



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 2

CTX 113 CRISTOLOGÍA

Moltmann, Jürgen. “Expectativas mesiánicas del Espíritu”,
“Experiencia trinitaria del Espíritu”. En *El espíritu de la vida: una
pneumatología integral*, 66-92. Salamanca: Sígueme, 1998.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

4. Expectativas mesiánicas del Espíritu

Las esperanzas mesiánicas en Israel fueron provocadas por la desilusión causada por la destrucción de la ciudad santa de Jerusalén y del templo de Dios en Sión³⁴. Su época más floreciente fue precisamente el periodo de sufrimiento de los cautivos en el desierto babilónico. Es también cierto que el mesianismo es una «teoría de catástrofes»³⁵ y que la esperanza del retorno pudo mantener en vida a los deportados. Pero la razón de que precisamente Israel,

32. G. Scholem, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, 149, con una cita de Juda ben Barsilai, de Barcelona, en la época anterior a la aparición de la cábala española.

33. L. Dabney, *Die Kenosis des Geistes: Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung im Werk des Heiligen Geistes*.

34. S. Mowinckel, *He that Cometh*, Oxford 1956.

35. G. Scholem, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum* (Judaica I), Frankfurt 1963, 227s.

y no los demás pueblos sometidos, desarrollara esta esperanza mesiánica, tiene raíces más profundas. Sólo cabe la desesperanza cuando ha habido esperanza. La *de-speratio* presupone la *spes*. Donde no hay esperanza, tampoco hay desilusión. El estrecho nexo entre fe en Dios y esperanza de futuro sólo se da en las experiencias históricas de Dios. Por ser recordadas, son también esperadas, y cuando se narran, brota la esperanza de experiencias similares en el futuro. En la experiencia mística de Dios, no cuentan ni el tiempo ni el momento. En la presencia eterna del ser desaparecen los recuerdos y las expectativas vitales. En la experiencia cósmica de Dios, los recuerdos y las expectativas se orientan al eterno retorno de lo mismo en los ritmos y en los ciclos de la naturaleza. Sin embargo, en la experiencia histórica de Dios se percibe a Dios en acontecimientos únicos y casuales y se le espera como presente eterno y necesario. De la experiencia histórica de Dios como «el Señor» en Israel formaba desde el principio parte indisoluble la esperanza del «día del Señor»: Esta espera de la parusía constituye un componente orgánico de la experiencia histórica de Dios³⁶. Sólo la narración puede garantizar el carácter histórico de tales experiencias. Sólo la esperanza es capaz de mantener el carácter divino de las mismas.

Si consideramos «históricas» las *experiencias de Dios* por parte de Abrahán, Isaac y Jacob, es que ya se incluye en ellas la *espera en Dios* de los descendientes. El recuerdo de la «experiencia fundacional» de Israel en el acontecimiento del éxodo, que fundamenta el primer mandamiento, es «histórico» precisamente porque este acontecimiento único del pasado de Israel funda en cada momento la alianza de Dios y la esperanza de Israel en la tierra prometida. Las expectativas mesiánicas de Dios, que alcanzarán su esplendor con la destrucción del templo y con las nuevas experiencias de opresión en el exilio babilónico, tienen su fundamento histórico en las experiencias originarias de Dios por parte de Israel y son su reedición y renacimiento. Las expectativas del rey salvador mesiánico en Isafas se remiten a la promesa de Natán. La esperanza de un nuevo y definitivo éxodo actualiza el primer éxodo de Egipto y funda una nueva confianza en el Dios liberador. En Ezequiel, la espera de un nuevo despertar y de un nuevo renacer del Israel muerto asume los recuerdos de antiguas experiencias similares del Espíritu. En Jeremías, la plenitud de la *torá* por medio del Es-

36. J. Moltmann, *El camino de Jesucristo*, Salamanca 1993, cap. 7: «La parusía de Cristo», 421ss.

píritu, que mueve interiormente los corazones de los hombres, es una esperanza que se funda en los recuerdos de la alianza de Dios y en la fidelidad de Dios frente a los errados caminos de su pueblo. La religión de Israel fue desde el comienzo una *religión de la esperanza de Dios*. La espera de Dios ha de considerarse sin lugar a dudas como el fundamento de los distintos horizontes de las esperanzas mesiánicas y pneumatológicas. Consideremos, por tanto, el papel del *ruah de Yahvé* en la esperanza mesiánica de Israel.

a) *El Mesías del Espíritu*

El restablecimiento de Sión presupone la renovación del pueblo, que se realiza mediante el descubrimiento y la purificación de los pecados. Todo esto se ve claramente como obra específica del Espíritu: «Entonces lavará el Señor la suciedad de las mujeres de Sión y fregará la sangre dentro de Jerusalén, con el Espíritu que hará justicia y quemará» (Is 4, 4; Zac 13, 1; Mt 3, 11). No se piensa en un fuego de castigo, sino en un fuego de purificación, como da a entender también Is 6, 6s. En la promesa mesiánica de Is 9 se habla indirectamente de los dones del Espíritu destinados al rey (9, 5). Pero Is 11, 2 reafirma con nueva fuerza la antigua fórmula real: «Sobre él se posará el Espíritu del Señor, Espíritu de prudencia y de sabiduría, Espíritu de consejo y de valentía, Espíritu de conocimiento y de respeto del Señor». Este «reposar» del Espíritu en el rey mesiánico es una muestra de la fidelidad de Dios, de su abandono en él y, no en último término, una expresión de la *shekiná* de Dios en el Mesías. El Déutero-Isaías expresa, en sus poemas sobre el Siervo de Dios, un nexo peculiar entre *Espíritu y derecho*: «Mirad a mi siervo, a quien sostengo; mi elegido, a quien prefiero. Sobre él he puesto mi Espíritu, para que traiga el derecho a las naciones» (Is 42, 1). El Trito-Isaías, finalmente, ve al Mesías venidero como el portador paradigmático del Espíritu: «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque el Señor me ha ungido» (Is 61, 1). También él vincula los dones del Espíritu del Mesías con el *derecho a la misericordia*, que éste trae para los pobres, necesitados y cautivos, y con la proclamación del *sábado escatológico*, a cuya legislación pertenecen desde antiguo la justicia social y ecológica. El *sábado eterno*, definitivo y escatológico, es la razón de que el Mesías traiga el derecho a los pueblos e inaugure el *renacimiento de todo viviente* a la nueva creación de Dios (Is 11, 6ss; 65, 17; 66, 22ss). Is 66, 2 subraya claramente el nexo entre recreación de la na-

naturaleza y derecho de los pobres y necesitados: «Todo esto lo hicieron mis manos, todo es mío, oráculo del Señor. En ése pondré mis ojos: en el humilde y el abatido que se estremece ante mis palabras». La recreación de la naturaleza desde el Espíritu de Dios traerá a la tierra el derecho y la justicia del Creador: «Cuando se derrame sobre nosotros un *Espíritu de lo alto*, el desierto será un vergel, el vergel parecerá bosque; en el desierto morará la *justicia* y en el vergel habitará el *derecho*: la obra de la justicia será la *paz*» (Is 32, 15-17).

