

## L'ESPERIT EN DÉU I EN L'HOMME

per Antoni BENTUÉ

Tota reflexió eclesiològica fonamental comporta necessàriament una reflexió pneumatològica. Aquesta íntima relació Església-Esperit resulta avui particularment important per a poder comprendre i articular teològicament l'eclesiologia inherent a la *Lumen Gentium* i present en la nova consciència de les relacions amb les esglésies no catòliques (Ecumenisme), amb les religions no cristianes (*Nostra Aetate*) i amb el món en general (*Gaudium et Spes*).

Aquí no pretenc de tractar tots els aspectes implicats en el tema, sinó tan sols oferir algunes perspectives, que caldria complementar en una eclesiologia sistemàtica i integral.

L'Església neix de l'Esperit i té, com a criteri de la seva pròpia autenticitat, la fidelitat a aquest Esperit que és de la natura mateixa de Déu. L'Esperit és, doncs, el fonament i el criteri de tot autèntic discerniment en l'Església i sobre l'Església.

Farem aquesta reflexió en dos moments successius:

- I. L'Esperit en Déu
- II. L'Esperit en l'home

### I. L'ESPERIT EN DÉU

#### 1. *Esperit i Gratuïtat*

Quina és la naturalesa de l'Esperit i, per tant, què volem dir en afirmar, amb paraula bíblica, que Déu *és Esperit*? Hi ha dues categories bíbliques sobre Déu que poden ajudar-nos a aprofundir en aquesta qüestió i a mostrar-nos la relació intrínseca entre Déu i l'Esperit. Són l'*Amor* i la *Gràcia*.

Allò més propi de Déu, tan propi que s'identifica amb la seva naturalesa, és l'Amor. «L'amor no és simplement un atribut entre altres: si Déu s'ha revelat en Crist i si, en ell, ha revelat el seu amor i res més que el seu amor, és perquè l'amor constitueix la seva naturalesa.»<sup>1</sup>

1. Art. «Grace», del *DES* III, col. 1011; J. MATEOS i J. BARRETTO proposen aquesta mateixa perspectiva pneumatològica: «L'amor lleial o Esperit, que és la veritat de Déu, és l'activitat vivificadora

Curiosament, tot i ésser tan essencial l'atribut de l'amor en Déu, la paraula hebrea amb què la Bíblia expressa aquesta realitat divina -AHAB- no té el pes teològic que hom podria esperar, en la teologia bíblica. La versió grega de l'Antic Testament (els LXX) tradueix el terme hebreu AHAB pel mot grec AGAPE. I aquesta paraula grega sí que té un pes teològic central, gràcies a l'ús i al significat que en fa el Nou Testament, particularment Joan i Pau. Amb aquest terme, Joan expressa també la naturalesa profunda de Déu: és Amor (Agape). I en això fonamenta el *deure* de l'existència humana: «*Estimem-nos*, perquè l'Amor (Agape) és de Déu; aquell qui estima ha nascut de Déu (= és de la substància divina) i coneix Déu, perquè *Déu és Amor*» (1Jn 4,8-9). Aquest constituti propi de Déu, l'Amor, determina que el primer i, en el fons, l'únic manament (l'únic *deure*) per a l'existència humana és: *estimaràs!* (Mt 22,37-40; cf. Dt 6,5).

L'observació feta sobre el poc pes teològic que el terme hebreu AHAB té en l'Antic Testament, contrastat amb el terme grec lingüísticament equivalent en el grec del Nou Testament, AGAPE, obliga a anar més enllà. L'experiència veterotestamentària de Déu és bàsicament la d'un Déu-Amor. En aquesta realitat es fonamenta que Jahvè sigui un Déu que promet i que aconsegueix allò que ha promès. Perquè és Amor gratuït, va *prometre*; i, perquè és fidel, *aconsegueix* allò que va prometre. Gratuïtat i fidelitat constitueixen, doncs, l'expressió de la naturalesa pròpia del Déu que és a la base de tota la història d'Israel, el Déu de les promeses (cf. Sl 25,10; 37,6; 40,11; 57,4; 85,11; 88,12; etc.).

El tipus d'amor experimentat per la tradició bíblica com a constituti de Déu, duu a expressar-lo amb altres termes, que el matisen significativament, donant-los el pes teològic que trobàvem a faltar en la paraula AHAB. Aquests termes es troben junts en la tercera teofania, de tradició jahvista<sup>2</sup>, amb la qual Jahvè es manifesta a Moisès, al Sinaí: «Faig gràcia (HEN) a qui faig gràcia i tinc misericòrdia (RAHAM) de qui tinc misericòrdia» (Ex 33,19). Després proclama: «Déu misericordiós (RAHAM) i clement (HEN)..., ric en amor (HESED) i fidel (AMEN), que manté el seu amor (HESED) per milers...» (34,6-7).

Els termes emprats en aquest text són HEN, HESED i RAHAM (o bé derivats d'aquests mots). La versió de la Bíblia de Jerusalem els tradueix per gràcia o clemència (HEN), misericòrdia (RAHAM) i amor (HESED). En aquest darrer cas, la traducció *amor* no correspon al terme habitual hebreu per a expressar aquest sentiment, que és AHAB, sinó al mot HESED. Aquest constitueix un dels termes, amb significat religiós, més freqüents en tot l'Antic Testament. Indica l'amor misericordiós de Déu vers l'home, el seu HESED (misericòrdia). El terme expressa també l'actitud fonamental de l'home en relació amb Déu: el piadós (HASID). L'home *piadós* és aquell qui *coneix* Déu, el seu amor misericordiós (HESED) i, per això mateix, viu en aquesta actitud bàsica<sup>3</sup>.

pròpia de la vida: la realitat divina és, per tant, una vida que es defineix per l'activitat de l'amor i s'hi manifesta», art. «Verdad» del *Vocabulario teológico del Evangelio de San Juan*, Madrid, Cristiandad, 1980, p. 290.

2. En Ex 19-20 i 24-31 es troben les teofonies de tradició Elohistà i Sacerdotal.

3. El terme bíblic amb el qual s'expressa el *coneixement* (IADAH) és el mateix amb què s'expressa l'acte amorós de la intimitat sexual de la parella. La perspectiva bíblica fa, així, coincidir el coneixement veritable amb la intimitat amorosa: coneix realment aquell qui estima de debò (cf. Os 6,6). I,

Més encara: aquest amor misericordiós és tal perquè és *gratuit*. La gratuïtat constitueix allò més essencial de l'amor de Déu i, per tant, del seu ésser. Aquest significat profund és comú als tres termes analitzats, HEN, HESED i RAHAM. Això explica que la versió grega dels LXX emprí el mot χάρις (gràcia) per a traduir-los, juntament amb els mots ἔλεος i οἰκτιρμός, que signifiquen més pròpiament *miseri-còrdia*<sup>4</sup>. Perquè Déu és amor *gratuit* (χάρις), per això mateix és misericordiós. On s'expressa millor la gratuïtat és precisament en l'obertura extrovertida cap al *miserable*. A més, «l'altre», al qual hom s'obre, pot ser tan «altre» que resulti un «contra meu» (enemic) i, per això, la gratuïtat de Déu s'expressa perfectament quan és vers l'enemic; i això fonamenta també el *deure* de l'home: «*estimaràs el teu enemic...* i sigueu així perfectes com ho és el vostre Pare celestial» (Mt 5,44-48).

