRTb» 98 (1976) 15-32). Porque Cristo, al encarnarse varón, es ya más que Hijo, es también una especial imagen del Padre. De los diversos sentidos en los que se puede entender la imagen del Padre en Cristo: cfr. FUSTER, Sebastián, *Cristo, imagen del Padre*, en «Estudios trinitarios» 22 (1988) 399-412, uno de ellos tendría que ver con haber asumido una humanidad masculina.

¹⁴² Este planteamiento fue intuido por la ya citada Aasta Hansteen en su libro sobre *La mujer imagen de Dios*. De ella habla Kari E. Borresen resumiendo así su pensamiento: «Aasta Hansteen ve al varón como creado a imagen del Padre, la mujer creada a imagen del Espíritu Santo y a ambos sexos como creados a imagen del Hijo en cuanto representa la plenitud de la naturaleza humana (pp.5-7). Hansteen explica que el género humano, en sus dos componentes, forma una única humanidad, igual que las Personas de la Trinidad son un solo Dios»: Cfr. HANSTEEN, Aasta, *Kvinden, skabt i Guds Billede*, Christiania 1878, citada en BORRESEN, Kari Elizabeth, *Imagen actualizada, tipología anticuada*, en MACCIOCCHI, M^a Antonietta, *Las mujeres según Wojtyla. 29 claves de lectura de la Mulieris dignitatem*, ed. Paulinas, Madrid 1992, pp. 183, nota 3.

Esta misma postura es defendida por otros autores. Así, la suiza Willi Moll, ha propuesto fundamentar el carácter propio de la persona masculina en la paternidad de la primera persona divina. El de la mujer se relacionaría con el Espíritu Santo que despliega su propiedad de ser el Amor en las tres situaciones o tareas de la mujer considerada como *virgen* (tarea de acogida, receptiva), *esposa* (función de unión, el Espíritu es la gran «y» de Dios, la cópula, lo que une), *madre* (la tarea de comunicar la vida) Cfr. MOLL, Willi, *Die Antwort der Liebe. Gedanken zum christlichen Bild der Frau*, Graz 1964; del mismo, *Vater und Väterlichkeit*, Graz 1962.

10. Igualdad y diferencia entre varón y mujer

Por otra parte, contemplando al ser humano desde la Trinidad se puede descubrir indirectamente que la diferencia sexuada es, en último término, una diferencia relacional. Y que esa relación se sitúa en la persona misma, en la dimensión ontológica y estructural que la persona tiene como apertura. Ser varón y ser mujer vienen a ser dos modos de apertura personal, dialogal, que conforma diferencialmente a la persona masculina y a la persona femenina¹⁴³.

Si ser varón y ser mujer es el aspecto relacional de sus personas, también estas personas se pueden describir con preposiciones. Al varón, como a Dios Padre le correspondería la preposición *DESDE (EX)*, pues él es voluntad de vida, que se abre y sale de sí mismo y se da, para dar vida. A la mujer, como al Espíritu Santo, le correspondería la preposición *EN (IN)*, pues ella es fuente de vida que se abre para acoger el don del varón, otorgar su propio don, dando la vida y desarrollándola en sí misma.

Desde este punto de vista, la paternidad y la maternidad, como lo es la filiación, vienen a ser una estructura ontológica que define lo más íntimo de la realidad personal. En esta cuestión habría que dar la razón a Boff cuando afirma, refiriéndose a la mujer: «la maternidad es algo más que una función esporádica de la mujer: define una estructuración básica de su ser. La mujer es siempre madre, aun cuando no conciba hijo alguno, porque es propio de ella el ser generadora de vida, de amparo, de protección de la vida; y estar vinculada al misterio de la vida»¹⁴⁴. Algo parecido habría que decir del varón, pues su ser más profundo se define con las características de la paternidad.

Contemplar la sexualidad desde la perspectiva de la persona puede ayudar a entender una de las -a mi modo de ver- afirmaciones antropológicas más importantes del Magisterio de los últimos años, cuando se afirma que *la diversidad sexual, respondiendo a una voluntad primordial de Dios en la creación, determina la identidad propia de la persona, le afecta de manera íntima y esa distinción se ordena directamente no sólo a la generación sino a la comunión entre las personas*¹⁴⁵. Y si se tiene en cuenta el primer

¹⁴³ De la persona entendida en su diferencia sexuada he tratado en: *Persona femenina, persona masculina*, Rialp, Madrid 1996.

