

UNIVERSIDAD DE NAVARRA
FACULTAD DE TEOLOGÍA

Andrzej DOBRZYŃSKI

**LA PNEUMATOLOGÍA EN LA ECLESIOLOGÍA
ECUMÉNICA DEL CARDENAL YVES CONGAR**

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA
2000

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 7 mensis octobris anni 1999

Dr. Ioseph MORALES

Dr. Ramirus PELLITERO

Coram tribunali, die 17 mensis decembris anni 1999, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
Ioseph ENÉRIZ

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia

Vol. XXXVIII, n. 3

INTRODUCCIÓN

El objetivo de nuestro trabajo ha consistido en examinar los planteamientos pneumatológicos en la eclesiología de Yves Congar y valorar sus implicaciones para el diálogo teológico entre las Iglesias cristianas.

Puesto que existen ya varios estudios sobre el aspecto pneumatológico de la eclesiología de Congar, incluso algunos que tratan la cuestión desde una perspectiva ecuménica, hemos determinado el método de la investigación con el fin de aportar un enfoque nuevo. Éste estriba en proporcionar un estudio analítico-sistemático de los escritos de Congar, según el orden cronológico. Del conjunto de los textos examinados, destacamos las cuatro obras capitales: *Chrétiens désunis* (1937), *Vraie et fausse réforme* (1950), *Chrétiens en dialogue* (1964) y *Je crois en l'Esprit Saint* (1979-80).

El método aplicado hace posible captar el significado de la pneumatología en la construcción de una eclesiología ecuménica, evaluando los resultados que esta percepción proporciona.

El primer capítulo es dedicado a la presentación de las fuentes y las influencias en la eclesiología de Congar. Mostramos a nuestro autor como teólogo arraigado en la Tradición y, al mismo tiempo, abierto a las otras confesiones cristianas. Su interés por Santo Tomás, su formación tomista en *Le Saulchoir* y las influencias recibidas de Johann Adam Möhler tienen una notable importancia en la obra eclesiológica de Congar.

El segundo capítulo es un panorama de la teología del Espíritu Santo a mediados del siglo XX. En nuestro «recorrido» histórico por la pneumatología, a medida en que esto es posible, mantenemos el punto de vista de Congar. Al estudiar las líneas generales del desarrollo de la teología del Espíritu Santo, perfilamos también la condición de la pneumatología protestante y la ortodoxa. Con este panorama, en primer lugar, determinamos el punto de partida de la reflexión de Congar y, en segundo lugar, marcamos el «campo» en el que se producirá su contribución.

El capítulo tercero está dedicado a analizar el tema en la obra *Chrétiens désunis* (1937). Examinamos el papel del Pneuma en la unidad y la catolicidad de la Iglesia, su acción en el ecumenismo y los planteamientos pneumatológicos en el debate ecuménico, concernientes a la eclesiología anglicana y la ortodoxa-eslavófila. Complementamos la investigación con una exposición sintética de la pneumatología en *Esquisses du Mystère de l'Église* (1941).

El capítulo cuatro ofrece un examen de *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (1950). Los planteamientos pneumatológicos conciernen a dos campos de reflexión eclesiológica: 1.^a *la vida de la Iglesia*; el Espíritu santificador suscita y dirige a los profetas y reformadores; 2.^a *la estructura de la Iglesia*; el Espíritu procura la sintonía entre la Palabra, el depósito de la fe y el ministerio del cuerpo apostólico. En la segunda parte del capítulo exponemos sintéticamente los planteamientos pneumatológicos de nueve escritos de Congar, publicados entre 1952 y 1959. Al poner de manifiesto la variedad de problemáticas en las que se desarrolla la pneumatología, indicamos que se produce un considerable acercamiento hacia la eclesiología de comunión.

En el capítulo quinto analizamos, en primer lugar, el libro *Chrétiens en dialogue* (1964). Nos centramos en la obra ecuménica del Espíritu, en el diálogo con el protestantismo y con la ortodoxia. En un segundo paso, investigamos la pneumatología en la teología de la Tradición. Examinamos *La Tradition et les traditions. Essai historique* (1960) y *Essai théologique* (1963). El Espíritu, al ser el «sujeto trascendente» de la Tradición, vincula intrínsecamente la Palabra y la Tradición viva de la Iglesia. Al llegar en nuestro análisis cronológico a la clausura del Concilio Vaticano II, dedicamos la atención a la pneumatología conciliar tal como la percibe Congar. El desarrollo de la pneumatología, la eclesiología de comunión y la sacramentalidad de la Iglesia son problemáticas que aparecen en el período postconciliar. Analizamos los siguientes estudios *L'Église une, sainte, catholique et apostolique* (1970), *Ministères et communion ecclésiale* (1971), *Un peuple messianique* (1975) según las temáticas claves: unidad y pluralidad, particularidad y universalidad, ministerialidad y comunión, y sacramentalidad de la Iglesia.

En el capítulo sexto complementamos los planteamientos contenidos en *Je crois en l'Esprit Saint* (1979-1980) con precisiones y aplicaciones de su pneumatología expuestas en *Diversités et communion* (1982), *Essais œcuméniques* (1984) y *La Parole et le Souffle* (1984), teniendo también en cuenta otros escritos sobre la pneumatología eclesiológica. La cristología pneumatológica constituye el fundamento de

una eclesiología cristológico-pneumatológica. Subrayamos el papel constitutivo del Espíritu Santo en la Iglesia una, católica, apostólica y santa. Hacemos hincapié en la antropología pneumatológica con sus implicaciones eclesiológicas. En este marco exponemos la mariología pneumatológico-eclesiológica. La dimensión epiclético-doxológica de la Iglesia posee sus aplicaciones en toda la vida de la Iglesia. Tratando sobre la Confirmación y acerca de la Eucaristía, recalamos el significado ecuménico de la pneumatología sacramentaria. Nos ocupamos de «la renovación en el Espíritu Santo», una experiencia que «interroga» la eclesiología ecuménica, y de la problemática del «Filioque». Al final exponemos el aspecto pneumatológico de la comunión ecuménica.

ÍNDICE DE LA TESIS

TABLA DE ABREVIATURAS	9
INTRODUCCIÓN	13

CAPÍTULO I

INFLUENCIAS EN LA LABOR ECLESIOLOGICA DE YVES CONGAR

1. PRINCIPALES DATOS BIOGRÁFICOS	28
2. INFLUENCIAS	34
2.1. <i>Santo Tomás de Aquino</i>	35
2.1.a. Formación tomista	35
2.1.b. La labor teológica	37
2.1.c. La eclesiología	40
2.2. <i>Johann Adam Möhler</i> (1796-1837)	45
2.2.a. Los Padres de la Iglesia	48
2.2.b. La eclesiología	51
2.2.c. La pneumatología	54
2.2.d. El ecumenismo	57
2.3. <i>Pensamiento ortodoxo</i>	61
2.3.a. Las influencias	64
2.3.b. El movimiento eslavófilo	67
2.3.c. División y unidad	70
2.4. <i>Pensamiento protestante</i>	72
2.4.a. Martín Lutero	75
2.4.b. Karl Barth	78
3. VALORACIÓN	80

CAPÍTULO II
LA PNEUMATOLOGÍA EN LA PRIMERA MITAD
DEL SIGLO XX

1.	LA PNEUMATOLOGÍA EN UNA PERSPECTIVA HISTÓRICA	86
1.1.	<i>La encíclica «Divinum illud munus»</i>	91
2.	LÍNEAS DE EVOLUCIÓN EN LA PNEUMATOLOGÍA	94
2.1.	<i>Teología de la gracia</i>	95
2.2.	<i>Teología espiritual</i>	103
2.3.	<i>Eclesiología</i>	107
2.3.a.	Pneumatología en <i>Mystici corporis</i>	108
2.3.b.	E. Mura, Ch. Journet y E. Mersch	111
2.4.	<i>Teología bíblica y litúrgica</i>	114
3.	LA TEOLOGÍA DEL ESPÍRITU EN LAS OTRAS IGLESIAS	118
3.1.	<i>La pneumatología protestante</i>	118
3.1.a.	Movimiento Ecuménico	121
3.1.b.	Pneumatología de K. Barth	122
3.2.	<i>La pneumatología ortodoxa</i>	123
3.2.a.	S. Boulgakov	126
4.	VALORACIÓN	129

CAPÍTULO III
CHRÉTIENS DÉSUMIS Y ESQUISSES
DU MYSTÈRE DE L'ÉGLISE

1.	EL ESPÍRITU EN EL MISTERIO DE LA <i>UNA CATHOLICA</i>	137
1.1.	<i>Naturaleza de la unidad</i>	139
1.2.	<i>Papel del Espíritu en la unidad de la Iglesia</i>	144
1.3.	<i>El Espíritu en la catolicidad de la Iglesia</i>	146
2.	EL ESPÍRITU SANTO EN EL ECUMENISMO CATÓLICO	148
2.1.	<i>Concepto de la reunión</i>	148
2.2.	<i>Presencia del Espíritu en las Iglesias separadas</i>	150
2.3.	<i>El Espíritu en el movimiento ecuménico</i>	152
3.	PNEUMATOLOGÍA EN EL DIÁLOGO ECUMÉNICO	154
3.1.	<i>Eclesiología anglicana</i>	155
3.2.	<i>Eclesiología eslavófila</i>	158
4.	PNEUMATOLOGÍA EN <i>ESQUISSES</i>	162
5.	VALORACIÓN	165

CAPÍTULO IV
VRAIE ET FAUSSE RÉFORME Y LOS ESCRITOS DE 1952-1959

1.	EL ESPÍRITU, PRINCIPIO DE LA VIDA ECLESIAL	181
1.1.	<i>Santidad y falibilidad de la Iglesia</i>	182

2. EL ESPÍRITU SANTIFICADOR	185
2.1. <i>Su obra en la Iglesia</i>	187
2.1.a. Profetismo	188
2.1.b. Reformismo	191
3. EL DIÁLOGO CON EL PROTESTANTISMO	195
3.1. <i>El Espíritu y el cuerpo apostólico</i>	197
3.2. <i>El Espíritu y la Palabra</i>	200
3.3. <i>El Espíritu, principio de la verdadera reforma</i>	202
4. PNEUMATOLOGÍA EN LOS ESCRITOS ENTRE 1952-1959	204
4.1. <i>Le Christ, Marie et l'Église</i> (1952)	204
4.2. <i>Le Saint Esprit et le Corps apostolique</i> (1952)	207
4.3. <i>L'Esprit-Saint dans l'Église</i> (1953)	209
4.4. <i>Jalons pour une théologie du laïcat</i> (1953)	212
4.5. <i>Neuf cents ans après</i> (1954)	217
4.6. <i>La Pentecôte-Chartres 1956</i>	219
4.7. <i>Le Mystère du Temple</i> (1958)	223
4.8. <i>Vaste monde, ma paroisse</i> (1959)	229
4.9. <i>Si vous êtes mes témoins</i> (1959)	231
5. VALORACIÓN	233

CAPÍTULO V

CHRÉTIENS EN DIALOGUE Y
LOS ESCRITOS DE 1960-1975

1. EL ESPÍRITU SANTO EN EL TRABAJO ECUMÉNICO	252
2. PNEUMATOLOGÍA EN EL DIÁLOGO CON LUTERO	260
2.1. <i>Respuesta crítica de Congar</i>	265
3. EL DIÁLOGO CON LA ORTODOXIA	270
4. EL ESPÍRITU EN LA TRADICIÓN	277
4.1. <i>Fundamentos eclesiológico-pneumatológicos</i>	278
4.1.a. El Pneuma, sujeto transcendente de la Tradición	281
4.2.b. El diálogo ecuménico sobre la Tradición	284
5. LOS ESCRITOS DE CONGAR ENTRE 1965 Y 1975	288
5.1. <i>Implicaciones pneumatológicas del Vaticano II</i>	289
5.2. <i>Unidad y pluralidad</i>	294
5.3. <i>Particularidad y universalidad de la Iglesia</i>	297
5.3.a. La sucesión apostólica	299
5.3.b. Colegialidad y primado papal	302
5.4. <i>Ministerios en la comunión</i>	305
5.5. <i>El sacramento universal de salvación</i>	309
6. VALORACIÓN	311

CAPÍTULO VI
JE CROIS EN L'ESPRIT SAINT
 Y LOS ESCRITOS DE 1975-1987

1. ECLESIOLOGÍA CRISTOLÓGICO-PNEUMATOLÓGICA	328
1.1. <i>Iglesia de las dos misiones</i>	330
1.1.a. El Espíritu de la unidad y de la comunión	333
1.1.b. El Espíritu de la catolicidad	336
1.1.c. El Espíritu de la apostolicidad	341
1.1.d. El Espíritu de la santidad	344
1.2. <i>Antropología pneumatológica</i>	346
1.2.a. Cosmismo pneumatológico	353
2. MATERNIDAD DEL ESPÍRITU EN MARÍA Y EN LA IGLESIA	355
2.1. <i>Feminidad y maternidad del Espíritu</i>	355
2.2. <i>Maternidad de la Virgen María</i>	358
2.3. <i>Mariología de la eclesiología pneumatológica</i>	361
2.4. <i>Implicaciones ecuménicas</i>	364
2.4.a. La mujer en la Iglesia	365
3. DIMENSIÓN EPICLÉTICO-DOXOLÓGICA DE LA IGLESIA	368
3.1. <i>Dimensión epiclética</i>	369
3.2. <i>Dimensión doxológica</i>	371
4. PNEUMATOLOGÍA SACRAMENTARIA	372
4.1. <i>La Confirmación</i>	373
4.2. <i>La Eucaristía</i>	377
4.2.a. Epiclesis en Oriente y Occidente	377
4.2.b. Formulación eclesiológico-sacramentológica	379
4.2.c. Santa Comunión	382
5. LA RENOVACIÓN EN EL ESPÍRITU SANTO	383
6. PLANTEAMIENTO ECUMÉNICO DEL «FILIOQUE»	387
6.1. <i>Aspecto eclesiológico</i>	388
6.1.a. Fundamentación histórica	393
6.1.b. Fundamentación hermenéutica	397
6.1.c. Propuestas prácticas respecto al «Filioque»	400
7. PNEUMATOLOGÍA DE LA UNIDAD DE LAS IGLESIAS	405
8. VALORACIÓN	414
CONCLUSIONES	433
BIBLIOGRAFÍA	445
A. FUENTES	445
B. ESTUDIOS SOBRE CONGAR	450
C. LITERATURA SECUNDARIA	458

BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

Para una bibliografía completa de las publicaciones de Congar, vid. QUATTROCCHI, P., *Bibliographie générale du Père Yves Congar (1924-1967)*, en JOSSUA, *Le Père Congar. La théologie au service du peuple de Dieu*, Cerf, Paris 1967, 213-272; NICHOLS, A., *An Yves Congar Bibliography 1967-1987*, «*Angelicum*» 66 (Roma 1989) 422-466. Esta bibliografía está recopilada y adaptada al castellano, vid. BLAKEBROUGH, D., *El Cardenal Congar o la libertad teológica. Ensayo sobre su comprensión del Espíritu Santo. ¿Feminidad del Espíritu?*, Graf. Verona, Salamanca 1995, 199-300.

A. FUENTES

1. Libros

- Chrétiens désunis. Principes d'un «oecuménisme» catholique*, Cerf, Paris 1937.
Esquisses du mystère de l'Église, Cerf, Paris 1941.
Vraie et fausse réforme dans l'Église, Cerf, Paris 1950 (trad. cast. *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1953).
Le Christ, Marie et l'Église, Desclée, Paris 1952.
Jalons pour une théologie du laïcat, Cerf, Paris² 1954.
Neuf cents ans après. Notes sur le «Schisme Oriental» 1054-1954, Éd. Du Chevetogne, Chevetogne 1954.
La Pentecôte-Chartres 1956, Cerf, Paris 1956 (trad. cast. *Pentecostés*, Barcelona 1961).
Si vous êtes mes témoins. Trois conférences sur Laïcat, Église et Monde, Cerf, Paris 1959.
Vaste monde, ma paroisse. Vérité et Dimensions du Salut, Témoignage Chrétiens, Paris 1959.
La Tradition et les traditions. Essai historique, Fayard, Paris 1960.
Aspects de l'oecuménisme, Éd. de la Pensée Catholique, Bruxelles 1962.
La tradition et la vie de l'Église, Fayard, Paris 1963.
La Tradition et les traditions. Essai théologique, Fayard, Paris 1963.
Le Mystère du Temple ou l'Économie de la Présence de Dieu à sa créature de la Génèse à l'Apocalypse, Cerf, Paris² 1963.

- Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Cerf, Paris²1964.
- Chrétiens en dialogue. Contribution catholique à l'Oecuménisme*, Cerf, Paris 1964.
- Cette Église que j'aime*, Cerf, Paris 1968.
- L'Église. De saint Augustin à l'époque moderne (Histoire des Dogmes, t. III-3, vol. 20)*, Cerf, Paris 1970.
- L'Église, une, sainte, catholique et apostolique*, en VV.AA. (dir. FEINER, J.-LOEHRER, M.), *Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut*, vol. 15, Cerf, Paris 1970 (*Propiedades esenciales de la Iglesia*, en *Mysterium salutis*, vol. IV-1, Ed. Cristiandad, Madrid 1973).
- Ministère et communion ecclésiale*, Cerf, Paris, 1971.
- Une passion: unité. Réflexions et souvenirs 1929-1973*, Cerf, Paris 1974.
- Un peuple messianique. L'Église, sacrement du salut. Salut et libération*, Cerf, Paris 1975.
- Une vie pour la vérité. Jean Puyo interroge le Père Congar*, Centurion, Paris 1975.
- Je crois en l'Esprit Saint*, Cerf, Paris 1995 (reedición de 1979-1980).
- Diversité et communion. Dossier historique et conclusion théologique*, Cerf, Paris 1982.
- Martin Luther. Sa foi, sa réforme. Études de théologie historique*, Cerf, Paris 1983.
- Esprit de l'homme, Esprit de Dieu*, Cerf, Paris 1983.
- La Parole et le Souffle*, Desclée, Paris 1984.
- Le Concile Vatican II. Son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Beauchesne, Paris 1984.
- Essais œcuméniques. Le mouvement, les hommes, les problèmes*, Centurion, Paris 1984.
- Entretiens d'automne, (présentés par B. Lauret)*, Cerf, Paris 1987.

2. Artículos

- Une conclusion théologique à l'Enquête sur les raisons actuelles de l'incroyance*, VI 37 (1935) 214-247.
- L'Esprit-Saint dans l'Église*, en «Lumière et Vie» (1953) 51-74 (reproducido en *Les voies du Dieu vivant*, Cerf, Paris 1962, 165-184).
- La pneumatologie dans la théologie catholique*, en RSPT 51 (1967) 250-258.
- Pneumatologie ou «christomonisme» dans la tradition latine?*, en Eph. Theol.Lov. 45 (1969) 394-416.
- Vie chrétienne en communauté et fraternité*, en VS 564 (1969) 329-340.
- Saint-Esprit en théologie catholique*, en VV.AA. (dir. Congar), *Vocabulaire œcuménique*, Cerf, Paris 1970 (*Vocabulario ecuménico*, Herder, Barcelona 1972).
- Pneumatologie et théologie de l'histoire*, en VV.AA. (dir. CASTELLI, E.), *La théologie de l'histoire. Herméneutique et eschatologie*, Aubier Éd. Montaigne, Roma 1971, 61-70.

- Actualité renouvelée du Saint-Esprit*, en «Lumen Vitae» 27 (1972) 543-560.
- Actualité d'une pneumatologie*, en «Proche-Orient Chrétien» 23 (1973) 121-132.
- Renouveau dans l'Esprit et institution ecclésiale. Mutuelle interrogation*, en «Recherches d'Histoire et Philosophie Religieuse» 55 (1975) 143-56.
- Propos sur œcuménisme et Renouveau par l'Esprit*, en «Tychique» 13-14 (1978) 81-86.
- Bulletin de théologie. Aperçu de pneumatologie*, en RSPT 62 (1978) 421-442.
- L'Église de Corinthe et les charisme d'après S. Paul*, en «Tychique» 18 (1979) 27-31.
- Pour une christologie pneumatologique. Note bibliographique*, en RSPT 63 (1979) 435-442.
- Méditation théologique sur la troisième Personne*, en «Proche-Orient Chrétien» 29 (1979) 201-211.
- Chronique de pneumatologie*, en RSPT 64 (1980) 445-451.
- Le Saint-Esprit dans les prières de Sainte Catherine de Sienne*, en *Atti del Congresso Internazionale di Studi Catariniani*, Roma 1981, 333-337.
- Renouveau charismatique et Théologie du Saint-Esprit*, en VS 135 (1981) 115-121.
- Le Saint-Esprit dans la consécration et la communion selon la Tradition occidentale*, en «Nicolaus» 9 (1981) 383-386.
- Pneumatologie dogmatique*, en VV.AA. (dir. LAURET, B.-REFOULÉ, F.), *Initiation à la pratique de la théologie*, t. II, Cerf, Paris 1982, 485-513.
- Actualité de la pneumatologie*, en CSS I, 15-28.
- Synthèse générale de la problématique pneumatologique*, en *La Signification et l'actualité du II.º Concile Oecuménique pour le monde chrétien d'aujourd'hui*, Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique, Chmbésy-Genève 1982, 365-374.
- Le troisième article du symbole. L'impact de la pneumatologie dans la vie de l'Église*, en DORÉ, J., *Dieu, Église, Société*, Paris 1985, 287-303.
- Introduction à l'Esprit Saint*, en *Lettre encyclique de Jean Paul II. L'Esprit qui donne la vie*, Cerf, Paris 1986, vii-xv.
- Esprit de conseil et de sagesse*, en «Tychique» 82 (1986) 1-15.
- Bulletin d'ecclésiologie œcuménique*, en RSPT 71 (1987) 121-131.

3. Otros estudios

- L'Église et Marie. Bulletin de théologie*, en RSPT 37 (1953) 753-756.
- Marie et l'Église dans la pensée patristique*, en RSPT 38 (1954) 3-38.
- Marie et l'Église: perspective médiévale*, en RSPT 39 (1955) 408-412.
- De la communion des Églises à une ecclésiologie de l'Église universelle*, en *L'Episcopat et l'Église universelle*, Cerf, Paris 1962, 227-260.
- Johann Adam Möhler*, en «Theologische Quartalschrift» 1 (1970) 47-51.

- Valeur et portée œcuméniques de quelques principes herméneutiques de Saint Thomas d'Aquin*, en RSPT 57 (1973) 611-626.
- Saint Thomas d'Aquin et l'esprit œcuménique*, en «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 21 (1974) 331-346.
- Sur la valeur sacramentelle de la Parole*, en VS 644-645 (1981) 379-389.
- Présentation*, en JEAN-PAUL II, *Lettre encyclique «Redemptoris Mater»*, Cerf, Paris 1987.

B. ESTUDIOS SOBRE CONGAR

1. Disertaciones, libros

- AREPLACKAL, J., *The Pneumatological Dimension of ordained Priesthood as Presented by Yves Congar and John Zizioulas*, Excer. Dissert. ad Doct., Pont. Univ. Gregor., Roma 1988.
- *Spirit and Ministries. Perspectives of East and West*, Dharmaram Publications, Bangalore 1990.
- BARBOSA, D.L., *A Apostolicidade de Igreja e seu fundamento teológico segundo Yves Congar O.P.*, Dissert. ad Doct., Pont. Univ. Gregor., Roma 1996.
- BLAKEBROUGH, D., *El Cardenal Congar o la libertad teológica. Ensayo sobre su comprensión del Espíritu Santo. ¿Feminidad del Espíritu?*, Graf. Verona, Salamanca 1995.
- BOSCH, J., *A la escucha del Cardenal Congar*, Edibesa, Madrid 1994.
- BROWN, S.M., *Faith and History: The Perspective of Yves Congar*, Dissert. ad Doct., St. Michael, Toronto 1994.
- BUNNENBERG, J., *Lebendige Treue zum Ursprung. Das Traditionsverständnis Yves Congar*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1989.
- CANAVARIS, I., *The Ecclesiology of Yves M.-J. Congar: An Orthodox Evaluation*, Dissert. ad Doct., Boston University, Boston 1968.
- CZYZ, P., *Il rapporto tra la dimensione cristologica e pneumatologica dell'ecclesologia nel pensiero di Y. Congar*, Excer. Dissert. ad Doct., Pont. Un. Gregor., Roma 1986.
- FAMERÉE, J., *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II: Histoire et Église. Analyse et reprise critique*, Leuven University Press, Leuven 1992.
- FOUILLOUX, É., *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIXe au XXe siècle. Itinéraires européens d'expression française*, Centurion, Paris 1982.
- FREY, Ch., *Mysterium der Kirche, Öffnung zur Welt. Zwei Aspekte der Erneuerung französischer katholischer Theologie*, Vandenhock-Ruprecht, Göttingen 1969.
- GALEANO, A., *La Iglesia y su reforma según Y. Congar. Una eclesiología precursora del Vaticano II*, Univ. San Buenaventura, Bogotá 1991.
- GIANAZZA, P.G., *La teologia dello Spirito Santo in prospettiva ecumenica. Studio comparativo sulla pneumatologia di Paul Evdokimov (ortodosso) e Yves Congar (cattolico)*, Excer. Dissert. ad Doct., Pont. Univ. Sales., Roma 1980.

