



LAS MISIONES TRINITARIAS COMO FUENTES DE LA VIDA CRISTIANA

LEO SCHEFFCZYK

La doctrina de las misiones o envíos de las Personas divinas tiene un lugar específico en la teología trinitaria, pero, en cambio, su significado vital o existencial para la vida cristiana no es bien conocido y se suele valorar poco. Este problema guarda, sin duda, relación con una dificultad de mayor alcance, que consiste en el desplazamiento del misterio de la Trinidad como tal y en su integridad a un segundo plano de la reflexión cristiana sobre la fe, y a un lugar marginal en la vida cristiana, de forma que ya no se entiende su significado para la salvación del hombre. Desde alguna postura teológica, este misterio ha sido a veces denominado *mysterium logicum*, puesto que aparentemente no sería sino un juego lógico con el uno y el tres¹. Partiendo de tal base es fácil dar un paso más y hacer del *mysterium logicum* un *mysterium paralogicum*, es decir, afirmar que es en su totalidad un misterio contrario a la razón.

Este tipo de actitudes recelosas y de negaciones del misterio de la Trinidad se han vuelto a desencadenar hoy, en parte también por las reinterpretaciones de la fe cristiana desde la psicología de lo profundo que ha realizado E. Drewermann, quien ya en 1984 afirmaba en un artículo sobre el misterio trinitario que debía ser entendido como «el brotar originario de la vida a partir de la muerte, la renovación de la luz desde las tinieblas, tal como se ve en la figura de la diosa luna»². Según él, la Trinidad sería el «simbolismo más concreto de una tríada de padre, madre e hijo, de un

1. Así, G. HASENHÜTTL, *Kritische Dogmatik*, Graz 1979, p. 112, designa la Trinidad como «construcción intelectual» y como «simple idea».

2. E. DREWERMANN, *Religionsgeschichtliche und tiefenpsychologische Bemerkungen zur Trinitätslehre*; en: W. Breuning (hrsg.), *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, Freiburg 1984, pp. 124s.



casamiento de la luz con las tinieblas, del cielo con la tierra, de la claridad del sol con la oscuridad de la luna»³. ¡De donde nacería la vida divina (el «Hijo de Dios»)! El misterio del Dios trino, que se revela al mundo y al hombre en las misiones, queda aquí sumergido en la marea de una fantasía místico-orgiástica.

1. *Trinidad como revelación de la plenitud de la vida íntima de Dios*

Las misiones divinas son conocidas de modo general por los cristianos como una doctrina bíblica de fe —«hemos visto y damos testimonio de que el Padre envió al Hijo» (1 Jn 4, 14); «pero cuando venga el Paráclito que os enviaré del Padre, el Espíritu de Verdad...» (Jn 15, 26)—. Pero si queremos comprender plenamente su significado hemos de dirigir nuestra atención ante todo hacia las Personas que envían, es decir, las que efectúan el envío. Aunque en la Sagrada Escritura se hable también de envíos de unas personas por otras —así, por ejemplo, leemos que los Apóstoles envían a Pedro y a Juan a Samaría (Act 8, 14)—, en realidad estos hechos no deben ser comparados con las *misiones divinas*; pues éstas nacen del misterio de la Trinidad, y van de una Persona divina (o de dos) a otra. Las misiones divinas dicen referencia a la misteriosa vida interna de la propia Divinidad⁴, configurada de tal manera que hace participar a otros de su propia plenitud y permite que la bienaventurada comunión de las divinas Personas se desborde también hacia los hombres y el mundo. Para entender lo que es una misión divina es preciso fijarse no sólo en el proceder de una Persona de otra, sino también en el «entrar» de esas Personas en la creación y la inhabitación en el hombre.

Pero eso sólo se logra entender desde la fe —aunque nunca se comprenda plenamente—, cuando se intenta alcanzar un cierto conocimiento de la vida íntima de la misma divinidad, si bien, según San Pablo, dicho conocimiento sea sólo fragmentario (cf 1 Cor 13, 9) y ofrezca sólo misteriosas sombras (cf 1 Cor 13, 12). Existen, sin embargo, hoy un cierto número de teólogos que dudan incluso de la posibilidad de dirigir la mirada hacia la vida intradivina, hacia la denominada «Trinidad inmanente», y re-

3. *Ibid.*, p. 125.

4. Cfr. al respecto la exposición en: JOHN HENRY NEWMAN, *Das Mysterium der Dreieinigkeit und der Menschwerdung Gottes*, München 1950, A. BRUNNER, *Dreifaltigkeit. Personale Zugänge zum Geheimnis*, Einsiedeln 1968; L. SCHEFFCZYK, *Der eine und dreifaltige Gott*, Mainz 1968; ID., *Trinität, das Specificum Christianum*, en «Schwerpunkte des Glaubens», Einsiedeln 1977, pp. 156-173.



chazan que la reflexión sobre el ser y la vida de la Divinidad tenga sentido en relación con nuestra salvación. A eso tiende categóricamente P. Schoonenberg cuando afirma: «La cuestión sobre si Dios es trino, aparte de serlo en su autorrevelación económico-salvífica,... queda sin respuesta, y no debe ser tomada en consideración por la teología por carecer de sentido»⁵. Pero si no se reconoce desde la fe a Dios en sí mismo como Vida personal viviente, no se podrá tampoco aceptar la misión de una Persona divina por parte de otra, y con eso tampoco se llegará al conocimiento de una relación íntima de las Personas divinas con el hombre.