La esperanza histórica de Dios tiene dimensiones cósmicas por dos motivos. El primero es que la salvación mesiánica venidera es esperada como un nuevo «actuar creador» de Dios (Is 43; 19). Como el primer acontecimiento del éxodo demostró que Dios es el Señor de las fuerzas naturales, esto es, del *ruah* del éxodo, también el retorno definitivo del pueblo irá unido a una transformación de la naturaleza: «Montes y colinas romperán a cantar ante vosotros y aplaudirán los árboles silvestres» (Is 55, 12). El segundo motivo es que el Mesías traerá la justicia de Dios no solamente a los pueblos, sino también a la naturaleza. No sería el Mesías del Creador si no trajera a la tierra el «sábado de la tierra» (Lev 26). No se trata de imágenes hiperbólicas o de manifestaciones poéticas marginales de la espera histórica de Dios; se trata del derecho de la creación entera a la justicia de su Creador y a su Mesías.

b) *El renacimiento del pueblo mesiánico desde el Espíritu*

Mientras que cuando se hablaba del *ruah de Yahvé* en las primeras tradiciones de Israel se designaba «una intervención poderosa de Dios, singular y limitada a un solo acto»³⁷, en los escritos posteriores, sobre todo en los del exilio y postexilio, se llegaron a atribuir al Espíritu todas las obras de Dios, de modo que el Espíritu de Dios que actúa sin cesar es el común denominador de estas obras y actuaciones de Dios. Del recuerdo de la continuidad histórica de la acción del Espíritu, surge la confianza en su actuación futura. El *ruah de Yahvé* no habita ni reposa ya sólo en el templo, sino también en el pueblo y en su historia. La expresión *ruah de Yahvé* se convirtió así en una expresión de la presencia y de la *shekiná* de Yahvé también fuera del culto en Sión. De este modo, tras la destrucción del templo, Israel pudo consolarse con la presencia

37. Cf. Westermann, *Geist im Alten Testament*, en THAT II. 224.

compañera de su Dios en su historia. De ahí que se atribuyera al *ruah de Yahvé* la actuación histórica de Dios en Israel. El *ruah de Yahvé* acompañaba a Moisés, dividió las aguas del Mar Rojo y condujo al pueblo a través del desierto: «Como a ganado que baja a la cañada no los dejó tropezar; el Espíritu del Señor los llevó al descanso: así condujiste a tu pueblo ganándote renombre glorioso» (Is 63, 14; cf. el contexto de Is 63, 7-19).

Ezequiel y Jeremías acentúan la *esperanza corporativa* en el renacimiento de Israel por obra del Espíritu de Dios, y no tanto en la llegada del representante mesiánico. Después de la imponente y estremecedora visión de Ez 37, el profeta es «llevado» «por el Espíritu» hasta el extenso campo de cadáveres, donde están los muertos de Israel como después de una batalla sangrienta. El escucha la promesa del Señor: «Huesos calcinados, escuchad la palabra del Señor. Esto dice el Señor a esos huesos: Yo os voy a infundir espíritu (*ruah*) para que reviváis. Os injertaré tendones, os haré criar carne; tensaré sobre vosotros la piel y os infundiré espíritu, para que reviváis... Esto dice el Señor: Ven, aliento, desde los cuatro vientos y sopla en estos cadáveres para que revivan... Penetré en ellos el aliento, revivieron y se pusieron en pie: era una muchedumbre inmensa... Sabréis que yo soy el Señor cuando abra vuestros sepulcros, cuando os saque de vuestros sepulcros, pueblo mío. Infundiré en vosotros mi espíritu para que reviváis, os estableceré en vuestra tierra y sabréis que yo soy el Señor... Tendré mi morada junto a ellos, yo seré su Dios y ellos será mi pueblo» (Ez 37)³⁸.

Ante los campos repletos de cadáveres de la historia de Israel, el Espíritu creador se convierte en espíritu y en poder de resucitar a los muertos. La visión se remite al significado originario de *ruah* como viento impetuoso que da vida, desplegando así toda su fuerza expresiva. No representantes individuales, sino el pueblo entero será resucitado por el Espíritu y se convertirá en portador del Espíritu. Así lo afirman expresamente las últimas frases de Ez 37: El Dios que infunde su Espíritu «en» el pueblo, «tendrá su morada entre ellos». Ahora bien, plenitud del Espíritu, eso es precisamente la *shekiná de Dios*. Con ello, el pueblo mismo se convierte, en su vida histórica y cotidiana, en «templo» del Espíritu de Dios y en *shekiná* del Altísimo, pues la *shekiná* de Dios es la plenitud del Espíritu.

Esta trasposición de la teología del templo al pueblo hace que Dios «halle reposo» y «habite» donde se cumple su voluntad y

38. Cf. W. Zimmerli, *Ezechiel* (BKAT XIII/2), Neukirchen-Vluyn 1969, 885ss.

donde obedecer su *torá* es algo obvio y espontáneo. Lo cual acontece, cuando el Espíritu mismo de Dios lleva a cumplimiento la ley divina y crea para ello en el pueblo el «corazón nuevo», como dice Ezequiel, o «escribe la ley en los corazones», como afirma Jeremías. «Os daré un corazón nuevo y os infundiré un espíritu (*ruah*) nuevo; arrancaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Os infundiré mi espíritu (*ruah*) y haré que caminéis según mis preceptos y que pongáis por obra mis mandamientos» (Ez 36, 26s).

Es muy importante en este punto la distinción que hemos hecho entre el espíritu del ser humano, el Espíritu de Dios y el «corazón de carne», movido por el Espíritu de Dios. La fuerza divina de vida nos hace, en un sentido verdaderamente humano, «carnales», es decir, sensiblemente vivos, y justamente por ello dispuestos a caminar según los mandamientos de la vida y no según las imposiciones de la muerte. El Espíritu divino «en nosotros» designa la *shekiná* que es experimentada en su vitalidad propia, frente a las petrificaciones del pecado y el letargo de la muerte.