L'íntima vinculació de l'Amor gratuït amb l'Esperit de Déu ens permet de comprendre millor la naturalesa profunda de la realitat *deguda*. És a dir, allò que pròpiament constitueix l'Absolut, en virtut del qual podem parlar de bé i de mal, és l'Esperit de Déu, el qual fonamenta tota decisió *espiritual* o lliure en la història; la fidelitat a l'Esperit és, doncs, l'amor gratuït.

## 2. Esperit i Trinitat

La unitat absoluta i, al mateix temps, la trinitat en Déu ha estat sempre un dels temes de conflicte doctrinal, tant en la història del cristianisme primitiu com en la seva relació amb les altres grans religions monoteistes (judaisme i islam)<sup>5</sup>. Tot i

---

com que Déu no el veiem mai, coneixem realment Déu si estimem el germà a qui veiem (1Jn 4,12-13). Aquell qui viu aquest tipus de coneixement-amor és el veritable coneixedor de Déu, el HASID autèntic (*piadó*s, és a dir, *misericordiós*).

4. Dels tres termes en qüestió, HEN sol traduir-se, en els LXX, per χάρις, quasi sense excepció; HESED i RAHAM són traduïts per ἔλεος (menys freqüentment per οἰκτιρμός); tot i que sovint també ho són per χάρις (cf. art. «Grace», del *DES* III, col. 743-748).

5. D'alguna manera, el judaisme ja va rebutjar l'experiència cristiana de Jesús mateix per la seva pretensió blasfema de filiació divina. I aquest rebuig fou tant més gran pel fet que la seva experiència el portava precisament a viure «l'extroversió» divina implicant la superació del narcisisme jueu, com a poble que pretenia ser l'únic elegit de Déu i això el duia a marginar els pagans. En Jesús, tots podrien ara dir «pare nostre» a Déu, sense diferències de cap mena. Per part seva, Mahoma malentengué la trinitat cristiana com una ruptura de l'estricta monoteisme, sense descobrir que allò que s'hi expressava no era pas cap mena de multiplicat en Déu, sinó el seu dinamisme d'amor extrovertit. En canvi, en les grans tradicions religioses de l'Extrem Orient, hinduisme i taoisme, s'hi troba també una perspectiva trinitària, tot i que aquí correspon més a una metafísica de l'Ésser U en el qual es redueixen els termes oposats. Per a l'hinduisme, Brahma és l'U que sintetitza la negativitat de Siva i la positivitat de Vishnu. De manera similar, malgrat emprar un llenguatge aparentment menys religiós, la tradició xinesa formula una experiència de la Realitat última anàlogament; aquí és Tao el que sintetitza els oposats Jing (positivitat) i Jang (negativitat). I és important descobrir aquesta presència de Jing o de Jang per tal de poder trobar el Camí o la decisió a seguir. És així com aquestes perspectives «trinitàries» orientals incideixen i àdhuc fonamenten l'espiritualitat humana. En l'Occident modern, aquesta visió filosòfica de la naturalesa i de la història, l'ha formulada sobretot Hegel. Però, en totes aquestes perspectives, la racionalitat profunda de la «trinitat» rau en la dialèctica de l'Ésser com a *coincidentia oppositorum*, més que no pas en la seva essència extrovertida o gratuïta, que és allò que constitueix la medul·la de l'experiència trinitària de Déu en la fe bíblico-cristiana.

això, la fe trinitària constitueix la veritat més profundament coherent amb l'experiència de Déu com a Amor gratuït.

Si bé el Pare és el Principi sense principi, del qual procedeix el Fill (engendrat) i l'Esperit (espirat), les tres persones són coeternes i consubstancials. Per això són perfectament U. Però es tracta d'una unitat «incòmoda», donat que és «trina». La dificultat destarota qualsevol estudiant, àdhuc avançat, de teologia, que es veu sovint amb dificultats per a no confondre allò que és u en Déu i allò que és propi de cada persona divina. Per què Déu ha de ser tan complicat en la seva simplicitat? O no és potser que ens el compliquem nosaltres? No serà tan sobiranament simple com ho és l'amor? I les complicacions, ¿no vénen, potser, d'haver separat la realitat fonamental de Déu de la seva sistematització nocional?

La paternitat de Déu, el principi sense principi, no és pas una categoria primera d'autoritat (a més a més «masclista», donat que Déu és Pare i no Mare). Precisament allò que és propi de Déu és completament oposat a aquesta «autoritat», en el sentit jeràrquic del terme. El fet d'haver plantejat la doctrina trinitària en sentit jeràrquic ha repercutit en la teologia cristològica, on el Fill ha estat sovint presentat com l'encarnació de la *jerarquia* del Pare (Crist Rei!) i, d'aquí, en l'eclesiologia, tendint a centrar l'Església també en aquest principi jeràrquic<sup>6</sup>.

Déu, però, és principi patern en el sentit *extrovertit* engendrador del Fill *igual* a Ell i donador de l'Esperit *igual* a si mateix i al seu Fill engendrat<sup>7</sup>. Precisament quan no es comprèn el principi patern prioritàriament en sentit jeràrquic, es pot entendre, llavors, la unitat perfecta de Déu sense subordinacionismes reals o camuflats<sup>8</sup>. I això no és tampoc modalisme, ja que el Pare, com a Principi extrovertit, és realment principi del Fill i de l'Esperit, ambdós distints personalment d'Ell. Però també el Pare és Pare perquè és Amor Gratuït. Allò que constitueix la *paternitat* (com seria la maternitat, si la Trinitat hagués estat revelada dins una cultura matriarcal)<sup>9</sup>, és precisament la referència *extrovertida*, engendredora del Fill; la

6. El P. I. CONGAR destaca molt bé, en relació amb això, que «l'eclesiologia d'una església universal (centralitzada) sol anar unida a un cristomonisme, mentre que l'eclesiologia de les esglésies locals va vinculada a la Pneumatologia» (*Les Églises après le Vatican II. Les implications christologiques et pneumatologiques*, Paris 1968, p. 124).