A través del conocimiento creyente en la Trinidad conocemos de manera exclusiva al Dios de la revelación, el Dios de la fe cristiana, en una forma no alcanzada por ninguna otra religión, ni siquiera por las grandes religiones mundiales monoteístas. En una época como la actual, marcada por un sincretismo que borra todas las fronteras, se oye con frecuencia la frase: «En el fondo, todos creemos en el mismo Dios». Pero esto sólo cabe decirlo de las personas que mantienen la fe en un solo Dios, y aún así añadiendo limitaciones y líneas muy claras de distinción. Esta frase sólo puede significar que los «creyentes en Dios», se están dirigiendo con su intención y su esfuerzo hacia ese Dios único (cosa que, desde luego, puede redundar en su salvación), pero no quiere decir que subjetivamente, en su fe, conocimiento, e intelección hayan alcanzado al verdadero Dios de la revelación, que es únicamente el Dios trinitario. Esta fe (con las consecuencias que de ella se derivan) es la que configura primordialmente lo esencial del cristianismo y determina el contenido y la meta de la religión del Dios-Hombre Jesucristo, quien tampoco existiría si no existiera el misterio de la Trinidad. Este es el misterio de la infinita plenitud de la vida divina, que, en cuanto vida espiritual y a semejanza de lo que vemos en el espíritu humano, sólo puede realizarse en el conocimiento y en el amor.

Como en todo conocimiento y amor, tampoco pueden darse en Dios estas operaciones sin ningún efecto, sin algo que proceda de ellas, sin un «resultado». Pero éste no debe buscarse en el mundo finito o entre las cosas creadas, sino en el «ámbito divino», en la vida interna del propio Dios. Así, la primera Persona divina origina en su autoconocimiento, por así decir, una imagen de sí misma; se expresa a Sí misma en la profesión de una Palabra interior, y lo hace con tal intensidad, tan plenamente, que esa Palabra, el Hijo, ha de ser consustancial al Padre, «Dios de Dios, Luz de Luz,

5. P. SCHOONENBERG, *Trinität - der vollendete Bund*, «Orientierung» 37 (1973) 115.

Dios verdadero de Dios verdadero» (Símbolo apostólico). Como verdadero interlocutor del Padre, el Verbo debe ser también Persona, esto es, ser en sí y autoposeerse. Pero la vida espiritual divina también debe realizarse como voluntario impulso hacia el Bien, como un Amor, que no puede dirigirse en primera instancia hacia fuera, sino que sólo puede consumarse en El mismo. Y así, de la unión del Padre y del Hijo brota un especial vínculo de Amor, que tampoco puede ser inferior a las dos Personas que se aman. Es el Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo como aliento y aspiración amorosa mutua, perfeccionando y sellando la comunión de los dos con su sello.

En la historia de la Teología⁶, con altísimos esfuerzos intelectuales y por muy diversos caminos, se han hecho intentos de acercamiento a este misterio, aun sabiendo que nunca se conseguirá penetrar en él, pero también con la seguridad de que el hombre no debe permanecer mudo ante este misterio, ni puede dispensarse de pensarlo. Si lo hiciéramos, no sólo atentaríamos contra la fascinante riqueza del Misterio, sino que estaríamos incapacitados también para dar respuesta a las falsas interpretaciones de sus oponentes, que construyen falsos razonamientos sobre él. No seríamos, en fin, capaces de dar razón de nuestra fe (cfr. 1Pe 3,15).

San Agustín intentó ofrecer una cierta inteligencia del misterio por una vía sobre todo psicológica, interpretando la vida del alma espiritual en sus tres actividades, espíritu, conocimiento y amor, o autoconciencia, pensar y querer, como imagen de la unidad intradivina en su vida trinitaria, pero sin conseguir mostrar suficientemente por esa vía el carácter personal de los Tres. Con más claridad expuso el carácter personal de las procesiones divinas Ricardo de San Víctor (+ 1173), utilizando la noción de Dios como amor supremo para fundamentar la explicación de una unidad tripersonal. Según su explicación, el amor de Dios a Sí mismo, que sólo se puede entender como algo personal, para alcanzar su perfección necesita como amado una persona divina absolutamente perfecta; así se convierte en verdadero amor de amistad. Pero la perfección del amor de amistad sólo se consigue allí donde la persona que ama y la persona amada hacen participar a un tercero en la felicidad de ser amado, pues en caso contrario su amor sería egoísta, no perfecto. Así ha podido decir un autor posterior, siguiendo a Ricardo de San Víctor: «Por ello, tiene que haber alguien que

6. Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Dogmengeschichte zur Trinität*, en «Mysterium Salutis» (hrsg. von J. Feiner y M. Löhrer), Einsiedeln 1967 II, pp. 146-220.



haya recibido el amor de Padre e Hijo»⁷. Este Tercero es el que lleva el mutuo amor de amistad al supremo desprendimiento de sí, convirtiéndolo en un vínculo perfecto de amor.

Según los presupuestos modernos de un pensamiento personalista, esas analogías (pues de eso se trata) se pueden transformar diciendo: si Dios es Persona —y no podemos negarle esa forma de ser que es la más alta para nuestro conocimiento—, no puede existir como persona singular, individual, que existe sólo consigo. Un *deus solitarius* no sería perfecto como persona, pues al ser-en-sí de la persona pertenece también el ser-con-otro. Pero este ser con otro sólo puede ser pensado en el mismo plano divino, conforme a la grandeza de su ser, pues Dios no puede depender de personas creadas, ni estar necesitado de ellas. Por eso, el ser en sí del Padre «se transforma» en ser con otro por el Hijo. Pero en este ser con otro, en ese «ser en dos» existe, si se reflexiona más detenidamente lo que es el encuentro personal (cuya naturaleza es la base de la imagen que estamos utilizando), un tercer momento esencial, que refuerza el hecho de la comunión y lo eleva a su perfección. El ser con otro no se puede entender como un mero estar juntos, como una situación u ordenación externa, pues quedaría entonces en el ámbito de la relación puramente extrínseca. La relación entre personas sólo es verdaderamente acabada allí donde es perfeccionada a través de la donación mutua, o de la entrega como afirmación y reconocimiento del otro, es decir, por un acto de benevolencia y amor. No todo ser con otro, como comportamiento óntico o cognoscitivo, es ya amistad o amor. Este sólo se consigue cuando el ser con otro queda interiorizado como un darse o regalarse mutuamente. Ahí surge la íntima unidad de ser en sí y del ser con otro, la plena unidad del amor, semejante a lo que desde San Agustín han querido decir los Padres al nombrar al Espíritu Santo como Don, Regalo o Sello de la unidad del Padre y del Hijo.