¹⁴⁴ BOFF, Leonardo, *El Ave María. Lo femenino y el Espíritu Santo*, Sal Terrae, Santander, 1982, p. 112.

¹⁴⁵ Afirmación enunciada en la Declaración *Inter insigniores*, de la “Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe” (15-X-76, n. 5, BAC, Madrid, 1978, pp. 27-28), que Juan Pablo II desarrolla a lo largo de su magisterio. Cfr. Audiencias de la creación, en *Varón y mujer. Teología del cuerpo*, Palabra, Madrid 1996, y Carta Apostólica *Mulieris dignitatem*, entre otros lugares.

pasaje de la Creación: «Llenad la tierra y dominadla» (Gen 1, 28) se puede añadir, además, que esa diferencia -fuente de fecundidad-, está hecha también para el dominio del mundo, para la construcción de la cultura¹⁴⁶.

Nos habíamos preguntado cómo compaginar igualdad y diferencia entre varón y mujer. Pues bien, este es el momento de contestar que son muchos, casi todos, los aspectos que configuran su igualdad, incluida la filiación. La diferencia que les distingue no solamente no rompe la igualdad, sino que hace posible su unidad. Porque la «unidualidad» varón-mujer -en expresión acuñada por Juan Pablo II¹⁴⁷-, es una imagen de la trinidad divina. Una unidad que como la divina, acoge la pluralidad. Y en ellos -idénticamente hijos en el Hijo-, su diferencia consistiría, en último término, en ser una imagen de la diferencia relacional, personal, entre Dios Padre y Dios Espíritu Santo.

Pero no quiero terminar sin referirme a que estos acercamientos teológicos desvelan muy tenuemente la realidad divina. Cuando tengamos la fortuna de contemplar a Dios cara a cara, su visión desbordará con creces nuestras expectativas. Asimismo se torna huidizo el conocimiento del ser del hombre que, creado a imagen de Dios, es también inagotable desafío para los esfuerzos de la inteligencia humana.

¹⁴⁶ Idea desarrollada por JUAN PABLO II, *Carta a las mujeres*, 29.VI.95, n. 8, ed. Palabra, Madrid, p. 38: «Después de crear al ser humano varón y mujer, Dios dice a ambos: “Llenad la tierra y sometedla” (Gen 1, 28). No les da sólo el poder de procrear para perpetuar en el tiempo el género humano, sino que les entrega también la tierra como tarea, comprometiéndolos a administrar sus recursos con responsabilidad. El ser humano, ser racional y libre, está llamado a transformar la faz de la tierra. En este encargo, que esencialmente es obra de cultura, tanto el hombre como la mujer tienen desde el principio igual responsabilidad. En su reciprocidad esponsal y fecunda, en su común tarea de dominar y someter la tierra, la mujer y el hombre no reflejan una igualdad estática y uniforme, y ni siquiera una diferencia abismal e inexorablemente conflictiva: su relación más natural, de acuerdo con el designio de Dios, es la “unidad de los dos”, o sea una “unidualidad” relacional, que permite a cada uno sentir la relación interpersonal y recíproca como un don enriquecedor y responsabilizante».

¹⁴⁷ Aparece por primera vez en JUAN PABLO II, *Carta a las mujeres*, 29.VI.95, n. 8, ed. Palabra, Madrid, p. 38.

INDICE DE AUTORES

A

ALLARD, Michel: 24
AFRAHATES: 14
AGUSTÍN DE HIPONA: 3, 8, 24, 34
ANASTASIO I DE ANTIOQUÍA: 10
ATENÁGORAS DE ATENAS: 11
ARANDA, Antonio: 19
ARMENDÁRIZ, Luis M.: 4,5
AUDET, Jean-Paul: 24

B

BARRET, C. K.: 5
BASILIO EL GRANDE: 31
BENEDICTO XVI: 5, 30, 34
BEAUCHAMP, Paul: 13
BENGOECHEA, Ismael: 22
BERTETTO, Domenico: 20, 23
BIRD, Phyllis A.: 9
BOBRINSKOY, Boris: 20
BOFF, Leonardo: 4, 23, 36
BORRESEN, Kari Elizabeth: 36
BOUYER, Louis: 4, 5, 13
BRACKEN, Joseph A.: 3