7. En aquest sentit, J. MOLTMANN expressa de manera notable: «Déu, Pare de l'univers, és la suprema autoritat. Totes les altres autoritats reben d'Ell llur poder i d'aquest procedeixen les *jerarquies* patriarcalcs d'una mena tal com: Déu Pare, pare de l'Església, pare del poble, pare de la família. Evidentment, aquesta *religió del Pare* no és pas trinitària, ans purament monoteïsta... En canvi, si pensem en termes trinitaris, som fidels al segon article de la confessió apostòlica: Déu Pare és el Pare del seu Fill unigènit Jesucrist, el qual es va fer germà nostre. És en relació amb aquest Fill que hem de dir *Pare* a Déu... Així, doncs, la idea cristiana de Déu Pare no fa referència al *Pare de l'univers*, sinó exclusivament al Pare del Fill, Jesucrist...» (*Trinidad y Reino de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1983, pp. 179-180).

8. Així ho expressa el Símbol *Quicumque* o atanasia: «En aquesta Trinitat res no és abans o després, res no és major o menor, sinó que totes tres persones són coeternes entre elles i co-iguals, de manera que, com hem dit ja abans, en tot s'ha de venerar igualment la Unitat en la Trinitat que la Trinitat en la Unitat» (*DS* 39, final).

9. Per no haver copsat aquest sentit trinitari «transmasclista», Feuerbach es veié obligat a postular que l'Esperit Sant sobra des del punt de vista de la lògica intratrinitària; i, en canvi, Maria hi és integrada com la presència de la dimensió femenina, considerant que així el «marianisme» catòlic representa millor l'essència cristiana que no pas l'«antimarianisme» protestant (cf. *La esencia del cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1975, cap. 7, «El misterio de la Trinidad y de la Madre de Dios», pp. 116-119).

seva gratuïtat amorosa que constitueix la seva única substància. Per això, en la revelació veterotestamentària de la realitat de Déu com a Amor gratuït, es troba ja present en germen la revelació trinitària de Déu<sup>10</sup>.

En Déu, aquest Amor s'identifica amb la seva naturalesa perfecta i autosuficient<sup>11</sup>. Però aquesta perfecció fa que tendeixi a comunicar-se també perfectament<sup>12</sup>. La perfecció absoluta de Déu determina que no pugui voler per a si mateix res que no constitueixi ja el seu Ésser. Així, el seu Amor per si mateix no és «egocèntric», com ho resulta, per necessitat instintiva, el nostre amor, a causa de la imperfecció que ens duu a estimar allò que els altres éssers són i tenen, per tal d'intentar disminuir «egocèntricament» la nostra pròpia manca ontològica.

Déu no estima res per a disminuir en si mateix una manca, ja que és perfecció absoluta, sense manca de cap mena. Al contrari, en Ell l'amor de si mateix, com a ésser perfecte, tendeix a comunicar plenament el seu Ésser. Pel fet de ser perfecció absoluta, l'amor de si mateix coincideix amb l'amor extrovertit<sup>13</sup>. D'aquesta manera hom comprèn per què l'Amor Gratuït constitueix la naturalesa de Déu, atès que és essencial al seu propi Ésser en quant bondat perfecta. Ja que Déu és perfecte, és també Amor comunicatiu del seu Ésser, Amor Gratuït. Per això engendra el Fill i per això també, en el Fill, crea el món i el salva.

Però, si la naturalesa única i comuna a les tres persones és constituïda per l'Amor Gratuït, que coincideix amb l'Ésser mateix de Déu, què és, llavors, l'*espiració* passiva que constitueix la persona de l'Esperit Sant? Doncs bé, no pot ser res més si no el mateix Amor Gratuït en quant *Relació*.

Abans de reflexionar sobre això, però, és bo d'observar el següent: en la disquisició trinitària va tenir una importància cabdal sant Agustí. Aquest va elaborar la seva doctrina «psicològica» projectant en Déu anàlogament la comprensió de l'home com un ésser amb doble potència: enteniment i voluntat. La primera, que en l'home constitueix *la idea*, en Déu seria *el Verb*, identificat amb *el Fill*; mentre que la segona, que en l'home constitueix *l'amor*, en Déu seria *l'Esperit Sant*.

Ara bé, el Fill és *engendrat*, mentre que l'Esperit és *espirat*. Malgrat tot, el Fill és el Verb, el qual, com a tal, és processió *cognoscitiva* i no *volitiva*, seguint la tradició agustiniana (i tomista). En això es nota una mena de desconexió entre la categoria *Fill*, òbviament associada a l'*engendrament* per part del Pare, i la categoria *Verb*, que no sembla pas tenir una associació adequada amb l'acte d'engendrament.

Així mateix, la identitat personal del Fill engendrat amb el Verb, associat a l'acte del *coneixement* patern, porta a identificar l'Esperit Sant amb l'acte, o el «terme de l'acte», *volitiu* del Pare<sup>14</sup>, sense que aquest acte volitiu es vinculi noció-

10. Cf., en aquest sentit, les interessants observacions fetes per K. RAHNER en les *Advertencias sobre el Tratado Dogmático «De Trinitate»*, dins *Escritos de Teología IV*, Madrid, Taurus, 1961, pp. 132-134.

11. *Ens et bonum convertuntur*, TOMÀS, *STh I*, q. 5, a. 3 c.

12. Cf. *STh I*, q. 19, a. 2 c.

13. Cf. *STh I*, q. 19, a. 2, ad 2m: *Deus alia a se vult, volendo bonitatem suam*.

14. M.T.-L. PENIDO, ja havia assenyalat que, del fet que el Verb sigui el terme de l'acte cognoscitiu del Pare, no s'ha pas de concloure que l'Esperit sigui el terme de l'acte volitiu del Pare. Per a Penido, seguint sant Tomàs, l'Esperit és el mateix acte amorós de Déu per si mateix: «Déu s'estima a si mateix,

nalment amb l'acte d'engendrar, el qual s'associa només al coneixement (el Verb).

Evidentment, aquí hi ha quelcom rar, ja que l'acte d'engendrar semblaria precisament més vinculat a l'acte volitiu que no pas al cognoscitiu. Aquesta aparent incoherència pot ser superada amb la identitat personal entre el Verb pensat i el Fill engendrat. El dogma identifica el Fill i el Verb i, per això mateix, a ambdues categories se'ls aplica igualment la mateixa processió de l'engendrament, atès que constitueixen la mateixa persona. Amb tot, el Verb no necessàriament cal comprendre'l per analogia amb la Idea o «cognitum» intel·lectiu, tal com ho ha elaborat la tradició agustiniana<sup>15</sup>.

Si prescindim d'aquesta distinció entre coneixement i voluntat, aplicada a Déu a partir de l'experiència humana, potser seria possible també d'associar el Verb amb la voluntat amorosa de Déu i així comprendre la identitat nocional entre Verb i *Fill engendrat* del Pare.