Todos los intentos de aproximación a la Trinidad por parte del pensamiento creyente, por muy diferentes que sean sus puntos de partida o de comparación, se basan en la naturaleza de las operaciones de conocer y amar en la plenitud de la vida de Dios, immanente y trascendente al mundo. Permiten entrever que la vida espiritual de Dios es plenitud infinita de fecundidad y productividad, de conocimiento y amor creadores, que no puede ser portada y expresada, podríamos decir, por un solo sujeto o un solo Yo, sino que tiene que realizarse y como encerrarse en esta Trini-

7. A. ROZUMEK (hrsg.), *Vom innwendigen Reichtum. Texte unbekannter Mystiker aus dem Kreise Meister Eckharts*, 1937, pp. 127s.



dad. Los intentos de pensarlo muestran el misterio trinitario como el misterio de la infinita plenitud de conocimiento y amor de la vida divina, que se realiza como la esencia divina fuera del tiempo y del devenir.

Esta misteriosa verdad de la íntima vida trinitaria de Dios tiene que haber sido aceptada primero en la fe, para poder entender su prolongación y continuación en las misiones divinas, por las que viene a la tierra la vida trinitaria y es derramada en los corazones de los hombres.

2. *Las misiones como el desbordarse de la plenitud divina sobre el mundo*

Si la reflexión sobre el misterio de la vida intratrinitaria, aunque sea como a tientas, lleva ya consigo consecuencias salvíficas y gratificantes para quien contempla con fe el misterio, sólo con sorpresa se pueden advertir comentarios según los cuales la Trinidad «inmanente» no significaría nada para la vida de fe o para la experiencia de salvación del hombre, o bien que, como afirmaba Schleiermacher, de la doctrina sobre la Trinidad «nada práctico se puede obtener»⁸.

La reflexión sobre la verdad como tal —que no debe ser entendida como algo teórico sino como algo vivo que se dirige al espíritu humano—, pone ya al hombre de tal manera en movimiento que también su voluntad y su corazón se alteran. Al meditar sobre este misterio el hombre experimenta de algún modo la admirable grandeza de Dios, su fascinante alteridad y también su luminosa majestad y belleza en la armonía de las relaciones intratrinitarias.

Este efecto se hace aún más intenso, cuando el hombre sabe en la fe que la «ordenación» de la vida intratrinitaria rige también su propia vida y hace que se manifieste, en el conocer y en el amar, como imagen del ser divino. El hombre es trascendido por esa grandeza y belleza del Dios Uno y Trino, y conducido a la adoración, que es en realidad la más alta posibilidad de la creatura. Sin esto hubiera sido imposible que San Agustín y los místicos vieran en el conocimiento de la Trinidad y de su imagen en el hombre una antecámara de la felicidad del cielo y un «goce» de Dios, que por otro lado no incapacitan para vivir en el mundo sino que, dado el carácter interpersonal del amor divino, impulsan con nueva fuerza hacia el prójimo y el mundo.

8. D. Fr. SCHLEIERMACHER, *Glaubenslehre*, Berlin 1821, § 170.



Sigue siendo verdad, no obstante, que el pleno significado salvífico y el fruto de salvación no le vienen al hombre del conocimiento y de la reflexión sobre el misterio intradivino, que aún así estaría frente a él en una lejanía inaccesible, sino que la salvación procede precisamente de la superación de esa lejanía por Dios mismo, es decir, de la expansión hacia fuera de la vida divina y de su venida al mundo y a la humanidad.

Los teólogos han descrito esa plenitud de vida que genera y se comunica dentro de Dios con los expresivos términos de «procesiones» o «producciones» intradivinas, designándolas más concretamente como *generación* del Hijo y *espiración* del Espíritu Santo (por el Padre y el Hijo). En esa descripción se ha tenido rigurosamente presente la pura condición intradivina de tales procesos vitales, para no mezclar el carácter supraterráneo del eterno ser de Dios con procesos temporales intramundanos. Ahora bien, la Revelación enseña con la misma claridad que Dios ha manifestado también hacia fuera su plenitud de vida. El primer efecto de la acción *ad extra* del Dios Trino es la creación, tenida siempre en la fe como obra común a las tres Personas divinas.

Pero la creación del mundo partiendo de la nada, aunque establezca ya una relación ontológica entre la creatura y su Creador, y eleve al hombre a la condición de imagen natural de Dios, no significa todavía un vínculo con el mismo Ser divino tal como vive y obra en la esencia de Dios, esto es, como amor y santidad. Para poder establecer ese vínculo era necesario un nuevo acercamiento al mundo y más específicamente al hombre por parte de Dios Trino, un acercamiento que le concediera a éste participar también en la vida intradivina, es decir, en esa vida de las Personas en la divina esencia. Y esto es lo que tiene lugar precisamente con las misiones divinas.