- *Lo Spirito Santo. Summa pneumatologica di Yves Congar*, LAS, Roma 1998.
- GIBAUD VESTERMANS, M., *Sacerdocio común y sacerdocio ministerial en Y. Congar y en el Vaticano II*, Dissert. ad Doct., Pont. Univ. S. Thomae, Roma 1983.
- GROPPE, E.T., *Yves Congar's Theology of the Holy Spirit*, Excer. Dissert. ad Doct., Univ. of Notre Dame, Indiana 1999.
- HANN, W., *The Hierarchy of Truths according to Yves Congar*, Pont. Univ. Gregor., Roma 1987.
- HARNETT, A.M., *The Role of the Holy Spirit in Constitutive and Ongoing Revelation according to Yves Congar*, Dissert. ad Doct., The Catholic Univ. of America, Washington, D.C. 1989.
- JADGEO, D., *Holiness and Reform of the Church in the Writings of Yves Congar, O.P.*, Dissert. ad Doct., The Catholic Univ. of America, Washington, D.C. 1989.
- JANUS, H., *Il Cristo e lo Spirito Santo come principi dell'unità della Chiesa*, Excer. Dissert. ad Doct., Pont. Univ. S. Thomae, Roma 1972.
- JOSSUA, J.-P., *Le Père Congar. La théologie au service du Peuple de Dieu*, Cerf, Paris 1967.
- KALLARANGATT, J., *The Holy Spirit, Bond of Communion of the Churches. A comparative Study of the Ecclesiology of Y. Congar and N. Nissiotis*, Excer. Dissert. ad Doct., Pont. Univ. Gregor., Roma 1989.
- KEMBE KITENGIE, *Conciliarité et unité à la lumière de l'ecclésiologie de Yves Congar*, Dissert. ad Doct., Pont. Univ. Urban., Roma 1989.
- KIZHAKKEPARAMPIL, I., *The Invocation of the Holy Spirit as Constitutive of the Sacraments according to Cardinal Yves Congar*, Pont. Un. Gregor., Roma 1995.
- LEHNING, T.J., *The Foundations Functions and Authority of the Magisterium in the Theology of Yves Congar*, Dissert. ad Doct., The Catholic Univ. of America, Washington, D.C. 1985.
- MACDONALD, Ch., *Church and World in the Plan of God. Aspects of History and Eschatology in the Thought of Père Yves Congar O.P. With a Preface by Y. Congar*, Verlag Peter Lang, Frankfurt-Berne-Lang 1982.
- MACDONALD, T.I., *The Ecclesiology of Yves Congar. Foundational Themes*, Dissert. ad Doct. Marquette University (U.M.I.), Milwaukee Wisconsin 1981.
- MEAKIN, C., *The Same but different? The Relationship between Unity and Diversity in the Theological Ecumenism of Yves Congar*, Univ. Press, Lund 1995.
- MEINI, M., *Lo Spirito Santo nell'ecclésiologia di Yves Congar*, Excer. Dissert. ad Doct., Pont. Univ. Gregor., Siena 1988.
- *La Chiesa, comunicazione della vita divina, nel pensiero di Yves Congar*, en «Rivista di ascetica e mistica» 12 (1987) 27-50; *Il mistero complesso della Chiesa secondo Y. Congar*, en *ibidem*, 129-145; *Lo Spirito Santo e le tappe della Storia Salvifica*, en *ibidem* 13 (1988) 112-131.

- MEREDITH, R.C., *Themes of Thomistic Eschatology in the Ecumenical Theology of Yves Congar*, Dissert. ad Doct., The Catholic Univ. of America, Washington, D.C. 1985.
- MUÑOZ Y DURÁN, M., *Y.-M. Congar, su concepción de teología y de teólogo*, Herder, Barcelona 1994.
- NICHOLS, A., *Yves Congar*, Morehouse-Barlow, Wilton 1989.
- *From Newman to Congar: The Idea of Doctrinal Development from the Victorians to the Second Vatican Council*, Clark, Edinburgh 1990.
- NIHAL NAVARATNE, L.-M., *The relationship between Christology and Pneumatology in the Writings of Yves Congar, Karl Rahner and Jacques Dupuis*, Excer. Dissert. ad Doct., Pont. Univ. Gregor., Roma 1987.
- OKASHOKO NKOY MUKANGA, D., *La dynamique de la catholicité dans l'ecclésiologie du P. Yves Congar*, Dissert. ad Doct., Univ. Louvain, Louvain-la-Neuve 1994.
- OSNER, M., *L'action du Saint-Esprit dans la communion ecclésiale. Étude sur l'œuvre d'Yves Congar*, Dissert. ad Doct., Univ. Des Sciences Humaine de Strasbourg, Faculté de Théologie Catholique, Strasbourg 1980.
- PEK, K., *Implikacje mariologiczne pneumatologii Yves Congara*, Dissert. ad Doct., Kat. Univ. Lub., Lublin 1999.
- PELLITERO, R., *La teología del laicado en la obra de Yves Congar*, Universidad de Navarra, Pamplona 1996.
- SONGI SIAMA, C., *La parole et le souffle selon Yves Congar: Conditions de santé pour le renouveau charismatique*, Excer. Dissert. ad Doct., Pont. Univ. Urban., Roma 1996.
- STONEBURNER, J.H., *The Doctrine of the Church in the Theology of Yves Congar*, Dissert. ad Doct., Drew University 1969.
- TANGORRA, G., *Chiesa assemblea dei fedeli. Un aspetto della teologia di Yves Congar*, Excer. Dissert. ad Doct., Pont. Univ. S. Thomea, Roma 1990.
- VAN VLIET, C.T.M., *Communio sacramentalis. Das Kirchenverständnis von Yves Congar - genetisch und systematisch betrachtet*, Matthias-Grünwald, Mainz 1995.
- WOLFF, M.-M., *Gott und Mensch. Ein Beitrag Yves Congars zum ökumenischen Dialog*, Knecht, Frankfurt am Main 1990.

2. Artículos

- AVILÉS JIMÉNEZ, F.J., *Algunas precisiones y ejemplos sobre la historicidad y el Espíritu Santo*, en *El Espíritu, Memoria y Testimonio de Cristo*, Facult. San V. Ferrer, Valencia 1997.
- BOSCH, J., *Yves Congar, el rostro de una teología tolerante*, en CT 123 (1996) 97-114.
- *El Padre Congar, discípulo de Santo Tomás*, en «Teología Espiritual» 40 (1996) 8-38.

- *Yves Congar, su aportación al Concilio Vaticano II*, en «Isidorianum» 6 (1997) 23-50.
- CANAVARIS, I., *The Ecclesiology of Yves M.-J. Congar: An Orthodox Evaluation*, en «Greek Orthodox Theological Review» 15 (1970) 86-105.
- CATTANEO, E., *Spirito, Chiesa e teologia. In memoriam del Card. Y. Congar (1904-1995)*, en «Rassegna di Teologia» 36 (1995) 517-526.
- FAMERÉE, J., «*Chrétiens désunis*» du P. Congar, 50 ans après, NRT 110 (1988) 666-686.
- *L'ecclésiologie du Père Yves Congar. Essai de synthèse critique*, RSPT 76 (1992) 377-419.
- *Orthodox Influence on the Roman Catholic Theologian Yves Congar, O.P.: a Sketch*, en «St. Vladimir's Theological Quarterly» 39 (1995) 409-416.
- *Aux origines de Vatican II. La démarche théologique d'Yves Congar*, en Eph. Theol.Lov. 71 (1995) 121-138.
- FIERENS, M., *L'Esprit Saint et la Liturgie dans la pneumatologie de Congar*, en «Questions Liturgiques» 66 (1985) 221-227
- *De H. Geest en de Kerken. Pneumatologie en oecumenisme in het werk van Y. Congar*, en «Collationes» 16 (1986) 131-144.
- FOUILLOUX, É., *Frère Yves, Cardinal Congar, dominicain. Itinéraire d'un théologien*, RSPT 79 (1995) 379-404.
- *Comment devient-on expert à Vatican II? Le cas du père Yves Congar*, en *Le Deuxième Concile du Vatican (1959-1965)*, École Française de Rome, Rome 1989, 306-331.
- GALEANO, A., *La ecclesiologia de Yves Congar*, en «Franciscanum» 22 (1980) 141-204.
- *La Reforma en la Iglesia según Yves Congar*, en «Franciscanum» 23 (1981) 117-170.
- HAUSMAN, N., *Le Père Y. Congar au Concile Vatican II*, en «Nouvelle Revue Théologique» 120 (1998) 267-281.
- JOSSUA, J.-P., *L'oeuvre oecuménique du Père Congar*, en «Études» 357 (1982) 543-555.
- *Yves Congar. La vie et l'oeuvre d'un théologien*, en «Cristianesimo nella Storia» 17 (1996) 1-12.
- *Yves Congar: un portrait*, en «Études» 383 (1995) 211-218.
- LAGO ALBA, L., *Y.-M. Congar, teólogo del diálogo y de la tolerancia*, CT 120 (1994) 599-618.
- *Y. Congar, ecumenista. I. Diálogo con el protestantismo*, CT 123 (1996) 149-191.
- LE GUILLOU, M.-J., *Yves Congar*, en VV.AA. (dir. VANDER GUCHT, R.-VORGRIMLER, H.), *Theologie im 20. Jahrhundert. Bahnbrechende Theologen*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1970.
- MEINI, M., *I riferimenti fondamentali del pensiero teologico di Yves Congar*, en «Vivens Homo» 1 (1990) 79-100.

- MÉNDEZ FERNÁNDEZ, B., *La recuperación de la eclesiología pneumática en Y. Congar*, en VV.AA. (dir. CHICO, F.-PANIZZOLO, S.-WAGNER, H.), *Ecclesia Tertii Millennii Advenientis. Omaggio al P. Angel Antón, professore di ecclesiologia alla Pontificia Università Gregoriana nel suo 70º compleanno*, Piemme, Casale Monferrato 1997, 426-442.
- McBRIEN, R., *Church and ministry: the achievement of Yves Congar*, en «Theology Digest» 32 (1985) 203-211.
- MUÑOZ, M., *La concepción de la teología en Congar*, CT 123 (1996) 27-54.
- OLS, D., *Diversité et communion. Réflexions à propos d'un ouvrage récent*, en «Angelicum» 60 (1983) 122-150.
- O'MEARA, T., *Revelation and History. Schelling, Möhler and Congar*, en «Irish Theol. Quarterly» 53 (1987) 17-35.
- PRUNIÈRE, J., *L'ecclésiologie du P. Congar: Oeuvre témoin d'un crise*, «Études franciscaines» 16 (1966) 253-283.
- RIGAL, J., *Trois approches de l'ecclésiologie de communion: Congar, Zizioulas, Moltmann*, en «Nouvelle Revue Théologique» 120 (1998) 605-619.
- SICOULY, P., *Yves Congar und Johann Möhler. Ein theologisches Gespräch zwischen den Zeiten*, en «Catholica» 45 (1991) 36-43.
- TANGORRA, G., *Uomo e Dio. Teologia e antropologia nel pensiero di Y. Congar*, en «Teresianum» 47 (1996) 467-492.
- VAN VLIET, C.T.M., *Die Ekklesiologie Yves Congar und das Zweite Vatikanische Konzil*, en «Theologie und Glaube» 86 (1996) 27-38.
- VV.AA., en «Revista Internazionale di Teologia e Cultura Communio» 142 (1995) 7-68.
- «Ciencia Tomista» 123 (1996) 3-186.
- (dir. NAPIORKOWSKI, S.-CZAJA, A.-PEK, K.), *Yves Congar 1904-1995*, Kat. Univ. Lub., Lublin 1998.
- (dir. VAUCHEZ, A.), *Cardinal Yves Congar 1904-1995*, Cerf, Paris 1999.

C. LITERATURA SECUNDARIA

1. Documentos

- LEÓN XIII, *Divinum illud munus*, ASS 29 (1897) 644-658.
- Pfo XII, *Mystici Corporis Christi*, ASS 35 (1943) 193-248.
- JUAN PABLO II, *Dominum et Vivificantem*, ASS 78 (1986) 809-900.
- *Ut unum sint*, ASS 87 (1995) 921-982.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996*, B.A.C., Madrid 1998.
- CONSEJO PONTIFICIO PARA LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS, *Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'œcuménisme*, en *La Documentation Catholique* 2075 (1993) 609-646.
- GONZÁLEZ MONTES, A., *Enchiridion Œcumenicum. Relaciones y Documentos de los Diálogos Interconfesionales de la Iglesia Católica y otras Iglesias Cristia-*

nas y Declaraciones de sus Autoridades. Con Anexos de Grupos no oficiales del Diálogo Teológico Interconfesional (t. I-II), Univ. Pont. Salamanca, Salamanca 1986 y 1993.

2. Libros, artículos

- ALBERIGO, G.-CHENU, M.-D.-FOUILLOUX, É.-JOSSUA, J.-P.-LADRIÈRE, J., *Une école de théologie: le Saulchoir*, Cerf, Paris 1985.
- BOULGAKOV, S., *Le Paraclet*, Aubier Montaigne, Paris 1946.
- BOUYER, L., *Le Consolateur. Esprit Saint et vie de grâce*, Cerf, Paris 1980.
- CERETI, G., *Per un'ecclésiologia ecumenica*, EDB, Bologna 1996.
- CLÉMENT, O., *Byzance et le concile de Lyon*, en «Unité Chrétiens» 37 (1975) 59-74.
- DE CLARK, P., *Les épicleses des nouvelles prières eucharistiques du rite romain. Leur importance théologique*, en «Ecclesia Orans» 16 (1999) 189-208.
- DE FIORES, S., *María en la teología contemporánea*, Sígueme, Salamanca 1991.
- DE LA SOUJEOLE, B.-D., *Le sacrement de la communion. Essai d'ecclésiologie fondamentale*, Éd. Universitaire Fribourg Suisse-Cerf, Paris 1998.
- EVDOKIMOV, P., *L'Orthodoxie*, Desclée, Paris 1979 (reedición).
— *L'Esprit Saint dans la Tradition Orthodoxe*, Cerf, Paris 1969.
- FAMERÉE, J., *Marie a-t-elle pris la place de l'Esprit Saint dans le catholicisme?*, en «Lumen Vitae» 53 (1998) 73-85.
- FORTE, B., *La Iglesia de la Trinidad. Ensayo sobre el misterio de la Iglesia. Comunión y misión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1996.
- FRAENKEL, P., *Le Saint-Esprit dans l'enseignement et la prédication de Luther, 1938-1946*, en VV.AA., *Le Saint-Esprit*, Labor et Fides, Genève 1963, 59-84.
- FRISQUE, J., *La eclesiología en el siglo XX*, en VV.AA. (dir. VAN DER GUCHT, R.-VORGRIMLER, H.), *La teología del siglo XX*, t. III, B.A.C., Madrid 1974, 162-190.
- FROSINI, G., *Lo Spirito che dà la vita. Una sintesi di pneumatologia*, EDB, Bologna 1998.
- GARIJO-GUEMBE, M.M., *Bibliografía sobre la Trinidad en la teología ortodoxa*, en «Estudios Trinitarios» 11 (1977) 369-442.
— *La pneumatología en la moderna teología ortodoxa*, en *Espíritu Santo ayer y hoy*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1975.
- GARRIGUES, J.M., *El Espíritu que dice «Padre!»*. *El Espíritu Santo en la vida trinitaria y el problema del Filioque*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1985.
- HALLEUX, A., *Orthodoxie et Catholicisme: du personnalisme en pneumatologie*, en RTL 6 (1975) 3-30.
- HILBERATH, B.J., *Pneumatología*, Herder, Barcelona 1996.

- HRYNIEWICZ, W., *Pneumatologia a eklezjologia*, en «Collectanea Theologica» 47 (1977) 33-59.
- HUERGA, A., *La encíclica de León XIII sobre el Espíritu Santo*, en CSS I, 507-516.
- KASPER, W., *La Chiesa come sacramento dello Spirito*, en KASPER W.-SAUTER, G., *La Chiesa luogo dello Spirito*, Queriniana, Brescia 1980, 71-98
- *Aspekte gegenwärtiger Pneumatologie*, en VV.AA. (dir. KASPER.W.), *Gegenwart des Geistes*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1980.
- *Johann Adam Möhler-Wegbereiter des modernen Katholizismus*, en «Katholische Zeitschrift Communio» 17 (1988) 432-443.
- *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca⁵ 1998.
- KOTHGASSER, A.M., *Die katholische Pneumatologie im zwanzigsten Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive, Ausblick*, en CSS I, 611-623.
- LAMBIASI, F., *Lo Spirito Santo: Mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia. (Corso di teologia sistematica, t. V)*, EDB, Bologna 1991.
- LAURENTIN, R., *La redécouverte de l'Esprit Saint et des charismes dans l'Église actuelle*, en VV.AA., *L'Esprit Saint*, Facultés Univ. Saint-Louis, Bruxelles 1984, 11-37.
- LEGRAND, H.-M., *Bulletin d'ecclésiologie. L'Église orthodoxe*, en RSPT 56 (1972) 696-701.
- *Le développement d'Églises-sujets une requête de Vatican II*, en VV.AA. (dir. ALBERIGO, G.), *Les Églises après Vatican II*, Beauchesne, Paris 1981, 149-184.
- LIDDY, R., *Newman, the Holy Spirit and Ecumenism*, en CSS I, 1381-1392.
- LOSSKY, V., *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Aubier Montaigne, Paris 1944.
- *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Aubier Montaigne, Paris 1967.
- MARTIMORT, A.G., *L'Esprit Saint dans la liturgie*, CSS I, 517-539.
- MÜHLEN, H., *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1998.
- NISSIOTIS, N., *Pneumatologie orthodoxe*, en VV.AA., *Le Saint-Esprit*, Labor et Fides, Genève 1963, 84-106.
- *La pneumatologie ecclésiologique au service de l'Unité de l'Église*, en «Istina» 12 (1967) 323-340.
- *Pneumatological Christology as a Presupposition of Ecclesiology*, en «Ecumenica» (1967) 235-251.
- PAGANO FERNÁNDEZ, P.M., *Espíritu Santo, epiclesis, Iglesia. Aportes a la eclesiología eucarística*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1998.
- RAHNER, K., *Sobre el concepto de la doctrina de la gracia increada*, en *Escritos de Teología*, t. I, Turcus Ed., Madrid 1961, 349-377.
- *Experiencia del Espíritu*, Narcea, S.A. de Ediciones, Madrid 1978.
- RIGAL, J., *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*, Cerf, Paris 1997.
- *L'Église en chantier*, Cerf, Paris 1994.

- RODRÍGUEZ, P., *Iglesia y ecumenismo*, Rialp, Madrid 1979.
- STANILOAE, D., *Theology and the Church*, St. Vladimir Seminary Press, Crestwood New York 1980.
- SCHÜTZ, Ch., *Introducción a la pneumatología*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1991.
- TILLARD, J.-M., *Vaticano II et l'après-Concile. Espoirs et craintes*, en VV.AA. (dir. ALBERIGO, G.), *Les Églises après Vatican II*, Beauchesne, Paris 1981.
- *L'Esprit Saint dans la réflexion théologique contemporaine*, en CSS I, 905-919.
- VERCRUYSSÉ, J.E., *Introducción a la teología ecuménica*, Verbo Divino, Estella 1993.
- VILANOVA, E., *Historia de la teología cristiana*, t. III, Herder, Barcelona 1992.
- VILLAR, J.R., *Teología de la Iglesia particular. El tema en la literatura de lengua francesa hasta el Concilio Vaticano II*, Univ. Navarra, Pamplona 1989.
- *Eclesiología y ecumenismo. Comunión, Iglesia local, Pedro*, EUNSA, Pamplona 1999.
- ZIZIOULAS, J., *Christologie, pneumatologie et institutions ecclésiales*, en VV.AA. (dir. ALBERIGO, G.), *Les Églises après Vatican II*, Beauchesne, Paris 1981, 131-148.
- *Le Mystère de l'Église dans la tradition orthodoxe*, en «Irénikon» 60 (1987) 323-335.
- *Communion et altérité*, en «Service Orthodoxe de Presse» 184 (1994) 23-33.
- VV.AA. (ACADÉMIE INTER. des SCIENCES RELIGIEUSES), *L'Esprit Saint et l'Église. Catholiques, orthodoxes et protestants de divers pays confrontent leur science, leur foi et leur tradition: l'avenir de l'Église et de l'œcuménisme*, Fayard, Paris 1969.
- (dir. HEITMANN, C., MÜHLEN, H.), *Experiencia y teología del Espíritu Santo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1978.
- (dir. SARAIVA MARTINS, J.), *Credo in Spiritum Sanctum. Acti del Congresso Teológico Internazionale di Pneumatologia*, vol. I-II, LEV, Vaticano 1983.
- (dir. RODRÍGUEZ, P.), *Eclesiología 30 años después de «Lumen gentium»*, Rialp, Madrid 1994.
- (dir. MARCZEWSKI, M.), *Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii*, Polihymnia, Lublin 1998.
- (dir. RODRÍGUEZ, P.), *El Espíritu Santo y la Iglesia. XIX Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Univ. Navarra, Pamplona 1999.
- en *Prêtres Diocésains (L'Esprit Saint)*, 1366 (1999).
- (dir. PIKAZA, X.-SILANES, N.), *Los carismas en la Iglesia. Presencia del Espíritu Santo en la historia*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1999.

TABLA DE ABREVIATURAS

1. DOCUMENTOS

AA	<i>Apostolicam Actuositatem.</i>
AG	<i>Ad Gentes.</i>
DV	<i>Dei Verbum.</i>
GS	<i>Gaudium et Spes.</i>
LG	<i>Lumen Gentium.</i>
OE	<i>Orientalium Ecclesiarum.</i>
PO	<i>Presbyterorum Ordinis.</i>
SC	<i>Sacrosanctum Concilium.</i>
UR	<i>Unitatis Redintegratio.</i>
TSE	COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, <i>Temas selectos de Eclesiología</i> , en <i>Documentos 1969-1996</i> , BAC, Madrid 1998.

2. REVISTAS

CT	«Ciencia Tomista», Salamanca.
Eph.Theol.Lov.	«Ephemerides Theologicae Lovanienses», Louvain.
RSPT	«Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», Paris.
RTL	«La Revue théologique de Louvain», Louvain.
VS	«La Vie Spirituelle», Paris.

3. LIBROS DE USO FRECUENTE

CSS I, II	VV.AA., <i>Credo in Spiritum Sanctum. Acti del Congresso Teol. Internazionale di Pneumatologia. Roma, 22-26 marzo 1982</i> , t. I-II, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1983.
ECE I, II	GONZÁLEZ MONTES, A., <i>Enchiridion Œcumenicum. Relaciones y Documentos de los Diálogos Interconfesionales de la Iglesia Católica y otras Iglesias Cristianas. Y Declaraciones de sus Autoridades. Con Anexos de Grupos no oficiales del Diálogo Teológico Interconfesional</i> (t. I-II), Univ. Pont. Salamanca, Salamanca 1986 y 1993.

- FAMERÉE J., *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II. Histoire et Église. Analyse et reprise critique*, Presses Universitaires de Louvain, Louvain 1992.
- JOSSUA J.P., *Le père Congar. La théologie au service du peuple de Dieu*, Cerf, Paris 1967.
- LAURET Y., *Entretiens d'automne (présenté par Bernard Lauret)*, Cerf, Paris 1987.
- PUYO Y., *Jean Puyo interroge le Père Congar. Une vie pour la vérité*, Centurion, Paris 1975.
- VAN VLIET C.Th.M., *Communio sacramentalis. Das Kirchenverständnis von Yves Congar -genetisch und systematisch betrachtet*, Matthias-Grünewald, Mainz 1995.

La trilogía *Je crois en l'Esprit Saint* (1979-1980) es el fruto más significativo del pensamiento pneumatológico de Congar. El libro *La Parole et le Souffle* (1984) constituye un complemento de su teología del Espíritu. En *Diversités et communion* (1982) el autor busca posibles modelos de la unidad entre los cristianos¹. En el presente capítulo procederemos analizando estas tres obras con especial atención a la monografía pneumatológica, teniendo en cuenta otros estudios más sintéticos².

Se reconoce un marco ecuménico en los planteamientos eclesiológico-pneumatológicos presentados en estos escritos. No se trata solamente de la manera de abordar las cuestiones teológicas, sino también de las fuentes y de circunstancias que acompañaban a su redacción y publicación³.

1. ECLESIOLOGÍA CRISTOLÓGICO-PNEUMATOLÓGICA

Congar subraya a la Iglesia como término de dos misiones, del Hijo y del Pneuma. Ella refleja y participa en la vida de la Trinidad. A través del tiempo y del espacio Dios reúne su Pueblo. Hay que entenderlo extendiendo este concepto a lo que en las Iglesias cristianas es auténticamente de Cristo. Nuestro autor está convencido de que esta concepción trinitaria, y por esto dinámica, de la Iglesia permite advertir que «en lo que es de Dios, el Movimiento ecuménico depende de la Trinidad y es fruto o término de las procesiones del Verbo y del Pneuma extra-trinitarias»⁴.

Esta afirmación demuestra que el Espíritu Santo no solamente anima la institución de la Iglesia, sino que es verdaderamente su «cofundador». «Porque el Señor es el Espíritu, y donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad» (2Cor 3,17). Esta relación entre el Cris-

to glorioso y el Pneuma permite excluir una limitación de la obra del Espíritu solamente a la actualización de lo que ha instituido el Cristo terreno. El Paráclito, a partir de Pentecostés, es fuente de «novedad» cristológica en la historia. Las intervenciones del Espíritu están de acuerdo con el Evangelio y el kerygma apostólico, pero no se reducen a un vicariado respecto a Cristo⁵.