Algo semejante espera Jeremías de la alianza nueva: «Mira que llegan días, oráculo del Señor, en que haré una alianza nueva con Israel y con Judá... Meteré mi ley en su pecho, la escribiré en su corazón, yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo; ya no tendrán que enseñarse unos a otros, mutuamente, diciendo: Tienes que conocer al Señor, porque todos, grandes y pequeños, me conocerán» (Jer 31, 31.33s). El conocimiento de Dios acontece en el Espíritu de Dios, pues «en su luz vemos la luz» (Sal 36, 10). La ley escrita en el corazón significa la obediencia espontánea y obvia, que no necesita ya de tablas de piedra ni de ningún maestro de la *torá*. El conocimiento inmediato de Dios sustituirá al conocimiento mediato y la voluntad natural a la mediata. Esto supone un futuro en el que Dios mismo se revela de forma inmediata y universal, un futuro en el que el Espíritu de Dios traspasa también las profundidades del corazón humano y las vivifica. Joel 3, 1 contempla los dones del Espíritu derramados sobre el pueblo entero, de modo que los privilegios tradicionales de los hombres sobre las mujeres, de los señores sobre los siervos y de los adultos sobre los niños desaparecen por completo: «Derramaré mi Espíritu sobre todos: vuestros hijos e hijas profetizarán, vuestros ancianos soñarán sueños, vuestros jóvenes verán visiones. También sobre siervos y siervas derramaré mi Espíritu aquel día». Cuando acontezca la presencia definitiva del Espíritu de Dios, el pueblo entero se convertirá en un *pueblo profético*. Desde la alianza con Noé (Gén 9, 8-11), la expresión

«toda carne» trasciende a todo el género humano para abarcar a todo ser viviente. En consecuencia, la efusión del Espíritu de Dios lleva al renacimiento de toda vida y a una comunión vital completa sobre la tierra.

La experiencia de Dios que se espera de la venida del Espíritu, es:

1. *universal*, no ya particular, referida a «toda carne» en toda la extensión de la creación;
2. *total*, no ya parcial, operante en el «corazón» humano, en las profundidades de la existencia humana;
3. *permanente*, no ya históricamente pasajera, representada en el «reposar» y en el «habitar» del Espíritu;
4. *inmediata*, no mediada ya por revelación y tradición, fundamentada en la visión de Dios y de su gloria.

Esta es la *presencia eterna de Dios* a la que remiten las experiencias históricas de Dios. En ella se consuman e integran los recuerdos y expectativas del Espíritu.

Experiencia trinitaria del Espíritu

En este capítulo nos preguntamos por la estructura peculiar de la experiencia cristiana de Dios y nos atendremos en primer lugar a los testimonios del nuevo testamento. Estos testimonios narran y anuncian la historia de Jesús de Nazaret como la historia del Mesías de Dios. Pero narran la historia de Cristo como la historia del Espíritu con Cristo y predicán esta historia como la historia de Cristo con el Espíritu. Los evangelios sinópticos comienzan con una *crístología pneumatológica* (*Geist-Christologie*). Pablo y Juan la presuponen, pero ponen más bien el acento en una *pneumatología crístológica* (*christologische Geistlehre*)¹. ¿Qué relación hay entre *Cristo del Espíritu* y el *Espíritu de Cristo*? Esta cuestión incluye ciertamente la antigua pregunta por la relación entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe; pero al «Jesús histórico» lo comprende ya teológicamente como el Hijo mesiánico de Dios, como el hombre lleno del Espíritu, que proviene del Espíritu, es conducido por el Espíritu, actúa en el Espíritu y por medio del Espíritu se entrega a la muerte en cruz. Mientras que para la «antigua cuestión» sobre el Jesús histórico, esa relación tenía un carácter temporal y hablaba por tanto de un tránsito temporal del Jesús del pasado al Cristo presente de la fe, la «nueva cuestión»² sobre el Jesús histórico se plantea en dirección inversa: ¿se identifica el Cristo de la fe con el Jesús histórico? ¿por qué, desde una perspectiva temporal, sólo después de la predicación apostólica de Cristo se llegó al relato conmemorativo de la historia de Jesús en los evangelios? Al invertir la pregunta, el Jesús histórico no aparece ya como la premisa temporal del Cristo anunciado o como la forma previa del Cristo resucitado, sino como el Cristo resucitado: el Salvador anunciado a los pueblos es Jesús, el Mesías de Israel, lleno del Espíritu de

1. Cf. J. Moltmann, *El camino de Jesucristo*, Salamanca 1993, cap. 3.

2. E. Käsemann, *El problema del Jesús histórico*, en *Ensayos exegeticos*, Salamanca 1978, 159ss.

Dios. De este modo, entre el *Cristo del Espíritu* y el *Espíritu de Cristo* surge una relación real que lleva a una interpretación recíproca. Ni el Cristo predicado elimina al Jesús terreno, ni su predicación puede reducirse a Jesús.

La correlación recíproca entre la cristología pneumatológica de los sinópticos y la pneumatología cristológica en Pablo y en Juan fue ampliamente ignorada en las *tradiciones de las Iglesias occidentales*. Los intentos de elaborar una cristología en el Espíritu fueron incluso combatidos en los movimientos cristianos renovados. Cristo resucitado debía ser el único Señor de la Iglesia y del imperio cristiano; el Espíritu de Dios debía ser exclusivamente el Espíritu del Señor y sólo podría ser representado por las autoridades «espirituales» y las majestades ungidas y apostólicas del sacro imperio. Los recuerdos del Cristo del Espíritu, de su sermón de la montaña y de su pasión soportada sin violencia habría que eliminarlos como «recuerdos peligrosos». Y el modo más fácil de hacerlo es dar forma histórica al acontecimiento de Jesús en su etapa «anterior» a la cruz y a la resurrección, por tanto, en el pasado «previo» al presente del kerigma eclesial³. Pero así desaparece el carácter canónico de los evangelios frente a los escritos apostólicos. Ambos se hallan, en verdad, muy próximos entre sí y se complementan recíprocamente en la figura de Cristo.

La *tradición de la Iglesia oriental* ha acentuado siempre, desde la época de los Capadocios, la reciprocidad entre la cristología pneumatológica, por una parte, y la pneumatología cristológica, por otra⁴. En el ámbito de la teología evangélica, *Hendrik Berkhof*, en su *Theologie des Heiligen Geistes* (1964) abordó la «doble relación entre el Espíritu y Cristo» y subrayó la reciprocidad entre pneumatología y cristología⁵. En las *reflexiones ecuménicas* sobre la controversia del «Filioque», publicadas por *Lukas Vischer* en 1981 con el título de *Geist Gottes – Geist Christi*, esta «interacción mutua» basada en la «reciprocidad» entre Espíritu y Cristo constituye la base cristológico-pneumatológica para una doctrina trinitaria amplia sin el *Filioque*⁶. Nosotros asumimos estas ideas y

3. Así R. Scheffbuch, *Mit Ernst Christ sein wollen*: EK 9 (1989) 527ss.

4. N. Nissiotis, *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog*, Stuttgart 1968, 72ss; D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik I*, Zürich-Gütersloh 1985, 46ss; II, 31ss.

5. H. Berkhof, *Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen-Vluyn 1968, 18s.

6. L. Vischer (ed.), *Geist Gottes – Geist Christi*, Frankfurt a. M. 1981, 14: «Esta relación recíproca debe considerarse un principio fundamental de la teología cristiana». Así también A. Heron, *The Holy Spirit*, 127ss; J. D. G. Dunn, *Christology in the Making*, Philadelphia 1980, 136ss; K. Blaser, *Vorstoss zur Pneumatologie*, Zürich 1977,

las desarrollamos desde la perspectiva de la doctrina trinitaria, pues, sorprendentemente, en la obra de *H. Berkhof* Dios Padre no desempeña papel alguno en la relación recíproca entre el Espíritu y Cristo, y entre Cristo y el Espíritu: Cristo, el «receptor del Espíritu», se convierte en Cristo, el «emisor del Espíritu». Un planteamiento así de simple prescinde del brusco cambio de rumbo, tan difícil de explicar, que el Espíritu opera en la muerte y resurrección de Cristo y que es la clave que determina y configura la «relación recíproca». La experiencia del Espíritu por parte de Cristo, tal como es narrada, y la experiencia de Cristo en el Espíritu, tal como es predicada, no se suceden simplemente según una secuencia temporal, sino que se entrecruzan trinitariamente entre sí. Su relación no es una sucesión temporal, sino una relación de interpretación recíproca.