Los teólogos no han tenido que inventar y construir el concepto de misión para ilustrar el actuar trinitario de Dios respecto del mundo, sino que lo han tomado de la enseñanza revelada en la Sagrada Escritura. Tenemos también en esto una prueba de que el pensamiento bíblico está abierto a la meditación sobre la Trinidad inmanente, y de que no existe contraposición entre la Trinidad inmanente y la Trinidad que se manifiesta en la historia de la salvación, pues las misiones del Hijo y del Espíritu Santo —el Padre no es enviado, como aún habremos de explicar— no se entenderían si antes no existieran las procesiones y producciones divinas y si no se creyera en ellas.

De esto habla ya la Sagrada Escritura, incluso cuando sólo se está refiriendo al hecho de las misiones divinas. Hablando del envío del Hijo di-



ce: «Tanto amó Dios al mundo que entregó a su único Hijo para que todo el que crea en El no se pierda, sino que tenga vida eterna. Pues Dios envió a su Hijo al mundo no para que juzgue al mundo, sino para que el mundo sea salvado por El» (Jn 3, 16s.). Se afirma claramente en este pasaje que desde el interior de la Trinidad, partiendo del Padre, se ha dado un especial movimiento del Hijo hacia el mundo, que tiene como presupuesto el reconocimiento de una relación intratrinitaria. De la realidad de esta misión y de su raíz intratrinitaria habla el Nuevo Testamento en muchos textos (cfr. por ejemplo Mt 10, 40; 15, 24; 21, 37; Mc 9,3 6; 12, 6; Lc 4,1 8; 10, 16), y con particular claridad en el Evangelio de San Juan, donde se lee: «Quien no honra al Hijo, no honra tampoco al Padre que lo ha enviado» (Jn 5, 23; cfr. 6,2 9. 38-40 y muchos otros). Pero también en el testimonio revelado de San Pablo ocupa un lugar preeminente la frase: «Cuando llegó la plenitud de los tiempos envió Dios a su Hijo,... para que llegáramos a la filiación», frase en la que ya se alude al hecho de que la misión del Hijo al mundo tiene continuación en los corazones de los hombres, elevados a la condición de «hijos de Dios» (Gal 4, 4s.).

Un proceso semejante de envío es señalado también respecto del Espíritu Santo, aunque en él, de acuerdo con la ordenación intratrinitaria, participan juntamente el Padre y el Hijo. En su discurso de despedida, según la narración de San Juan, pronuncia Jesús unas palabras en las que prácticamente sintetiza la quintaesencia de su vida redentora y de toda la historia de la salvación: «Cuando venga el Paráclito, que os enviaré de parte del Padre, el Espíritu de Verdad, que procede del Padre, dará testimonio de mí» (Jn 15, 26). Al añadir luego: «También vosotros daréis testimonio», se está aludiendo de nuevo a la continuación de la misión del Espíritu en el interior de los propios testigos, pues un testimonio tan cualificado sólo es posible por la fuerza del Espíritu (cfr. también Jn 14, 16-26; 16, 7; Gal 4, 6).

A partir de esas indicaciones bíblicas han intentado los teólogos determinar con mayor precisión la naturaleza de las misiones, y han tratado de fundamentarlas más profundamente tanto en referencia a su origen intradivino como a su destino en la creatura espiritual. Han tenido gran interés en mostrar la estrecha relación que existe entre los envíos de las divinas Personas al mundo y las producciones divinas intratrinitarias, y han explicado así la misión como continuación de la procesión. Quiere esto decir más en concreto que han puesto en relación la misión del Hijo con su generación por el Padre, y la misión del Espíritu Santo con su espiración por el Padre y el Hijo.



San Agustín, por ejemplo, dirá: «Proceder del Padre y venir al mundo: esto es para el Hijo ser enviado»⁹. Y añade: «Envía aquel que ha engendrado; es enviado aquel que ha sido engendrado»¹⁰. Esto, que se dice del Hijo, se puede afirmar análogamente respecto del Espíritu Santo. La misión de una Persona divina supone la proyección de la eterna e invisible procesión divina en el mundo visible, el hacerse presente de una Persona divina en la creatura, y con ello el prolongarse o el redundar de la vida trinitaria en la vida humana: como una expansión de la Trinidad en el hombre por medio de la gracia. Debe añadirse que, por la mutua inhabitación de las Personas divinas, con la venida de una de ellas se hace presente la Trinidad, el Dios Trino. La Persona en cuestión, el Hijo o el Espíritu Santo, tiene sin embargo el papel decisivo, y es algo así como la punta de lanza de la Divinidad, que penetra en el corazón del hombre.

Aunque estas afirmaciones encierren todavía ciertos problemas teológicos, no son éstos motivo para limitar la fe en que la misión de las Personas divinas y su venida o inhabitación en las criaturas espirituales, constituye un sublime acontecimiento de la gracia divina en el que Dios mismo penetra, desciende a la profundidad de la creación, y el hombre alcanza una altísima elevación a una vida conforme con la vida divina trinitaria. Se puede afirmar, en consecuencia, no sólo que la Trinidad desciende hasta el hombre, sino también, a la inversa, que el hombre es elevado hasta la altura de la Trinidad, y en ella queda incluido.

Al lado de estas verdades indubitables, pierden importancia ciertas dificultades para explicar el misterio, que aún pesaban sobre San Agustín y los Padres. Así, frente a los arrianos, San Agustín aún tenía que dedicarse a debatir la cuestión de si la Persona que envía, por ejemplo el Padre, tiene mayor autoridad, mayor poder y perfección que la enviada, lo que iría en contra de la consustancialidad de las Personas¹¹. San Agustín pudo superar con gran corrección teológica esta dificultad, en la cual, curiosamente, se apoyaban los arrianos en el principio de la unidad interior entre las procesiones y las misiones. Y así como el proceder una persona a partir de otra no supone un rebajamiento de la segunda, sino que tan sólo caracteriza su ser personal propio, así tampoco la misión incluye subordinación, sino sólo la confirmación y la manifestación de su específica propiedad.