1.1. Iglesia de las dos misiones

La misión del Espíritu es relativa a la del Verbo. Se manifiesta cuando el Cristo resucitado se va y como Señor glorificado es dador del Paráclito. El Espíritu sale del Padre y se refiere al Hijo⁶. Congar recalca el vínculo profundo entre el Verbo y el Pneuma que se puede percibir desde el comienzo de la Revelación. A la Palabra de Dios acompaña el Sopro que la hace eficaz para suscitar la fe en el Pueblo de Israel y, luego en la Iglesia⁷.

En el fondo de la eclesiología cristológico-pneumatológica se halla la cristología pneumatológica, que se fundamenta en dos principios: 1. No se puede separar la cristología y la soteriología; 2. La obra de Dios es histórica. Se acentúa tres momentos de vida de Jesucristo, la Encarnación, el Bautismo en el Jordán y la Resurrección-Ascensión, importantes por las intervenciones del Espíritu, por esto el Verbo «hecho carne», se manifiesta plenamente como Mesías-Salvador y Señor. El Cristo glorificado es dador del Paráclito que nos hace «hijos en el Hijo». El Espíritu de Cristo forma la Iglesia, «un ser filial que en el Señor “Protôtokos” puede decir “Padre nuestro”», participando ya en las primicias de la vida futura⁸. Según Congar, esta cristología no es estática y ontológica como en el enfoque de Santo Tomás. Se distingue por un dinamismo de la autocomunicación de Dios en Cristo, operada a través de las venidas del Pneuma. La historicidad de la economía de la salvación hace percibir que en la relación entre el Cristo Alfa y el Cristo Omega se intercala el *kairos* de la Iglesia⁹.

El Nuevo Testamento testimonia la acción del Espíritu en el tiempo de la Iglesia. Nuestro autor subraya que la obra del Paráclito es esencial para la constitución del Pueblo de Dios: suscita la fe, hace eficaz la celebración de los sacramentos, sobre todo el Bautismo y la Eucaristía, «concelebra» con los Apóstoles la predicación de la Palabra y convence al mundo del pecado de rechazar a Cristo-Salvador, revelando y haciendo comprender toda la verdad del destino del hombre y del mundo¹⁰. Congar presta la atención a la teología de San Pablo. La vida de

Cristo en nosotros y la nuestra en Él tiene carácter eclesial. El Espíritu desempeña el papel decisivo en la construcción del Cuerpo Místico. Entre el Cuerpo eclesial de Cristo y el Pneuma no hay oposición, sino «atracción recíproca». El Espíritu es el principio de comunicación y de comunión entre Dios y nosotros¹¹.

Esta concepción del Espíritu cofundador de la Iglesia posee su significado para el ecumenismo¹². Él es el artífice de la plena manifestación de la Iglesia de Cristo como una, católica, apostólica y santa. Como don escatológico, el Pneuma procura que el designio salvífico se realice en la historia. Por lo tanto, obra por la unidad de los cristianos dentro de la Iglesia y fuera de los límites confesionales. Se puede percibir este planteamiento a través del estudio de las propiedades esenciales de la Iglesia¹³.

1.1.a. *El Espíritu de la unidad y de la comunión*

La cooperación de las dos misiones se deja sentir a la hora de analizar la profunda relación entre los conceptos eclesiológicos de comunión y de Templo del Espíritu. A la incorporación al Cuerpo de Cristo por medio del Bautismo acompaña el don del Espíritu (1Cor 12, 13; Ef 4,4). La acción del Pneuma es, por un lado «periférica» —preparatoria— y, por otro, eclesial. Permite entrar en el Cuerpo y es otorgado precisamente en este Cuerpo. Este don suscita la fe y la vida de Cristo en nosotros. Los bautizados forman Cuerpo Místico de Cristo, no del Espíritu Santo. Pero el Paráclito es principio de esta *koinonía*, vertical con Cristo y horizontal en el plan comunitario-personal. Hay un sólo Cuerpo de Cristo, porque hay un sólo Espíritu. La Iglesia es lugar de su presencia-acción y se manifiesta como el Templo del Espíritu. La comunión del Espíritu Santo (2Cor 13,13) significa la participación en el Pneuma. Esto influye en que el elemento personal, diverso, y el elemento de unidad, institucional compaginen en una «unipluralidad»¹⁴.

Congar percibe al Espíritu como principio de la unidad de catolicidad, de la santidad y de la apostolicidad en la única Iglesia. El Espíritu de Cristo, el mismo presente en la Cabeza y en el Cuerpo, es principio de la comunión mística y efectiva porque crea, procura y asegura la unidad¹⁵. Por consiguiente, Congar habla de la «perikhoresis» de las propiedades esenciales como del principio que permite manifestar la dimensión cristológico-pneumatológica de la Iglesia. Es el Pneuma que en cada miembro de la Iglesia hace presente «el todo», es decir, el

sentido católico. En el «Don de la gracia» todos tienen acceso a Dios, anticipando el Reino escatológico en la comunión de «sancta y sancti» (comunión de la cosa santa y de los santos). El Espíritu es «memoria» de lo que hizo y dijo Jesús. Es preciso percibir su papel en la acogida y el entendimiento de la Palabra y también en la celebración sacramental de la Pascua del Señor. Él procura la presencia de lo acontecido y el futuro escatológico, en el momento actual; «lo que podemos llamar el “tiempo sacramental”»¹⁶.

Después de haber fundamentado la eclesiología de los ministerios y carismas, expuesta sobre todo en *Ministère et communion ecclésiale* (1971), y la coconstitución del Cuerpo Místico por las dos misiones divinas, Congar afirma la unidad entre el aspecto estructural y el aspecto carismático de la Iglesia. La tensión entre ambos no desemboca en la oposición, sino en la cooperación. «Todos los ministerios son carismáticos y no hay grupos en la Iglesia fuera de los límites estructurales». La teología paulina no puede ser interpretada como opuesta a la institución, enunciado importante para el diálogo con el protestantismo. Los dones espirituales, «pneumatika» se hacen «charismata» por ser entregados al servicio de la Iglesia que es «comunión espiritual estructurada». En la doctrina de San Pablo no hay oposición, ni autonomía de la pneumatología respecto a la cristología. El Cristo glorificado actúa como «espíritu vivificante». El Pneuma obra con autonomía, pero esta libertad es del Señor glorificado. Los dos elementos, institucional y carismático, son relacionados recíprocamente¹⁷.

Por tanto, en la Iglesia se reconoce en las personas y en las comunidades particulares la cualidad de sujeto. Esto se aplica respecto al estatuto eclesial, a los encargos y los ministerios y, por otro lado, a la historia propia de cada uno y cada parte, a sus dones y carismas. Por participar en el mismo Espíritu del Hijo, todos colaboran en la comunidad. El Pneuma hace «la conversión de nuestra subjetividad» según la verdad del Evangelio, la ley del amor y la vida en comunión¹⁸.

1.1.b. *El Espíritu de la catolicidad*

La Iglesia es universal en varios aspectos, geográfico, personal y cultural, y esto gracias a la misión del Espíritu. Al tratar la universalidad del espacio, la catolicidad exige la cooperación de diferentes carismas y dones para el bien de todos. Las Iglesias locales y particulares, «reunidas en el Espíritu», quien es la fuente de los múltiples dones, viven en la comunión universal, expresada en la liturgia y en la organización eclesiástica¹⁹.

Al poner de manifiesto la universalidad en el tiempo descubrimos que es el Pneuma el que procura que la catolicidad sea una, santa y apostólica. Asistimos todos al único misterio de «la autorrevelación y autocomunicación de Dios por medio de su Hijo, Jesucristo, en el Espíritu Santo». Por esto a la Escritura, que es, en cuanto a su contenido, «la comunicación del misterio de Cristo», se unen la Tradición, la Eucaristía y la Iglesia²⁰.

La comunicación de la verdad revelada es trinitaria. Viene del Padre, es dada por el Espíritu y contenida en Cristo. La acción del Pneuma siempre nos remite al acontecimiento histórico de Cristo, pero es «el testimonio total» que abarca también la glorificación del Señor. La Iglesia nace de la Palabra y vive siendo obediente respecto a ella. Congar habla sobre «la sacramentalidad de la Palabra de Dios». Ella es «como la Eucaristía», nos alimenta espiritualmente y compromete nuestro amor. El Espíritu acompaña a la Palabra y nos hace capaces de vivirla. El carácter de su acción es eclesiológico. Le percibimos al Paráclito entregado a todo el Pueblo de Dios y a los ministros jerárquicos. La Palabra exige «un acontecimiento» espiritual y eclesial, por esto no se puede prescindir de la pneumatología²¹.

La asistencia del Espíritu en la Iglesia procura que toda ella, iluminada y guiada por Él, viva «la promesa de Cristo». No se puede limitar esta asistencia solamente al Magisterio. Congar recalca otra vez la necesidad de concebir el papel de la enseñanza oficial de la Iglesia dentro del Pueblo de Dios porque todo ello «representa la totalidad de los dones espirituales». La asistencia es un factor que garantiza la universalidad del mensaje cristiano y que implica la profundización en la antropología y la pneumatología²².

En la perspectiva ecuménica hay que prestar la atención a dos enfoques: evitar igualar la Palabra, que está en el origen de la Iglesia, con la Tradición, planteamiento importante en el diálogo con el protestantismo; y admitir conjuntamente con los ortodoxos que la Tradición constituye la vida misma de la Iglesia, «animada por el Espíritu que habló por los profetas»²³.

Se trata de conjugar en el plano de la eclesiología de comunión los elementos cristológico, pneumatológico y antropológico, para poder situar adecuadamente la teología del Espíritu como «Maestro interior», mostrando la acción del Pneuma en el bautizado, miembro de la Iglesia. El protestantismo no cesa de «interrogarnos» sobre la Biblia como «norma de la vida eclesial». Para ellos es la única. Si el catolicismo vive de veras la realidad epiclética de la proclamación de la Palabra de Dios, podrá más eficazmente mostrar que es necesaria una conjuga-

ción de tres elementos: los textos normativos, el «sensus fidei» del Pueblo de Dios y los carismas de los ministros ordenados²⁴.

Si subrayamos la necesidad de percibir la vida eclesial y la fe vivida (sensus fidei) como «lugares teológicos», afirmamos mejor que, a través de la acción del Pneuma, los acontecimientos mundanos pueden ser entendidos como manifestaciones de Dios. El Espíritu nos hace comprender los signos de los tiempos. La vida de la Tradición y los acontecimientos mundanos constituyen materia para la catolicidad de la Iglesia. Esto no significa sustitución de la Palabra por la Tradición y los acontecimientos ya que el Espíritu es «desconocido allende de la Palabra». Para entender la realidad del misterio cristiano son necesarios la exégesis y la hermenéutica²⁵.

El cristocentrismo de los Apóstoles no consistía en contemplar lo acontecido, sino en la proclamación y celebración del Misterio en virtud de Pentecostés. Toda la Iglesia apostólica acoge esta tarea hasta el último día. Todo el Cuerpo eclesial es profético. Congar dice que «la Iglesia no puede prescindir de los obispos y los sacerdotes, pero “respira” por medio de los santos y los profetas». No se trata de oponer, sino de mostrar esta condición profética de toda la comunidad. Los cristianos ejerciendo esta función profética de varias maneras edifican a la Iglesia, la «sacan» de un «status quo» y la abren a la verdad escatológica. En este punto interviene la tarea de evangelización que anuncia la liberación al hombre según la verdad revelada²⁶.

Nuestro autor cita al metropolitano ortodoxo de Lataquia, Ignace Hazim, quien en la Conferencia Ecu­ménica de Upsala (1968) dijo: «Esta energía del Espíritu Santo introduce un “dinamismo nuevo” en nuestro mundo horizontal... Deseamos una teología profética que sepa leer la venida del Señor en la historia»²⁷. El Pneuma actualiza la Pascua, conduciendo al Pueblo de Dios a través de la historia hacia la escatología de la creación. Por esto el Paráclito nos introduce en la verdad de Cristo que ya es revelada, pero todavía tenemos algo por descubrir, por comprender. Las estructuras son verdaderas pero también constituyen «un sistema abierto». La catolicidad de la Iglesia la lleva al encuentro de las múltiples culturas, razas y religiones. En esto va a crecer y madurar gracias al «Desconocido allende la Palabra»²⁸.

Este concepto de la catolicidad en relación recíproca con las demás propiedades se distingue por su dinamismo propio de acoger a través del espacio y del tiempo la diversidad eclesial, humana e histórica y por su apertura a la verdad escatológica. El pluralismo constituye un valor interno de la unidad. Este enfoque del concepto, elaborado en el cuadro de la eclesiología cristológica-pneumatológica, posee su significado ecuménico.

1.1.c. *El Espíritu de la apostolicidad*

Hay un acuerdo en el campo del diálogo ecuménico, a pesar de los distintos matices y acentuaciones, respecto a la concepción de apostolicidad como «propiedad que permite a la Iglesia llenar el espacio intermedio entre el Alfa y el Omega, asegurando la continuidad y la identidad entre el principio y el término». Significa duración de la misión apostólica que testimonia la obra de Cristo en el Espíritu. Congar cita a «dos teólogos de la apostolicidad», al protestante W. Pannenberg y al ortodoxo J.D. Zizioulas, cuyos planteamientos pueden resultar provechosos para el pensamiento católico²⁹.

La misión apostólica continuada por el Pueblo de Dios debe percibirse como cooperación del Verbo Encarnado y del Pneuma. Los *Hechos* y las *Cartas* muestran esta asociación entre los enviados de Cristo y el Espíritu. Hay también intervenciones espontáneas, inesperadas y secretas del Pneuma que edifican a la Iglesia. Al subrayar que el Espíritu no realiza otra obra que la de Cristo, nuestro autor advierte que no se opone la acción de Dios directa a la indirecta. «Dios obra a menudo directamente a través de lo que sirve de intermediario». Sin embargo, recalca que la Iglesia se construye también por medio de los acontecimientos, encuentros e inspiraciones que tienen su referencia cristológica³⁰.

Esta captación de la perspectiva pneumatológica de la apostolicidad llevó a los primeros pensadores cristianos a identificar la Tradición con la transmisión del Espíritu en orden a asegurar la unidad de fe en las Iglesias. El ministerio episcopal implica el carisma para el servicio de la Palabra de Dios. El rito de la imposición del Evangelio sobre el ordenado y, al mismo tiempo, la oración al Paráclito testifican este convencimiento³¹.

Congar presenta tres enfoques que puedan ayudar a la teología católica en el diálogo ecuménico: 1. Hay que subrayar primeramente la sucesión apostólica en la transmisión de la fe de todos los fieles y, posteriormente incluir en aquella la sucesión apostólica del episcopado³²; 2. El Pneuma acompaña a todos los actos sacramentales y «jerárquicos» en la Iglesia. La institución del Verbo Encarnado necesita el soplo del Pneuma, así que cada acto del sacerdote exige la epiclesis³³; 3. La realidad escatológica en la que vive la Iglesia y su historicidad nos hacen conscientes de que nuestros conocimientos están en progreso constante y padecen debilidades. El Espíritu interviene en los momentos más decisivos, asegurando que la Iglesia no se equivoque. Así que en el marco de la Tradición activa, la Iglesia profundiza en el conoci-

miento de la verdad revelada. La Tradición significa también en este sentido concreto «la creatividad y la crítica». Este planteamiento nos hace percatar el dinamismo escatológico de la Iglesia en el vivir de la verdad revelada. Congar propone que es mejor usar el término «indefectibilidad» en lugar de «infallibilidad». Esta concepción es admisible por los protestantes. Porque ellos pueden percibir en esta perspectiva que el primer sujeto de esta indefectibilidad es el Paráclito que actúa en la Iglesia. Por otro lado, nos acercamos a los ortodoxos que subrayan la infalibilidad en el contexto de la eclesiología de «sobornost», en la perspectiva epiclética de la Iglesia y concibiendo la apostolicidad como vida en la verdad y en la santidad. De esta forma nos damos cuenta que la apostolicidad se relaciona profundamente con las demás propiedades del Cuerpo de Cristo, ellas son «recíprocamente interiores». Se puede hablar de la apostolicidad de unidad, de catolicidad y de santidad³⁴.

1.1.d. *El Espíritu de la santidad*

Congar, siguiendo a Santo Tomás, pone de relieve que la santidad destaca a la Iglesia como Esposa de Cristo y Templo del Espíritu. El Espíritu Santo, al ser el amor intratrinitario entre el Padre y el Hijo, habita en cada cristiano y en la congregación de los fieles. Por esto la Iglesia, entendida en su aspecto «congregata y congregans» posee «la fe formada por la caridad». Esta fe se expresa de forma especial en la liturgia donde no solamente se da culto a Dios, sino la Iglesia se manifiesta también como sacramento de la presencia del Santo en el mundo. El Bautismo, la Confirmación y la Eucaristía hacen que la Iglesia forme con Cristo un Cuerpo Místico. Esta unión será perfecta en la escatología³⁵. «Arras y primicias» del Don escatológico ya crean en el Pueblo de Dios tensión hacia la pureza y la plenitud del Reino. De aquí deriva el llamamiento a la reforma y a la penitencia para que la Iglesia pueda «irradiar de la santidad». Los santos «revelan al Espíritu, a Dios como don, amor, comunicación, comunión». Es el Pneuma presente en la Iglesia peregrina y triunfante que posibilita «una intercomunión de energía espiritual», la comunión de los santos³⁶.

Al hablar de la santidad se aprecia el aspecto comunitario de la Iglesia con una conjunción de los elementos escatológico y terreno. Se destaca la dimensión antropológica, el valor moral de los cristianos que llevan «la vida en el Espíritu». La santidad de unidad, de catolicidad y de apostolicidad tiene su raíz en Dios, pero hay también un es-

pacio de responsabilidad humana, recordando que Aquel que habita en las Iglesias, está penetrando las almas³⁷.

1.2. Antropología pneumatológica

Congar confiesa en *Je crois en l'Esprit Saint* que la perspectiva ortodoxa, al destacar en el tratado sobre la Iglesia la parte antropológica, le resulta «significativa e ilustrativa» y refleja la visión de los Padres. No se puede olvidar que el Cuerpo Místico de Cristo está formado por hombres, aquel «nosotros cristiano». La eclesiología cristológico-pneumatológica requiere ser complementada por una antropología pneumatológica. «Éste que anima a la Iglesia» es, al mismo tiempo, «el Soplo de Dios en nuestras vidas personales»³⁸.

Se da el siguiente paso: la cristología pneumatológica, la eclesiología pneumatológica, la antropología pneumatológica. La pneumatología es la que hace dinámica la relación entre estos tres componentes. «Durante la vida terrena de Jesús el Espíritu tuvo en Él su templo que potencialmente contenía a todos los hombres llamados a ser hijos de Dios». El Pneuma santifica a este Hombre-Dios y después santifica y anima a los Apóstoles, siendo actualizador de los dones de la Alianza y formando a todos los cristianos en un solo Cuerpo Místico de Cristo³⁹. Por el Espíritu Jesús es imagen y revelación humana de Dios. En Jesucristo estamos destinados a ser hijos de Dios y el Espíritu del Hijo nos comunica la vida filial⁴⁰.

Congar se apoya en la posición oriental cuando dice que hasta la Encarnación y la Pascua «el don del Espíritu no era aún total». Es la misma realidad de gracia que en el Antiguo Testamento, pero actualizada de manera radicalmente nueva con el fin de su actualización perfecta en la escatología. Pentecostés significa presencia substancial del Espíritu, «don escatológico y prenda del mundo venidero». La filiación divina significa inhabitación del Pneuma en nosotros. La Iglesia y el cristiano son templos del Espíritu cuyo primer receptáculo era la persona de Cristo⁴¹.

El Creador, presente en la creación como su causa, se comunica, haciéndose presente como objeto de conocimiento y de amor, es decir, como Padre a quien volvemos por el Hijo en el Espíritu. La presencia personal del Pneuma tiene carácter deificante, lo cual es resaltado en el pensamiento oriental⁴².

Congar acude a la teología ortodoxa que destaca mucho la temática de la inhabitación del Espíritu. Cita como ejemplo a San Simeón el Nuevo Teólogo quien habla de que «existe necesariamente una expe-

riencia del Espíritu Santo que nos hace actuar y vivir». Su presencia en el alma produce una transformación de nuestros cuerpos (2Cor 3,18; 4,6). Por consiguiente, ellos «reflejan a su manera la gloria de Dios, la paz y el gozo del Espíritu». El autor advierte que la tradición latina también conoce y expresa el influjo del Espíritu en el cuerpo⁴³.

La acentuación de la obra del Pneuma en la vida de gracia permite percibir mejor que el cristiano realiza en su alma la imagen de Dios Trino y entabla relación con las Tres Personas. La vida cristiana es enfocada hacia el Padre, por el Hijo y en el Espíritu. La imagen de la Trinidad se realiza en el alma del cristiano⁴⁴. El Pneuma nos incorpora a Cristo y anima la vida de Cristo en nosotros. Él causa nuestra identidad con Jesucristo en la unción de la fe, lo que produce transformación de los hombres en hijos del Padre. Por esto el fruto de la acción del Espíritu en nosotros es santificación, «hagiofanía»⁴⁵.

Nuestra vida de hijos de Dios está penetrada por un dinamismo pneumático. La acción del Espíritu Santo —la gracia increada— pone en movimiento nuestra participación en la naturaleza divina como principio de acción. Nuestras buenas obras son fruto de «una cadena de gracia de la que el Espíritu Santo tiene la iniciativa y asegura el dinamismo hasta la victoria final». Congar hace hincapié en que varios Padres, entre otros Tertuliano, Gregorio de Nisa, Evagrio y Máximo Confesor, reemplazaban las palabras «venga tu reino» del *Padre nuestro* por: «que tu Espíritu venga sobre nosotros y nos purifique»⁴⁶.

Nuestro autor afirma que el núcleo del cristianismo se puede concebir como «ontología de la gracia». En virtud del don del Espíritu del Hijo hemos recibido «la libertad de los hijos de Dios». El Paráclito «ha sido dado a “nuestros corazones” y, al ser tan sutil y penetrante, puede estar en todos y en cada uno sin violentar la persona, indiscernible de nuestros movimientos espontáneos». Por esto no sólo el Espíritu nos llama dejándonos libres, sino haciéndonos libres. La libertad es signo de su presencia y acción (2Cor 3, 17)⁴⁷.

En el plan individual la dimensión pneumatológica de la libertad cristiana sirve como clave para solucionar el dilema cuerpo-espíritu. El cuerpo, la libertad y el Espíritu son tres elementos que dominan al hombre en la situación del «ya sí, pero todavía no». Lutero subrayaba que es el Paráclito quien hace de nosotros un «hombre nuevo». Esto significa, señala Congar, entrar en una «existencia escatológica» en la que podemos captar la verdad revelada sobre nosotros y nuestro destino y, en definitiva, vivir en carne según el Espíritu. Es decir, interiorizar la ley de tal manera que, como advierte Santo Tomás, «su dinamismo interior le lleva al cristiano a hacer lo que prescribe la ley divina».

Pero esto no elimina nuestro esfuerzo. La Pascua y Pentecostés siguen a la Cruz, por esto la gloria del hombre nace entre «las privaciones y tribulaciones», como dice San Simeón el Nuevo Teólogo⁴⁸.

La dignidad y la libertad del pueblo mesiánico tienen por ley el precepto del amor. La persona humana es «el principio, el sujeto y el fin», así que en la Iglesia tiene que reflejarse esta sensibilidad hacia los carismas, dones particulares de cada fiel y de las Iglesias locales. En esto se puede percibir que la Iglesia es fiel al Espíritu Santo, que está a su disposición para con «la valentía confesar a Jesucristo». Congar recalca que la «libertas Ecclesiae» se refiere también respecto a ella misma, «tomada en sus formas y planteamientos históricos, en virtud de su alma evangélica emergida de las dos misiones del Verbo y del Espíritu». La libertad en la Iglesia y de la Iglesia es un tema donde se entrecruzan el aspecto institucional y el comunitario⁴⁹.

Congar pone de manifiesto que la pneumatología abre la visión trinitaria de Dios, de la que depende la antropología. «El ansia por la Trinidad y por el Espíritu coincide con el tiempo de la búsqueda de su identidad por parte del hombre». El Paráclito realiza radicalmente nuestra plenitud humana. Al ser en cada cristiano «presencia activa del Absoluto», establece entre ellos los lazos de comunión. La filiación divina conduce por medio de las obras a la fraternidad. La comunión de los que participan en el Espíritu Santo (2Cor 13, 13) forma el Cuerpo de Cristo. La vida cristiana por su naturaleza y su dinamismo tiene carácter eclesial-comunitario y sacramental-místico. Es clara la relación entre la antropología y la eclesiología; una evoca y condiciona la otra⁵⁰.

1.2.a. *Cosmismo pneumatológico*

La teología católica no ha desarrollado la problemática de la presencia cósmica del Espíritu Creador. Congar confiesa la falta del desarrollo del tema en *Je crois en l'Esprit Saint*, admitiendo que los protestantes y los ortodoxos son más sensibles al respecto⁵¹.

Nuestro autor advierte que en el fondo de este planteamiento están la cristología pneumatológica y también la antropología y la eclesiología. El segundo nacimiento postula la segunda creación. En el tercer artículo del Símbolo se señala este vínculo íntimo entre el papel del Espíritu en los corazones y su papel en el cosmos. «El Espíritu es el principio soberano del futuro absoluto del hombre y de la creación a la que el hombre está vinculado». Congar subraya la importancia de la *Carta a los Romanos* (Rom 8, 19-25)⁵².