En esta primera parte queremos ofrecer un breve compendio de la cristología pneumatológica según los sinópticos, sobre todo según Lucas, para preguntarnos después por el sentido del silencio sobre el Espíritu en los relatos sinópticos de la pasión y por el papel del Espíritu en la muerte de Cristo. ¿Cómo se transformó el «Espíritu de Dios» en el «Espíritu de Cristo»? En la segunda parte comenzaremos con el nuevo nacimiento de Cristo desde el Espíritu y describiremos la experiencia del Espíritu que tienen los creyentes al contemplar a Cristo. Aquí prestaremos particular atención a la forma trinitaria en que el Padre envía al Espíritu por medio de Cristo, tal como la describe Jn 14. En la tercera parte queremos presentar, desde una perspectiva trinitaria, al Espíritu de Dios como Espíritu del Padre y como Espíritu del Hijo. Y finalmente, en la cuarta parte, abordaremos la relación entre Espíritu y nueva creación bajo la forma de una pneumatología escatológica.

1. *El Cristo del Espíritu: la espiritualidad de Jesús*

La historia de Jesús de Nazaret presupone la acción del Espíritu de Dios, tanto temporal como teológicamente⁷. Las experiencias del Espíritu y las expectativas del Espíritu por parte de Israel están presentes en la irrupción, predicación y destino de Juan el Bautis-

23ss; W. Kasper, *Christologie von unten? Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie*, en L. Scheffczyk (ed.), *Grundfragen der Christologie heute*, Freiburg-Basel-Wien 1975, 169; y también Juan Pablo II, Encíclica «*Dominum et Vivificantem*» (1986), I, 4.

7. Cf. J. D. G. Dunn, *Jesús y el Espíritu*, Salamanca 1981.

ta: ya desde el seno materno Juan se hallaba «lleno del Espíritu santo», «crecía y se fortalecía en el Espíritu» (Lc 1, 15.80). Por eso fue considerado, también por los discípulos de Jesús, como el «Elías que había de volver» al final de los tiempos (Mt 11, 14). Jesús de Nazaret puede haber sido discípulo de Juan el Bautista. De hecho, sólo aparece en público después de que el Bautista fuera reducido violentamente al silencio, y su mensaje es literalmente el mismo de Juan: «Haced penitencia, porque el reino de los cielos está cerca» (Mt 3, 2; 4, 17).

En su bautismo por o ante Juan en el Jordán es probable que Jesús tuviera una experiencia peculiar del Espíritu que le llevara a reconocer su vocación y misión. «El Espíritu, en forma de paloma, bajaba sobre él» (Mc 1, 10). Oye una voz de Dios: «Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco» (Mc 1, 11) y ve los cielos abiertos. Con ello se alude al Mesías esperado al final de los tiempos, sobre el que, según Is 61, 1, «reposa el Espíritu de Dios». Es en la relación especial con Dios en este Espíritu donde Jesús se experimenta a sí mismo como el «Hijo» mesiánico y experimenta al Dios de Israel como su «Padre amado». En el Espíritu Jesús ora «Abba, Padre querido» y en el Espíritu se conoce a sí mismo como el «Hijo querido». Ha de entenderse, pues, que el Espíritu es el verdadero sujeto de esta *relación especial de Jesús con Dios* y de esta *relación especial de Dios con Jesús*. El Espíritu «conduce» a Jesús también en esa historia recíproca con Dios, su Padre, en la que «obedeciendo aprenderá» su función de Hijo mesiánico (Heb 5, 8). Las expresiones que se refieren al «descenso» del Espíritu sobre Jesús y a su «reposar» en él remiten a la comprensión del Espíritu como *shekiná de Dios*. Con ello se quiere indicar la *autolimitación* y *autohumillación* del Espíritu eterno y su *autocompenetración* con la persona de Jesús y con la historia de su vida y de su pasión, al igual que el Espíritu de Dios, según la concepción rabínica, estaba unido a la historia de vida y de pasión del pueblo de Israel.

La inhabitación del Espíritu hace que la fuerza vital de Dios en Jesús tenga una plenitud desbordante. Este otorgamiento único del Espíritu a Jesús, se califica en Jn 3, 34 como «don sin medida». Con él comienza el reino de Dios y la recreación de todas las cosas. El Espíritu convierte a Jesús en el «reino de Dios en persona»: en la *fuerza del Espíritu* es como Jesús expulsa a los demonios y cura a los enfermos. En la fuerza del Espíritu acoge a los pecadores y trae el reino de Dios a los pobres. Esta fuerza vital de Dios le es otorgada no para sí mismo, sino para otros, para los enfermos, los pobres, los pecadores, los moribundos.

Los evangelios sinópticos, por su parte, enlazan el relato del bautismo y del otorgamiento del Espíritu a Jesús con el relato de las tentaciones: el Espíritu «empuja» (Mc 1, 12) y «lleva» (Lc 4, 1) a Jesús al desierto. Sólo después de las tentaciones vuelve Jesús «a Galilea en el poder del Espíritu» (Lc 4, 14). Las tentaciones mismas apuntan no a su debilidad humana, sino a su relación con Dios: «Si eres el Hijo de Dios, entonces...». La realeza mesiánica de Jesús es sometida a prueba y, en esta prueba, queda perfectamente definida. Será una realeza mesiánica sin pan para las masas hambrientas, sin liberación para Jerusalén y sin dominio por la violencia. Con ello se prefigura el camino de su pasión. Si Jesús se atiene con firmeza a los dones mesiánicos del Espíritu sin recurrir a los medios políticos, económicos y religiosos del poder dominante, entonces no tendrá otra salida que soportar a los poderes que se le oponen y por lo tanto morir en debilidad. Pero éste es el camino al que es «llevado» por el Espíritu y donde toma conciencia de su mesianidad. A lo largo de este camino empieza a comprender el papel mesiánico que le asigna el Espíritu de Dios.