9. S. AGUSTÍN: *De Trinitate* 2, c. 5, n. 17.

10. *Ibid.*, 4 c. 20 n. 28.

11. Cfr. M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster 1967 (reedición), 162-169.



Menos fácil de entender es que en las misiones no se trata de un cambio de lugar, ni cualquier tipo de cambio en la naturaleza de Dios. La omnipresencia de Dios excluye la idea de la superación de distancias, lo mismo que excluye todo cambio en ese ir de Dios hacia la criatura. La transformación, positiva y elevante, se da tan sólo en la creatura. Lejos de cualquier movimiento local o transformación temporal, la misión de una Persona divina es la entrada de lo eterno en lo temporal, la irradiación del ser increado trinitario en el ser creatural, el fluir de la gracia de Dios en la naturaleza espiritual. Es un acontecer en el hombre redimido y regalado por la gracia, que manifiesta el misterio de su grandeza y su destino al elevarlo por encima de su creaturalidad y concederle participar en la plenitud de la vida divina, aunque esa participación de momento y en este mundo sólo pueda ser preparatoria, inicial y parcial. Es un tesoro que «llevamos en vasos frágiles» (2 Cor 4, 7). Pero precisamente en esta limitación, tan llena de finitud, se encierra un poderoso impulso hacia la posesión ilimitada, plena del Don.

3. *Misiones constitutivas y consecutivas*

La Teología, siempre empeñada en comprender con mayor profundidad el misterio de la vida trinitaria, ha introducido ciertas divisiones y distinciones. Así distingue entre misión visible (la encarnación del Hijo, por ejemplo) y misión invisible (como, por ejemplo, son los efectos invisibles de la gracia), entre representación real y manifestación simbólica (en el Dios-Hombre, la primera; en el símbolo de la paloma, expresión del Espíritu Santo, la segunda). Pero más importante que estas distinciones es otra, que se advierte en la propia historia salvífica. Consiste en distinguir el acontecer originario, universal y prototípico de estas misiones de los efectos que surgen de ellas, efectos individuales, que se desarrollan en la historia personal del hombre redimido. Esta distinción, poco subrayada hasta ahora, podría quedar expresada en las nociones de misión constitutiva y misión consecutiva (o de misión fundante y misión continuada), que son correspondientes entre sí.

La diferencia se hace patente al advertir que sólo hay dos misiones constitutivas: la misión del Hijo entre los hombres al asumir una naturaleza humana —«Y el Verbo de Dios se hizo hombre y habitó entre nosotros» (Jn 1, 14)—, y la venida del Espíritu Santo el día de Pentecostés, sobre la Iglesia y sobre toda la humanidad —«En los últimos días sucederá... que enviaré mi Espíritu sobre toda carne» (Act 2, 17)— para culminar la



redención realizada por Cristo. Ya antes de estos dos acontecimientos fundamentales y universales de la historia de la salvación se donaba la gracia de Dios y obraba la fuerza del Espíritu Santo, pero esto sucedía no sin relación hacia ellos. Se trataba de una anticipación gratuita de sus efectos, realizada además en la fuerza, el poder y la riqueza salvífica de unos hechos divinos propios de la «plenitud de los tiempos», en la que han tenido lugar la encarnación redentora y el envío del Espíritu por el Redentor.

A la vista de esos dos grandes acontecimientos de la historia de la salvación, se entiende también que la misión visible más perfecta —la que asumió y conformó a la vez intensamente el ser del hombre— ha sido el envío del Hijo a la humanidad. Por eso ha sido expresado dicho envío por los teólogos, de forma singular, como *missio substantialis*.

La encarnación del Hijo es el prototipo de toda misión y en la que se reconoce con mayor claridad la naturaleza de una misión divina. El envío del Hijo por el Padre continúa en la tierra la generación intradivina. Y con tal fuerza e intensidad que el Hijo no sólo entra en un hombre y se hace presente en él (decir sólo eso sería ignorar el misterio de la unión personal de Dios con el hombre, el misterio de la unión hipostática), sino que se apropia de la naturaleza humana, es más, la crea para sí en el acto de asumirla y la toma en su persona. Todo lo humano en Jesús, su naturaleza humana perfecta, es asumida por la persona del Logos, dotada de su dignidad y poder, quedando convertida así en órgano vivo de la persona divina.

Esta unión y unidad personal es tan plena que, por ejemplo, ha sido rechazado por la Iglesia como herética la afirmación de que en Jesucristo, Dios y hombre, hay dos hijos. Esa es la postura del adoptianismo, que sostenía que en Cristo, junto al Hijo natural de Dios, había que reconocer también un hijo adoptivo, un *filius dei adoptivus*. Frente a esto —apoyada en la revelación de la misión del Logos, que asume y trasciende plenamente lo humano—, enseña la Iglesia que también el «hombre» Jesús participa de la única filiación divina y es Hijo de Dios. A consecuencia de esta verdad se desarrolló la fe en la maternidad divina de María que, en contra de todas las posturas tendentes a separar lo humano y lo divino de Cristo, nunca pudo ser denominada sólo «Madre del hombre», aunque en realidad sólo dio a luz al hombre Jesucristo, pero en indisoluble unidad con el Hijo de Dios. Todo esto resulta de la intensidad de esta primera misión, de lo que también se deduce cuán importante es esta verdad para comprender y conservar sin mácula el misterio de Cristo. Si no se cree en la misión como prolongación y efluvio de la generación intradivina del Hijo, no se llega al reconocimiento del Dios-Hombre, sino como mucho al de un profeta

o al de un modelo religioso. Por eso, esta misión ha de ser considerada como constitutiva del misterio de Jesucristo y de las consecuencias que se derivan.