La acción del Espíritu, a partir de la creación, en la historia de la salvación hasta su término tiende a «actualizar y cumplir la plenitud absoluta de Cristo», que es «el principio de la nueva creación: por él se inaugura la escatología». La Cruz, como lo percibían los Padres, es «el árbol cósmico que une el cielo y la tierra». Los cristianos, insertados en la Pascua de Cristo y teniendo las primicias del Espíritu, contribuyen a la transformación de este mundo. La enseñanza cristiana testimonia la inaferrable presencia del Pneuma fuera de los límites visibles de la Iglesia, en la creación entera y en la historia. Congar recalca que los que se encuentran fuera del Cuerpo comunitario de Cristo tienen relación con el Señor. La obra del Espíritu es formar «un Cuerpo espiritual», «el único hombre celeste y perfecto». En «el vasto mundo» la Iglesia aparece como «sacramento de Cristo y de su Espíritu». Ella acoge al mundo entero en su oración intercesora y doxológica, dirigiendo todo al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo⁵³.

En esta perspectiva eclesiológico-antropológica se inscribe, como ya hemos notado, la dimensión escatológica. El Pneuma consume en nosotros la Redención, integrándonos con Cristo, hasta la resurrección de nuestros cuerpos y la asimilación al Adán escatológico. Él suscita y realiza en toda la creación este «oscuro deseo» de ser liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios» (Rm 8,21). La vida eterna, el Reino y la gloria son la misma realidad cuyas «primicias y arras» ya vivimos. El Espíritu Santo será la «substancia» del Reino. Mientras peregrinamos por la tierra, Él llena nuestra «apertura a lo infinito» y conduce a la plena integridad y la reconciliación, asimilándonos a Cristo «hasta rebosar de esperanza por la fuerza del Espíritu Santo» (Rm 15,13). Esta visión del Espíritu, «Consumador del mundo» es tratada por los protestantes y los ortodoxos⁵⁴.

2. MATERNIDAD DEL ESPÍRITU EN MARÍA Y EN LA IGLESIA

La falta de pneumatología puede conducir la eclesiología a una visión patriarcal con dominación masculina⁵⁵. En el estudio de Congar se relacionan la teología del Espíritu, la eclesiología y la mariología. El análisis de la problemática permite descubrir el carácter ecuménico de su enfoque.

2.1. Feminidad y maternidad del Espíritu

La Escritura evita «sexualizar» a Dios. Pero el hombre es creado a imagen y semejanza divina, por lo tanto se puede indicar en Dios lo

que corresponde a la masculinidad y a la feminidad⁵⁶. Al nivel de la economía de la salvación Metodio de Olimpio indica la tipología entre Adán-Eva y Cristo-Iglesia, comunión de los fieles penetrada por el mismo Espíritu⁵⁷. La dualidad y la complementariedad de operación entre Cristo y el Pneuma se reflejan en «la unidad dinámica» del hombre y la mujer en la vida social y eclesial⁵⁸.

En la tradición teológica se adjudican las funciones y rasgos femeninos, sobre todo de maternidad, al Espíritu Santo. Se ve en el Nuevo Testamento; en el nacimiento del Verbo-Hijo, en el bautismo de Cristo y en su resurrección y su glorificación. El rasgo femenino del Espíritu respecto al Hijo encarnado se realiza de forma especial en su Cuerpo Místico. Congar subraya la dimensión creadora de la acción del Pneuma que opera nuestro segundo nacimiento: en los sacramentos, ante todo, en el Bautismo, en la Palabra y finalmente, en la resurrección. El Paráclito, impregnado en la vida de la Tradición, nos hace vivir nuestra filiación divina en la Iglesia⁵⁹. Esta función maternal puede ser percibida también en toda la «materia humana» y en toda la creación⁶⁰.

La Tercera Persona complementa la Tríada, siendo el vínculo de amor entre el Padre y el Hijo. En el Espíritu del amor, toda la creación puede responder al Logos hecho carne, volviendo al Padre. Desde esta perspectiva se puede entender que «la mujer, abierta a la acogida, unificadora y dadora de la vida», es un gran símbolo de la respuesta de amor dada a Dios por toda la creación. María, la Madre de Cristo y la Iglesia dan en el Espíritu Santo esta respuesta virginal, unificadora y maternal. En Ellas se personifica el don de amor de Dios y, al mismo tiempo, la adoración que la creación ofrece a Dios⁶¹. A la salvación que viene del Padre por el Hijo en el Espíritu, el hombre, y con él el cosmos, responde alabando al Padre en el Paráclito por Jesucristo.

2.2. Maternidad de la Virgen María

La pneumatología permite percibir mejor a la Madre de Cristo como obra de la Trinidad. María, abierta a la voluntad divina, es como «un recipiente» lleno de gracia cuya fuente es Dios Uno y Trino. Ella realiza plenamente el designio de la creación del Padre, la obra de la redención del Hijo y de la santificación del Espíritu. En la economía de la salvación está insertada en las misiones del Verbo y del Soplo. En el misterio cristiano la Santa Virgen es formada a modo del Primogénito, es su «primer espejo», y dotada de gracia como primer ser humano y miembro de la Iglesia⁶².

El Espíritu actualiza en María su facultad femenina de ser madre, dando el origen de vida al Hijo amado del Padre. La unión hipostática es acto propio y personal del Verbo, pero el Pneuma realiza la santificación de Cristo. El Hijo «movido por el Espíritu se ofrece a Dios como víctima sin mancha» (Heb 9, 14; Flp 2, 8)⁶³. Congar hace hincapié en la afirmación de que María, como «llena de gracia», está insertada en esta «acción soberana del Pneuma». Su papel está incluido en el del Paráclito. Hay cierta «comunidad de papeles en la disparidad absoluta de las condiciones» entre la Virgen y el Pneuma⁶⁴.

La maternidad de María tiene su fuente en la misión maternal del Espíritu y no la puede limitar ni agotar. Congar hace hincapié en esta relación profunda del «misterio cristiano», demostrando que no se puede adjudicar a la Madre de Cristo «la eficacia directa de la gracia y de la vida espiritual». Es la misión del Pneuma por medio del que Dios engendra en el mundo a sus hijos y los capacita para llevar una vida filial. El papel de María no puede sustituir al del Espíritu Santo. La maternidad del Pneuma conduce a la realización de la maternidad de la Iglesia y la Virgen por su fe y su obediencia es la primera persona humana en la que se realiza la Iglesia, incluso hasta su cumplimiento escatológico. María representa también toda la nueva creación. El autor recalca que al misterio cristiano faltaría una dimensión importante si no le acompañara la Madre de Dios. Nuestra experiencia de la gracia de Cristo y de su Espíritu adquiere con la devoción mariana unos rasgos «concretos y de ardiente realismo»⁶⁵. El autor cita a Lutero que en su comentario al *Magnificat* recalcó que la Virgen había sido «iluminada y enseñada por el Espíritu Santo», y que ella «entró en la escuela del Espíritu»⁶⁶.

2.3. Mariología de la eclesiología pneumatológica

En el pensamiento mariológico de nuestro autor observamos que la mariología eclesiotípica es complementada por una mariología pneumatológica⁶⁷.

El misterio de Dios se efectúa en la Iglesia, coconstituida por el Señor y el Espíritu, cuya personificación es la Virgen. La maternidad del Espíritu Santo se da en la maternidad de la Iglesia y se realiza primeramente en la Virgen María⁶⁸.

Su maternidad es fundamental y modélica para el Pueblo de Dios. Ella es prototipo de la Iglesia y desempeña la función de intercesión universal. Los cristianos forman sus vidas a imagen de Ésta que ha aco-

gido a Cristo y es icono del Espíritu Santo. La mediación de la Virgen es arraigada en el Pneuma, tiene carácter cristológico. A la comunión con Cristo acompaña una «memoria mariana»⁶⁹.

María es icono de la vocación no solamente *de* la Iglesia, sino también *en* la Iglesia. La Virgen es santa por la acción del Pneuma. Todos los santos en la Iglesia revelan al Espíritu, es decir, «a Dios como Don, Amor, Comunicación y Comunión». La Iglesia, el Templo del Espíritu Santo, es una «hagiofanía» de los que viven en «el Espíritu de la libertad y de la verdad», Son «Pneumatóforos», llevando una vida crística cuyo fuente está en el Padre⁷⁰. María es modelo y señal de esta belleza, amor y entrega esponsalicia de todo el Pueblo de Dios respecto a la Trinidad⁷¹.

La Virgen es el prototipo de la presencia en la Iglesia donde cada cristiano participa en la comunión del Espíritu Santo (2Cor 13,13). María es miembro de la Iglesia, pero su estatuto de miembro no es igual que él de los demás. Ella coopera con el Espíritu Santo para universalizar la obra de Cristo y por otra parte, concurre con toda la comunidad eclesial. En el Pneuma, que es el principio de comunión de los santos, asistimos al intercambio de bienes espirituales. Congar subraya el carácter católico de la oración de la Madre de Cristo en el Espíritu con toda la Iglesia y por la Iglesia⁷². Nuestra consagración a la Virgen María está intercalada en la consagración al Señor y a su Espíritu⁷³.

Congar señala que la liturgia debe formar la piedad mariana, puesto que en ella se subraya su dimensión trinitaria: Veneramos con María al Padre por Cristo en el Espíritu y damos gracias por «las grandes cosas» que ha hecho por la Virgen⁷⁴.

2.4. Implicaciones ecuménicas

K. Pek afirma que el estudio de Congar sugiere las siguientes conclusiones: 1. *la mariología integral*, es decir, en conexión con todo el misterio cristiano, por lo tanto relacionada con toda la teología; 2. *la mariología con acento en la dimensión trinitaria* evita que se reemplace al Espíritu por la Virgen; 3. *la mariología pneumatológica* permite ver a la Madre de Cristo como «un hombre nuevo, ungido por la fe, templo del Espíritu, en la Iglesia comunión en el signo escatológico»; 4. *la mariología ecuménica*, postula juntar las tradiciones occidental y oriental, está abierta a la diversidad⁷⁵.

Constatamos que esta complementariedad de enfoques se nota cuando Congar inscribe el papel de la Virgen en el del Espíritu. El autor

une el planteamiento ortodoxo con el latino, mostrando que no puede haber la participación creada sin la intervención de causa eficiente: María junto con la Iglesia participa en el Pneuma y en los bienes que de Él provienen. La acción del Paráclito no disminuye la libertad humana, ni quebranta su vida espiritual. Por esto no se da un monofisismo, ni nestorianismo mariológicos⁷⁶.

K. Pek afirma que esta percepción de la Virgen en el Espíritu tiene decididamente significado ecuménico. Si se admite que el Pneuma es el único nexo de comunión de los santos (vertical y horizontal), entonces no se puede excluir el papel de María y de los santos⁷⁷.

Las mariologías católica y ortodoxa dan testimonio de «este beneficio de la influencia discreta de María» en nuestra vida cristiana. El protestantismo no puede estar cerrado a ello. Congar admite que los reproches que hacen los protestantes respecto a la mariología católica poseen sus razones justificadas⁷⁸. La perspectiva ecuménica del tratado sobre la Virgen María apunta a reconocer la acción del Espíritu en la Madre de Cristo y a percibir en él el principio de nuestra comunión con ella: «Per Mariam ad Spiritum»⁷⁹.

3. DIMENSIÓN EPICLÉTICO-DOXOLÓGICA DE LA IGLESIA

El Espíritu Santo es como «inclinación de Dios hacia el hombre, que tiene su origen en el amor recíproco del Padre y del Hijo». La llamada, «ven, Espíritu» es el grito espontáneo de la Iglesia y del alma. El Pneuma abre a todos los hombres a la vida de la Santísima Trinidad (Ef 2, 18-22). El Espíritu nos introduce en el «dinamismo de la vida trinitaria». La vida epiclética de la Iglesia se relaciona con la dimensión doxológica⁸⁰.

3.1. Dimensión epiclética

El carácter epiclético de la Iglesia radica en su sacramentalidad. J.-J. von Allmen, teólogo protestante citado por Congar, pone de relieve que «hay sacramento allí donde el Espíritu Santo, por medio de signos “terrestres”, hace vivir a las personas, aquí y ahora, de la obra de Cristo». La Iglesia depende en su actuar de las dos misiones, del Verbo y del Soplo. La vida eclesial lleva en sí un dinamismo epiclético que nos hace participar en la anamnesis. Por lo tanto, se puede afirmar que las venidas del Espíritu establecen la institución eclesial en su verdad⁸¹.

El despertar del interés por la epiclesis posee significado ecuménico, y es temática importante respecto a la sacramentalidad de la Iglesia. La profundización en la epiclesis puede ser vista, como señala L. Vischer, de la Comisión *Fe y Constitución*, como «signo de unidad, como prenda de renovación para las Iglesias y de una nueva brecha abierta para el ecumenismo»⁸².

Congar afirma que a la celebración de los sacramentos acompaña la epiclesis. Enumera los sacramentos de la iniciación cristiana, la ordenación diaconal, sacerdotal y episcopal, el sacramento de la penitencia en los que se encuentran invocaciones al Pneuma. Pone de relieve que la predicación de la Palabra tiene que ser acompañada por la venida del Pneuma. El autor afirma que la «vita in Christo» exige la invocación del Paráclito. Indica cómo en las Iglesias orientales —de gran sensibilidad epiclética— la liturgia del matrimonio culmina en la coronación de los esposos. Este gesto simboliza la venida del Espíritu que se prolonga en la epiclesis eucarística. Los protestantes insisten también en este nexo entre la Palabra y el Espíritu. «El predicador debe implorar intensamente que venga el Espíritu a sus pobres palabras y a los corazones de quienes las escuchan»⁸³.

3.2. Dimensión doxológica

Congar precisa que después de la plena divinización de la humanidad de Cristo en la Ascensión, el Señor es el dador del Espíritu. Nosotros recibimos la dignidad de ser hijos de Dios en el Hijo primogénito por el Espíritu Santo. Nuestra vocación de «ser hijos en el Hijo» se relaciona con el don del Pneuma, presente en la Cabeza —la plenitud del Espíritu, y en nosotros— en la medida de don de Dios y de nuestra recepción. La vida de la Iglesia y de cada uno de sus miembros posee carácter doxológico. Tenemos acceso al Padre (Gal 4, 6; Rom 8, 14; Ef 2, 18). Respondemos a través de nuestras vidas «al Padre, por el Hijo, en el Espíritu». El Espíritu es que nos lleva al Padre⁸⁴.

Congar evoca la tradición teológica, en San Ireneo, en Ambrosiaster y en Alberto Magno, quienes subrayaban que el Espíritu Santo actúa en toda la creación. El convencimiento de que «el Pneuma llena el universo y encarna todo lo que es para gloria de Dios», está presente en el pensamiento cristiano. El autor se apoya en la Constitución *Gaudium et Spes*, en G. Fedotov, teólogo ortodoxo, en L. Gilkey, teólogo protestante y en J.V. Taylor, obispo anglicano⁸⁵. Hace hincapié en que desde Pentecostés, Jerusalén «vivió una especie de estallido», exten-

diéndose por todo el mundo donde la Iglesia es como una «zona iluminada, el Pueblo compuesto por la minoría que cree y conoce». Por lo tanto la Iglesia incorpora en su fe y su plegaria «todas las oraciones, las venidas del Espíritu no descifradas y no reveladas y cada *Padre nuestro*, dicho inconscientemente en tantos lugares». De esta forma la Iglesia extiende su vida doxológica por todo el mundo. Congar expresa esta verdad uniéndola con la Eucaristía: «El Espíritu recoge todo lo que, en el mundo, se refiere a Dios y está destinado al Padre... Él ata la gavilla en una alabanza cósmica, por, con y en Cristo, en que todo tiene su existencia (Col 1, 15-20). Nosotros, los fieles... actualizamos en Cristo, la invocación que Él nos enseñó y que el Espíritu nos inspira: ¡Abba, Pater!... De esta manera, la Eucaristía, que es acción de gracias, adquiere toda su plenitud»⁸⁶.

4. PNEUMATOLOGÍA SACRAMENTARIA

La celebración litúrgica del Misterio es lugar donde de forma significativa se unen la dimensión cristológica y la pneumatológica de la Iglesia⁸⁷. En *Je crois en l'Esprit Saint* Congar presta atención a los sacramentos de la Confirmación y de la Eucaristía.

4.1. La Confirmación

Existen puntos de convergencia entre Oriente y Occidente acerca de los sacramentos de la iniciación cristiana y se dan progresos ecuménicos en esta materia. Sin embargo, se necesita una profundización teológica que demuestre la relación intrínseca de los tres ritos sacramentales y, al mismo tiempo el vínculo que hay entre el Bautismo y la Confirmación. La comisión *Fe y Constitución* del Consejo Ecuuménico de las Iglesias afirma en su documento *Bautismo, Confirmación y Eucaristía* que la gran parte de los problemas que surgen, provienen del hecho de la separación de los tres sacramentos. El lugar teológico de la Confirmación ayudará a aclarar las diferencias acerca del reconocimiento del Bautismo y, posteriormente, sobre admisión a la Eucaristía⁸⁸.

Congar propone algunas aclaraciones respecto a la temática de la Confirmación. Pone de relieve que en el dualismo Bautismo-Confirmación, como en el de anamnesis-epiclesis, se expresan las dos misiones, del Verbo y del Soplo que edifican el Cuerpo de Cristo. Tenemos

aquí los dos elementos, el cristológico y el pneumatológico, relacionados en el plano litúrgico. El destacar el sacramento como «sello del don del Espíritu» constituye «la expresión litúrgica de la dualidad de misiones y de agentes, asociados para la misma obra»⁸⁹.

En Occidente se acentúa el aspecto eclesial de la iniciación cristiana. El Concilio Vaticano II, cuando habla de la Confirmación como «perfectius Ecclesiae vinculantur», hace referencia no solamente a Santo Tomás, sino también a los orientales, a San Cirilo de Jerusalén y a N. Cabasilas⁹⁰. Hay razones justificadas en la tradición teológica para relacionar la Confirmación con la participación en las tres funciones de Cristo, real, sacerdotal y profética. Se nota este vínculo en la triple unción postbautismal en las liturgias bizantina, armenia, copta y etíope y la de Siria occidental jacobita, así como en las liturgias occidentales no romanas. La liturgia romana, al no tener presente expresamente este rito, testimonia también en sus oraciones esta realidad. El Concilio pone de relieve esta rica tradición de la liturgia cristiana⁹¹. La constitución apostólica *Divinae consortes naturae* (15. VIII. 1971) introduce cambios en la celebración de la Confirmación que consisten en retorno a la antigua fórmula bizantina. Ella, como lo dijo Pablo VI, subraya mejor el don del mismo Espíritu Santo y se hace mejor memoria de la efusión del Paráclito en Pentecostés⁹².

La problemática acerca de la edad adecuada para la Confirmación divide a los autores en dos grupos: 1. el teológico, partidario de administrar los tres sacramentos de la iniciación seguidamente y por tanto la celebración de dicho sacramento, junto con el Bautismo o a parte, pero antes de la plena participación en la Eucaristía; 2. el pastoral, postula trasladar la Confirmación a la edad en la que uno ya puede comprometerse de una manera consciente en la vida cristiana. Congar está persuadido que ambos grupos poseen sus razones, viendo la cuestión de perspectivas distintas⁹³.

Congar no está de acuerdo en entender la Confirmación como el sacramento esencial para el apostolado. Siguiendo al decreto *Apostolicam Actuositatem* afirma que el apostolado deriva de todos los elementos de la existencia cristiana, «del ser cristiano». Por esto no le satisface a nuestro autor tratar la Confirmación como sacramento a través del cual se toma parte en la misión profética de Cristo para cumplir misión correspondiente en la Iglesia (M.D. Koster)⁹⁴. Congar considera la posición de Santo Tomás, quien distribuye los sacramentos según las etapas de la vida, y la considera como muy interesante por su valor eclesiológico. No obstante, la teología de las dos misiones, del Verbo y de Pneuma, le hace optar por la solución más ecuménica de no dividir

los dos primeros sacramentos de la iniciación, buscando los medios adecuados para promover la «fuerza y dinamismo del Espíritu» de los adolescentes⁹⁵.

Se nota ciertamente en este planteamiento la búsqueda de una solución ecuménica. Las perspectivas teológica y pastoral se rigen de dos lógicas que «parecen irreconciliables»⁹⁶. La opción ecuménica mantenida por Congar, al valorizar más las razones teológicas, intenta tener también en cuenta los fines pastorales entendidos sin embargo en una perspectiva diferente.

4.2. La Eucaristía

P. Evdokimov afirma que «la epiclesis, como tal, expresa la teología del Espíritu Santo» y que «a la luz de la epiclesis se podría resituar correctamente el Filioque»⁹⁷. Congar ofrece dos enfoques, interesantes ecuménicamente; la perspectiva histórica ayuda a reconocer realmente lo que divide y lo que se tiene en común. La perspectiva eclesiológico-sacramentalógica permite aclarar las divergencias dogmáticas.

4.2.a. *Epiclesis en Oriente y Occidente*

Nuestro autor subraya el fondo histórico del problema. La liturgia ortodoxa se forma en el clima de los debates del siglo IV, acentuando por esto el estilo epiclético de los sacramentos y destacando el elemento eclesial-comunitario. Occidente no ha sido influenciado tanto por los debates acerca del Espíritu Santo, sino por la controversia eucarística y por la reflexión acerca de los ministerios jerárquicos, continuadas sobre todo en el siglo XII. La liturgia posee carácter más cristológico, con papel dominante del sacerdote, más centrada en la presencia substancial de Cristo en la Eucaristía. La liturgia oriental, con el factor pneumatológico más destacado, constituye «un todo dinámico que finaliza en la deificación». Es el Pneuma divinizador, suplicado por todo el pueblo consagrado, que desciende con los bienes escatológicos y santifica las ofrendas eucarísticas⁹⁸. El encuentro de los latinos con los ortodoxos que acentuaban la epiclesis en el principio del siglo XIV causó «una larga secuencia de declaraciones pontificales» en favor de la anamnesis como «forma de sacramento y momento de transformación de las ofrendas en el Cuerpo eucarístico»⁹⁹.

Congar precisa este trasfondo histórico con los datos teológicos que demuestran una convergencia. La tesis principal es que Occidente atri-

buye, de manera constante, la eficacia de la gracia en los sacramentos al Espíritu. Son numerosos los testimonios que presentan el convencimiento de los latinos acerca de la consagración por la anamnesis en virtud de la acción del Pneuma, aunque no necesariamente aluden a la existencia de una epiclesis¹⁰⁰. Se llega a la conclusión de que la razón de la discordia sobre la epiclesis, está más en la diferencia de culturas, de sensibilidades y de influjos históricos, que en las dos sacramentologías distintas.

4.2.b. *Formulación eclesiológico-sacramentalógica*

El autor pone de relieve de que en la base de la teología católica del siglo XX se da un paso considerable hacia un acuerdo en la formulación de doctrina acerca de la epiclesis. Esto es posible a través de la eclesiológica de comunión, de la teología de los ministerios jerárquicos y de la concepción integral de la Plegaria Eucarística.

El sacerdote, al actuar «in persona Christi», por medio de las palabras de la anamnesis consagra el Pan y el Vino. Esta afirmación no puede ser entendida en sentido exclusivo de causalidad instrumental porque el sacerdote se quedaría aislado de la Iglesia. El sacerdote toma parte de la sacramentalidad del culto de la Iglesia. Representa esta realidad visible-espiritual, operando «in persona Christi» y «in persona Ecclesiae». No se puede separar estos dos aspectos, cristológico y pneumatológico, ya que uno está en el otro. Las dos tradiciones teológicas coinciden en la afirmación de que el sacerdote consagra, en virtud de la gracia depositada en él, en servicio a la comunidad y actualizada por el Pneuma. Congar se acerca a la posición ortodoxa, poniendo de relieve que el «in persona Christi» del sacerdote se contiene en su «in persona Ecclesiae». El sentido del diálogo: «el Señor está con vosotros —y con tu Espíritu», nos hace comprender que en la Eucaristía, y de forma especial, en la anáfora se unen el «poder» de consagrar y la actualización del Espíritu; y también el celebrante y la comunidad. Por esto la epiclesis es en plural, toda la Ecclesia llama al Paráclito¹⁰¹.

Congar hace ver en su presentación que se trata de mantener los dos elementos, el cristológico-sacerdotal-anamnético y el pneumatológico-comunitario-epiclético. Aclara que para los católicos la identificación del sacerdote con Cristo tiene sentido funcional y espiritual, no ontológico y jurídico. Los ortodoxos, según el autor, emplean la expresión «in persona Christi» en el mismo sentido que los católicos. Por consiguiente, polemiza con la posición de P. Evdokimov, citando a A.

Scrima, ortodoxo: Quien obra «in nomine Christi», actúa con la fuerza del Espíritu Santo, otorgada en el sacerdocio; actúa realmente «in persona Christi», cumpliendo la «oikonomia» del misterio¹⁰².

La integridad de la anáfora expresa litúrgicamente la economía trinitaria. Congar afirma que no es necesario indicar exactamente el mismo momento de la transustanciación si se admite cierta «transformación progresiva», dinámica. La Eucaristía es transmisión espiritual y sacramental y «síntesis» de lo que ha hecho por nosotros Dios en la Trinidad. La continuidad que existe, en cierto modo, entre la Encarnación y la Eucaristía presupone la acción del Pneuma, como en la concepción, la vida y la resurrección de Jesucristo. La epiclesis se integra con la anamnesis. Las dos epiclesis, la de consagración de las ofrendas y la de santificar a los fieles (postconsacratória), poseen su sentido propio. Congar pone de relieve que los Padres griegos hablan de la acción del Paráclito con la finalidad de hacer de las ofrendas eucarísticas elemento de la santificación de los fieles. Por esto la Eucaristía, siendo «la actualización de la salvación» y al tender a nuestra deificación a través de unión con Cristo, posee carácter anamnético-epiclético¹⁰³.