Ahora veamos las cosas desde el otro lado y preguntémosnos, ¿qué significa entonces este camino de pasión de Jesús para el Espíritu de Dios? ¿cómo experimenta el Espíritu de Dios la vida y muerte de Jesús? Esta pregunta se plantea pocas veces. Pero, recordando las representaciones de la *shekiná* en Israel, podemos responder: si el Espíritu «conduce» a Jesús, entonces también lo acompaña. Y, si lo acompaña, comparte también sus sufrimientos y se convierte en *compañero de pasión de Jesús*. El camino de la pasión del Hijo es a la vez el camino de la pasión del Espíritu, cuya fuerza se revela en la debilidad de Jesús. El Espíritu es el lado trascendente de este camino inmanente de la pasión de Jesús. De la *con-descendencia del Espíritu* sobre Jesús se sigue la progresiva *kénosis del Espíritu* juntamente con Jesús. Es cierto que el Espíritu llena a Jesús con la fuerza vital divina, que cura a los enfermos, pero no hace de Jesús un superhombre, sino que participa en sus sufrimientos humanos hasta la muerte en cruz. Según Mt 8, 17, Jesús cura a los enfermos no porque tenga un gran poder, sino porque los representa: «Eran nuestras dolencias las que él llevaba y nuestros dolores los que soportaba» (Is 53, 4)⁸. El Espíritu, por medio de su *shekiná*, se une a la suerte de Jesús, sin confundirse con

8. D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*, Salamanca 1983, 252. De ahí deduce la conclusión general: «Pero la Biblia lo remite a la debilidad y al sufrimiento de Dios; sólo el Dios sufriente puede ayudarnos».

él. Así el *Espíritu de Dios* se convierte definitivamente en el *Espíritu de Cristo*, hasta el punto de poder ser llamado e invocado con el nombre de Cristo. Y, si el *Espíritu de Dios* es el *Espíritu de Cristo*, entonces es también él el *Espíritu de la pasión* y el *Espíritu del Crucificado*. ¿Hay base en el nuevo testamento para esta *pneumatología crucis*? En la «primera predicación completa del cristianismo primitivo... llegada hasta nosotros», es decir, en la *Carta a los hebreos*, se subraya la intervención del Espíritu en la pasión y en la muerte de Jesús. Cristo es presentado como «Sumo Sacerdote» y al mismo tiempo como «víctima»⁹. Cristo, «por el Espíritu eterno, se ofreció a sí mismo a Dios como sacrificio sin defecto» (Heb 9, 14). El valor del sacrificio no depende solamente de la persona que se inmola, sino también de cómo se entrega. En este acontecimiento Cristo es dirigido por el Espíritu eterno. Y éste no es propiedad suya, sino el poder que lo dispone para entregar su propia vida y que sostiene esta entrega¹⁰. Según 7, 16, es «la fuerza de vida indestructible» (ζωή ἀκατάλυτος). Con ello se estaría diciendo, según Calvino, que Cristo no sufrió la muerte exteriormente o por casualidad, sino que la experimentó y aceptó interiormente «*a. Spiritus virtute*»¹¹. Los verdaderos protagonistas en la pasión y en la muerte de Cristo no fueron ni los romanos ni la muerte, sino Cristo en virtud del Espíritu divino que en él actuaba. En la «teología de la entrega» Cristo se convierte, por el Espíritu de Dios, en sujeto de su pasión y de su muerte.

El *evangelio de Marcos* narra la historia de Jesús como historia del Espíritu con Jesús¹². El Espíritu infunde en las obras y en los sufrimientos de Jesús la fuerza divina que les caracteriza. Con la confesión de Pedro (8, 29) y el mandato del silencio, con el anuncio de la pasión y la llamada al seguimiento de la cruz, el concepto de Mesías va adquiriendo nuevos matices a través de las experiencias de Jesús, que se reflejan en los dichos sobre el Hijo del hombre. Si la mesianidad de Jesús se fundaba en los dones del Espíritu otorgados en el bautismo, ahora, ante la perspectiva de su muerte, se perfila su nuevo contenido. El llamado «secreto mesiánico» se hace patente en la pasión y en la muerte de Jesús¹³. Lo cual

9. O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen¹³1974, 24.

10. *Ibid.*, 314.

11. J. Calvino, *Corp. Ref.* LV, 111: «Nunc clare ostendit unde aestimanda sit mors Christi, non ab externo actu scilicet, sed a spiritus virtute».

12. Cf., sobre todo, M. R. Mansfield, *Spirit and Gospel in Mark*, Peabody-Mass. 1987; R. Pesch, *Das Markusevangelium*, Freiburg¹³1980.

13. Cf. J. Moltmann, *El camino de Jesucristo*, 194ss.

afecta también a la experiencia del Espíritu por parte de Jesús y a su experiencia de Dios en el Espíritu. La oración en Getsemaní (14, 32-42) es la única que dirige expresamente al «Abba, Padre querido». «Por Rom 8, 15 y Gál 4, 6 sabemos que la invocación, operada por el Espíritu, Ἀββᾶ ὁ πατήρ estaba muy difundida en la Iglesia primitiva; Pablo no sólo la presupone para sus propias comunidades (Gál 4, 6), sino que da a entender que el Ἀββᾶ como invocación en la oración se utilizaba también en la comunidad de Roma, no fundada por él (Rom 8, 15)»¹⁴. También en Getsemaní pronuncia Jesús la oración Abba en el Espíritu de Dios, ante la prueba y la tentación. Con ello, Marcos interpreta pneumatológicamente la pasión de Jesús, que comienza con el ocultamiento de Dios en Getsemaní y termina con la experiencia del abandono de Dios en la cruz. Lo que comenzó con su bautismo en la fuerza del Espíritu, termina en su pasión por la fuerza del Espíritu. El Espíritu, que «conduce» a Jesús al desierto, permanece junto a él cuando siente necesidad de Dios. El paralelismo con el relato de las tentaciones es evidente en las palabras de Jesús a los discípulos dormidos: «Vigilad y orad para no caer en tentación» (Mc 14, 38). El Espíritu, que está «pronto», es evidente que habita en Jesús; la carne, que es «débil», domina a los discípulos. Las correspondencias son todavía más amplias: mientras que en el bautismo Dios se dirige a Jesús como «mi Hijo amado», Jesús responde en Getsemaní con la invocación «Abba, Padre amado». Tanto la llamada a la vida como la respuesta en la agonía acontecen «en el Espíritu». Jesús va a la muerte en el Espíritu y por medio de él, es decir, con la conciencia de ser el Hijo mesiánico de Dios, para lo que le ha designado el bautismo con el Espíritu: «La autoalienación del Espíritu es, por tanto, el presupuesto para la autohumillación del Hijo. El Espíritu de Dios es el Espíritu de la autoentrega kenótica»¹⁵.