De modo distinto, pero con el mismo carácter constitutivo y fundamental para la salvación del mundo, ha de pensarse la misión del Espíritu Santo en su plena manifestación en Pentecostés. En ella, por decirlo de algún modo, fluye el movimiento vital entre el Padre y el Hijo, que sellan su amor en el Espíritu Santo, pasando a la Iglesia y la humanidad como fruto de la redención operada por Jesucristo. Sin embargo, el Espíritu Santo (precisamente por su íntima condición de Espíritu divino) no toma carne en un hombre ni asume la humanidad, El más bien desciende al mundo humano como lo más íntimo de la vida espiritual divina, como el amor y la santidad de Dios. No sólo está «sobre» el mundo, como podrían hacernos pensar las imágenes de la paloma (cf Mt 3,16) o de las lenguas de fuego (cf Act 2,3), sino que penetra en el interior de la creación y sobre todo en los corazones de los hombres que se le abren. Por ello puede decir San Pablo: «El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado» (Rom 5, 5).

La importancia excepcional de ambas misiones para la historia de la salvación se advierte también al considerar las consecuencias que se derivan de ellas, y que sólo pueden tener respecto de ellas carácter consecutivo. El envío del Hijo en la carne se prolonga en el nacimiento de la Iglesia, Cuerpo de Cristo, que según la interpretación simbólica de los Padres brotó del costado abierto de Cristo, pero que —y esto es significativo— sólo fue vivificada y animada con la venida del Espíritu en Pentecostés. Sólo por estas dos misiones originarias, constitutivas, puede ser comprendida la Iglesia como una obra de la Trinidad, semejante a Cristo y llena del Espíritu. Sólo así adquiere su carácter trinitario¹². Es preciso pensar en la gran importancia que esta verdad tiene o debería tener ante la concepción errónea, tan común hoy, de la Iglesia como una organización democrática o una institución humana nacida desde la base.

Estas misiones, constitutivas de la historia de la salvación, se continúan y ramifican en todos los medios y ordenamientos salvíficos de la Iglesia. Sin necesidad de probarla o fundamentarla ahora en todos sus detalles, es patente la afirmación de que las misiones encuentran su prolongación y redundancia en la Palabra salvífica de la Iglesia, en los sacramentos (de forma especialmente patente en los «sacramentos del Espíritu»: Bautismo

12. Cf F. GLENN, *Trinität und Amt nach Augustinus*, Einsiedeln 1986.



y Confirmación, y también en el sacramento de la Penitencia y en la Eucaristía, en los que tienen lugar tanto las palabras consagradoras del Señor como la venida del Espíritu). También la liturgia del entero ciclo anual es el lugar espiritual en que se realizan las misiones del Hijo y del Espíritu: «En el curso del año va desarrollando la Iglesia todo el misterio de Cristo, desde la Encarnación y Nacimiento hasta la Ascensión y Pentecostés y la expectativa de la beata esperanza y la Venida del Señor»¹³.

4. *Las misiones como fuentes de la vida interior*

La meta final de las misiones es, ciertamente, universal y abarcante de toda la historia. En el envío del Hijo hecho hombre el Padre «ha alcanzado» a toda la humanidad; la venida del Espíritu Santo es para renovación de toda la creación. Pero esta meta universal sólo se puede conseguir por el efecto de las misiones en cada persona, por la entrada de los enviados en los corazones. Las misiones llegan en realidad a su meta con la donación al hombre de la gracia, o más exactamente con la inhabitación de las Personas divinas en el alma en gracia.

En las misiones, en las que las Personas divinas penetran en el corazón de la persona en gracia, se cumplen las palabras de Cristo recogidas por San Juan: «Quien me ama, guardará mi mandamientos; y mi Padre le amará, y vendremos y haremos morada en él» (Jn 14, 23). Traen consigo una renovación, incluso un cambio o transformación radical de la vida del cristiano, que han vivido todos los que han experimentado conscientemente su conversión y que con la Escritura han podido decir: «Ya no soy yo el que vive, es Cristo quien vive en mí» (Gal 2, 20), o confesar: «Para mí Cristo es vivir, y el morir, una ganancia» (Fil 1, 21).

Palabras como éstas, que proceden de una profunda experiencia espiritual, abren los ojos del cristiano a una dimensión completamente nueva de su vida. En primer lugar, se abre la mirada ante la fuerza y la profundidad del mundo interior, espiritual, para el que está ciego quien vive sólo en el mundo de los sentidos, de las inclinaciones terrenas, del placer, del progreso temporal. Se le abre el mundo de la gracia, incomparablemente superior al ajetreo del mundo exterior con sus luchas por la supervivencia,

13. CONCILIO VATICANO II, Constitución sobre la Liturgia *Sacrosanctum Concilium*, n. 102.



la cual carecería en el fondo de sentido si la existencia, al final, sólo estuviese marcada por la futilidad y fuese devorada por la muerte.

Ese mundo «viejo» no queda declarado como algo carente de sustancia, por parte del «nuevo», pero adquiere profundidad en él y es a la vez alzado al ámbito de esa vida divina, idéntica al Ser trinitario, que es derramada en los corazones a través de las misiones, como lo expresa San Pablo: «El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado» (Rom 5, 5). Se cumple así también la palabra del Señor sobre la conjunción de la vida divina y la humana en el hombre espiritual: «De su interior brotarán corrientes de agua viva» (Jn 7, 38). Las corrientes que fluyen en la vida íntima de Dios pasan a ser fuentes de la vida espiritual del hombre.