Ara bé, de la mateixa manera, l'inspiració constitutiva de l'Esperit Sant pot vincular-se amb el mateix acte volitiu amorós del Pare que engendra el Fill. No, evidentment, en el sentit herètic que el Fill procedeix així del Pare i de l'Esperit. És només el Pare aquell qui engendra; però aquest acte etern d'engendrar el Fill o Verb (processió de Filiació) és el mateix acte etern del Pare pel qual *estima el Fill* (processió d'inspiració activa), estimant la seva pròpia essència divina. El Pare engendra el Fill *en l'Esperit*, que és i activa l'*Amor gratuït* de Déu. L'únic acte etern de Déu és un acte d'Amor gratuït, comunicador de la seva essència perfecta. Aquest acte etern activa l'única substància o natura divina. Però, en aquest mateix acte etern de l'únic Déu es dona la realitat relacional trinitària (de Paternitat, Filiació i Inspiració). I és *en* la mateixa relació d'inspiració amorosa (Esperit Sant) que es donen les altres dues relacions de paternitat i filiació<sup>16</sup>, de tal manera que podem dir: perquè Déu és Esperit Sant (χαρις), és Pare i Fill; com també: perquè és Pare, és Fill i Esperit; o bé: perquè és Fill, per això és Pare i Esperit Sant. Des de cada una de les persones divines es copsa la totalitat única de Déu en la seva única essència trinitària<sup>17</sup>; si bé és cert que ontològicament és el Principi personal de Paternitat aquell qui fonamenta (genera i inspira) la persona del Fill i la de l'Esperit.

---

per la seva voluntat idèntica a la seva essència, i el seu Amor és l'Esperit Sant» (*La procession d'amour dans la Trinité*, dins *ETHL* XIV [1937] 57).

15. Aquesta tradició ha marcat tota la reflexió dels teòlegs occidentals sobre la Trinitat, fins al punt que, entre els escolàstics i els no-escolàstics, el judici sobre una teologia trinitària determinada es feia a partir de la seva coherència o incoherència amb la teologia de sant Agustí (cf. PENIDO, *La procession* 3, n. 2; d'altra banda, el mateix Penido hi coincideix: «la primera processió és una processió intel·lectual» (*La procession* 34).

16. H. MÜHLEN expressa així aquest caràcter propi de Déu, que constitueix la seva essència i que es comunica personalment com a Esperit: «L'Esperit s'experimenta originalment com un *estar fora de si* (...) que està en tensió insuperable amb l'*estar-en-si* (...) És l'*estar fora-de-si* intratrinitàriament del Pare, així com l'*estar-fora-de-si* del Fill, car procedeix d'ambdós i és, per tant, constitucionalment, una persona en dues persones, el Nosaltres diví, el diví autotraspassat de si mateix, en persona» (*Experiencia social del Espíritu como respuesta a una doctrina unilateral sobre Dios*, dins *Experiencia y Teología del Espíritu Santo*, Salamanca, Ed. Secretariado Trinitario, 1978, pp. 340-341 i 342).

17. Aquesta presència de cada persona trinitària en les altres dues constitueix l'anomenada περιχώρησις o *circumincessio*, doctrina que sembla provenir de sant Joan Damascè (*De fide orthodoxa*: PG XCIV 788-1128).

Déu és tri perquè és perfecció absoluta, com a tal comunicativa, en si mateixa (*ad intra*): tres persones igualment perfectes. Aquesta comunicació, o Amor Gratuït, essencial de l'Ésser diví com a perfecció absoluta, és, doncs, constitutiva de la naturalesa única de Déu i, com a tal, comuna a les tres persones. Però, per la distinció *relacional* en Déu, pròpia de les persones, l'Amor o comunicació gratuïta s'atribueix a la relació que constitueix la tercera persona o Esperit Sant<sup>18</sup>. L'Esperit Sant és, doncs, l'acte etern i substancial d'Amor gratuït de Déu, en quant *relació de comunió* perfecta entre el Principi patern engendrador i el terme engendrat com a Imatge del Pare (Verb o Fill)<sup>19</sup>.

## II. L'ESPERIT EN L'HOME

La reflexió precedent pretenia d'aprofundir en l'Ésser de Déu, que determina el que *ha de ser* tota realitat creada. L'Esperit de Déu és la voluntat de Déu, allò que explica tant l'*ad intra* trinitari com l'*ad extra* creacional i redemptor. En aquesta segona part voldria aportar alguns elements sobre el lloc propi de la presència de l'Esperit de Déu en el món, que és l'esperit humà.

18. Així ho expressa clarament ja sant Tomàs: «El nom d'Amor, en Déu pot entendre's essencialment o personalment, i quan es comprèn en el sentit personal és un nom propi de l'Esperit Sant, com el nom del Verb ho és del Fill» (*STh* I, q. 37, a. 1, ad 4m). I afegeix: «L'Esperit estima *essentialiter*, però *no espira amor*, donat que estima com a *amor procedens* del Pare i del Fill» (q. 37, a. 1, ad 4m). Per la seva banda, Kar BARTH assenyalà: «L'Esperit Sant és l'amor que constitueix l'essència de la relació entre les dues maneres de ser de Déu»; i continua: «Perquè el Pare i el Fill són un sol Déu, no solament estan vinculats, sinó que estan vinculats *en l'Esperit*, en l'Amor i, per tant, Déu és Amor i l'Amor és Déu» (*Die Kirchliche Dogmatik* I 1, Zürich 1955, pp. 351 i 511).

19. Deixo de banda aquí la discussió sobre si l'Esperit Sant, com a processió relacional, és l'Amor que el Pare té per la seva perfecció divina o bé si és l'Amor mutu entre el Pare i el Fill. El P. Congar, en finalitzar el capítol sobre aquesta qüestió, fa seva la conclusió de Dondaine al respecte, el qual expressa: «Per tant, és adequat i molt just de presentar l'Esperit Sant com l'amistat del Pare i del Fill, l'Amor mutu entre el Pare i el Fill. Però aquesta via no pot pas explotar-se metafísicament; no trobem aquí l'analogia consistent per a pensar la persona de l'Esperit Sant. L'altre presentació, la de l'Esperit Sant com l'Amor que Déu té a la seva pròpia bondat, amor que procedeix del diví coneixedor i amant del seu Verb, és molt més austera, però també més segura i, per tant, preferible de cara a introduir racionalment la processió de la tercera persona» (Cf. I. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona, Herder, 1983, p. 120). Penido resulta molt més radical, quan, extremant la seva postura tomista, conclou: «Si algú vol respondre, com a tomista, a la qüestió de quin és el principi formal de l'espiració, no s'haurà de dir: és l'amor recíproc del Pare i del Fill, sinó: és l'amor de Déu per si mateix»; i després arriba a radicalitzar les coses de la manera següent: «Cal abandonar la concepció de l'amor mutu en Déu, a la qual massa teòlegs encara se sumen. No es tracta, en opinió nostra, d'un conflicte entre dos sistemes igualment legítims, que cadascú pot adoptar segons les seves simpaties; es tracta de veritat i d'error (*sic!*)...» (PENIDO, *La procession* 62 i 67). Malgrat l'oposició tallant de Penido i el consell de «sobrietat» de Dondaine, recollit per Congar, la cosa sembla, de totes maneres, opinable; fora que hom pretingués d'absolutitzar l'evolució del pensament de sant Tomàs en aquest punt, identificant-lo amb la veritat, contraposada al simple error.