La pasión de Jesús, que comienza en Getsemaní con la oración al Padre, que no fue escuchada, termina con el grito de abandono de Jesús en la cruz (Mc 15, 34). ¿Qué significa para el Espíritu de Dios esta experiencia de Dios por parte de Jesús en la cruz, si aceptamos que el Espíritu de Dios estaba con él y que Jesús sufrió y murió en el Espíritu santo? Hemos partido del hecho de que la historia de Jesús es a la vez la historia del Espíritu, que descendió sobre él y reposa en él. Concluimos, pues, que la historia de pasión del Hijo mesiánico de Dios es también la historia de pasión del Es-

14. J. Jeremias, *Teología del nuevo testamento* I. Salamanca 1993. 90.

15. L. Dabney, *Die Kenosis des Geistes*, 151.

píritu de Dios; pero el Espíritu no sufre de la misma manera, pues es la fuerza del sufrimiento de Jesús y es también la «vida indestructible», en cuyo poder Jesús puede entregarse a sí mismo en representación de «muchos». En Getsemaní, el Espíritu de Dios está presente y formula la respuesta del Hijo: «Que no se haga mi voluntad, sino la tuya». Así le revela la «voluntad» de Dios, que se manifiesta en el silencio del Padre ante la petición del Hijo. En el Gólgota, el Espíritu comparte los sufrimientos y la muerte del Hijo, sin que por eso llegue a morir con él. Lo que el Espíritu «experimenta», sin sobrevalorar la importancia de unos términos tan expresivos, es ciertamente la propia «expiración» y «entrega» del Jesús agonizante (Mc 15, 37; más acentuado en Jn 19, 30). «Así fue el grito de Cristo al morir: cuando perdió el sentido y le sobrevino la muerte, el Espíritu santo intervino por él, socorriendo su debilidad con gemidos inenarrables»¹⁶.

En el camino de Getsemaní hacia el Gólgota, la *experiencia de Dios por parte de Jesús* se ha de entender como la experiencia del Padre escondido, ausente y que incluso no escucha. Paradójicamente, Marcos narra esta historia de pasión como historia de una conciencia mesiánica creciente en Jesús, hasta la confesión pública ante Pilato (15, 2), que es después la causa de su condena y del título de la cruz («rey de los judíos»). Esta conciencia mesiánica creciente en Jesús constituye un signo claro de la presencia del Espíritu de Dios en la experiencia de la ausencia de Dios Padre. Por la fuerza del Espíritu de Dios, que inhabita en él y sufre con él, Jesús soporta el abandono de Dios en representación del mundo abandonado por Dios, aportándole así la cercanía con Dios, es decir, la reconciliación con él. El mismo lleva hasta este mundo abandonado de Dios al Espíritu de Dios, ese Espíritu que, como dice Pablo en Rom 8, intercede por nosotros con gemidos inenarrables.

Si, con la *Carta a los hebreos*, afirmamos que Jesús ha *soportado* el abandono de Dios confiando en el «Espíritu eterno» y en la «vida indestructible», entonces estamos ya mirando más allá de esta muerte, *hacia el nuevo nacimiento de Jesús* por medio de esta fuerza vital y divina del Espíritu. Desde un punto de vista pneumatológico, la muerte y el renacimiento de Cristo pertenecen conjuntamente a un solo acontecimiento y no son dos actuaciones distintas de Dios en Jesús. La pasión y la resurrección de Jesús se describen recurriendo a metáforas pneumatológicas como los *dolores*

16. Así E. Vogelsang, según Lutero. WA V, 58, 18, en *Der angefochtene Christus bei Luther*, Berlin 1932. 66.

de parto o la alegría del nacimiento en el Espíritu y como la siembra y el crecimiento de las plantas¹⁷. De ahí que en la com-pasión del Espíritu en la pasión de Jesús puede también reconocerse el futuro que le espera más allá de la muerte.

2. El Espíritu de Cristo: la espiritualidad de la comunidad

Como experiencia del Espíritu por parte de Jesús se presenta también la otra cara de la muerte, es decir, su resurrección por medio del Espíritu y su presencia viva en el Espíritu. Pero aquí es preciso distinguir entre la *experiencia personal que Jesús tiene del Espíritu* y la experiencia de Jesús en el *Espíritu de la comunidad*.

Respecto a su persona, el Espíritu de Dios no es solamente el que lleva a Jesús a entregarse a la muerte en cruz, sino mucho más, a saber, el que lo libera de la muerte. Esto es lo que se subraya sobre todo en los primeros testimonios cristianos. Siguiendo un modelo previo, Pablo comprende su evangelio como el evangelio de Dios «acerca de su Hijo, nacido del linaje de David según la carne, constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos» (Rom 1, 1-4). Según 1 Tim 3, 16, Cristo «ha sido manifestado en la carne, justificado en el Espíritu». Según 1 Pe 3, 18, «murió en la carne y fue vivificado en el Espíritu». Si para Ezequiel la acción del Espíritu en los últimos tiempos es una acción creadora que resucita a los muertos y hace vivir para siempre (37), para los primeros testimonios cristianos la resurrección de Cristo de entre los muertos es como el primer fruto de la actuación escatológica y recreadora del Espíritu. Y si Cristo, representando y precediendo a todos los demás, ha sido resucitado de entre los muertos, entonces la acción resucitadora y vivificante del Espíritu en él ha de entenderse como anticipación y comienzo de la re-creación escatológica del mundo. Cristo fue resucitado por el *ruah de Yahvé*, la fuerza vital de Dios, de modo que su resurrección y su presencia como el «Viviente» constituyen la revelación del *Espíritu de Dios*, que transformará este mundo perecedero en un mundo nuevo de vida eterna. Así se revela en las apariciones del resucitado a las mujeres y a los discípulos, a Pablo y a Juan el vidente. Ellos vieron al Crucificado en el esplendor de la gloria y del poder divinos (*doxa* y *dynamis*) y, al verlo de esta forma tan excepcional, fueron poseídos claramente por el *Espíritu de*

17. J. Moltmann, *El camino de Jesucristo*, cap. 5. § 4, 1: «El nuevo nacimiento espiritual de Cristo desde el Espíritu», p. 337ss.

vida. Las apariciones de Pascua y las experiencias de Pentecostés están mucho más cerca unas de otras de lo que permite suponer el espacio de tiempo que separa ambas festividades eclesiales: al ver a Cristo resucitado se experimentó el poder vivificante del Espíritu y, a la inversa, el poder vivificante del Espíritu permitió percibir a Cristo, ya sea viéndolo, ya sea oyéndolo. «Tras la expresión de la resurrección 'por medio de la gloria del Padre' de Rom 6, 4, se halla en realidad la resurrección de Cristo por el Pneuma de Dios»¹⁸.

En la concepción israelita hay base suficiente para que tanto el Espíritu eterno de Dios como su Sabiduría sean el «esplendor impercedero de su gloria». En las metáforas sobre el Espíritu de Dios se habla no sólo de *fuerza*, sino siempre también de *luz*. Aunque no haya nada con lo que se las pueda comparar, las apariciones de Cristo cabe imaginárselas como visiones llenas de luz, igual que en el relato de la transfiguración de Jesús en el monte (Mt 17, 2): «Y se transfiguró delante de ellos; su rostro se puso brillante como el sol y sus vestidos se volvieron blancos como la luz». Si se concibe al Espíritu de Dios como luz eterna, ésta aparece como algo que no se puede reconocer directamente, sino tan sólo indirectamente, en lo que es iluminado por esta luz y la refleja. Así es como Pablo percibió el «claro fulgor en nuestros corazones», que proviene del «conocimiento de la gloria de Dios que se refleja en la faz de Cristo» (2 Cor 4, 6), pues Pablo atribuye su conversión al hecho de que Dios haya revelado «en él» a su propio Hijo (Gál 1, 16).