Congar afirma que algunos conceptos católicos pueden resultar difícilmente admisibles por los ortodoxos, por ejemplo «sacerdos alter Christus». Espera que la reforma conciliar que devolvió a la epiclesis su sitio en la liturgia eucarística se tendrá en cuenta por la teología. No comparte con P. Evdokimov la afirmación de que la epiclesis constituye una divergencia entre Occidente y Oriente cristianos. Está de acuerdo con el ortodoxo A. Schmemmann en que no hay divergencias entre los ritos bizantino y latino¹⁰⁴.

4.2.c. *Santa Comunión*

Congar considera también la cuestión de los efectos de la Santa Comunión y la relación entre el «manducatio sacramentalis» y el «manducatio spiritualis», entre la epiclesis consecratória y la de santificación de los fieles en la Iglesia¹⁰⁵.

El autor, al apoyarse en los grandes teólogos occidentales, señala que el recibir el Cuerpo y la Sangre significa también participar en el Espíritu Santo quien opera nuestra unión con Cristo y con su Cuerpo Místico. Así como el Paráclito penetra a Cristo pascual, interviene también en los que comulgan, suscitando «el amor pascual, eclesial y escatológico». Por medio de la Santa Comunión «Jesús está en nosotros, pero es necesario que el Espíritu Santo añada su soplo, su fuego, su dinamismo, para que la presencia sacramental de Jesús logre su efec-

to». El dinamismo del Pneuma une los tres estados del Cuerpo de Cristo, del Cristo total (encarnado, resucitado y glorificado), del Cristo eucaristizado y del Cristo-comunión de los fieles, santificándolo¹⁰⁶.

El papel del Paráclito en la Santa Comunión está subrayado en la liturgia oriental. La tradición siria expresa la relación entre la cristología pneumatológica y la pneumatología eucarística. Nuestro autor pone de manifiesto el rito de «zeon» en la liturgia ortodoxa: el sacerdote o el diácono, antes de la Comunión, derrama sobre el cáliz un poco de agua hirviente, diciendo «el fervor de la fe, lleno del Espíritu Santo, Amén». Las interpretaciones de este gesto litúrgico subrayan el vínculo entre los aspectos cristológico y pneumatológico de la Santa Comunión¹⁰⁷.

5. LA RENOVACIÓN EN EL ESPÍRITU SANTO Y EL ECUMENISMO

A luz de la eclesiología cristológico-pneumatológica, Congar se pregunta por la relación entre el ecumenismo y el movimiento de «la renovación en el Espíritu Santo»¹⁰⁸. Hay puntos de convergencia: este movimiento con raíces protestantes (el pentecostalismo) ha sido injertado en el catolicismo; se sirve de métodos y elementos provenientes de la tradición protestante; los encuentros a menudo tienen carácter interconfesional. Nuestro autor admite que ambos movimientos, la renovación y el ecumenismo, tienden a su encuentro y constituyen una experiencia de presencia y de acción del Espíritu de la unidad. «La renovación» puede representar el ecumenismo espiritual que apunta a la conversión personal, la santidad de vida y la oración común con los hermanos separados¹⁰⁹. No obstante, formula algunas observaciones críticas, importantes desde la perspectiva eclesiológica.

Subraya que en «la renovación» se da una especie de experiencia de la unidad en el Espíritu. Sin embargo, desde el punto de vista teológico, se puede marginar la problemática de la unidad sacramental de las Iglesias¹¹⁰. Si tendemos a la búsqueda de la unidad en la «res», prescindiendo del «sacramentum», corremos el peligro de «constituir de hecho una “Iglesia” sobre la experiencia que se da en las reuniones» o de «cubrir los lagos particulares de las Iglesias separadas con un inmenso manto de agua común a todos, el irresistible oleaje del Paráclito»¹¹¹. El ecumenismo apunta hacia la unidad visible que procurará la invisible, ya que los medios de salvación producen la gracia. La ubicación adecuada de «la renovación» en el ecumenismo, permite que los miembros experimenten «la síntesis» exigida por la verdad católica de que

«allí donde está la Iglesia, está también el Espíritu de Dios; y allí donde se encuentra el Espíritu de Dios, allí se encuentra la Iglesia y toda gracia»¹¹².

Nuestro autor hace hincapié en que «la renovación» puede ayudar y servir al ecumenismo. Por tanto hay que trabajar por la unidad no sólo en el «res», sino también en el «sacramentum». Congar enumera los siguientes rasgos que hay que procurar mantener: 1. el criterio cristológico en la experiencia del Espíritu. Esto condiciona el verdadero amor y servicio hacia la Iglesia; 2. El acento puesto en los carismas que posibilita la renovación de la vida comunitaria de toda la Iglesia; 3. La experiencia de reconocimiento de la condición cristiana por ambas partes y la esperanza de reunión fraternal de todos los cristianos; 4. El descubrimiento de los carismas originales de las Iglesias cristianas permite evitar una concepción de la unión como federación y como absorción¹¹³.

6. PLANTEAMIENTO ECUMÉNICO DEL «FILIOQUE»

A la problemática del «Filioque» nuestro autor dedica gran parte del tomo tercero de *Je crois en l'Esprit Saint*, titulado significativamente «Un río de agua de vida» (Ap 22, 1) *fluye a Oriente y a Occidente*. No solamente es la cuestión misma en sí la que posee peso ecuménico, sino también el contexto de redacción y de publicación de este estudio (1980). Es la hora de empezar el diálogo teológico católico-ortodoxo. La teología del Espíritu Santo es un problema que sigue todavía sin solución, ya que es clasificado por unos como una cuestión concerniente a la fe cristiana, y por otros, más como formulación teológica. Congar emprende un estudio detallado en el que «bajo la luz de los Padres» y la tradición teológica deja su contribución al diálogo católico-ortodoxo¹¹⁴.

Se puede constatar que la aportación de nuestro autor se basa en la perspectiva histórico-teológica que permite proporcionar una propuesta de disolver la divergencia.

6.1. Aspecto eclesiológico

V. Lossky quiere ver en la divergencia acerca de la procesión del Espíritu Santo la causa de todas las diferencias entre la Ortodoxia y el catolicismo. A. De Halleux resume el conjunto de críticas del teólogo or-

todoxo a la teología católica: 1. El Espíritu, reducido a «la función de nexo» entre el Hijo y el Padre, subordinado unilateralmente al Hijo, pierde su independencia hipostática y «la plenitud personal de su actividad en la economía»; 2. El Pneuma es concebido como «un medio al servicio del Verbo» lo que tiene sus consecuencias en la vida personal de los cristianos y en la eclesial; 3. La vida cristiana significa «imitatio Christi», no la deificación por el Pneuma; 4. En la vida eclesial resulta que el elemento institucional-jerárquico domina el pneumático, personal, carismático y comunitario¹¹⁵.

Congar polemiza con la crítica de V. Lossky, poniendo de relieve la importancia de la relación entre la cristología y la pneumatología que es exigida por el Nuevo Testamento¹¹⁶. Hablar de «un impacto eclesiológico» del «Filioque» y de sus consecuencias supone «una disputa dudosa». Las críticas de V. Lossky las considera como «demasiado artificiosas». Comparando el catolicismo con el protestantismo se hace patente que en la base de profesión del «Filioque» tenemos dos modelos eclesiológicos con distintos acentos puestos en el papel del elemento institucional-jurídico. Por consiguiente, no se deduce de la construcción trinitaria occidental la sumisión del aspecto espiritual al estructural. Admite que sí se puede indicar algunas tendencias, pero esto no justifica posiciones extremas. Por otro lado se opone a K. Barth quien mantiene que la concepción latina del «Filioque», garantiza un «objetivismo sacramental y eclesiástico» y es una afirmación contra el espiritualismo. Nuestro autor admite que se puede demostrar que la construcción del «per Filium» no daña a este «objetivismo sacramental y eclesiástico»¹¹⁷.

A la posición de V. Lossky se opone S. Boulgakov quien, al ser «particularmente alérgico al juridicismo y a la infalibilidad romana», busca argumentos para demostrarlos como consecuencias prácticas de la divergencia doctrinal triadológica. Llega a la conclusión de que no existen resultados negativos prácticos del «Filioque» en la vida de la Iglesia católica. Afirma también que no hay diferencias acerca de la veneración del Espíritu Santo en ambas Iglesias, a pesar de la divergencia dogmática¹¹⁸.

Es significativo que la divergencia, aparentemente de tan gran peso doctrinal, no tiene repercusión práctica. «El dogma siempre tiene una importancia práctica y determina la vida religiosa». Las expresiones dogmáticas de Occidente y de Oriente son percibidas como correctas y no conducen a ninguna interpretación herética. La concepción eclesiológica del «Filioque» depende en gran medida de la perspectiva que se tome, de la valoración de los hechos y de la apertura al otro¹¹⁹.

H.-M. Legrand señala que este dogmatismo «antifilioquista» (de Lossky), se opone a la «tesis clásica en el catolicismo», documentada por los estudios de Congar: que el cisma en su origen es el resultado de un «estrangement» progresivo, donde los elementos no-teológicos desempeñan el papel principal¹²⁰. Por consiguiente, desde esta perspectiva de Congar se puede afirmar el pleno valor eclesiológico de las Iglesias locales orientales. Se abre camino para buscar la unidad, aclarando las diferencias sobre el primado, en clave de relación eclesiológica universalidad-localidad¹²¹. Congar propone una vía de solución, que consiste en sacar conclusiones teológicas y eclesiológicas del hecho de que Oriente y Occidente formaron una Iglesia durante el primer milenio. Esta perspectiva crea un horizonte ecuménico y permite afirmar eclesiológicamente la unidad imperfecta en el plan sacramental, fundamentando la teología de las Iglesias hermanas¹²².

Si se toma otra postura, entendiendo el cisma como «un empeño espiritual, una toma de consciencia en lo que concierne a la fe», entonces no es posible plantear la reunión en el plano eclesiológico puesto que no se da ninguna pertenencia fuera de las fronteras canónicas. Es necesaria la conversión y la profesión de la fe ortodoxa. Por ejemplo, Th. Ware ve la solución en «la conversión de todos los cristianos a la Ortodoxia»¹²³.

6.1.a. *Fundamentación histórica*

El convencimiento de que Occidente y Oriente forman conjuntamente una totalidad del cristianismo implica que entre estos dos «mundos cristianos» hay una complementariedad, «una dualidad en la unidad» y también «una unidad en la dualidad». En este marco se inscriben dos modos de teologizar que siguen vigentes hoy día y, por consiguiente, diferentes construcciones teológicas concernientes al misterio trinitario¹²⁴. La historia de la teología del Espíritu Santo favorece esta afirmación, subrayando distintos puntos de partida, conceptos y circunstancias de elaboración teológica¹²⁵. Congar afirma que «será preciso volver a actualizar la situación de los Padres que estuvieron en comunión, siguiendo caminos diferentes» y admitir «dos construcciones teológico-dogmáticas, coherentes del mismo misterio»¹²⁶.

Se pueden encontrar en las dos diferentes formulaciones teológicas puntos convergentes que testifican que, por el dinamismo propio de pensar en el Espíritu Santo, son posibles los dos enfoques.

En los Padres griegos de los siglos IV-V hay algunas advertencias sobre la «dependencia del Pneuma respecto al Hijo en la vida trinita-

ria». En el contexto de oponerse al nestorianismo, Cirilo de Alejandría (444) habla del Espíritu procedente de Ambos, concibiendo la misión del Pneuma cristológicamente. Juan Damasceno (749) da un lugar al Hijo en la procesión del Pneuma; se observa que en cierto modo, antepone la substancia respecto a la hipóstasis. No se opone al «Filioque» aparecido ya en Occidente¹²⁷.

La formulación del «Filioque» posee cierto contexto antiarriano. En el momento de introducirlo en el Símbolo, se pensaba que era ésa la doctrina de Nicea y Constantinopla. Se mezclaban argumentos políticos con teológicos. Roma profesa el «Filioque» desde 1014. Surge «el problema del añadido». Los ortodoxos, desde el concilio de Florencia-Ferrara, ponen la condición de suspender el «Filioque» en el *Credo*¹²⁸. El autor subraya que en este punto también falta entendimiento ya que, al fin y al cabo, la introducción del «Filioque» en el Símbolo no ha supuesto cambio, sino una «explicación de lo que ya estaba contenido en él»¹²⁹.

Congar subraya que en la doctrina ortodoxa del palamismo (G. Palamas 1296-1359) es posible admitir el «Filioque» en el aspecto de manifestaciones-energías divinas. Se plantearía la procesión del Pneuma de Ambos no como Persona, sino como «energía, como una función». V. Lossky y O. Clément confirman que existe una vía para buscar un acuerdo. Nuestro autor está persuadido de que el palamismo, aunque representa algunas dificultades para la doctrina católica, no obstante, como «un theologoumenon» ampliamente aceptado en Oriente, no crea obstáculo para la comunión entre ambas Iglesias. Por consiguiente, el palamismo puede constituir un camino por el que se irá buscando la solución para el «Filioque»¹³⁰.

En Occidente, Alejandro de Hales intenta concordar a San Agustín con San Juan Damasceno, y Buenaventura postula destacar la monarquía del Padre, al mismo tiempo, subrayando —lo que atrae a Congar— «la realidad del Dios vivo». Varios teólogos con Santo Tomás, ponen de relieve que la cualidad de «principaliter» del Padre no es comunicada al Hijo, por esto se mantiene la monarquía¹³¹. Abelardo, Hugo de San Caro y Ricardo de San Víctor indican que la diferencia está en la formulación, no en la fe. Desde San Anselmo los latinos están persuadidos de que lo que confiesan los griegos se contiene en la fórmula de «Filioque». Los franciscanos ponen de relieve que es la misma fe trinitaria. San Buenaventura enseña que en el plano de la Revelación hay unidad, en el de explicación, diferencias y en el de la doctrina hay contradicciones. Favorable a los griegos se muestra Duns Escoto¹³².

El concilio de Florencia-Ferrara (1438-1439) puede ser percibido como una prueba demasiado temprana y unilateral. Sin embargo, Congar advierte que los ortodoxos lo rechazan injustamente. El autor indica que, prescindiendo de las circunstancias históricas, se puede ver en el concilio un intento de demostrar, aunque unilateralmente, la compatibilidad de las dos fórmulas. El ecumenismo busca esta compatibilidad «recíproca»¹³³.

Desde la perspectiva histórica, Congar recalca que se han fijado dos caminos para expresar el misterio del Espíritu Santo, uno en Oriente y el otro en Occidente y ambos dentro de la catolicidad doctrinal¹³⁴.

6.1.b. *Fundamentación hermenéutica*

Al tratar de las divergencias de conceptualización teológica, Congar opina que el punto importante está en el planteamiento de Focio, que reemplaza el esquema lineal-dinámico de los Padres griegos por el de los «dos ramos». Surge la polémica en la que se mezcla la percepción profunda del misterio con los elementos de crítica respecto al adversario¹³⁵.

En el debate se usan conceptos que acarrear dificultades para el entendimiento recíproco. En general se puede afirmar que la triadología oriental habla sobre todo de las hipóstasis y de la monarquía del Padre. Una hipóstasis es punto de partida para la otra. Importantes son los términos griegos como «ekporeusis, aitia y arche» que se refieren solamente al Padre. Traducir estas palabras en latín por «processio, causa y principium» no es exactamente lo mismo. Los latinos entendían el «a Patre per Filium» en sentido «a Patre et Filio tamquam ab uno principio», manteniendo la perspectiva trinitaria desde la unidad substancial. El «Filioque» para los griegos significaría admitir dos principios (arche) en Dios, concibiendo primeramente «el ser hipostático como un valor absoluto, autónomo», y después la consubstancialidad «expresada en las relaciones triádicas de la perikhoresis»¹³⁶.

El término latino «principaliter» empleado por San Agustín subraya al Padre «qui est totius fons et origo divinitatis». Él es «innascibilis», como enseñaba Buenaventura y el «auctor» del Espíritu Santo. En Santo Tomás aparece la distinción: el Padre es el «auctor» del Pneuma y el Hijo es el «principium»¹³⁷. Sin embargo esto no contrasta las objeciones de los griegos.

Los latinos afirman que «en la comunidad y unidad de substancia, las hipóstasis se distinguen por la relación mutua, que las opone afirmandolas». La posición se basa en el concepto de «relación subsisten-

te». El entendimiento de este concepto por parte ortodoxa es distinto del occidental. Para ellos todas las relaciones son trinitarias y afirman la reciprocidad de «perikhoresis»¹³⁸.

La perspectiva de Congar es radicalmente ecuménica. Demuestra que el debate teológico no destruye la unidad de la fe («la unidad en la dualidad»). Se puede buscar un acuerdo doctrinal («la dualidad en la unidad»). Para volver a la situación del primer milenio es necesario también, como dice L. Bouyer, «la hermenéutica común» de los concilios celebrados separadamente en el segundo milenio por Oriente y Occidente¹³⁹.

6.1.c. *Propuestas prácticas respecto al «Filioque»*

La tesis de Congar consiste en reconocer «la legítima diferencia de dos expresiones dogmáticas del Misterio» que poseen su propia coherencia. Cada una es irreductible a los conceptos de la otra. Por esto el autor no es partidario de buscar la formulación de una concepción nueva, aceptable por ambas partes. Más bien prefiere profundizar en la formulación del «Filioque» para demostrar su complementariedad con la de «per Filium»¹⁴⁰. La complementariedad se fundamenta en la misma fe bautismal que se puede fijar en tres puntos relativos al debate y que no niega ninguna de las dos partes: 1. El Padre confesado como «el principio sin principio» de la divinidad; 2. El Espíritu, la Tercera Persona, hipóstasis de la única naturaleza divina, consubstancial al Padre y al Hijo; 3. El Hijo no es extraño al Padre en la producción del Pneuma¹⁴¹.

La existencia de estas dos vías en la triadología encuentra su justificación por una concepción de la historia, penetrada por el Espíritu Santo. Congar está persuadido de que a los santos Padres y los grandes teólogos que formularon la doctrina en Occidente y en Oriente, no les faltaba la inspiración del Paráclito. Las dos formulaciones se interrogan recíprocamente, pero, al mismo tiempo, hay que verlas como compatibles, porque ambas son equivalentes en expresar la fe¹⁴².

Los ortodoxos admiten que la diferencia acerca de la procesión del Espíritu Santo concierne al plano teológico (B. Krivochéin). Es concebida como un «theologoumenon», o una «opinión teológica particular» (B. Bolotov). Esta posición ha sido rechazada por V. Lossky, pero la comparten S. Boulgakov o P. Evdokimov. Al tener en cuenta la unión de la Iglesia del primer milenio, llegan a la conclusión de que el «Filioque» no constituye dogmáticamente «un impedimentum dirimens» para restablecer la comunión. Sin embargo, piden la suspensión del «Filioque» del Símbolo¹⁴³.

Congar presta la atención al diálogo entre la Ortodoxia, los viejos católicos y el anglicanismo, donde se defiende el carácter ilegítimo del «añadido». Los viejos católicos lo suspendieron en 1975 y los anglicanos se muestran a dispuestos hacerlo, aunque unos y otros afirman que el «Filioque» es «perfectamente susceptible» para expresar la fe cristiana. Nuestro autor señala que este camino de buscar la comunión parece reducir la formulación latina a la ortodoxa. La suspensión hecha de esta forma puede sugerir que el «Filioque» es una herejía, lo que no se confirma según los datos teológicos y históricos¹⁴⁴.

La visión del cristianismo de Oriente y de Occidente como complementarios fundamenta como justificadas las dos formulaciones dogmáticas. Por lo tanto un acuerdo teológico no puede producirse con una disminución dogmática del «Filioque» que es doctrinalmente justificado en la construcción latina¹⁴⁵. El autor recalca también la importancia de reconocer el carácter normativo del Símbolo de 381, lo que ya tuvo lugar por parte católica, con la finalidad de profesarlo conjuntamente. El «Filioque» debe ser entendido como compatible con la enseñanza del Concilio de 381¹⁴⁶.

El autor hace hincapié en que la eventual suspensión solamente es posible bajo dos condiciones. La primera consiste en declarar, por las respectivas autoridades, que el «Filioque» no tiene carácter herético. La segunda trata de preparar pastoralmente al Pueblo de Dios para este cambio, con tiempo necesario, respetando la sensibilidad de los fieles. El añadido del «Filioque», aunque era un acto doctrinalmente correcto, no lo ha sido de punto de vista eclesiológico. Esta introducción unilateral de la fórmula al Símbolo de carácter ecuménico era «canónicamente ilegítimo y ponía en peligro la unidad cristiana»¹⁴⁷.

Congar se muestra favorable a la suspensión, ya que sería «un gesto fraterno de humildad» y de «solidaridad ecuménica», con amplias repercusiones para la unidad cristiana. Significaría también un acto de «reparación de las faltas del pasado» que crearía una situación nueva, «más favorable al restablecimiento de la comunión plena»¹⁴⁸.

7. PNEUMATOLOGÍA DE LA UNIDAD DE LAS IGLESIAS

El autor pregunta: «¿cómo y hasta dónde llega la gracia de Pentecostés a las Iglesias separadas? ¿En qué condiciones se podría aplicar a ellas la teología de los carismas? ¿Cómo concebir y realizar la dialéctica «diversidad y comunión»?». Interroga en qué medida y bajo qué condiciones se puede aplicar a las Iglesias desunidas la teología de las Iglesias locales y particulares¹⁴⁹.

Congar pone de relieve que el trabajo por la unidad consiste en relacionar la verdad de la Iglesia, que deriva de la Encarnación y es contenida en la Tradición, con la de su plena consumación escatológica. Esto exige una doble fidelidad a Cristo, como el punto Alfa y el punto Omega, y postula también una aguda percepción del Espíritu Santo, «poder del nuevo mundo». Es necesario ver su obra en la historia de la Iglesia a partir de Pentecostés y estar atentos a sus nuevas misiones¹⁵⁰.

Congar pormenoriza que la identidad cristiana debe expresar «sus raíces y sus fuentes», mostrando a la Iglesia como realidad del Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo vivo del Espíritu, tal como es expresada en «la Tradición total». Un conocimiento integral e ilustrativo de la realidad viva de la Iglesia facilita que todas las confesiones cristianas, cada una diferentemente, puedan renacer a la unidad, a la catolicidad, a la apostolicidad y a la santidad, mostrando en comunión un pluralismo de las tradiciones en la Tradición. Por otro lado, la perspectiva escatológica determina la visión dinámica y abierta de la Iglesia, acentuando su dimensión misionera y ecuménica. Esto ayuda a estrechar la colaboración y a intensificar la búsqueda común de la unidad¹⁵¹. Congar recalca por tanto que la Iglesia tiene que mirar atrás y adelante, al pasado y al futuro, a la vez comprender su origen y su destino, guiada por las dos misiones, la del Cristo-Señor y la del Espíritu, en búsqueda de la plena comunión entre todos los cristianos¹⁵².

Por consiguiente, hay que entender en el ecumenismo el aspecto cristológico. Puesto que en la base del Bautismo, que incorpora a Cristo, y de la Palabra, que normaliza la vida cristiana, el movimiento aspira a reunir a los cristianos (Jn 17,20). Hace falta distinguir asimismo un aspecto pneumatológico, reconociendo las inspiraciones del Espíritu que protagoniza la comunión entre las Iglesias¹⁵³.

Las referencias cristológica y pneumatológica en el concepción eclesiológica de la unidad permiten que el autor se plantee una posible reunión como reencuentro en la comunión.

Al profundizar en la temática de la eclesialidad de las comunidades protestantes, el autor supera una perspectiva estática y eclesiocéntrica del planteamiento de «*vestigia Ecclesiae*». Hay que evitar un actualismo y un institucionalismo eclesiológicos, sin descuidar la profunda relación entre los aspectos pneumatológico y cristológico. Con el fundamento de la doctrina conciliar, hace hincapié en la presencia del Pneuma por medio de los «*vestigia Ecclesiae*» en estas comunidades y su acción en ellas. Sin embargo, el Espíritu Santo no es «el principio de existencia» de estas comunidades en cuanto están separadas. El Espíritu inaugura la escatología, pero es el Espíritu de la Encarnación. La

Iglesia es, al mismo tiempo, la comunión en el «sacramentum» y en la «res». Por tanto, asume lo que Cristo ha instituido y anima por su Espíritu; de forma suprema, la Eucaristía, cuya plena verdad supone el sacramento del Orden y la sucesión apostólica. Esta Iglesia de Cristo «subsiste» en la Iglesia católica romana, pero esto no significa una identificación estricta. Congar afirma que «englobando la Iglesia católica y la Iglesia hermana ortodoxa, que realiza la estructura sacramental, y todo lo que es de la Iglesia en las otras comunidades se puede hablar de “la universal y santa Iglesia de Cristo”. La verificación del término “Iglesia” depende de que la “res” espiritual cristiana es “procurada en su plenitud y autenticidad” por lo esencial del “sacramentum”. Teniendo en cuenta que los “vestigia Ecclesiae” en los protestantes apelan a su plenitud y, a menudo, el “defectus sacramenti” no impide que el Espíritu suscite una intensa vida en la “res”, recalca que estas comunidades “verifican el título de Iglesia en un sentido más hondo que solamente desde el punto de vista descriptivo y sociológico”¹⁵⁴. El Espíritu Santo «opera la *caritas* en la *unitas*», y por tanto en la comunión de la Iglesia¹⁵⁵.