C

CADY, Susan: 13
CAVALCANTI, Elena: 21
CARDONA, Carlos: 24
CAZELLES, Henri: 20
CIAPPI, Luigi: 20
CLEMENTE DE ROMA: 10
CODA, Piero: 3
CODINA, Víctor: 6
COMBLIN, José 5
COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL: 29
CONGAR, Yves M.J.: 5,7, 13, 19, 28

D

DE LA INMACULADA, Ildefonso: 20, 23
DEL CURA ELENA, Santiago: 4

DE LA POTTERIE, Ignace: 24
DE LA POTTERIE - PIKAZA - LOSADA: 20, 21, 22, 26
DEL COLLE, Raph: 20
DÍDIMO DE ALEJANDRÍA: 10
DURRWELL, François-Xavier: 4, 5, 19, 25, 32, 33

E

EFRÉN, EL SIRIO: 10
ESCRIVÁ, Josemaría: 2, 6, 30
EVDOKIMOV, Paul: 16

F

FARRELL, Susan A.: 6
FEUILLET, André: 20
FRANCISCO DE ASÍS: 22
FRANK-DUQUESNE, Albert: 13
FRAY LUIS DE LEÓN: 17, 18
FUSTER, Sebastián: 4, 7, 35

G

GALOT, Jean: 4, 20, 25
GARCÍA ANDRADE, Carlos: 22
GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald : 36
GARRIGUES, Jean Michel: 7, 35, 36
GELPI, Donald L.: 4, 13
GENDRON, Lionel: 3
GIULIANI, S.: 3
GRAFFIN, René: 14
GREGORIO DE NISA: 11
GREGORIO NACIANCENO: 10, 27, 31
GÓMEZ-ACEBO, Isabel: 5
GOMIS BLANCO, Alberto: 28
GONZÁLEZ-ALIÓ, José Luis: 3
GONZALEZ DE CARDEDAL, Olegario: 18
GUNTON Colin: 2

H

HALKES, Catharina: 7
HANSTEEN, Aasta: 15, 35, 36
HAUKE, Manfred: 14
HEITMANN Claus: 6
HIPÓLITO DE ROMA: 11

I

IRENEO DE LYON: 11, 32
II CONCILIO DE CONSTANTINOPLA: 32
IX CONCILIO DE TOLEDO: 24

J

JAROSLAW, Myszkoslaw: 14
JEREMIAS, Joachim: 4
JESSEL, David: 6
JIMÉNEZ HERNÁNDEZ, Emiliano: 6
JUAN PABLO I: 4
JUAN PABLO II: 2, 3, 4,6, 7,9, 19, 20, 25, 28, 35, 37
JUNGMANN, Joseph Andreas: 31

K

KALTENBRUNNER, Gerd-Klaus: 13
KASPER, Walter: 4
KAUFMANN, Cristina: 5
KING, Ursula: 4
KOLBE, Maximiliano: 15

L

LADARIA, Luis F.: 4
LANG, Bernhard: 13
LANGELLA, Alfonso: 14
LARCHER, C.: 13
LAURENTIN, René: 5, 23
LEBLOND, Germain 4, 29
LE-GUILLOU, Marie Joseph: 4, 20
LEMONNYER, A.: 17
LORBER, Judith: 6

M

MACCIOCCHI, M^a Antonietta: 36
McFAGUE, Salle: 5
MANARANCHE, André: 13
MARGERIE (de), Bertrand: 3
MARIO VICTORINO 14
MANTEAU-BONAMY, Henri Marie: 20, 21,22, 23
MAYR, Franz K: 6
MERODE, Marie (de): 9
METODIO DE FILIPOS: 9, 10
MOELLER, Charles: 13

MOIR, Anne: 6
MOLLENKOTT, Virginia Ramey: 4
MOLTMANN, Jürgen: 5, 7
MONTANER, Viçens Mará : 4
MOLL, Willi: 36
MOLTMANN, Elizabeth et Jürgen: 16
MÜHLEN, Heribert: 5, 6, 19, 23
MUÑOZ IGLESIAS, Salvador: 21, 24
MURGA GENER, José Luis: 16

N

NICOLÁS, Jean Hervé: 24, 32
NILSEN LEIN, Bente: 16, 36

O

OCÁRIZ, Fernando: 22, 35
O'DONNELL, John: 3
ORBE, Antonio: 2, 10, 11, 12
OXFORD-CARPENTER, Rebecca: 7