La imagen de la *fuerza* del Espíritu eterno se emplea todavía más a menudo. Cristo «fue crucificado en razón de la debilidad (de Dios), pero está vivo por la fuerza de Dios» (2 Cor 13, 4). La identificación paulina entre Cristo y Espíritu (1 Cor 15, 45) es algo peculiar: Cristo, el nuevo hombre, «fue convertido en Espíritu que da vida». Se quiere decir que el Cristo resucitado vive del y en el Espíritu eterno y que el Espíritu divino de vida actúa en él y por él. Esta perijoresis recíproca de inhabitación mutua hace que Cristo se convierta en «Espíritu vivificante», y el Espíritu en «Espíritu de Jesucristo». Y como el Espíritu eterno es, como subraya Calvino con acierto, el «*auctor resurrectionis*» de Cristo¹⁹, se esperan también de él el don de la vida eterna, la resurrección de los muertos, el re-

18. W. Thüssing, *Per Christum in Deum. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen*, Münster 1965, 153. Cf., también, I. Herrmann, *Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe*, München 1961.

19. J. Calvino, *Corp. Ref.* 47, 48. Cf. W. Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, Göttingen 1957, 137ss.

nacimiento de todo viviente y la nueva creación de todas las cosas, como enumeran sumariamente los terceros artículos de la mayor parte de las confesiones de fe cristianas.

Pero volvamos al acontecimiento de Dios en la cruz de Cristo. Habíamos partido de que el Espíritu mismo se halla implicado en la com-pasión de Cristo porque él reposa en el Hijo y lo acompaña en su pasión. Hemos supuesto una *kénosis* del Espíritu, que puede percibirse en razón de su *shekiná* en el Jesús sufriente, tentado y moribundo. Si se parte sólo de la fuerza sin tener en cuenta esta debilidad del Espíritu, entonces se atribuye al Espíritu una intervención puramente externa en el sacrificio que Cristo ofrece al Padre por medio de su entrega personal: el Espíritu «orienta el sacrificio del Hijo hacia el Padre al introducirlo en la realidad divina de la comunión trinitaria», afirma la encíclica papal «*Dominum et Vivificantem*»²⁰. El Espíritu saca al Hijo de las profundidades de este sufrimiento, pero no participa en el mismo. Según esta imagen, el Espíritu, que había descendido sobre Jesús, debería abandonarlo antes de la pasión para llevar después hasta Dios Padre el «perfume del sacrificio». Para Pablo, sin embargo, no es Jesús quien ofrece al Padre el sacrificio de reconciliación, sino que «Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo» (2 Cor 5, 19). La concepción del papa procede, como la teología medieval del sacrificio de la misa, de una religión de la expiación diferente. Si «Dios mismo estaba *en* Cristo», entonces, según el lenguaje paulino que cuando dice «Dios» siempre se refiere al Padre de Jesucristo, es el Padre quien ha con-sufrido en el Hijo, y ello en virtud de su inhabitación en el Hijo por medio del Espíritu santo, como añadimos con nuestra interpretación. Si el Espíritu es la empatía de Dios, también el Dios eterno se halla implicado al máximo en esta com-pasión. Precisamente su com-pasión con el Hijo hasta la muerte en cruz posibilita interiormente el renacer de Cristo desde el Espíritu. El Espíritu participa en el morir del Hijo para otorgarle la nueva «vida de entre los muertos». Y porque acompaña a Cristo hasta su final, puede hacer de este fin el nuevo comienzo.

El Espíritu eterno de Dios deviene de esta forma el «Espíritu de Cristo» (Rom 8, 9), el «Espíritu del Hijo» (Gál 4, 6) y el «Espíritu de la fe» (2 Cor 4, 13), hasta el punto de que Cristo se convierte en el sujeto del Espíritu: él envía al Espíritu (Jn 16, 7), espira al Espíritu (Jn 20, 22). El Espíritu, que experimentan los discípulos y la comunidad con ellos, está impregnado de Cristo y por él llegan a

20. II, 41.

la comunión salvadora y vivificadora con Cristo. En la experiencia del Espíritu que da vida reconocen a Jesús como el Señor del reino de Dios. Aquí se han de acentuar ambos aspectos: la fe cristiana es respuesta a la palabra del evangelio mesiánico y también su *resonancia* en el corazón y en la vida de los hombres. Pero justamente por ello la fe cristiana es la experiencia del Espíritu vivificante, del *comienzo* de la nueva creación del mundo. Desde una perspectiva cristológica, la fe es *respuesta*; desde una perspectiva escatológica, es *inicio*. Y si esta fe se experimenta «en el Espíritu», en ella se experimenta indirectamente al Espíritu mismo. Directamente la fe se orienta por completo a Cristo, la esperanza, también por completo, al reino de Dios. El medio en el que la fe y la esperanza acontecen es hasta cierto punto irreconocible, igual que no se pueden ver los ojos con los que se ve, ni se reconoce el punto donde uno se halla mientras se permanece sobre él. «A los pies del faro está oscuro», dice un proverbio. Comprender al Espíritu como ese ámbito amplio en el que se abren la confianza del corazón y el horizonte de la esperanza no significa objetivarlo. Pero es el presupuesto oculto para la objetividad de Cristo y del reino futuro.

Lo que vale para la fe, vale también para la comunidad de Cristo. Esta es, por una parte, la comunidad de los hombres y mujeres para quienes Cristo, y sólo Cristo, es el Señor y la «Palabra única de Dios», tal como afirma en su tesis primera la declaración teológica de Barmen (1934) de la iglesia confesante. Por otra parte, es la comunidad de hombres y mujeres que «viven y quieren vivir en espera de su aparición», como dice la misma declaración en la tesis tercera. Y con su fe en Cristo y su espera de la parusía, que para ella son lo mismo, esta comunidad se va convirtiendo, en el ámbito propio del Espíritu santo, en una comunidad carismática, cuyas posibilidades y capacidades van ganando en vitalidad. El «Cuerpo de Cristo», carismáticamente vivificado, se ve como anticipación y comienzo de la recreación de todas las cosas, siendo por tanto el «Templo del Espíritu santo». Resumiendo, puede decirse que la pneumatología es lo que mantiene unidas la cristología y la escatología. No hay más mediación entre Cristo y el reino de Dios que la experiencia presente del Espíritu, pues él es el Espíritu de Cristo y la fuerza vital que recrea todas las cosas. En su presencia se dan cita tanto el origen como la consumación final.