La unidad se funda en una sola fe, que lleva diversidad de formulaciones. Hay una tensión entre el misterio inefable y las expresiones humanas. En este espacio se inscribe el ecumenismo teológico. Congar señala tres puntos de atención: 1. Reconocimiento pleno de la historicidad de la vida de la Iglesia; 2. Re-recepción de los escritos confesionales de rango regulador que desembocará en re-formulación doctrinal, preparando de forma profunda la reconciliación de las Iglesias; 3. Determinación de los artículos fundamentales de la comunión de las Iglesias —según los criterios de la doctrina de los primeros concilios o la jerarquía de las verdades—. Estas cuestiones son difíciles, sobre todo en lo que atañe a la hermenéutica de doctrinas establecidas sin participación de otras Iglesias. Sin embargo concluye que las Iglesias han de emprender también métodos nuevos, sabiendo que la acción del Espíritu Santo no es esquemática. Aunque se continúa la misma misión, hoy día se realiza en circunstancias distintas del pasado. El Paráclito inspira el ecumenismo con la finalidad del testimonio común del cristianismo. Por esto precisamente, el trabajo teológico tiene que ser centrado en la profundización en lo fundamental con un enfoque ecuménico¹⁵⁶.

Al relacionar en enfoque eclesiológico los elementos cristológico, pneumatológico, antropológico y escatológico, el autor fundamenta la legitimidad del pluralismo en la unidad. *Diversité et communion* comporta una documentación exegética y histórica que demuestra que las diversidades constituyen un valor interno de la unidad. Por esto, un

pluralismo eclesial, doctrinal y litúrgico no se puede entender en oposición a la unidad. Significa la diferenciación de lo que es común. Lleva también consigo tensiones e incluso conflictos, que son aclarados y aceptados por la comunidad en un espíritu de diálogo. La unidad se expresa en la comunión, y constituye un cierto unipluralismo¹⁵⁷.

La comunión que existe entre los cristianos se puede describir como «in statu viae», un «reencuentro en progreso». La comunión con los ortodoxos en el plano de la «communicatio in sacris» es afirmada por la Iglesia católica, admitida por el patriarcado de Moscú y negada doctrinalmente por la Ortodoxia bizantina. Congar entiende la posición de Constantinopla ya que para ellos la Eucaristía es la Iglesia realizada y expresada en el grado supremo. No existe ninguna distancia entre la participación en la Eucaristía y en la fe¹⁵⁸.

El reconocimiento del Bautismo de los protestantes presupone un reconocimiento de cierta eclesialidad de sus comunidades y de los fundamentos de la fe. Respecto a la «communicatio in sacris», Congar subraya que los sacramentos no solamente «expresan la fe», sino son «medios de gracia» para los hombres. Interviene aquí el elemento pastoral. Al valorar positivamente la «hospitalidad eucarística», el autor señala que se debe ejercer de «forma limitada» puesto que el ecumenismo no busca «una satisfacción», sobrepasando las divergencias doctrinales¹⁵⁹.

La comunión ecuménica «in statu viae» se sitúa entre la unión en el Bautismo como cristianos y la desunión en la Eucaristía como Iglesia. El ecumenismo, en todos sus aspectos, apunta a la comunión en «la plenitud de los dones de Cristo». Puesto que es del «orden de gracia», en Cristo y por el Espíritu, el ecumenismo «actualiza al máximum la realidad espiritual», no para «transgredir una división que queda» —«communicatio in sacris»—, sino para «sellar una división superada» en la comunión sacramental. La comunión es el ser mismo de la Iglesia ejercida en la vida, «una totalidad que comprende los grados y elementos dinámicos, orgánicamente encadenadas». En primer lugar, es la comunión de fe profesada y doxológicamente celebrada por todos los bautizados. En este fundamento se constituye la comunión sacramental y la comunión eucarística que consume el Cuerpo de Cristo¹⁶⁰. La comunión en la doctrina y en la estructura fundamental de la Iglesia y lo que concierne a la apostolicidad —la continuación de la sucesión apostólica—, se suponen. Asimismo la Eucaristía es expresión y coronamiento de la comunión¹⁶¹.

El ecumenismo se opera en el plano espiritual, práctico, teológico e institucional, con una «compenetración» necesaria entre estas actitu-

des y como una apertura a la «metanoia» cristiana. Debe superar las tentativas de un dogmatismo, triunfalismo y una apologética superficial, para enfrentar cuestiones difíciles con calma, humildad y paciencia. En su trayecto, el ecumenismo es llevado por el Espíritu. Hace falta que en estos cuatro aspectos tenga lugar una «transparencia» del servicio al Paráclito. Su acción-comunicación hace que el ecumenismo sea «actualización de la obra de Cristo en la historia con vistas a la escatología». Por esto es «la novedad de salvación en la historia», acontecimiento cristológico con una llamada hacia delante. Por el ecumenismo, el Espíritu introduce en la historia la dimensión de esperanza. «El ecumenismo vive del Espíritu Santo», le conoce, confiesa y le implora por la Comunión en su plenitud de todos cristianos. Él está en el corazón de la historia del mundo, encomendado al Reino, que anhela la unidad¹⁶².

8. VALORACIÓN

Las conclusiones fundamentales de este capítulo son: 1. subrayar el nexo inseparable entre la cristología y la pneumatología en la eclesiología; 2. demostrar el equilibrio necesario entre las dos misiones y la unificación funcional entre ambas respecto a la Iglesia¹⁶³.

Entre la Iglesia y el Pneuma se da una «atracción recíproca». Se afirma una eclesiología cristológico-pneumatológica, excluyendo un *pneumatomonismo* y un *crismonismo* eclesiológicos¹⁶⁴.

La Iglesia se muestra como «imagen» de la Trinidad y está insertada en la vida trinitaria. Las dos misiones, del Verbo y del Soplo, hacen que a través del *espacio-tiempo* Dios se comunica a su pueblo. En el fondo de la eclesiología está la cristología pneumatológica y la pneumatología cristológica. Por obra del Espíritu Santo el Verbo «se hizo carne», ha sido constituido Mesías y Señor glorioso, dador del Don escatológico. Mediante la acción del Pneuma los cristianos llegan a ser hijos de Dios, miembros del Cuerpo Místico —Cuerpo pneumatizado de Cristo—, ya sí, coherederos del Reino, pero «ciudadanos del cielo» en la vida futura¹⁶⁵.

La obra y la inhabitación del Pneuma en la interioridad del hombre y en la Iglesia se relacionan hondamente. «El Enviado a los corazones» personaliza la Redención, haciendo a todos los miembros «profesar una sola fe» y vivir sacramentalmente en un solo Cuerpo Místico. La Iglesia, al ser «Templum templorum», aparece como comunión. En Pentecostés el Paráclito se da visiblemente a la comunidad del Cenáculo, la Virgen María y los Apóstoles, que él mismo reunió. Toda la co-

munidad eclesial participa en el Espíritu Santo quien es principio de nuestra comunión con el Señor glorioso y, en consecuencia, de la «comunión horizontal», con los hermanos. Al no dejar de ser trascendente, siendo inmanente, el Pneuma hace que esta comunión traspase lo que «divide y separa»; los límites de la naturaleza humana, en el espacio y en el tiempo. Los cristianos de todos los siglos y de diversas culturas se unen en el mismo Misterio y están llamados a formar el Cuerpo total del Cristo.

Los dos conceptos eclesiológicos, «Templo del Espíritu» y «comunión», al completar la visión de la Iglesia relacionada con los conceptos de «Cuerpo Místico», «Pueblo de Dios» y «sacramentum salutis», permiten acentuar mejor los aspectos antropológico y escatológico. Pero se percibe que estas nociones eclesiológicas se interpenetran, mostrando la naturaleza trinitario-dinámica de la Iglesia¹⁶⁶.

En la «*communio fidelium*» y en la «*communio ecclesiarum*», cada fiel y cada Iglesia particular es sujeto libre y responsable, de acuerdo con el carisma —la vocación y con el derecho— la misión, en la comunión de todos. En la Iglesia todos, en el Espíritu y por Cristo, participan en el amor del Padre, en el Misterio de Dios vivo. Por medio de la Palabra de Dios y de los sacramentos administrados por los ministros, constituyen una «comunión espiritual estructurada». El Espíritu armoniza lo universal y lo particular, lo estructural y lo personal, lo divino y lo humano (kephalidad-sindodalidad, autoridad-recepción, ministerialidad-masculinidad y feminidad). De forma eminente esta sintonía se manifiesta en la Eucaristía, donde se compenetrán los aspectos ministerial-comunitario, cristológico-pneumatológico y sacramental-humano. La Iglesia, al estar en un estado de continúa epiclesis, e insertada en el dinamismo doxológico, se constituye en un solo Cuerpo Místico de Cristo y es en el mundo sacramento de comunión con Dios y entre los hombres, *communio spiritualis structurata*¹⁶⁷.

Como subraya Van Vliet, tres momentos son inseparables en la concepción eclesiológica de Congar: la fundamentación cristológica, la actualización pneumatológica y la concretización sacramental. La Iglesia es, a la vez, la comunión y el instrumento en y por los que Dios ejerce su santidad en el mundo en virtud del Espíritu. La Iglesia es *communio sacramentalis*¹⁶⁸.

La constitución de la Iglesia una, católica, apostólica y santa, por medio de las dos misiones que están en una compenetración y «unión funcional» es reflejada en la «perikhoresis» de las propiedades de la Iglesia. Se puede reasumir en la perspectiva de comunión: la comunión en la unidad sin uniformidad, es la armonía y «la sinfonía de vo-

ces diversas»; en la catolicidad, es unipluralismo; en la apostolicidad, es el Evangelio en la «novedad de la historia» o es la comunión en la apostolicidad de la Tradición viva; en la santidad, es el participar en la Palabra encarnada en el pasado, celebrada en el presente, que nos abre el futuro escatológico¹⁶⁹.

Participamos en las «arras y primicias» del Espíritu Santo, y por consiguiente, estamos implicados en el régimen del «ya sí, pero todavía no». El Pneuma inaugura la escatología. La gracia de la Pascua no ha sido interiorizada y personalizada plenamente en cada cristiano, no ha sido universalizada plenamente en la Iglesia. Ya somos hijos de Dios, libres de la esclavitud del pecado del cuerpo y del apremio de la ley, pero todavía Dios no es «todo en todos». Por esto, el Espíritu nos impulsa a conseguir la plena integridad humana y cristiano-eclesial y con esto la plena reconciliación, la paz.

La antropología eclesiológica fundada en la «osmosis» de las dos misiones permite percibir al cristiano insertado en el dinamismo trinitario. Los dones, carismas y vocaciones poseen esta referencia trinitaria. El Espíritu nos incorpora en esta «inclinación» de Cristo hacia el mundo, lo que no es solamente una «energía de servicio», sino también una comunión con Dios. La acción cristiana es realista y, al mismo tiempo, contemplativa y doxológica. El proyecto de la vida cristiana se inscribe en la obra de la Trinidad de recapitulación del mundo. Por tanto, tiene también siempre la referencia escatológica. El testimonio cristiano es una *pneumatofanía* al servicio del Evangelio de Cristo, proclamado y celebrado, a través del cual la historia humana se dirige a su «teleiôsis» último. La historia de la creación se relaciona con la de la salvación y aparece como la historia conducida por el Espíritu. Es una historia del Espíritu y del hombre. El Pueblo de la Nueva Alianza, al llevar en el mundo el mensaje mesiánico, aparece como un «sacramento» del designio de Dios Trino¹⁷⁰.

Es precisamente la constante profundización en la pneumatología, por consiguiente, en la visión trinitaria de la Iglesia, la que abre las Iglesias al futuro ecuménico. Congar subraya la dinámica de progreso en la realización del escatológico Cuerpo de Cristo ya en la tierra. El autor se opone a lo que disminuye el significado de la unidad sacramental de las confesiones cristianas. Su posición expresa refiriéndose a las proposiciones teológicas que salen del estado de división para plantear la posible unión, a la experiencia ecuménica de la «Renovación carismática» y a la corriente de un «postecumenismo»¹⁷¹.

Al preguntar por la relación entre la unidad «necesaria y suficiente» y la «diversidad vital», nuestro autor, en el fondo, busca la respuesta

acerca de la comunión plena. Las Iglesias con la misma «raíz dogmática» deben estar abiertas a la re-definición y re-recepción recíprocas de las doctrinas confesionales establecidas después de los cismas. El pluralismo doctrinal en la fe común no constituye ninguna amenaza para la unidad si deriva de la misma fuente y es asegurada por la comunión: «licet, salvo iure communionis, diversum sentire». La eclesiología cristológico-pneumatológica no solamente condiciona esta posición, sino la exige. La *communio sacramentalis* cimienta a la Iglesia como *sacramentum unionis*.

La Nueva Alianza se opera según el orden de la Encarnación y del Don del Espíritu. El «sacramentum humanitatis Christi» y la acción del Espíritu de Cristo, entendido también fuera de los límites visibles de la Iglesia, son decisivos para fundamentar un dinamismo histórico en la continuidad de la «communio sacramentalis». La Iglesia es en el mundo el «sacramentum salutis» y el Pueblo mesiánico, consciente de su Misterio y su misión respecto al mundo dividido¹⁷². Por tanto, al tratar de la unidad entre las Iglesias cristianas, Congar utiliza el término «Ecclesia binocularata». La Iglesia es llamada a ser fiel, a la vez, a su origen y a su designio escatológico con la finalidad «para que todos sea uno... que el mundo crea...» (Jn 17, 21)¹⁷³. Esta perspectiva excluye un eclesiocentrismo y fundamenta y postula una eclesiología ecuménica elaborada desde perspectivas distintas de las Confesiones cristianas con el mismo fin de la unidad plena.

Esta visión ecuménica de Congar reafirma que la comunión en la «res» debe ser seguida por la búsqueda de la comunión en el «sacramentum»¹⁷⁴. El convencimiento deriva de la esencia cristológico-pneumatológica de la Iglesia. De esta manera Congar confirma la distinción entre la comunión «casi perfecta» de la Iglesia católica con la Iglesia ortodoxa¹⁷⁵ y la comunión imperfecta con las Iglesias procedentes de la Reforma. El camino hacia la comunión plena tiene que traspasar por una «metanoia» eclesiológica. Los resultados del diálogo ecuménico entre la Iglesia católica, la Iglesia luterana y la ortodoxa crean posibilidades reales para una comunión ecuménica consumada en «sacramentum»¹⁷⁶.

Respecto a la eclesiología luterana, nuestro autor opina que el consenso sobre la justificación permitirá abordar más eficazmente la cuestión del carácter instrumental de la Iglesia en la obra de salvación. La eclesiología pneumatológica ayudará perfilar la relación entre el sujeto humano y el sujeto divino en la historia. Todo es la iniciativa de Dios, pero el hombre en el Espíritu de Cristo colabora con Dios y, en su plano de actuar, es el sujeto. El término «Allwirksamkeit Gottes» no signi-

fica «Alleinwirksamkeit». A través de la pneumatología se llega a destacar la necesidad de la institución y su «transparencia» respecto a la obra del Espíritu¹⁷⁷.

En el último período su frase que la Iglesia «debe respirar con sus dos pulmones» recibe su plena expresión y, de alguna forma su desarrollo. La Iglesia católica y la ortodoxa poseen la misma estructura sacramental. A pesar que existen diferencias en el organismo interior entre «ambos pulmones», la vida a la que sirven es la misma. Las divergencias pueden ser superadas y consideradas como diversidades en la comunión orgánica y sacramental. El examen eclesiológico confirma la dualidad de las dos tradiciones en la unidad de fe, mostrando las dos Iglesias como hermanas¹⁷⁸.

El Espíritu abre a la Iglesia a la Trinidad y la inserta en el dinamismo trinitario. Esta perspectiva en la eclesiología de Congar aparece como un acercamiento considerable en el diálogo ecuménico, ante todo con los ortodoxos. El dogma trinitario es el indicador del equilibrio en la eclesiología ortodoxa entre el aspecto cristológico y el pneumatológico. Nuestro autor lo percibe a través de la profundización en la eclesiología cristológico-pneumatológica¹⁷⁹.

En el planteamiento de la antropología pneumatológica se percibe en Congar una influencia ortodoxa. La recepción del Espíritu Santo es relacionada con la recepción de todo el Misterio Pascual. La naturaleza del hombre es teocéntrica. Por el dinamismo doxológico el cristiano aparece como «theóforo»; «ya sí», en su alma realiza la imagen de la Trinidad, encaminado con toda la Creación hasta el final escatológico (Rm 8, 18-25). La búsqueda del Reino de Dios es la búsqueda del Espíritu Santo. Él hace que la liturgia de vida y la liturgia eucarística se compenetren, desembocando en una vida doxológica. La hagifanía es una pneumatofanía y en virtud de ésta es una «actualización» de la vida de Cristo, la vida encomendada al Padre celestial¹⁸⁰.

Nuestro autor demuestra que la fórmula dogmática del «Filioque» no crea un impacto eclesiológico, disminuyendo el aspecto pneumatológico de la Iglesia. Una visión integral de la obra de la Salvación que mantiene dimensión trinitaria asegura una eclesiología equilibrada. Por tanto, respecto a la divergencia triadológica, acentúa la perspectiva histórico-teológica. Mantiene reservas respecto a la elaboración de una nueva formulación de acuerdo entre Oriente y Occidente, poniendo de relieve la complementariedad de las dos triadologías. Según nuestro autor la afirmación de la dualidad de tradiciones teológicas en la unidad de la misma fe permite que las dos perspectivas distintas se compenetren, guardando su originalidad en el cristianismo. De esta mane-

ra la Iglesia de Cristo podrá superar esta «arritmia pulmonar» para respirar plenamente¹⁸¹.

En el marco de esta visión eclesiológica de Congar indicamos algunas cuestiones teológicas, significativas ecuménicamente. Enumeramos las siguientes.

En su planteamiento mariológico, se sitúa en la línea del Vaticano II y profundiza en la relación María-Espíritu, lo que constituye un objeto de investigación teológica postconciliar. Su aportación consiste en subrayar que, en el plano soteriológico, la Virgen participa en la obra del Espíritu Santo, intercediendo por toda la Iglesia. La teología ortodoxa la llama «Pneumatóphora». Esta idea marca el desarrollo de la mariología ortodoxa. Al responder al reproche de que María reemplaza al Pneuma, el autor propone una mariología ecuménica. La eclesiología cristológico-pneumatológica muestra a la comunidad de los santos en la que la Madre de Jesucristo ocupa un lugar eminente, pero dentro de esta comunión. Con K. Pek constatamos que la mariología pneumatológica puede influir en la construcción de una «antropología teofórica» que significaría complemento para la antropología occidental, más centrada en lo moral¹⁸².

Hay que subrayar que la sacramentología cristológico-pneumatológica de la iniciación cristiana, posee una designación para el acercamiento con los ortodoxos. El estudio de Congar demuestra que las dos tradiciones litúrgicas no se oponen, incluso en algunos puntos, se complementan. Un mejor conocimiento recíproco permitirá desembocar en un acuerdo substancial¹⁸³.

La percepción de la dimensión epiclética de la Iglesia muestra que la sacramentalidad de la Iglesia se realiza en el mandato dado por Cristo y realizada por el ministro, pero el principio de la acción sacramental es el Espíritu Santo. Congar subraya el aspecto comunitario de epiclesis, ya que toda la asamblea invoca al Paráclito. Opinamos que el planteamiento de Congar constituye una aportación al debate, ante todo por hacer hincapié en el carácter epiclético de toda la vida de la Iglesia y por su insistencia en el papel del Pneuma en la Santa Comunión. Un momento importante eclesiológicamente es la Comunión como incorporación paraclética (consolación y fortalecimiento) en el «soma pneumatikon» de Cristo. La afirmación sobre la sacramentalidad de la Palabra de Dios y sobre su carácter epiclético se muestra como un avance ecuménico, importante en el diálogo con el protestantismo¹⁸⁴.

Congar fundamenta una teología integral. Subraya la relación entre los tratados teológicos, y tiene en cuenta la experiencia espiritual y el

aspecto eclesial de la teología. Trata de armonizar la antropología, la eclesiología y la pneumatología como fundamentos de la labor teológica integral¹⁸⁵. Hemos podido notar que Congar acude con frecuencia a las pneumatologías protestante y ortodoxa. En este punto afirma que no solamente la pneumatología permite abrirnos al ecumenismo, sino que también el ecumenismo nos hace valorar la pneumatología.

CONCLUSIONES

Hacemos hincapié en las siguientes conclusiones eclesiológicas:

1. La evolución constante en la pneumatología determina el desarrollo de los planteamientos eclesiológicos. Observamos que también la profundización en varios temas eclesiológicos postula un estudio pneumatológico. Por consiguiente:

a) Se producen avances respecto al modelo eclesiológico de la Iglesia. Éste, se fundamenta como trinitario, dinámico y comunitario. La Iglesia está insertada en el dinamismo soteriológico —partiendo de la voluntad del Padre, por el Hijo, en el Espíritu—, viviendo doxológicamente —en el Espíritu, por el Hijo, dirigida al Padre—.

2. La Iglesia profesa y vive la fe en la Santísima Trinidad. El Espíritu abre a la Iglesia a la Trinidad. Congar subraya la integridad del tercer artículo del *Credo*. El Pneuma nos infunde la vida de Cristo y nos hace «hijos adoptivos» del Padre. El origen, la vida y la meta de la Iglesia es la Santísima Trinidad.

3. Congar demuestra la interpenetración de las propiedades esenciales de la Iglesia. La naturaleza *perikhorética* de la Iglesia significa también una interpenetración de varios aspectos de la Iglesia.

4. El equilibrio entre la cristología y la pneumatología confirma a la Iglesia como «*communio sacramentalis*». La institución cristológica, la actualización pneumatológica y la concretización sacramentalógica permiten mantener la identidad de la Iglesia de Cristo en la historia hasta el «esjaton» y muestran también su carácter particular y universal. La Iglesia no es una realidad estática, sino misteriosa, dinámica, viva y abierta a la novedad de la historia.

5. La antropología pneumatológica es un elemento fijo de la eclesiología de comunión. Congar indica la posibilidad de armonizar la antropología occidental con la oriental. Así se acentuará más eficazmente la relación entre la libertad humana y la realización del hombre en la comunión de la Iglesia.

Ponemos de relieve las siguientes conclusiones ecuménicas:

1) El Espíritu es Espíritu de comunión: La eclesiología pneumatológica es una eclesiología ecuménica. El anhelo ecuménico de la comunión plena postula una eclesiología pneumatológica.

2) Los conceptos eclesiológicos «Pueblo de Dios», «Cuerpo de Cristo» y «Templo del Espíritu» están en una profunda relación. La comunión de las Iglesias tiene su modelo en la Santísima Trinidad. El ecumenismo apunta a realizar anticipadamente la comunión que se consumirá plenamente en el Reino de Dios.

a) El ecumenismo reclama de las confesiones cristianas una honda reflexión acerca de la naturaleza trinitaria de la Iglesia.

b) La doctrina «de Deo Trino» es el comienzo y el principio de la reflexión teológica que en cada uno de los tratados refleja el único misterio de la Trinidad y presupone la confesión de la Iglesia. La pneumatología condiciona esta visión integral y eclesial de la teología. Este enfoque crea perspectivas para el ecumenismo.

3) Congar avanza en su concepción de la comunión ecuménica en dependencia de los progresos en la eclesiología. La pneumatología le permite fijar eclesiológicamente el «status communionis», respectivamente con la Iglesia ortodoxa y con la protestante. El autor establece el carácter constitutivo de un pluralismo en la unidad de la Iglesia.

4) La relación entre la cristología y la pneumatología en la perspectiva de Congar requiere una comunión ecuménica sacramental.

5) El ecumenismo es la obra del Espíritu Santo. Las Iglesias han de estar atentas a sus llamadas. «Hic qui operi bono principium dedit, ipse perficiet».

NOTAS

1. Vid. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, Cerf, 1995. (Ésta es la reedición de los tres volúmenes de 1979-1980. Los títulos de los tomos: 1. *L'Esprit Saint dans «l'économie». Révélation et expérience de l'Esprit* (1979); 2. *Il est le Seigneur et il donne la vie* (1979); 3. *Le fleuve de vie coule en Orient et en Occident* (1980). Al seguir esta edición con la paginación, citaremos el libro con la abreviatura ES); vid. ID., *La Parole et le Souffle*, Desclée, Paris 1984 (la abreviatura PS); vid. ID., *Diversités et communion*, Cerf, Paris 1982 (la abreviatura DEC). Tenemos también en cuenta los estudios ecuménicos, vid. ID., *Essais œcuméniques*, Le Centurion, Paris 1984. J. Famerée afirma que estos últimos escritos representan el estado más acabado de su pensamiento acerca de la eclesiología pneumatológica, cfr. FAMERÉE, 450.
2. Vid. CONGAR, *Esprit de l'homme, Esprit de Dieu*, Cerf, Paris 1983 (la abreviatura EHD); ID., *Pneumatologie dogmatique*, en LAURET, B.-REFOULÉ, F. (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie*, t. II, Cerf, Paris 1982, 485-513 (A continuación citaremos este estudio con la abreviatura IPT); ID., *Bulletin de théologie. Aperçus de pneumatologie*, en RSPT 62 (1978) 421-442; ID., *Actualité de la pneumatologie*, en CSS I, 15-28; ID., *Synthèse générale de la problématique pneumatologique*, en *La Signification et l'actualité du II^o Concile Oecuménique pour le monde chrétien d'aujourd'hui*, Éd. Du Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique, Chmbésy-Genève 1982, 365-374; ID., *Le troisième article du symbole. L'impact de la pneumatologie dans la vie de l'Église*, en DORÉ, J., *Dieu, Église, Société*, Paris 1985, 287-303; ID., *Introduction à l'Esprit Saint*, en *Lettre encyclique de Jean Paul II. L'Esprit qui donne la vie*, Cerf, Paris 1986, vii-xv.
3. Cfr. ES, 243-244 y 526.
4. Cfr. ES, 248; cfr. NOSSOL, A., *Der Geist als Gegenwart Jesu Christi*, en *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie*, o.c., 132-139 y 143-144.
5. Cfr. ES, 249-250, 252-254. Congar subraya que «la santé de la pneumatologie, c'est la référence à l'œuvre du Christ et à la Parole de Dieu» (ES, 253).
6. Cfr. PS, 79. «L'Esprit est tout relatif à Jésus. Sa venue est liée avec le départ est une certaine absence de Jésus, au point qu'il est bon que Jésus s'en aille (Jn 16,7). Et alors son action est toute relative à la vérité qui a été et demeure Jésus» (PS, 79-80).
7. Cfr. PS, 25-32, 35-37. El autor escribe: «L'Esprit est, aussi bien que le Christ glorieux et avec lui l'auteur de la Parole adressée à l'Église» (PS, 42). Añade: «Le Verbe c'est la forme, c'est la Parole, la doctrine, ce sont des structures. La vérité est dans l'articulation des deux. Car, sans Souffle, le Verbe ne sort pas de la gorge, l'Évangile ne remplit pas l'histoire jusqu'à l'eschatologie» (ID., *Le troisième article du Symbole...*, en o.c., 301).