### 1. *Esperit de Déu i decisió humana*

Tot i els esforços fets per les antropologies immanentistes, que pretenen d'establir criteris normatius d'actuació sorgits de la mateixa autonomia mundana, cal reconèixer la dificultat d'un tal intent. Com ja deia Dostoiewski en *Els germans Karamàzov*: «Si Déu no existeix, tot és igualment permès.» En efecte, quina normativitat real pot significar aquesta experiència d'un *haver de ser* si el fonament de tal norma no transcendeix realment el subjecte mateix que l'experimenta? Com seria possible així de no caure en un simple voluntarisme més o menys heroic? D'aquesta manera, la decisió ètica ¿no seria una mena de vivència «aristocràtica» mancada d'interès per al subjecte comú, el qual podria sentir que la seva existència és més plena fent callar la seva pròpia consciència ètica i renunciant a ser responsable davant de si mateix, d'altra banda un *si mateix* destinat al silenci definitiu del no-res (la mort)? I, en definitiva, quina hauria estat la diferència, per a un *si mateix* reduït al no-res, entre haver respost o no haver respost a l'*haver de ser* interpellador de la pròpia consciència?

Tal volta el judici històric? Però, en què podria afectar el judici històric posterior les responsabilitats o irresponsabilitats exercides per consciències ja inexistentes? I això suposant que un tal judici històric posterior hagi estat ben informat sobre el veritable caràcter de les decisions responsables o irresponsables realitzades per aquelles consciències desaparegudes. Quants judicis externs al subjecte eleven monuments a actes que aquell qui els va viure els experimentà potser com a indeguts i àdhuc covards! O bé condemna actes que potser foren decisions heroïques per part del subjecte que els cometé!

¿O tal volta el fonament de l'*haver de ser*, experimentat per la consciència, hauria d'assegurar-se per l'eficàcia històrica dels actes realitzats? Però això ¿no és reduir la llibertat a la simple eficiència objectiva i, per tant, no és precisament eliminar allò que constitueix la llibertat?

D'aquesta manera, sembla que la negació de Déu toca a fons la mateixa pregunta per la possibilitat real no voluntarista de la llibertat. I això no solament amb relació a les formes de l'ateisme positivista, sinó tamé amb relació a l'ateisme radical.

Dins aquest marc de reflexió, té una racionalitat clara l'afirmació de Déu com a fonament absolut possible de la llibertat. Aquesta és, així, *obertura* a un *haver de ser* que transcendeixi la simple subjectivitat reduïble al no-res, atès que, reduïda a aquest no-res, la temporalitat viscuda ja no és més, tant si ha estat viscuda responsablement com si ho ha estat irresponsablement.

Sembla, doncs, no solament raonable, sinó necessari afirmar que *Déu és*. Únicament en aquest Ésser absolut pot resoldre's la diferència radical entre responsabilitat i irresponsabilitat, entre bé i mal. La resposta lliure a l'*haver de ser*, experimentat pel propi esperit, té consistència real en la mesura que el propi esperit és responsable davant un Esperit absolut, el reflex del qual és la pròpia consciència espiritual. Som responsables davant Déu, que és «un Déu de vius i no pas de morts» (Mt 22,32). L'experiència de Déu se'ns presenta fonamentalment com a experiència d'un Tu que fonamenta la responsabilitat radical en la nostra vida. La responsabilitat pot ser sempre «ocultada», si la consciència que ens interpel·la no



té aquest caràcter de Tu absolut. El caràcter d'èsser *deutor* i *haver de respondre*, que la consciència com interpel·lada experimenta davant de si mateixa com a interpel·ladora<sup>20</sup>, sols té sentit realment absolut, sense cap possibilitat d'«ocultament», si l'interpel·lador de la meua consciència, del meu *jo*, és alhora un *Tu absolut*. Només llavors la meua responsabilitat no pot ser «ocultada» de cap manera.

Únicament la realitat de Déu fa que el món, i la seva presa de consciència, pugui tenir veritable existència «espiritual» —sentit— i així pugui tenir consistència; altrament tot esdevindria «vanitat de vanitats» (Ecl 1,2). Ara bé, aquesta realitat divina que dóna fonament a l'existència espiritual de l'home en la història és precisament l'Esperit. «Déu és Esperit; per això els qui l'adoren cal que l'adorin en esperit de veritat» (Jn 4,24). Aquesta afirmació sobre l'Ésser de Déu és fonamental, en el sentit propi del terme: la que *fonamenta* l'èsser de l'home en quant *espiritual*; és a dir, el seu *haver de ser* en quant crida a la llibertat. Per tant, és l'Esperit de Déu el qui permet a l'home de ser realment el que és, sense perdre's en l'absurd d'una llibertat no fonamentada. Però, què implica això? En un sentit habitual solem entendre el mot «esperit» com a equivalent a «invisible», en oposició a món material. Aquesta manera d'entendre'l té a veure amb un cert tipus de dualisme grec o maniqueu que ha alimentat també certes formes desencarnades d'«espiritualitat», d'altra banda ben poc «espirituals». Pròpiament la Bíblia comprèn la categoria d'Esperit no tant com quelcom d'immaterial, sinó com un «vent fort» (RUAH) que vivifica i posa en moviment<sup>21</sup>, un poder que mou a actuar. Aquest és el sentit del text de Gènesi 2,7: «Jahvè va infondre en l'home un *alè* de vida» (cf. Jb 33,4; Sl 33,6). Gràcies a aquest *alè* o *esperit*, l'home esdevé capaç (té *poder*) de prendre distància de la mera objectivitat instintiva, que l'Escriptura sol anomenar *carn*.