P

PABLO VI: 21, 22
PARENTE, Pietro: 20
PHILIPS, Gerard: 20,23
PIKAZA, Xavier: 21, 26
PROCOPIO DE GAZA: 10
PSEUDO-CLEMENTINAS: 11
PSEUDO-NISENO: 10

R

RAHNER, Karl: 19
RAMSHAW SCHMIDT, Gail: 7
RAURELL, F.: 7
RICHARD, Jean: 20
RONAN, Marian: 13
RUETHER, Rosemary Radford: 4, 7
RUSSELL, Letty M.: 7

S

SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE: 37
SCHEEBEN Matthias Joseph: 15, 28
SCHÖNBORN, Christoph Von: 2,
SCHÜNGEL-STRAUMANN, Helen: 5

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth: 8
SCOLA, Ángelo: 3, 34
SERRA, Aristide: 20, 24
SILANES, Nereo: 4
SÍMBOLO QUICUMQUE: 18
STEIN, Edith: 15

T

TEÓFILO DE ANTIOQUÍA: 11
TOMÁS DE AQUINO: 27, 30, 35, 36

V

VALLE, Francisca Javiera (del): 15,17
VAN ASSELDONK, Optato: 22
VAN DER DOES DE WILLEBOIS, Alexander: 4
VAZQUEZ FERNÁNDEZ, Antonio: 3
VISCHER L.: 20
VITRE, M. M.: 35
VOGELS, Walker: 9
VON BALTHASAR, H. U.: 3, 8, 23

W

WACKER, Marie Theres: 4
WRONG, Joseph H.P.: 19

Z

ZUBIRI, Xavier: 24, 30

DIOS Y ANTROPOLOGÍA

CONTESTACIÓN del Excmo. Sr. D. Carlos Escartín

Excmos. Señoras y Señores:

Acabamos de escuchar la magistral lección de la Dra. Blanca Castilla y me complace señalar que, una vez más, se puede comprobar lo certero de unas palabras que pertenecen a un reciente documento magisterial. Dicen así:

“Numerosas aportaciones positivas provienen de la exégesis feminista. Las mujeres han tomado así una parte activa en la investigación exegética. Han logrado, con frecuencia mejor que los hombres, percibir la presencia, la significación, y el papel de la mujer en la Biblia, en la Historia de los orígenes cristianos y en la Iglesia. El horizonte cultural moderno, gracias a su mayor atención a la dignidad de la mujer y su papel en la sociedad y en la Iglesia, hace que se dirijan al texto bíblico preguntas nuevas, ocasiones de nuevos descubrimientos. La sensibilidad femenina lleva a entrever y corregir interpretaciones corrientes tendenciosas, que intentaban justificar la dominación del varón sobre la mujer”.

“En cuanto concierne al Antiguo Testamento –sigue diciendo el texto– muchos estudios se han esforzado por llegar a una mejor comprensión de la imagen de Dios. El Dios de la Biblia no es la proyección de una mentalidad patriarcal. Él es Padre, pero es también Dios de la ternura y del amor maternal”¹⁴⁸.

El tema no es nuevo. Recuerdo que –ahora hace más de treinta años– el Fundador del Opus Dei, san Josemaría Escrivá, contestaba, en una entrevista que le hicimos, que todos los bautizados participamos por igual de la común dignidad, libertad y responsabilidad de los hijos de Dios; consecuentemente –salvada la cuestión del ministerio sacerdotal– a la mujer han de reconocerse plenamente en la Iglesia los mismos derechos y deberes que a los hombres, y aludía al asombro con que determinadas personas comentaron el hecho de que en el Opus Dei procuraba que las

¹⁴⁸ PONTIFICA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Arzobispado de Valencia, 1993, p. 63.

mujeres que pertenecen a la Obra adquieran grados académicos en Teología y Derecho Canónico¹⁴⁹.

La Dra. Castilla ingresa en esta Real Academia aportando su ya importante tarea científica y su condición de mujer que, como hemos visto en los textos citados, está llamada a enriquecer la reflexión teológica con nuevos puntos de vista en el momento actual y con nuevos horizontes de futuro.