Es un acontecer único, misterioso, cuyo contenido y significado, en realidad, ni siquiera se comprende plenamente cuando se habla desde la fe de la «vida de la gracia», y se está convencido —con Santo Tomás— de que una sola gracia es más preciosa que el bien natural del todo el universo¹⁴. Pero si sólo se entiende la gracia, como sucede a menudo, como una fuerza especial, «sobrenatural», que viene sobre el hombre «desde arriba», que se le da en propiedad a la persona, como si fuera una cosa, entonces no se describe ni se comprende su verdadera realidad. Según un pensamiento repetido continuamente en la espiritualidad cristiana, el dador es, en efecto, más grande que el don y quien regala está muy por encima del regalo. Pero la consecuencia de las misiones divinas es precisamente que el propio Dador en persona se convierte en Don, y entra en el alma de la persona a quien concede la gracia. El misterio de la gracia sobrenatural es ser, en su efecto más sublime y en su determinación última, no sólo un bien creado por Dios y dado al hombre, pero distinto de Dios, sino el propio Dios. En la época de los Padres fue especialmente San Agustín quien profundizó en la idea de que se nos da no sólo la gracia creada, sino el mismo Dios increado¹⁵, lo cual se fundamenta precisamente en las misiones divinas.

Todo esto se refiere, en primer lugar, a la inhabitación de Jesucristo en la persona en gracia, como resultado de la misión constitutiva de la encarnación del Hijo. Resulta difícilmente comprensible cómo el Dios-Hombre, Persona siempre unida a su Cuerpo (glorioso), puede morar en el corazón del hombre. Pero San Pablo no duda de esta verdad de fe cuando desea a los creyentes: «Que Cristo habite por la fe en vuestros corazones»

14. Cfr. *S. Th.* I-II, q. 113, a. 9 ad 2.

15. S. AGUSTÍN, *De fide et symbolo*, c. 9.



nes» (Ef 3,1 7), o cuando en otro lugar dice: «Vuestra vida está escondida con Cristo en Dios» (Col 3, 3).

No carece, por tanto, de fundamento creer que, sobre todo por los sacramentos de la fe, el Señor encarnado y glorificado entra en el hombre y vive en él. Debe sin embargo distinguirse claramente entre esta presencia en el hombre por la gracia y la realidad del misterio de la encarnación (misión constitutiva), en el que el Hijo de Dios no habita ya en un hombre sino que lo personifica. Esta realidad no puede darse una segunda vez en la historia de la salvación. Pero el Hijo de Dios hecho hombre puede, por la fuerza de su humanidad glorificada (en la misión consecutiva), unirse de tal manera con una persona que se haga presente en él, encuentre su «lugar» en él y se convierta en el centro de su vida. La diferencia con la unión hipostática del Dios encarnado está también en que éste ha de ser creído como el Hijo único de Dios por naturaleza, mientras que los creyentes pasan a ser sólo hijos adoptivos en su unidad con el Hijo.

Esta diferencia, expresada con el término «sólo», supone sin embargo para el hombre justificado y en gracia una dignidad incomparable, que deja entrever la nobleza y la altura de la vida del cristiano. La filiación adoptiva es imagen de la filiación real, divino-humana, de Jesucristo. En lo más profundo de la persona se imprime ese divino ser-hijo de Jesús, llevándola a una comunión de vida con Cristo, que es la imagen más alta posible de la unión hipostática y signo de distinción de la criatura espiritual. Según eso y partiendo de esta perspectiva, ser cristiano no significa sólo una relación meramente externa con Cristo, por ejemplo en el sentido de que El fuera un puro modelo para los hombres —que, como se dice hoy con alegre superficialidad, se reunirían en torno a él o a su causa—, sino que ser cristiano toma, por la inhabitación de Cristo, el carácter de una identificación existencial, de una comunión con Cristo, el Hijo del Padre. Con toda razón llamaba la tradición cristiana al cristiano *alter Christus*. La vida cristiana se convierte así en una relación inmediata, personal con Cristo, en una relación de fraternidad en la que la Palabra de Cristo es continuamente escuchada y aceptada con amor por el hombre, y en la que la persona está permanentemente orientada hacia Cristo, manteniendo con El un inagotable diálogo.

Se comprende enseguida que esta verdad, que incide en el ámbito de la mística, haya sido tratada del modo más claro por cristianos de sensibilidad mística, como Angelus Silesius, quien afirma: «El verdadero Hijo de Dios es sólo Cristo, pero todo cristiano ha de ser el mismo

Cristo»¹⁶. Y hay que tener en cuenta la exigencia que encierra ese «ha de ser»: a diferencia de Jesucristo, Dios y hombre en unidad personal indisoluble, la unidad de la persona humana con Cristo ha de ser continuamente activada, conservada y conquistada de nuevo. Está unida a aquella «transformación en Cristo»¹⁷ en la que se ha de realizar y crecer permanentemente.

Esta tarea de la unión «mística» con Cristo, en la que se realiza en el corazón del creyente la misión del Hijo, adquiere un nuevo impulso por la inhabitación del Espíritu Santo, enviado por el Padre y el Hijo (cf. Jn 14, 26). Del mismo modo que en la Trinidad es el Espíritu Santo el sello y el perfeccionamiento de la unidad de Padre e Hijo en el amor, así en los creyentes el Espíritu Santo, que entra en ellos y vive en ellos, es la fuerza del perfeccionamiento de la unidad entre Cristo y el cristiano.