Així, la categoria *esperit* remet a la *força viva* (ὄργή - ἐνέργεια - δύναμις, cf. Ac 1,8), que procedeix de Déu i permet a l'home d'actuar (ἐνεργεῖν) més enllà del seu propi condicionament objectiu (la carn), en exercici de la seva llibertat. Hom veu, d'aquesta manera, la relació profunda entre la categoria d'*Esperit* i la de *Vida*, aplicades a Déu. Aquesta *força* o *vida espiritual* (πνοῆς βιαίας, Ac 2,2) constitueix precisament la *Vida* que Déu és. Ja que Déu és Esperit, és Vida. Per això mateix, la vida de l'home rau en la seva força espiritual, la qual el constitueix com a *imatge de Déu* (Gn 2,7). «L'Esperit és el qui dóna la Vida, la carn no serveix de res. Les paraules que jo us he dit són esperit i són vida» (Jn 6,63). I això Jesús ho fonamenta en la seva unitat amb Déu Pare: «Així com el Pare té en si mateix la Vida; així va donar al Fill també de tenir Vida en si mateix» (Jn 5,26; cf. 1,4). Però l'home es deixa portar fàcilment pel seu instint no «espiritual», la «carn», tot renegant de la seva veritable llibertat d'actuació, el seu ésser *espiritual*. Això el condemna a quedar submergit dins el cicle fatal del determinisme egocèntric mundà. A aquest drama fa referència Gènesi 6,3: «El meu Esperit no restarà per sempre en l'home, atès que aquest sols és carn» (cf. Jb 34,14-15). Pau reflec-

20. Vegeu M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, México, Ed. Fondo de cultura económica, 1951, pp. 299ss.

21. El terme RUAH quasi sempre és traduït pels LXX amb el mot grec πνεῦμα (vent, alè), mantenint així el significat originari del terme hebreu (cf. KITTEL, *ThWNT* VI 330ss).

teix aquesta mateixa desesperació en constatar que «la Llei és espiritual, però jo sóc carnal» (Rm 7,14). Per això exclama: «Desgraciat de mi! Qui em deslliurará d'aquest cos de mort?» (7,24). El *cos de mort* (σῶμα θανάτου) equival a la *carn* (σάρξ), o també a l'*home vell*, en l'antropologia paulina; la realitat autònoma de l'home en el món, el destí del qual és el desenllaç propi d'una existència no fonamentada en si mateixa<sup>22</sup>. En canvi, «la llei de l'*esperit de vida* en Crist Jesús allibera de la llei del pecat i de la mort» (8,2).

Atès, doncs, que Déu és Esperit, l'home pot, en exercir la seva llibertat espiritual, transformar la seva existència de mort a vida, de regida per la carn a regida per l'Esperit. Aquesta decisió constitueix la conversió (μετάνοια). Però aquest moviment espiritual no és tan sols energia o força vital en un sentit impulsiu o de coratge cec, sinó que és precisament *força* perquè és *llum*; és un *veure-hi clar* que motiva a *actuar decididament*. Aquesta doble dimensió de l'Esperit (llum de la ment i força de la voluntat) es troba inclosa en l'únic acte espiritual de conversió (Ef 1,17-18; 4,23-24). La seu existencial d'aquest acte és el cor (Sl 51,12-13), que constitueix la seu de les decisions lliures (cf. Sv 1,5-6). Per això la categoria bíblica d'Esperit va íntimament vinculada, per contrast, a la categoria de *pecat*. En la *Fenomenologia de l'Esperit*, Hegel assenyala que «l'essència espiritual és la substància ètica, atès que l'esperit és la realitat ètica»<sup>23</sup>. Doncs bé, en la mesura que el fonament ontològic de l'ètica (*l'haver de ser*) és l'Esperit absolut de Déu, l'exercici *a-ètic* de la llibertat constitueix allò que l'Espectura anomena el pecat. Aquest pecat pot ser de dues menes: el material o transgressió objectiva del *deure*, determinada per la falsa consciència o potser també per la «debilitat de la carn» (cf. Gn 8,21; Rm 7,14-24), i el pecat formal, que és l'exercici de la llibertat, lúcida i voluntari, en contra del *deure* o voluntat de Déu. Jaume, en la seva carta, ho diu de manera sintètica: «Aquell qui sap fer el bé i no el fa, peca» (Jm 4,17).

L'Esperit és vida i és llum; per això interpel·la la vida i la llum. Pau demana constantment aquest do: «Que el Déu de nostre Senyor Jesucrist us concedeixi Esperit de Saviesa i de Revelació en el coneixement d'Ell, *il·luminant* els ulls del vostre cor» (Ef 1,17-18). Al mateix temps, reclama: «No contristeu l'Esperit Sant de Déu, amb el qual heu estat marcats per al dia de la redempció» (4,30), atès que, tal com ho expressa la Saviesa, «l'Esperit Sant que ens condueix, defuig la duplicitat» (Sv 1,5-6).

Així, doncs, el «lloc antropològic» que la consciència experimenta com a exercici de llibertat espiritual, o decisió del propi *deure*, és alhora «lloc teològic» de presència de l'Esperit, amb relació al qual decidim la nostra vida com a resposta fidel o bé com a obcecació infidel. I, segons quina sigui la nostra decisió, serem jutjats. Com ho expressa, novament, Jaume amb precisió: «Parleu i jutgeu com a persones que han d'ésser judicades per una llei de llibertat» (Jm 2,12).

22. Cf. art. «Grace» del DES III 1178-1180.

23. *Fenomenologia del Espiritu*, México, Ed. Fondo de cultura económica, 1966, p. 259.

## 2. Esperit de Déu i discerniment eclesial

La presència de l'Esperit Sant en el cor de l'Església comunica el *sentit* (*sensus*) o comprensió interior de la realitat a la qual apunta la Revelació. Es tracta d'un tipus de coneixement intuïtiu, infós, que reflecteix el mateix *do de la fe*. Els Pares parlaven d'un *φρόνημα ἐκκλησιαστικόν*<sup>24</sup>, o també d'un *sensus fidei*<sup>25</sup>. Els escolàstics ho anomenaven *iudicium ex connaturalitate*<sup>26</sup>, connaturalitat que només pot donar l'Esperit, perquè tan sols Ell sap de quina realitat es tracta en aquesta referència a allò que Déu és atès que aquesta realitat constitueix l'objecte propi de la fe<sup>27</sup>. I aquest l'intuïm gràcies al *do de la fe*, pel qual el mateix Esperit ens posa al «nivell» de la realitat transcendent de Déu: «El mateix Esperit dóna testimoni al nostre Esperit que som fills de Déu...» (Rm 8,16).

Aquest *do de l'Esperit*, que comporta el «sentit de la fe», normalment va vinculat al sagrament del baptisme. De tal manera que el *sensus fidei* forma part del caràcter (*σφραγίς*, Ef 4,30) amb què som marcats en el baptisme. Per aquest sagrament, tota l'Església té la percepció interior del significat final de la fe. Això li permet precisament la *unitat* de la mateixa fe. El *sensus fidei* s'expressa, doncs, en un *consensus fidelium*, o *consensus communis ecclesiae*<sup>28</sup>. Així, el *sensus fidei* constitueix l'experiència interior produïda pel *do de la il·luminació* donada per l'Esperit, mentre que el resultat expressat per aquest *sensus* és el *consensus fidelium*, el qual, des del s. XVI, també és anomenat *sensus fidelium*<sup>29</sup>.