Digamos también, porque no sería justo omitirlo, que no es sobre todo su condición femenina lo determinante en estos momentos. Efectivamente, hay que destacar, sobre todo, la espléndida trayectoria universitaria y científica de la nueva Académica. Doctora en Teología y en Filosofía, Máster en Antropología, Profesora de estas materias en España y otros países donde ha dictado numerosos cursos monográficos, tiene además el valor de una larga serie de publicaciones especializadas. Su labor científica y de investigación se ha llevado a cabo en una triple línea, que se complementa y armoniza en la investigación teológica.

Me refiero a sus trabajos filosóficos, que van desde estudios sobre Gabriel Marcel –el existencialista de la esperanza- o Feuerbach –quien desde la Izquierda hegeliana formuló la urgente necesidad de la muerte de Dios-, hasta el maestro Zubiri, muy reciente en nuestra memoria. Sus trabajos en este campo son una excelente muestra de la seriedad y el rigor de la investigación.

“La Gloria de Dios es el hombre vivo, y la vida del hombre es la visión de Dios” decía San Ireneo de Lyon¹⁵⁰. Y ahora, cuando la Antropología se ha tornado inquietante, cuando obstinadamente nos volcamos sobre el hombre con problema, resulta urgente recordar que el misterio del hombre “sólo se esclarece a la luz del Misterio del Verbo encarnado”, tal como lo afirma el Concilio Vaticano II¹⁵¹. La Antropología es otra de las líneas de investigación de la Dra. Castilla.

Y de lo anterior se desprende que un mayor acercamiento a Dios, al Dios vivo que se nos revela y comunica en Jesucristo por el Espíritu Santo como infinito regalo al cual nos es posible corresponder adecuadamente, ese acercamiento a Dios infinito, Padre, Hijo y Espíritu, es frente a Feuerbach y otras propuestas de la locura del pensamiento humano, un acercamiento al hondo misterio de la persona humana, de ese yo siempre insatisfecho y a la espera de algo o, mejor, de Alguien que dé respuesta a sus preguntas.

“¿Por qué esperamos?”, se pregunta Cesare Pavese en medio de su nihilismo. Diríase que el hombre es constitutivamente esperanza, búsqueda, interrogante continuado. Decía Lutero que la condición del hombre era la “*inquietatio hominis in se ipsum*”, la inclinación del hombre sobre sí mismo, sin posibilidad de mirar a lo alto, y sin embargo vale la pena recordar las siguientes palabras de un autor de cuatro siglos antes de Cristo: “Me parece a mí ¡Oh Sócrates!, y quizá también a ti, que la

¹⁴⁹ Cfr. *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, 17ª ed., Rialp, Madrid, 1989, n. 14. La entrevista a la que me refiero fue publicada en el mes de Octubre de 1967 en la Revista Palabra.

¹⁵⁰ SAN IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*, 4, 20, 7.

¹⁵¹ CONCILIO VATICANO II, Const. *Gaudium et Spes*, n.22, 1.

verdad segura en estas cosas en la vida presente no se puede alcanzar en modo alguno, o por lo menos se alcanza con gravísimas dificultades. Sin embargo, yo pienso que sería una vileza no estudiar con respeto las cosas que han sido dichas a este propósito, y abandonar las búsquedas antes de haber examinado el camino. Porque estas cosas, una de dos: o se lleva a cabo el reconocer como son o, si esto no se alcanza, se aplica uno al mejor y más seguro de los argumentos humanos, y con ello, como sobre una barca, intentar la travesía del piélago. A menos que se pueda, con mayor seguridad y menor peligro, hacer el viaje con un más sólido transporte, es decir, con la ayuda de la revelada palabra de Dios¹⁵².

Es precisamente ésta la tercera línea de investigación de la Dra. Castilla: la investigación teológica, ese saber último y definitivo sobre la Palabra revelada de Dios en Cristo¹⁵³.

“*Noverim Te, noverim me*”, decía San Agustín. Conocerme para conocerte. Tal es la tarea que nos ha entretenido esta tarde: un esfuerzo rigurosamente intelectual para conocer un poco mejor a Dios y, así, conocernos mejor también a nosotros mismos. La orfandad actual del hombre es la versión última del olvido de Dios. La luz que nos llega de Dios es haber encontrado nuestra Patria.

Tenemos que felicitarlos al recibir a esta nueva e ilustre Académica que, amén de aportarnos su ya rica experiencia científica, por su juventud nos trae también el aliento renovado para la urgente labor de esta Real Academia de Doctores.

¹⁵² PLATÓN, *Fedón*, 35.

¹⁵³ Cfr. Heb 1,1.