8. Cfr. ES, 733-742; cfr. PS, 150; cfr. IPT, 504-505. «Le Verbe-Fils ne devient corps communionnel ou "mystique" que par l'Esprit, qui est "koinônia"...» (ID., *Actualité de la pneumatologie*, en CSS I, 26).
9. Cfr. PS, 141-151. La Iglesia es el término de las dos misiones «ad extra».
10. Cfr. PS, 80-82. Congar recalca que en los Hechos de San Lucas el Pneuma es mostrado esencialmente como «le principe dynamique du témoignage que assure l'expansion de l'Église», cfr. ES, 69. En San Juan el Espíritu es el que suscita la fe, da testimonio de Jesús, cfr. ES, 86-87.
11. Cfr. ES, 55-56.
12. Cfr. ID., *Actualité de la pneumatologie*, en CSS I, 27; cfr. BOBRINSKOY, B., *Quelques réflexions sur la pneumatologie du culte*, en «Ephemerides Liturgicae» 90 (1976) 30.
13. Cfr. CONGAR, *Le troisième article du Symbole...*, en o.c., 292-294: «Nous sommes en train de modeler la vie présente de l'Église et la théologie qui la traduit, selon un modèle pneumatologique et trinitaire» (*ibidem*, 294).
14. Cfr. ES, 255-258. En contexto de la teología paulina, Congar pone de relieve: «l'Esprit peut être principe de communication et de communion entre Dieu et nous, entre nous tous... (2Cor 13,13, *koinônia tou hagiou pneumatos*), génitif subjectif, c'est la communion dont l'Esprit est le principe», cfr. ES, 56. En otro lugar explica que «le génitif est un génitif d'objet, non d'auteur: ce n'est pas la communion (ecclésiale) produit par l'Esprit, c'est la participation au Saint Esprit» (IPT, 498).
15. Cfr. ES, 261-265; cfr. PS, 70.
16. Cfr. ES, 257-261; cfr. IPT, 499.
17. Cfr. PS, 102-105. «Nous avons ainsi un modèle d'Église qui est communion sans cesser d'être société et qui se construit horizontalement, par la base, sans cesser de se construire par en haut» (ID., *Actualité de la pneumatologie*, en CSS I, 23).
18. Cfr. IPT, 501; cfr. EHD, 19-24; cfr. ID., *Le troisième article du Symbole...*, en o.c., 297-299.
19. Cfr. ES, 266-270; cfr. PS, 185.
20. Cfr. ES, 270-274.
21. Cfr. PS, 53-59; cfr. PS, 58; cfr. ID., *Valeur sacramentelle de la parole*, en VS 644-645 (1981) 179-189.
22. Cfr. ES, 275; cfr. PS, 68.
23. Cfr. ES, 276.
24. Cfr. PS, 31, 63-65 y 69. Congar señala que «ce beau thème du maître intérieur est un bien traditionnel, non seulement de la spiritualité, mais de la théologie catholique» (PS, 48).
25. Cfr. ES, 277-280; cfr. IPT, 509.
26. Cfr. PS, 108-123; cfr. EHD, 49.
27. Cfr. ES, 281-282; vid. METROPOLITE IGNACE DE LATTACQUIÉ, «Voici, je fais toutes choses nouvelles». *Conférence d'ouverture à l'Assemblée d'Upsal*, en «Irénikon» 42 (1968) 344-359 (cita 352 y 355).
28. Cfr. ES, 282-284.
29. Cfr. ES, 285 y 299-300; vid. PANNENBERG, W., *La signification de l'eschatologie pour la compréhension de l'apostolicité et de la catholicité de l'Église*, en «Istina» 14 (1969) 154-170. Vid. ZIZOULAS, J.D., *La continuité avec les origines apostoliques dans la conscience théologique des Églises orthodoxes*, en «Istina» 19 (1974) 64-94.
30. Cfr. ES, 288, 289-291. «On ne peut de reste opposer immédiateté et médiation. Souvent, l'une s'insère dans l'autre et s'y ajoute, Dieu intervient directement dans une structure existante et un ministère visible». Congar trata de explicar que si una intervención es «pneumatológica» es, al mismo tiempo cristocéntrica. También un

acto institucional, cristológico exige una referencia pneumatológica. «C'est, si l'on peut dire, du pneumatologique christologique, ou du christologique pneumatologique». Hace referencia al texto 2 Co 3,17 (PS, 92). Congar advierte que lo propio del Verbo es «la expresión» y lo propio del Sopro es la inspiración (PS, 72).

31. Cfr. ES, 291-294 y n. 22; cfr. PS, 50-51.
32. Cfr. ES, 294-295.
33. Cfr. ES, 295-296.
34. Cfr. ES, 296-298; cfr. PS, 96 y 99.
35. Cfr. ES, 302-310.
36. Cfr. ES, 310-315.
37. Cfr. ES, 302.
38. Cfr. ES, 320. En el contexto de los Padres griegos el autor señala la relación fundamental: «ce que l'Esprit a fait pour le Christ en sa conception, son baptême, sa résurrection, il l'opère dans l'Église et dans la vie du chrétien» (ES, 590).
39. Cfr. ES, 322.
40. Cfr. ES, 506 y 520.
41. Cfr. ES, 329-332, 333-335 y 339-340.
42. Cfr. ES, 343-344. Un enfoque sintético del planteamiento ortodoxo, cfr. ES, 610-611.
43. Cfr. ES, 341-342; cfr. LOSSKY, V., *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Aubier Éd. Montaigne, Paris 1944, 122; cfr. ID., *Théologie de l'image*, en ID., *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Aubier Montaigne, Paris 1967, 123-137; cfr. LE GUILLOU, M.-J., *Les témoins sont parmi nous. L'expérience de Dieu dans l'Esprit Saint*, Fayard, Paris 1976, 105-122.
44. Cfr. ES, 342-356.
45. Cfr. ES, 364. Esta unción es obra del Paráclito hasta tal punto que es «la communication et l'extension de l'onction prophétique et messianique reçue de l'Esprit par Jésus lors de son baptême» (ES, 366).
46. Cfr. ES, 362-376, 311 n. 24 y 618.
47. Cfr. ES, 394-398; cfr. EHD, 43; cfr. KASPER, W., *Aspekte gegenwärtiger Pneumatologie*, en *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie*, o.c., 15-18.
48. Cfr. ES, 386-391 y 396; cfr. PS, 77, 82 y 192. Congar se basa en los comentarios exegéticos de H. Schlier y S. Lyonnet para indicar que en la doctrina paulina se trata de la libertad respecto a «tout loi en tant qu'obligation contraignant du dehors... ce n'est pas un Mouvement du Libre Esprit. L'Esprit n'affranchit pas du contenu de la Loi», cfr. EHD, 44. En la teología paulina se da paso del «sarks» (le chair) al «soma» (le corps), Rom, 8, 12-13. Congar afirma que un dualismo es una deformación de la espiritualidad pneumatológica, cfr. EHD, 17-19.
49. Cfr. ES, 399-404.
50. Cfr. EHD, 37-38; cfr. PUYO, 166; cfr. ES, 389; cfr. IPT, 498.
51. Cfr. PS, 191. J. Moltmann expresa su crítica respecto a la obra de Congar, cfr. MOLTSMANN, J., *Heiliger Geist in der Geschichte*, en «Orientierung» 47 (1983) 128-130. El término de «cosmismo pneumatológico» procede de N. Nissiotis.
52. Cfr. PS, 191-193; cfr. IPT, 513.
53. Cfr. PS, 30, 193, 195, 196-200; cfr. PS, 198 y 199 n. 16 y 17. Congar cita la doctrina del Vaticano II (GS n.º 26/4, 38/1, 41/1 y AG, n.º 8 y 7/3); cfr. JUAN PABLO II, *Dominum et vivificantem*, n.º 11-14.
54. Cfr. IPT, 511-514; cfr. ID., *Actualité de la pneumatologie*, en CSS I, 27-28; cfr. KASPER, W., *Esprit-Christ-Église*, VV.AA., *L'Expérience de l'Esprit. Mélanges Schillebeekx*, Paris 1976, 62. G. EBELING, protestante, titula el tercer volumen de su obra

Dogmatik des christlichen Glaubens, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1982, dedicado al tercer artículo del *Credo. Der Glaube an Gott den Vollender der Welt*.

55. Cfr. ES, 731.
56. Congar enumera dos rasgos divinos, ternura y sabiduría: la ternura de Dios adquiere características femeninas en los textos proféticos (Os 11, 1-4 y 8; Jer 31, 20; Is 49, 14-15 y 66, 13) y la sabiduría en el Antiguo Testamento es realidad femenina, identificada a veces con el Espíritu de Dios (Sab 9, 17). En el Nuevo Testamento según la tradición teológica, la sabiduría se refiere al Verbo, a Cristo, cfr. ES, 720-724.
57. Cfr. ES, 723-729: Los Padres griegos de los siglos III y IV se sirven de la representación de Adán y Eva para explicar la diferencia entre el Hijo y el Espíritu; ambos procedentes en distintas maneras del Padre, siendo iguales en su condición de existencia divina. Sin embargo, en este período no se insiste en el carácter femenino del Pneuma. Metodios de Olimpio (m. 312) es una excepción puesto que él interpreta la creación de Eva con referencia a la Iglesia. (A. Orbe demostró que Metodios se basa en la antigua tradición cristiana, vid. ORBE, A., *La procesión del Espíritu Santo y el origen de Eva*, en «Gregorianum» 45 (1964) 103-118). En la historia de la teología se hace notar que esta temática puede ser más cercana al pensamiento oriental por el condicionamiento cultural o lingüístico.
58. Cfr. ES, 728-729.
59. Cfr. ES, 723-724 n. 8 y 730-732; cfr. PS, 192 y n. 3.
60. Cfr. ES, 509-510; cfr. PS, 192-193; cfr. EHD, 30-32; cfr. ÉMERY, P.-Y., *Le Saint-Esprit présence de communion*, Taizé 1980, 104.
61. Cfr. ES, 730-732.
62. Congar subraya la condición humana de María, diciendo que ella «est à son plan la première grâciée...», cfr. ES, 225-226. Las implicaciones mariológicas de la pneumatología de Congar han sido objeto de la investigación por parte de K. Pek. Este estudioso de Congar señala que María es «icono del Primogénito» por las dos misiones del Verbo y del Soplo, lo es «in forma servi» y «in forma gloriae», cfr. PEK, K., *Implikacje mariologiczne pneumatologii Yves Congara*, Dissert. ad Doct., KUL, Lublin 1999, 172-173 (la tesis, no publicada, está en polaco).
63. Cfr. ES, 35 n. 5a y 502; cfr. EHD, 86-87. Congar subraya: «d'union hypostatique qui se réalise alors est l'acte propre et personnel du Verbe-Fils, mais l'Esprit (par appropriation?) réalise la sanctification de ce germe d'homme; il opère en lui une âme filiale, un amour filial» (ES, 502).
64. Cfr. ES, 224 y 226; cfr. JUAN PABLO II, *Dominum et vivificantem*, n.º 51; ID., *Tertio millennio adveniente*, 48. Pek, al concluir su investigación, dice: «Desde el punto de vista teológico Congar, en su estudio pneumatológico, formuló una conclusión principal que “el papel de la Virgen es incluido en el del Espíritu Santo”. De esta afirmación provienen otras sobre el aspecto trinitario, soteriológico, antropológico y eclesiológico de la mariología, cfr. PEK, K., *Implikacje...*, 196-204.
65. Cfr. ES, 224, 226 y 519; cfr. EHD, 30. Nuestro autor afirma: «Le rôle de Marie se situe dans celui du Saint-Esprit, qui l'a faite mère du Verbe incarné, qui est le principe de toute sainteté et de la communion des saints» (ES, 225). Cfr. PEK, K., *Implikacje...*, 89, 95, 164 y 174.
66. Cfr. ES, 195; cfr. ID., *Présentation*, en JUAN PABLO II, *Lettre encyclique «Redemptoris Mater»*, Cerf, Paris 1987, 5-10.
67. Cfr. PEK, K., *Implikacje...*, 74.
68. Cfr. ES, 224. «Les rapports entre Marie, mère de Dieu, et le Saint-Esprit sont profonds; relèvent du mystère du salut, du mystère chrétien... Dans le “mystère chré-

- rien”, Marie possède à un titre suréminent la place modelique de l’Église...» (ES, 225); cfr. PEK, K., *Implikacije...*, 146.
69. Cfr. ES, 226. K. Pek concluye que los enunciados mariológicos de Congar hacen destacar la dimensión pneumatológica de los dos dogmas marianos, la Inmaculada Concepción y de la Asunción, cfr. PEK, K., *Implikacije...*, 100.
70. Cfr. ES, 312.
71. Congar no está a favor de usar la expresión «María, Esposa del Espíritu Santo», ya que puede sugerir la identidad del estatuto ontológico, cfr. PEK, K., *Implikacije...*, 122-126.
72. Cfr. ES, 56 y 226, cfr. PEK, K., *Implikacije...*, 149-152.
73. Cfr. ES, 494, cfr. PEK, K., *Implikacije...*, 187-188.
74. Cfr. ES, 224 y 225. Congar cita la oración de San Ildefonso de Toledo (m. 667) y a la encíclica de Pablo VI *Mariæ cultus*. Para una visión panorámica de la mariología pneumatológica, cfr. LAMBIASI, F., *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, o.c., 295-310.
75. Cfr. PEK, K., *Implikacije...*, 196-197.
76. Cfr. ES, 54-55 y n. 5.
77. Cfr. PEK, K., *Implikacije...*, 151.
78. Cfr. ES, 225-226; Al admitir los excesos en la mariología a lo largo de siglos, Congar concibe que los factores que influyeron son muy complejos y es difícil explicar todo teológicamente. Afirma que «le rôle maternel du Saint-Esprit a souvent été suppléé par la Vierge Marie. Il y a là une valeur éventuellement ambiguë, mais qui appartient aux profondeurs du mystère chrétien» (ES, 732).
79. Cfr. PEK, K., *Implikacije...*, 151, 174.
80. Cfr. ES, 377-385 y 495; cfr. MARTIMORT, A.G., *L’Esprit Saint dans la liturgie*, en CSS I, 517-539.
81. Cfr. ES, 864-865; cfr. FIERENS, M., *L’Esprit Saint et la liturgie dans la pneumatologie de Congar*, en «Questions Liturgiques» 66 (1985) 227; La temática de la invocación del Espíritu Santo como elemento constitutivo de los sacramentos ha sido objeto del estudio, vid. KIZHAKKEPARAMPIL, I., *The Invocation of the Holy Spirit as Constitutive of the Sacraments according to Cardinal Yves Congar*, Ed. Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1995.
82. Congar cita a J.-J. von Allmen como representante de los calvinistas y a N. Nissiotis, por parte ortodoxa, cfr. ES, 865-866. En este contexto ecuménico K. Pek señala la importancia de la vida epiclética de María, cfr. PEK, K., *Implikacije...*, o.c., 181, n. 90.
83. Cfr. ES, 857-863 y 865. Sobre la acción del Pneuma en la proclamación de la Palabra según Lutero y Calvino, cfr. PS, 50 y n. 17.
84. Cfr. ES, 501-508; cfr. ID. *Renouveau charismatique...*, o.c., 737.
85. Cfr. ES, 509-511; GS, n.º 26/4; n.º 38/1; n.º 41 y 44.
86. Cfr. ES, 514-519. Nuestro autor cita a P. Evdokimov que dijo «sabemos dónde está la Iglesia, pero no tenemos facultad alguna para juzgar y decir dónde no está la Iglesia» (ES, 517).
87. Cfr. PS, 186. Sobre el aspecto cristológico-pneumatológico de los sacramentos de la iniciación cristiana, vid. FIERENS, M., *L’Esprit Saint et la liturgie dans la pneumatologie de Congar*, o.c., 221-227.
88. La texto de este documento de la comisión *Fe y Constitución* es el punto de partida para la reflexión de nuestro autor, cfr. ES, 796. Sobre los sacramentos de la iniciación cristiana y su relación con la unidad de la Iglesia en el diálogo católico-ortodo-

- xo, cfr. COMISIÓN MIXTA CATÓLICO-ORTODOXA, *Fe, sacramentos y unidad de la Iglesia* (1987, n.º 37, 38, 46), en ECE II, 305-306.
89. Cfr. ES, 798-799 y 804-805.
 90. Cfr. ES, 800; cfr. LG, n.º 11.
 91. Cfr. ES, 799 n. 15.
 92. Cfr. ES, 795-796; cfr. AAS 63 (1971) 657-664.
 93. Cfr. ES, 805-806.
 94. Cfr. AA, n.º 3 (el texto presenta los fundamentos del apostolado seglar); cfr. ES, 801-802.
 95. Cfr. ES, 802-805 y 807.
 96. Cfr. ES, 805.
 97. Cfr. ES, 810, 822; Un estudio sintético acerca de la epiclesis en Congar, cfr. FIENRENS, M., *L'Esprit Saint et la Liturgie...*, o.c., 224-226; cfr. EVDOKIMOV, P., *L'orthodoxie*, Desclée de Brouwer, Paris 1979 (reedición de 1965), 250.
 98. Cfr. ES, 814-816 y 828-829.
 99. Cfr. ES, 842-843 y 808.
 100. Cfr. ES, 834-842.
 101. Cfr. ES, 819-822.
 102. Cfr. ES, 152, 818 y 822-823; cfr. EVDOKIMOV, P., *L'Esprit saint et Église d'après la tradition liturgique*, en VV.AA. (Académie Internationale des Sciences Religieuses), *L'Esprit Saint et l'Église. Catholiques, orthodoxes et protestants de divers pays confrontent leur science, leur foi et leur tradition: l'avenir de L'Église et l'œcuménisme*, Fayard, Paris 1969, 108 y 115 (la opinión de A. Scrima).
 103. Cfr. ES, 810-814 y 824 y 853-855; Congar acude también a L. Bouyer, vid. BOUYER, L., *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la Prière eucharistique*, Desclée, Paris 1966. Vid. TILLARD, J.M.R., *L'Eucharistie et le Saint-Esprit*, en *Nouv.Rev.Théol.* 90 (1968) 363-387; cfr. BOBRINSKOY, B., *Quelques réflexions sur la pneumatologie du culte*, en o.c., 32; cfr. COMISIÓN MIXTA CATÓLICO-ORTODOXA, *El ministerio de la Iglesia y de la Eucaristía a la luz del misterio de la Santísima Trinidad* (1982, I, n.º 5), en ECE I, 507.
 104. Cfr. ES, 822, 829, 833 y 844.
 105. En la Tradición encontramos dos o tres modos de enfocar esta problemática: alejandrino, agustiniano (prolongado por la escolástica) y sirio, cfr. ES, 845-853.
 106. Cfr. ES, 847-848, 850, 854 y 853-855.
 107. Cfr. ES, 851-852, 830-831. El rito de «zeon» fue introducido alrededor de 565. N. Cabasilas simbólicamente veía en este rito el acontecimiento de Pentecostés.
 108. Nuestro autor sitúa en su *Je crois* la parte dedicada a la «Renovación» después de la eclesiológica y la antropológica. Esta parte, *Le Renouveau dans l'Esprit, promesses et interrogations*, consta de tres párrafos en los que se ocupa de algunas cuestiones críticas, explica los carismas «espectaculares» y la problemática del «bautismo en el Espíritu», cfr. ES, 417-485.
 109. Cfr. ES, 487-488; cfr. ID., *Renouveau charismatique et théologie du Saint Esprit*, en *VS* 135 (1981) 744. El movimiento de «la renovación» se desarrolla en algunas Iglesias protestantes ya desde 1910, en la Iglesia católica desde 1967 y en la Iglesia ortodoxa desde 1968, cfr. HRYNIEWICZ, W., *Pneumatologia a eklezjologia. Prawosławny wkład do współczesnej dyskusji ekumenicznej*, en «Collectanea Theologica» 47 (1977) 33; cfr. ID., *Prawosławie a ruch charyzmatyczny*, en «Wież» 19 (1976) 59-67.
 110. Cfr. ES, 489-490.
 111. Cfr. ES, 490-491, 492 y 496.

112. Congar cita la fórmula de San Ireneo «Ubi enim ecclesia, ibi est Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia», cfr. ES, 492-493 y n. 9, 496-497.
113. Cfr. ES, 495-499; cfr. ID., *Renouveau charismatique...*, o.c., 743 y 746. S. Siama concluye su estudio, preguntando cómo la pneumatología de Congar puede ayudar a superar posibles límites de «la renovación», cfr. SONGI SIAMA, C., *La Parole et le Souffle selon Y. Congar. Condition de santé pour le renouveau charismatique*, Excer. Dissert. ad Doct., Pont. Univ. Urbaniana, Roma 1996, 108-109; cfr. GIANAZZA, P.G., *Lo Spirito Santo. Summa pneumatologica di Yves Congar*, o.c., 193-194.
114. Cfr. ES, 525-526. Congar estudia el tema también en otros escritos, por ejemplo, vid. PS, 159-187; DEC, 74-80, 142-152. A. de Halleux ofrece, desde la perspectiva ecuménica, una presentación de las corrientes teológicas, involucradas en el debate acerca de la procesión del Pneuma, cfr. HALLEUX DE, A., *Orthodoxie et Catholicisme: du personnalisme en pneumatologie*, en RTL 6 (1975) 3-30.
115. Cfr. ES, 529 y 785-786.
116. Cfr. ES, 786.
117. Cfr. ES, 786-788; PS, 186-187. K. Barth por su acentuación cristológica propone «una defensa decidida» del «Filioque», cfr. ES, 790 n. 11. En *La Parole et le Souffle* el autor pone de relieve que la teología ortodoxa de la Tercera Persona puede destacar más eficazmente la antropología con la idea de divinización, cfr. PS, 170.
118. Cfr. ES, 621 y 789; cfr. BOULGAKOV, S., *Paraclet*, o.c., 124; cfr. HALLEUX DE, A., *Orthodoxie et Catholicisme: du personnalisme en pneumatologie*, o.c., 15, n. 30.
119. Cfr. ES, 789-790.
120. Cfr. LEGRAND, H.-M., *Bulletin d'ecclésiologie*, en o.c., 697.
121. Congar lo subraya en varios lugares. Citemos aquí su *Neuf cents ans après y De la communion des Églises à une ecclésiologie de l'Église universelle*.
122. Después de cincuenta años de estudio el autor saca esta conclusión: «au niveau sacramental ---c'est-à-dire de la traduction en notre monde du mystère surnaturel---, c'est la même Église. Dans la situation actuelle de communion encore imparfaite, Paul VI a parlé d'une "universelle et sainte Église du Christ" qui enveloppe toujours les deux Église-sœurs» (DEC, 109). El autor dedica a la temática de las Iglesias hermanas un estudio panorámico, recogiendo varios testimonios, cfr. DEC, 126-137; cfr. UR, n.º 17/1.
123. V. Lossky advierte que el cisma concernía a la fe, cfr. LOSSKY, V., *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, o.c., 11. Th. Ware sigue la actitud de Lossky, cfr. WARE, Th., *L'Orthodoxie. L'Église des sept conciles* (trad. de inglés), Desclée de Brouwer, Paris 1968, 94-95 y 294.
124. Cfr. ES, 532, 535 y 546-547. Congar afirma acerca de esta unidad en la dualidad «que l'on peut considérer comme providentielle» (ES, 547). En otro lugar, dice «on peut se demander si l'œuvre de Dieu ne suit pas souvent un schéma d'unité dans la dualité» (ID., *Ecclésiologie du Haut Moyen Age*, Cerf, Paris 1968, 262).
125. Cfr. ES, 532-534, 543-544.
126. Cfr. ES, 694.
127. Cfr. ES, 577-590; cfr. DEC, 148-150; cfr. MEYENDORFF, J., *La Procession du Saint-Esprit chez les Pères orientaux*, en «Russie et Chrétienté» (1950) 165.
128. Cfr. ES, 597-602.
129. Cfr. ES, 751, 773 y 781; cfr. CONGAR, *Actualité de la pneumatologie*, en CSS I, 18.
130. Acerca de Gregorio Palamas, cfr. ES, 608-620. Sobre la posición católica respecto al palamismo Congar se apoya en J. Kuhlmann y G. Philips, cfr. ES, 619-620. Una crítica de la posición del autor, cfr. OLS, D., *Diversité et communion. Réflexions à propos d'un ouvrage récent*, en «Angelicum» 60 (1983) 131-132.