El Espíritu, enviado por el Padre y el Hijo tras la muerte y la resurrección de Cristo, es la más alta, intensa e íntima fuerza de cohesión de la vida trinitaria en el espíritu del cristiano¹⁸. Sin embargo, la venida del Espíritu al alma está tan íntimamente unida a la inhabitación del Dios-Hombre en el justificado, que al espíritu humano se le plantea la pregunta de si el Espíritu Santo puede dar algo más allá de la unión con Cristo, algo distinto, nuevo, o de si se trata de una reduplicación (cuyo sentido sería difícil de entender). Y, efectivamente, el razonar humano tiene que aceptar en primer lugar la confesión de que estas verdades divinas, para nuestra mirada humana, están tan cercanas como dos estrellas, que en la lejanía del universo a nuestros ojos parecen fundirse en una sola cuando en realidad son distintas y distantes entre sí. El ojo y el espíritu del hombre son demasiado burdos y pesados como para poder ver esas delicadas diferencias.

Pero, fortalecidos por la luz de la fe, también para nosotros puede aclararse la diferencia de las dos inhabitaciones y su distinción *en la unidad*. Ahora bien, hemos de partir de la base de que entre Cristo y el Espíritu existe ya en la Trinidad una diferencia profunda, en la que las dos personas se inhabitan mutuamente (y lo mismo se puede decir con respecto

16. ANGELUS SILESIUS, *Cherubimischer Wandersmann* (hrsg. von Hans Urs v. Balthasar), Einsiedeln 1980, p. 62.

17. Cf. D. v. HILDEBRANDT, *Die Umgestaltung in Christus*, Regensburg 1971 (*Gesammelte Werke*, Bd. X).

18. Aquí hay que añadir que también el Padre, que sólo envía y no es enviado, está presente por el inhabitar de las otras Personas, pero en su propia forma personal como misterioso primer fundamento de toda productividad divina (cf. M.-J. Le GUILLOU, *Le mystère du Père*, Paris 1973).

al Padre). Por ello, de la venida del Espíritu a los redimidos Cristo puede también decir: «Tomará de lo mío y os lo anunciará» (Jn 16, 14). Cristo y el Espíritu entran en el hombre en gracia en una unidad tan profunda que San Pablo puede decir: «El Señor es el Espíritu» (2 Cor 3, 17)¹⁹, sin que con eso niegue la diferencia entre las Personas. La Sagrada Escritura conoce también una fórmula inversa en la que se dice que el Espíritu Santo es el «Espíritu de Cristo» (Jn 14, 16; 15, 26).

Por ello, en el justificado la «unidad con Cristo» no se puede separar de la «unidad con el Espíritu». La comunión con el Hijo de Dios (1 Cor 1, 9) es para el cristiano tan esencial como la comunión con el Espíritu Santo (2 Cor 13, 13; Fil 2, 3). Aún así, se han de distinguir estas dos «comuniones» y sus efectos unificadores²⁰; pues Cristo se une con el redimido según la especificidad de su encarnación como Hijo del Padre, con lo que hace al hombre hijo adoptivo de Dios. Actúa en él como creador de la nueva vida divina, vinculada a Cristo y a su manifestación corporal en la historia. El Espíritu Santo, por su parte, afina, sublima y espiritualiza el vínculo entre el alma y Cristo con tal fuerza que la relación de filiación se convierte incluso en una relación de amistad. Por la inhabitación del Espíritu, del «Consolador» y «dulce Huésped del alma», la unión del cristiano con el Hijo y el Padre experimenta una singular interiorización y animación. Si Cristo, hermano del cristiano, es también su Señor y Maestro, el Espíritu Santo se convierte con su venida, por decirlo así, en «alma» del justificado, llevando la relación fraternal con Jesucristo a su mayor esplendor y haciéndola fructificar en obras espirituales. Por El, la vida de Cristo en el bautizado se convierte en una vida conforme al Espíritu, dotada de las características de la plenitud del Espíritu, de la unción del Espíritu y de la fuerza irradiante de la santidad.

El Espíritu, «alma», concede a la vida del bautizado un dinamismo propio, enraizado en los dones del Espíritu Santo. Son capacitaciones sobrenaturales, que (como sabiduría, entendimiento, piedad, temor de Dios, consejo, fortaleza, ciencia) dan al alma una especial receptividad para las mociones del Espíritu Santo. Con su ayuda, el Espíritu Santo puede empujar y dirigir por sí mismo el barco de la vida, llevándolo hacia la meta de la perfección.

19. Cf al respecto O. KUSS, *Paulus. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche*, Regensburg 1971, p. 367s.

20. Cf L. SCHEFFCZYK, *Dreifaltigkeit im inwendigen Leben: Glaube als Lebensinspiration*, Einsiedeln 1980, pp. 148ss.

Todas las verdades procedentes de la fe en la inhabitación de las Personas divinas, le pueden parecer al hombre de la calle, al cristiano corriente, excesivamente elevadas, exageradas y demasiado trascendentes a la experiencia terrena. Pero precisamente en la posesión de estos dones (como la sabiduría y la fortaleza), el cristiano puede pecatarse de forma suave y sutil de la presencia del Espíritu. Pero aunque la presencia de las Personas divinas se mantenga en lo escondido, el cristiano tiene, por la fe en la inhabitación de la Trinidad, la sublime certeza de que las fuentes de la vida divina en él no fluyen desde fuera o desde una inabarcable lejanía, sino que están en él, convirtiéndole en un portador de Dios, en el Hijo y en el Espíritu Santo.

Leo Scheffczyk
MUNICH (ALEMANIA)