Entès així, el *sensus* o *consensus fidelium*, reflecteix la intuïció pròpia del sentit de la fe, que és *do de l'Esperit* a tota l'Església i que en garanteix la indefectibilitat. Efectivament, és impossible que aquesta percepció intuïtiva, comuna a tots els creients, no reflecteixi la Veritat segons el sentit volgut per l'Esperit (Mt 16,16). Així ho expressa també el Vaticà II en la *Lumen Gentium*: «Amb aquest esperit de la fe (*sensus fidei*) que l'Esperit de veritat suscita i manté, el Poble de Déu s'adhereix *indefectiblement* a la fe confiada d'una vegada per sempre als sants, penetra més profundament en ella amb judici exacte i li dóna una més plena aplicació en la vida» (LG 12).

Dins, però, d'aquesta experiència de l'Esperit de Déu, pròpia de la totalitat de l'Església, hi ha experiències específiques (carismes) pròpies dels diversos grups de creients. En l'eclesiologia actual resulta especialment significatiu l'accent posat en el carisma dels fidels, entesos com els «simples batejats», que en una determinada eclesiologia eren considerats com l'església «discent», a diferència de l'església «docent», representada per la jerarquia<sup>30</sup>. Els «simples fidels» tenen també l'Esperit, pel qual poden copsar el sentit de la Paraula revelada i expressar-lo de manera pròpia en les orientacions pràctiques i en les formes històriques d'inserir-

24. Per exemple, el *Petit Laberint* d'autor anònim, citat per EUSEBI, HE V 28,6.

25. AGUSTÍ, *De Praedestinatione Sanctorum* XIV 27 (PL 44, 980).

26. TOMÁS, *STh* II-II, q. 9, a. 4, ad 1m.

27. «Fides non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem» (II-II, q. 1, a. 2, ad 2m).

28. TOMÁS, *IV Sent.*, d. XIII 1c.

29. Cf. M. SECKLER, art. *Glaubenssinn* dins *LThK* IV (1960) 947.

30. En aquest esquema, els teòlegs podien ser inclosos en l'església «docent» pel fet que normalment eren sacerdots i, com a tals, participaven, en algun grau, de la jerarquia magisterial dels bisbes.

se en el món. Aquesta inserció en el món comporta experiències noves, processos històrics que el creient viu animat per l'Esperit i on va descobrint el sentit de la Paraula que il·lumina cada situació; la Paraula, a la vegada, és il·luminada, en el seu significat, per aquesta mateixa nova situació viscuda. A causa del condicionament propi del laic (família, treball professional, sindicat...), la il·luminació de l'Esperit a partir de la Paraula revelada pot assumir enfocaments nous, que no s'haurien descobert des dels simples condicionaments clericals o amb la sola reflexió teològica derivada dels escrits patristics o magisterials. Així, per exemple, és molt diferent allò que un matrimoni pot copsar sobre el significat de l'amor humà, donat per la Paraula, des de la seva experiència de casats, del que pot comprendre'n una persona cèlibe de fora estant de la situació viscuda. El mateix podríem dir quant a la vivència laboral, política, tècnica... Aquesta és precisament l'aportació específica que el laic és cridat a fer a l'Església total, des de la seva pròpia vocació laical, tal com assenyalava el mateix Concili (LG 31). Així, el *sensus fidei*, entès com a lloc teològic específic dels laics en l'Església, pren una importància particular dins l'eclesiologia, com a criteri de veritat en la correcta comprensió de la Paraula. La mateixa constitució *Lumen Gentium* destaca aquesta funció en el capítol IV *De Laicis*, particularment en aplicar al laic el sentit de la seva participació en el caràcter profètic de Crist:

«Crist, el gran Profeta (...) apleix la seva missió profètica fins a la plena manifestació de la glòria, no sols a través de la jerarquia, que ensenya en el seu nom i amb el seu poder, sinó també mitjançant els laics, els quals, per tant, constitueixen testimonis i els instrueix amb el sentit de la fe (*sensus fidei*) i de la gràcia de la Paraula, per tal que la força de l'Evangeli brilli en la vida diària, familiar i social» (LG 35).

Aquesta realitat viscuda (familiar i social), pròpia del laic, li dóna un condicionament particular, des del qual exerceix el seu sentit de la fe en la comprensió de la Paraula. La valoració d'aquest condicionament com a lloc teològic específic justificaria en principi la possibilitat d'una reflexió teològica des de la *praxi històrica* concreta que permetés de comprendre millor el significat de la Paraula. Tal *praxi*, viscuda en l'Esperit, permet d'aportar una nova perspectiva de comprensió de la fe. És en aquesta línia que el *Document* magisterial de Puebla destaca l'aportació del «compromís amb els pobres i els oprimits...», el qual «ha ajudat l'Església a descobrir el potencial evangelitzador dels pobres, en quant la interpel·len, cridant-la a conversió...»<sup>31</sup>

En tot el que hem dit fins ara, l'Església era vista com el Poble dels batejats, que tenen l'Esperit que els comunica el sentit de la revelació de la Paraula. El criteri de discerniment prové, així, només de l'interior de l'Església explícita. Aquest criteri eclesiològic ha funcionat, sense gaires matisos, mentre l'Església ha mantingut una consciència de si mateixa més o menys tancada davant les experiències que procedien del món «extern». Els problemes de «preguntes noves» a l'interior de l'Església se solucionaven pel consens intern davant la innovació, assegurat aquest gràcies als sínodes i als concilis.

31. *Documento de Puebla 1147.*

Resulta interessant, en aquest sentit, el cas del *Commonitorium* de Vicenç de Lerins, en el s. V. Vicenç va sentir que la teologia de la Gràcia, desenvolupada per Agustí, innovava allò que per a ell constituïa la tradició unànime de la fe; és a dir, que l'home ha de creure i, suposada aquesta decisió personal de la fe, li és donada la Gràcia. Davant el prestigi de sant Agustí, Vicenç de Lerins intentà d'assegurar la *regula fidei*, a la llum de la qual s'hauria d'haver bandejat la interpretació agustiniana<sup>32</sup>. Però la *regula fidei* minuciosament establerta per Vicenç no va servir-li gaire, pel fet que el segon Concili d'Orange, sense tenir en compte la seva posició d'ortodòxia aparent, refusà la tesi semipelagiana, assumint més aviat la suposada *innovació* de sant Agustí. Si el problema del criteri de la fe es manifesta amb les «noves preguntes» a l'interior de l'Església, la cosa encara és més complicada quan les «preguntes innovadores» vénen de fora de l'Església; quan la cultura ambiental difereix, o almenys sembla diferir, de les certes es eclesials de la fe. La primera reacció és sempre la de tancar-se en si mateixa, apel·lant a la pròpia veritat absoluta. Aquesta actitud, comprensible, donada precisament la novetat de la situació, va caracteritzar les actituds de l'Església davant les noves evidències científiques o socials. Malgrat tot, aquestes «qüestions noves», provinents de les ciències i dels moviments socials moderns, han portat la mateixa Església a descobrir un possible significat teològic en els nous desafiaments. Així, l'encíclica *Pacem in Terris* i, sobretot, la constitució *Gaudium et Spes* veuen en aquests desafiaments «innovadors», caracteritzats com a «veus del nostre temps» (GS 44), *signes* que l'Església ha de discernir amb atenció (GS 4), sabent que «l'Esperit de Déu, que amb admirable providència condueix el curs dels temps i renova la faç de la terra, no és estrany a aquesta evolució (del món)» (GS 26, final).