131. La idea augustiniana acerca del Espíritu como el nexo de amor entre el Padre y el Hijo aparece en G. Palamas y en nuestros tiempos en P. Evdokimov. Sobre la doctrina en San Agustín, cfr. ES, 633-650; sobre San Anselmo, Ricardo de San Víctor, Alejandro de Hales y San Buenaventura, cfr. ES, 551-675 y 703; acerca de Santo Tomás, cfr. ES, 676-689; sobre los teólogos latinos que subrayan el «principaliter» del Padre, cfr. ES, 695-698. La interpretación de N. Cabasilás de que los latinos unen al Padre y al Hijo como una fuente del Espíritu no es del todo adecuada según Congar, cfr. ES, 701.
132. Cfr. ES, 746-750 y 752-753.
133. Cfr. ES, 756-761, 767 y 770.
134. Cfr. ES, 767; cfr. DEC, 144.
135. Cfr. ES, 603-607 y 622. Un esbozo sintético de las diferencias teológicas en Oriente y Occidente respecto al Espíritu Santo, cfr. KASPER, W., *El Dios de Jesucristo*, o.c., 248-256.
136. Cfr. ES, 695-697, 750, 757 y 775-776; PS, 168-171 y 174. Congar acude a las conclusiones de Th. de Régnon y de J.N.D. Kelly. Dice que hay en ello algunas simplificaciones. Las tesis del P. de Régnon ha sido entendidas mal y falsamente. Congar cita a S. Boulgakov, J. Meyendorff, S. Verkhovsky y V. Lossky, que simplificaron la explicación de la concepción occidental, cfr. ES, 530-532 y 531 n. 11 y n. 12 y 532 n. 13 y n. 14.
137. Cfr. ES, 697-702.
138. Cfr. ES, 622-630 y 628-629; PS, 171-173.
139. Cfr. ES, 690-694; cfr. DEC, 141. Se trata del libro BOUYER, L., *L'Église de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit*, Paris 1977, 568. B. Krivochéin postula en su comunicación, presentada en la conferencia (anglicano-ortodoxa) de Belgrado en 1966: la condición previa es la recepción del Símbolo de Nicea, por lo tanto la Ortodoxia no exige de Occidente la renuncia de su teología del Espíritu como condición «sine qua non». En el clima de unión y de la vida en comunión será mejor superar el desacuerdo. Pero añade «qu'il n'y a pas de place pour le *Filioque* dans le Symbole de la Foi, sinon l'opinion d'un théologien occidental quelconque serait mise sur le même pied que l'enseignement de l'Église universelle», cfr. ES, 764. Observamos la distinción entre ésta y la posición de Congar. Para él no se puede evitar llevar todo el peso histórico y teológico que unos y otros vinculan a sus formulaciones: «Sans le moindre doute, la procession du Saint-Esprit aussi du Fils, ou par le Fils, fait partie de l'expression catholique-romaine de la foi trinitaire. Le magistère ordinaire universel l'enseigne et nous la professons dans le symbole. Mais c'est l'expression *latine* de la foi» (ES, 694).
140. Cfr. ES, 777; PS, 177 y 178. vid. J.M. GARRIGUES, *El Espíritu que dice «Padre». El Espíritu Santo en la vida trinitaria y el problema del Filioque*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1985. Congar comparte la posición de A. de Halleux de que hay que «développer le thème de la monarchie du Père, à partir, pour les Latins, du *principaliter* de S. Augustin admis et expliqué par S. Thomas jusqu'au point où, dans un vocabulaire différent, l'équivalence avec le *dia tou Hyiou* serait telle qu'on pourrait inverser la formule d'union de Florence et reconnaître une vérité au monopatrisme tout autant et en même temps qu'au filioquisme», cfr. ES, 774-777; cfr. PS, 175, 177-178.
141. Cfr. ES, 778; cfr. DEC, 108-113.
142. Cfr. ES, 778-779.
143. Cfr. ES, 764 y 768-770; cfr. PS, 176 n. 26 y DEC, 74-76; vid. BOLOTOV, B., *Thèses sur le «Filioque»*, en «Istina» 17 (1972) 261-289; cfr. GIANAZZA, P.G., *La teologia*

dello Spirito in prospettiva ecumenica. Studio comparativo sulla pneumatologia di Paul Evdokimov (ortodoso) e Y. Congar (cattolico), Excer. Dissert. ad. Doct., Pon. Univ. Sales., Roma 1980, 48-53.

144. Cfr. ES, 765-773.
145. El autor critica a L. Bouyer por valorizar el «Filioque» como theologoumenon: «Il me semble insuffisant de parler de “theologoumenon” pour la doctrine du *Filioque*. Elle est, chez nous, un dogme, et qui est entré dans la profession solennelle de foi par Credo» (DEC, 76 n. 4 y 147).
146. Cfr. PS, 178-179; cfr. DEC, 151; vid. ID., *Pour le centenaire du Concile de 381: diversité de dogmatique dans l'unité de foi entre Orient et Occident*, en «Irenikon» 54 (1981) 25-35. La celebración del décimo sexto aniversario del Primer Concilio de Constantinopla fue para nuestro autor un acontecimiento ecuménico, cfr. CONGAR, *Actualité de la pneumatologie*, en CSS I, o.c., 18. Congar subraya la importancia de la afirmación de Juan Pablo II que la enseñanza del primer Concilio de Constantinopla es siempre expresión de la única fe común de la Iglesia y de todo el cristianismo, cfr. JUAN PABLO II, *Lettre apostolique à l'épiscopat de l'Église catholique pour le 1600^e anniversaire de Premier Concile de Constantinople et le 1550^e anniversaire du Concile d'Éphèse*, en «La Documentation Catholique» 78 (1981) 367-371; cfr. ID., *L'anniversaire du Premier Concile de Constantinople* (homilia), en *ibidem*, 617-620; cfr. ID., *Lettre au patriarche Dimítrios I*, en *ibidem*, 622-623. Congar pone de relieve que Juan Pablo II no toca en su encíclica *Dominum et Vivificantem* (1986) la problemática del «Filioque». Dice que el Pontífice tiene otro objetivo «ce qui intéresse ici, ce qu'il veut exposer, c'est que l'Esprit est la Personne-Don qui poursuit dans le monde l'œuvre de salut et de grâce». Añade que «la valeur d'œcuménisme de cette méditation sur l'Esprit Saint consiste surtout dans son contenu... Tous pourront communier avec nous et avec Jean Paul II pour nourrir leur vie spirituelle et leur espérance», cfr. CONGAR, *Introduction*, en JEAN PAUL II, *Lettre encyclique «Dominum et Vivificantem»*, Cerf, Paris 1986, xiii-xiv.
147. Cfr. ES, 783-784. Congar advierte que puede ser provechosa para el posible proceso de suspensión la experiencia del episcopado católico griego, cfr. CONGAR, *Actualité de la pneumatologie*, en CSS I o.c., 22; cfr. EPISCOPADO GRIEGO, *Sobre la adaptación de la fórmula del símbolo de fe Niceno-Constantinopolitano en la liturgia latina de la lengua griega*, en GARRIGUES, J.M., *El Espíritu... (Apéndice I)*, o.c., 135-143.
148. Cfr. ES, 782 y 792; cfr. DEC, 152.
149. Cfr. PS, pp. 204-205; cfr. DEC, 68. Sobre una síntesis de *Diversité et communion*, vid. JOSSUA, *L'œuvre œcuménique du Père Congar*, o.c., 545-551.
150. Cfr. DEC, 238-240.
151. Cfr. DEC, 240-244 y Cita a J.J. von Almen, O. Cullmann y el patriarca Athénagoras.
152. Cfr. DEC, 240. «C'est l'immense effort des disciples de Jésus. C'est celui de notre Église qui regarde à la foi en arrière vers Lui et vers sa propre origine et en avant, vers un accomplissement auquel le Souffle la pousse et la conduit» (PS, 205).
153. Cfr. PS, 204.
154. Nos hemos referido al estudio *Le développement de l'évaluation ecclésiologique des Église non catholiques. Un bilan*, en nuestra opinión importante, cfr. CONGAR, *Essais œcuméniques...*, 206-241 (la citación, 240). La doctrina del Concilio, cfr. LG n.º 8/2, 14, 15 UR n.º 3/2, 4/9-10, 14-18 y 22; DH n.º 1.
155. Cfr. DEC, 80-89 y 93-94.
156. Cfr. DEC, 244-256. El autor comparte con K. Rahner el convencimiento de que «le déploiement du dogme ne va plus s'exercer comme une extension à de nouvelles

- propositions, mais comme une approfondissement intensif du centre et de l'essentiel de ce que Dieu a révélé (révèle) pour l'homme». El teólogo alemán pone de relieve que «la théologie chrétienne pour le païen d'aujourd'hui, c'est la théologie œcuménique la meilleure», cfr. DEC, 255; cfr. ID., *On the «hierarchy veritatum»*, en VV.AA. (dir. NEIMAN, D., SHATKIN, M.), *The Heritage of the Early Church. Essays in honour of the Rev. George V. Florovsky*, Pont. Inst. Studiorum Orientalium, Roma 1973, 409-420; cfr. KASPER, W., *Aspekte gegenwärtiger Pneumatologie*, en *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie*, o.c., 11-15.
157. Cfr. DEC, 35, 37, 64-67; cfr. FAMERÉE, 454-455; cfr. JOSSUA, J.P., *L'œuvre œcuménique du P. Congar*, o.c., 553.
158. Cfr. UR n.º 8/4; OE n.º 26-27; cfr. CONGAR, *Essais œcuméniques...*, 246-248. G. Cereti presenta la cuestión de la comunión ecuménica («I diversi gradi della *koinonía*, una comunione pluralista, la *koinonía come realtà dinamica*»), cfr. CERETI, G., *Per un'ecclesiologia ecumenica*, EDB, Bologna 1996, 86-96.
159. Congar se refiere a los documentos del Secretariado para la Unidad de los Cristianos: a *Directorio* 1967, a la *Instrucción* (I.VI. 1972), a la *Nota interpretativa* (17.X. 1973). Aprovecha también documentos de los episcopados alemán, suizo, francés y holandés, cfr. CONGAR, *Essais œcuméniques...*, 246 y 248-251.
160. Cfr. CONGAR, *Essais œcuméniques...*, 63-254.
161. Cfr. DEC, 133-134 y 256-257.
162. Cfr. CONGAR, *Essais œcuméniques...*, 63, 67-70; cfr. PS, 96; cfr. ID., *Bulletin d'ecclésiologie œcuménique*, en RSPT 71 (1987) 128. Sobre las cuatro vías del ecumenismo, cfr. FIERENS, M., *De H. Geest en de Kerken. Pneumatologie en oecumenisme in het werk van Y. Congar*, en o.c., 138-140.
163. «Congar thinks that the inseparable relationship between the Word and the Spirit, as envisaged in the biblical and patristic writings, should necessarily lead to a christology which is essentially based on pneumatology. It is for him the rediscovery, as it were, of one dogma within another..» (NIHIL NAVARATNE, L.-M., *The relationship between christology and pneumatology...*, o.c., 24 y 38-39). La eclesiología cristológico-pneumatológica en el diálogo ecuménico, cfr. COMISIÓN MIXTA CATÓLICO-ORTODOXA, *El sacramento del Orden en la estructura sacramental de la Iglesia, en particular la sucesión apostólica para la santificación y unidad del Pueblo de Dios* (1987, n.º 2-7), en ECE II, 310-311; cfr. NOSSOL, A., *Der Geist als Gegenwart Jesu Christi*, en *Gegenwart des Geistes*, o.c., 145-154. Se puede plantear un estudio comparativo entre Congar y Barth.
164. «Congar representa, pues, a nuestro parecer una posición equilibrada en este tema, fruto de su constante reflexión pneumatológica» (MÉNDEZ FERNANDÉZ, B., *La recuperación de la eclesiología pneumatológica en Y. Congar...*, en o.c., 435).
165. Para una comparación de la posición de Congar con la de Zizioulas, cfr. RIGAL, *Trois approches de l'ecclésiologie de communion: Congar, Zizioulas, Moltmann*, en «Nouvelle Revue Théologique» 120 (1998) 606-612; cfr. ID., *L'ecclésiologie de communion*, o.c., 170-171, 180-185; cfr. ZIZIOULAS, *Christologie, pneumatologie et institutions ecclésiales*, en o.c., 147-148; ID., *Le Mystère de l'Église dans la tradition orthodoxe*, en «Irénikon» 60 (1987) 323-335. Ambos teólogos coinciden que la comunión del Espíritu, la Iglesia, debe «transparentar» la Comunión de la Trinidad en el «ya sí, pero todavía no».
166. Las nociones eclesiológicas en el debate ecuménico, cfr. MEYER, H., *La eclesiología de la reforma protestante y su comprensión de las imágenes de la Iglesia*, en *Ecclésiologia 30 años después...*, o.c., 269-272 y 274-278; cfr. GONZÁLEZ MONTES, A., *Las imágenes de la Iglesia en los documentos de diálogo interconfesional*, en *ibidem*, 281-290.

167. Cfr. CONGAR, *Essais œcuméniques...*, 297-312. Respecto a la naturaleza relacional de la Iglesia, Congar y Zizioulas toman posturas cercanas, aunque no coinciden en todo, como lo señala Rigal, cfr. RIGAL, J., *L'ecclésiologie de communion*, o.c., 191-195; ZIZIOULAS, J., *Christologie, pneumatologie et institutions ecclésiales*, o.c., 139-144. Sobre «les fondements trinitaires de la synodalité», cfr. RIGAL, J., *L'Église en chantier*, Cerf, Paris 1994, 212-219.
168. Cfr. VAN VLIET, 267-270. Compartimos con Van Vliet la afirmación de que el concepto «communio sacramentalis» puede ser la clave —«das Gesamtwerk tragende Konzept»— de la eclesiología de Congar. La «communio cum Deo hominibusque in statu viae» necesita la estructura institucional de mediación. Ésta tiene el carácter sacramental y de servicio respecto a la «res». La fundamentación cristológica, la actualización pneumatológica y la concretización sacramental fundamentan la identidad y la unicidad de la Iglesia en la relación diacrónico-temporal entre el punto Alfa y el Omega y en la relación sincrónico-espacial con la humanidad y con el cosmos. La Iglesia es una realidad compleja donde interfieren sintónicamente varios aspectos, cfr. VAN VLIET, 272 y 275-276.
169. En este último período Congar, al hablar de comunión de la Iglesia de la Trinidad, utiliza términos como «complementariedad de ministerios, funciones, compenetración, armonía, sintonía...». Opinamos que la eclesiología del «sobornost», en relación a lo que nuestro autor siempre pone de relieve como positivo y enriquecedor, se refleja notablemente en su eclesiología después del Concilio. Nuestra observación es confirmada y profundizada por Kallarangatt, cfr. KALLARANGATT, J., *The Holy Spirit, bond of Communion of the Churches...*, o.c., 34-35 y 49-54.
170. El cristiano se inscribe en el dinamismo trinitario descendiente y ascendente. Señalamos el significado ecuménico de la antropología pneumatológica respecto a la vida consagrada y a la necesidad de testigo-mártir «qui “perd” sa vie à cause d'un engagement réaliste pour que triomphe la vocation chrétienne de l'homme... Le martyrte prouve que la foi dérange et que l'Évangile possède un pouvoir...». La actitud de ambos consiste en una apertura al Espíritu. Es muestra de la actualidad del Evangelio e indica la referencia escatológica de la vida cristiana. Tillard afirma que «une telle perception, toute pneumatologique, paraît de plus en plus importante», cfr. TILLARD, J.M.R., *L'Esprit Saint dans la réflexion théologique contemporaine...*, o.c., 912-915. Esta verdad se encuentra subrayada en la enseñanza de Juan Pablo II, cfr. JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, n.º 93-94; cfr. ID., *Ut unum sint*, n.º 84-85; cfr. ID., *Oriente lumen*, n.º 9-16 y 19.
171. Cfr. CONGAR, *Essais œcuméniques...*, 59-60, 66 y 228-229.
172. Cfr. CONGAR, *Essais œcuméniques...*, 268-270; cfr. VAN VLIET, 275-277.
173. Cfr. DEC, 238-244.
174. Cfr. WILLEBRANDS, J., *L'avenir de l'œcuménisme*, en «Proche Orient Chrétien» 25 (1975) 14-15.
175. Kallarangatt afirma: «The communion of Churches of Congar is pneumatologically oriented and Rome-centred. Without Rome there is no full communion and that is why he (Congar) qualifies the Orthodox as “almost” in communion with Rome» (KALLARANGATT, J., *The Holy Spirit, Bond of Communion of the Churches...*, 61).
176. Congar se muestra crítico respecto a la tesis de O. Culmann que «le Esprit-Saint opère dans le Corps ecclésiale du Christ à la fois l'unité et la diversité» y al tener en cuenta los carismas de las Confesiones cristianas, se establece una «unité par la diversité». Congar hace una valoración positiva de los documentos elaborados hasta 1986, cfr. CONGAR, *Bulletin d'ecclésiologie œcuménique*, en RSPT 71 (1987) 123-131. El autor afirma que la búsqueda de un modelo de la unidad luterano-católica

- se inscribe en la noción de «koinonía». Vid. COMISIÓN MIXTA CATÓLICO-LUTERANA, *Ante la unidad. Modelos, formas y etapas de la comunión eclesial luterano-católica*, en ECE II, 177-234. Respecto a este documento, el autor confiesa: «Jamais, je pense, au moins du côté catholique, on n'était allé aussi loin dans un projet, voire une proposition, de pleine communion» (CONGAR, *Bulletin d'ecclésiologie œcuménique*, o.c., 125).
177. CONGAR, *Bulletin d'ecclésiologie œcuménique*, en RSPT 71 (1987) 127-128 y 131; cfr. RIGAL, *Trois approches de l'ecclésiologie de communion...*, o.c., 613-616 y 618.
178. Es interesante la coincidencia de Congar con Nissiotis. «This dialectical tension between the "already" and "not yet" of ecclesial communion is clear in Congar and Nissiotis... On account of a profound relationship between pneumatological Christology and anthropology, Nissiotis comes to the conclusion that the distinction between East and West is only of provisional and of transitory nature and has no eschatological value» (KALLARANGATT, J., *The Holy Spirit, Bond of Communion of the Churches...*, 67).
179. «C'est ce qui assure une qualité absolument surnaturelle, théologique et même divine, soit à la vie spirituelle des vrais fidèles, soit à l'Église comme telle» (ES, 550); cfr. HRYNIEWICZ, W., *Der pneumatologische Aspekt der Kirche aus orthodoxer Sicht*, en «Catholica» 31 (1977) 122-150; cfr. CLÉMENT, O., *Byzance et le concile de Lyon*, en o.c., 66 y 68). Fierens capta en Congar una falta de profundización en la Trinidad como fuente y modelo de la unidad y la unidad ecuménica, cfr. FIERENS, M., *De H. Geest en der Kerken*, o.c., 137. Nuestra investigación permite matizar esta afirmación de marco general, aunque no sabemos exactamente cuál es el sentido determinado de esta crítica.
180. Cfr. DUPUY, B.-D., *Esprit Saint et anthropologie chrétienne*, en ACADEMIE INTER. DES SCIENCES RELIGIEUSES, *L'Esprit Saint et l'Église*, o.c., 312-313 y 317-326. Congar enumera también la antropología en conexión con la teología de la Creación y «el carácter propio y original del derecho en la Iglesia» como temáticas en las que hay que profundizar, cfr. LAURET, 43-46.
181. «Ma conviction est qu'il faut reconnaître la coexistence de deux traditions dont chacune est complète et cohérente mais qui ne sont pas superposable. Il faudra reconnaître cela, l'accepter. Oui, s'accepter différents pour se reconnaître radicalement unanime» (CONGAR, *Essais œcuméniques...*, 109). Estamos de acuerdo con Van Vliet que en los últimos escritos el «Schwerpunkt» es el ecumenismo católico-ortodoxo, cfr. VAN VLIET, 270-271.
182. LG, n.º 62. Hryniewicz afirma: «La belleza de la transformación proviene del Espíritu. Precisamente por esto a la Madre de Dios se llama "Pneumatophóra, Duchonóstica"», cfr. HRYNIEWICZ, *Dar Zmartwychwstania. Pneumatologia prawosławna i jej znaczenie dla ekumenii*, en DKJ, 223. Famerée describe los reproches y muestra el desarrollo de la mariología en el Concilio y en el tiempo posterior. En sus conclusiones coincide con nuestro autor, cfr. FAMERÉE, J., *Marie a-t-elle pris la place de l'Esprit Saint dans le catholicisme*, en «Lumen Vitae» 53 (1998) 72-85. Opinamos que no hay grandes divergencias entre Congar y Mühlen respecto a la mariología pneumatológica, pero este tema necesita un estudio comparativo detallado (vid MÜHLEN, H., *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Secretariado Trinitario, Salamanca², 567-606); Congar se interesa por la pneumatología de H. Mühlen, cfr. FIERENS, M., *De H. Geest en de Kerken Pneumatologie en oecumenisme in het werk van Y. Congar*, en o.c., 132 n. 4; cfr. PEK, K., *Implikacje...*, 203. Vid. GROUP DES DOMBES, *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints. Une lecture œcuménique de l'histoire et de l'Écriture*, Centurion, Paris 1997.

-
183. Cfr. CONGAR, *Bulletin de Théologie*, en RSPT 62 (1978) 437; FIERENS, M., *L'Esprit Saint et la Liturgie...*, o.c., 227.
184. Para los ortodoxos toda la existencia del cristiano es epiclética. El Espíritu es evocado por cada cristiano y por toda la Iglesia. La Iglesia es «un lugar privilegiado del continuo Pentecostés». La experiencia del Espíritu es, ante todo, una experiencia sacramental (cfr. HRYNIEWICZ, *Dar Zmartwychwstania. Pneumatologia prawoslawna i jej znaczenie dla ekumenii*, en DKJ, 218 y 223). Congar finaliza su trilogía con el capítulo *La vie de l'Église est tout entière épictétique*, cfr. ES, 857-866.
185. Cfr. EHD, 16-17. Kasper dice que fijar la dimensión espiritual de la teología del tercer artículo del Credo dará el fundamento para una teología espiritual que «wäre nicht engstirnig und unkritisch, sondern universal und kritisch auf Unterscheidung der Geister bedacht», cfr. KASPER, W., *Aspekte gegenwärtiger Pneumatologie*, en *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie*, o.c., 8-11. Fierens manifiesta su convencimiento que Congar, con la pneumatología, alcanza una síntesis de su obra en la que se dejan ver pequeñas, pero significativas evoluciones, FIERENS, M., *De H. Geest en de Kerken. Pneumatologie en oecumenisme in het werk van Y. Congar*, en o.c., 131-132. Van Vliet opina que Congar no consigue elaborar una síntesis de su teología de la Iglesia. No ha dejado una eclesiología sistemática, lo que era su intención, pero ha mostrada los planteamientos («wesentlichen Einsichten») que tienen el significado fundamental para una auténtica eclesiología, cfr. VAN VLIET, 237; cfr. SCHILSON, A., *Auf dem Weg zu einer neuen Geistes-Gegenwart. Zu Yves Congar neuer Pneumatologie*, en «Herder Korrespondenz» 36 (1982) 609-613.

ÍNDICE DEL EXCERPTUM

INTRODUCCIÓN	145
ÍNDICE DE LA TESIS	149
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	153
TABLA DE ABREVIATURAS	165
<i>JE CROIS EN L'ESPRIT SAINT</i> Y LOS ESCRITOS DE 1975-1987	167
1. ECLESIOLOGÍA CRISTOLÓGICO-PNEUMATOLÓGICA	167
1.1. Iglesia de las dos misiones	168
1.1.a. El Espíritu de la unidad y de la comunión	169
1.1.b. El Espíritu de la catolicidad	170
1.1.c. El Espíritu de la apostolicidad	173
1.1.d. El Espíritu de la santidad	174
1.2. Antropología pneumatológica	175
1.2.a. Cosmismo pneumatológico	177
2. MATERNIDAD DEL ESPÍRITU EN MARÍA Y EN LA IGLESIA	178
2.1. Feminidad y maternidad del Espíritu	178
2.2. Maternidad de la Virgen María	179
2.3. Mariología de la eclesiología pneumatológica	180
2.4. Implicaciones ecuménicas	181
3. DIMENSIÓN EPICLÉTICO-DOXOLÓGICA DE LA IGLESIA	182
3.1. Dimensión epiclética	182
3.2. Dimensión doxológica	183
4. PNEUMATOLOGÍA SACRAMENTARIA	184
4.1. La Confirmación	184
4.2. La Eucaristía	186
4.2.a. Epiclesis en Oriente y Occidente	186
4.2.b. Formulación eclesiológico-sacramentalógica	187
4.2.c. Santa Comunión	188
5. LA RENOVACIÓN EN EL ESPÍRITU SANTO Y EL ECUMENISMO	189

6. PLANTEAMIENTO ECUMÉNICO DEL «FILIOQUE»	190
6.1. Aspecto eclesiológico	190
6.1.a. Fundamentación histórica	192
6.1.b. Fundamentación hermenéutica	194
6.1.c. Propuestas prácticas respecto al «Filioque»	195
7. PNEUMATOLOGÍA DE LA UNIDAD DE LAS IGLESIAS	196
8. VALORACIÓN	200
CONCLUSIONES	206
NOTAS	209
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	223