El Concili insisteix sovint en aquesta necessitat d'obertura per tal de poder auscultar les noves preguntes i les noves aportacions del món actual, de manera que la Paraula pugui adaptar-se i arribar millor a la gent d'avui: «Aquesta adaptació de la predicació de la Paraula revelada ha de ser mantinguda com la llei de tota evangelització» (GS 44).

Per culpa de no haver-ho fet, els creients poden àdhuc tenir responsabilitat en l'origen de l'ateisme (GS 19). Per això el Concili insisteix amb força per tal de corregir aquesta actitud (cf. GS 43, cap al final). I la missió d'auscultar les «veus del nostre temps» és pròpia de tot el Poble de Déu:

«El poble mogut per la fe que l'impulsa a creure que aquell qui el condueix és l'Esperit del Senyor que omple l'univers, procura discernir en els esdeveniments, exigències i desigs, dels quals participa conjuntament amb els seus contemporanis, els *signes* autèntics de la presència o dels plans de Déu (...) El Concili es proposa, abans de tot, jutjar, sota aquesta llum, els valors que avui frueixen de màxima consideració i vincular-los novament amb la seva font divina» (GS 11; cf. també el núm. 34).

I que l'Església pugui descobrir les «múltiples veus del nostre temps» com a «signes» per a la fe és degut al fet que en aquestes veus hi ha també present l'Esperit (GS 26 final i núm. 11), no en el sentit que es troba en els esdeveniments

32. *Commonitorium* II 5.

anònims i impersonals, sinó en el sentit que hi és animant les persones que els viuen i els protagonitzen, malgrat tota l'ambigüitat de les decisions que aquestes prenen i que determinen els fets mundans. Això és indicat de manera clara quan el text afirma que el misteri pasqual

«val, no solament per als cristians, sinó també per a *tots els homes* de bona voluntat, en el cor dels quals opera la Gràcia de manera invisible (...) Per tant, hem de creure que l'Esperit Sant ofereix a *tothom* la possibilitat que, en la forma només coneguda per Déu, s'associïn a aquest misteri pasqual» (GS 22, final).

Aquesta presència de l'Esperit, animant també persones que determinen esdeveniments originats fora de l'Església, constitueix una afirmació important en l'eclesiologia actual, que té connexió amb pistes eclesiològiques antigues (*Logos Spermaticos*) i modernes (*llavors del Verb*)<sup>33</sup>. Aquesta categoria avui és expressada amb el títol o «lloc teològic» de *signes dels temps*<sup>34</sup>. Hi ha, per tant, un *sensus*, donat per l'Esperit, que respon a la seva presència en tot home. Això és coherent àdhuc amb l'afirmació tridentina que rebutja la interpretació luterana de la gràcia com a exclusiva d'alguns predestinats. Déu vol que tothom se salvi (DS 827). La Gràcia, doncs, cal que actui en tot home, en grau i formes diferents. Si bé és veritat que sempre és possible la infidelitat contra la Gràcia, o pecat contra l'Esperit. L'Església és, així, més que «l'Església». Aquesta Església explícita no té pas el monopoli de l'Esperit, sinó que aquest és present misteriosament (GS 22) també en l'Església «implícita». L'expressió *extra Ecclesiam nulla salus*, cal, doncs, entendre-la, no en el sentit exclusiu que només se salven aquells qui formen part de l'Església (explícita), sinó en el sentit que tots els qui se salvin (eventualment tots els homes!) ho seran per la mediació objectiva de l'Església, àdhuc si molts d'ells no l'hauran coneguda explícitament.

Així mateix, la famosa fórmula de sant Ireneu, *Ubi ecclesia, ibi Spiritus Dei*, s'ha de comprendre a la llum de la continuació del text: *Ubi Spiritus Dei, ibi ecclesia et tota gratia*<sup>35</sup>.

### Conclusió

La fe obre l'home a una realitat que el transcendeix absolutament, però que alhora l'obliga radicalment. Déu és allò que és: *Esperit d'Amor*. I aquesta realitat sobirana determina allò que l'home *ha de ser* si vol acollir en la seva existència el Sentit absolut que el salva.

33. Cf. *Ad Gentes* 9 i 11; *Nostra Aetate* 2; *Doc. de Puebla* 451.

34. Els esdeveniments són *significatius per a la fe*; és a dir, l'Esperit hi és present, il·luminant les consciències de les persones que els provoquen; per això l'Església, que ha de ser fidel sempre a l'Esperit on sigui, ha d'auscultar-los i discernir-hi la veu de l'Esperit a la llum de la Paraula. Vegeu, sobre aquest tema, el capítol que hi dedico en el meu llibre *La opció creyente. Introducció a la teologia fundamental*, Salamanca, Sígueme, 1986, pp. 157-162.

35. *AH III* 24,1.

La realitat transcendent de Déu se'ns fa presència íntima per l'Esperit enviat, que ens il·lumina i ens empeny a decidir en sintonia amb allò que Déu és. I ens crida a ser-li fidels.

Aquesta experiència de l'Esperit, que vivifica la Paraula i el Sagrament, fa de l'Església una comunitat que viu en l'Esperit, el qual constitueix la relació íntima d'Amor entre el Pare i el Fill.

Per l'Esperit es fa real el disegni gratuït de Déu, revelat i comunicat per Jesucrist: que tot home és cridat a participar de la mateixa Vida íntima de Déu.

Antoni BENTUÉ  
Avda. Martí Pujol, 377  
08911 BADALONA

## Summary

Within the pneumatologic perspective of to-day's theology, the author thinks over on the identity between the Divine Essence, revealed as a Gratuitousness (HEN - χάρις), and the Person of the Holy Spirit. This Spirit constitutes the same substantial relationship that God has, as a gratuitous Love extroversion within Himself (*ad intra*) done by God the Father and the Son in the unique Spirit which is the mutual Love, as an unique eternal Act. But at the same time this Spirit leads God to a self-extroversion (*ad extra*) creating the World and incarnating Himself in it. Man receives, thus, God's Spirit that gives basis and motives his own extroversion and consequently the Church is urged to go towards the outsiders, overcoming any temptation that could lead Her to monopolize the Spirit.