Hendrik Berkhof hablaba en 1964 de una «doble relación entre el Espíritu y Cristo»²¹. Sobre la cristología pneumatológica en los

21. H. Berkhof, *Theologie des Heiligen Geistes*, 18.

sinópticos, dice lo siguiente: «Según su concepción, el Espíritu tiene una precedencia divina frente a Jesús, que aparece como su portador»²². Respecto al Espíritu de Cristo afirma: «Aquí Jesús no es tanto quien lleva el Espíritu cuanto quien envía al Espíritu»²³. Pero sobre cuál fue el momento de la vida de Jesús en que pasó de ser portador del Espíritu a enviar al Espíritu, hasta ahora no se ha dicho absolutamente nada.

La encíclica «Dominum et Vivificantem»²⁴ de 1986 ha profundizado más en este punto y ha descubierto en el discurso de despedida del evangelio de Juan ese punto de inflexión, que no es otro que la muerte de Jesús en la cruz. «Si no me voy, no vendrá a vosotros el Paráclito; pero si me voy, os lo enviaré» (Jn 16, 7). «Al presentar su 'partida' como condición para la 'venida' del Consolador, vincula el nuevo comienzo de la autocomunicación salvífica de Dios en el Espíritu santo con el misterio de la redención» (I, 13). El Espíritu santo viene «con la condición de que Cristo se vaya»; el Espíritu santo viene al precio de la cruz y en la fuerza del misterio pascual. Cristo, que en la cruz «había *entregado su espíritu*» como Hijo del hombre y cordero de Dios, inmediatamente después de su resurrección se dirige a los apóstoles para alentarlos con aquella fuerza. Les mostró sus manos y su costado. «En virtud de esta crucifixión puede decirles: Recibid el Espíritu santo» (I, 24). «El Espíritu santo, como amor y don, desciende, en cierto modo, al centro mismo del sacrificio que se ofrece en la cruz... él consume este sacrificio con el fuego del amor, que une al Hijo con el Padre en la comunión trinitaria». El Espíritu santo «se revela y presenta a la vez como amor que actúa en lo profundo del misterio pascual, como fuente del poder salvífico de la cruz de Cristo y como don de la vida nueva y eterna» (II, 41). Esta fijación que la teología de la cruz hace del momento en que la cristología se convierte en pneumatología constituye una sobresaliente profundización de la pneumatología. De aquí surge una *pneumatologia crucis*. La encíclica puede hablar incluso del «dolor de Dios», que «en Cristo crucificado recibe su plena expresión humana por medio del Espíritu santo» (II, 41). Y, aunque no se pueda compartir la religión sacrificial que aparece en la encíclica, sí que se la puede considerar como un documento teológico de primer orden.

22. *Ibid.*

23. *Ibid.*

24. Carta encíclica del sumo pontífice Juan Pablo II sobre el Espíritu santo en la vida de la Iglesia y del mundo: Ecclesia 2270 (7 junio 1996) 12-50.

Si se leen más atentamente los discursos de despedida del evangelio de Juan, ya no cabe hablar de un cambio automático y simultáneo del Cristo del Espíritu al Espíritu de Cristo, del portador al emisor del Espíritu, o de la ida de Cristo y de la venida del Espíritu. Se trata, más bien, de un proceso trinitario que se inicia en un nuevo comienzo por medio de *Dios Padre*. Tanto Berkhof como la encíclica no tienen suficientemente en cuenta su función. Veamos los textos. Jn 14, 16 dice: «Yo pediré al *Padre* y os dará otro Paráclito»; Jn 14, 26: «El Paráclito, el Espíritu santo, que el Padre enviará en mi nombre»; Jn 15, 26: «Cuando venga el Paráclito, que yo os enviaré de junto al Padre, el Espíritu de la Verdad, que procede del Padre». Según esto, el Espíritu está junto al Padre. Su venida es «pedida» por Cristo, es enviado por el Padre en el nombre de Jesús, viene del Padre y es enviado por Jesús. El origen de su existencia es el Padre, la motivación de su venida está en el Hijo. Entre Cristo, receptor del Espíritu, y Cristo, donador del Espíritu, están la escucha de la petición de Cristo por el Padre y el envío temporal del Espíritu, que procede eternamente del Padre, por el Padre y el Hijo. Y, si con estas indicaciones del evangelio de Juan se narra ya suficientemente el misterio de la entrega de Cristo en la cruz y del envío del Espíritu, entonces es insuficiente hablar tan sólo de una «interacción recíproca» entre Cristo y el Espíritu, entre el Espíritu y Cristo. Ni basta tampoco con hablar únicamente de una «doble relación» entre Espíritu y Cristo. Se trata de una triple relación del Hijo, del Padre y del Espíritu y de toda una serie de interacciones trinitarias en Dios²⁵.

3. Reciprocidad trinitaria entre Espíritu e Hijo de Dios

Como hemos visto, hay dos contextos en los que es preciso hablar del Espíritu santo: en la historia de Cristo con Dios y en nuestra historia con Cristo. Resulta imposible hablar de Cristo, de su persona y de su actividad sin hablar al mismo tiempo de su experiencia de Dios y de su experiencia del Espíritu de Dios. Cristo habla, actúa y recorre su propio camino desde su experiencia del Espíritu, y por eso el Espíritu precede a la venida de Cristo. Es unilateral quedarse únicamente en el envío del Espíritu por medio del

25. También el acontecer de la fe es manifiestamente trinitario: «Nadie puede decir Jesús es Señor, si no es bajo la acción del Espíritu santo» (1 Cor 12, 3) y «nadie puede venir a mí, si mi Padre no lo atrae» (Jn 6, 44).

Cristo resucitado. Pues bien, justamente esto es lo que ha hecho la concepción trinitaria de la Iglesia occidental²⁶.

Con la introducción del *Filioque* en la profesión de fe niceno-constantinopolitana el Espíritu queda pospuesto, ya desde su mismo origen, respecto al Hijo, y el Hijo es antepuesto al Espíritu. Esta estructura de la Trinidad puede constatarse claramente en la historia de la salvación, pero sólo en la experiencia del Espíritu propia de la comunidad, que se funda en el envío del Espíritu por el Señor exaltado. En esta estructura trinitaria, la *pneumatología cristológica* se confirma como la única configuración de la pneumatología. Pero si se presta atención a la experiencia del Espíritu, desde la que Cristo mismo parte y actúa, y si se pregunta por la estructura trinitaria que subyace en esta experiencia, entonces se descubre que el Espíritu procede del Padre y determina al Hijo, sobre el cual reposa y a través del cual irradia. Se permutan, pues, las funciones del Hijo y del Espíritu: el Hijo procede del Padre y lleva la marca del Espíritu. Podría decirse que *Christus viene a Patre Spirituque*, si no hay manera de evitar la conjunción «y» tan niveladora en la estructura trinitaria²⁷. Pero esta transposición sólo es posible si de nuevo desaparece el *Filioque* de la profesión occidental de fe y si la procesión del Espíritu se atribuye únicamente al Padre. De ahí brota espontánea la imagen del Padre, que pronuncia la Palabra eterna en la espiración de su Espíritu eterno. El Padre espira al Espíritu eterno al mismo tiempo que el Hijo. Según la imagen de la palabra y de la espiración, el Hijo y el Espíritu proceden a la vez del Padre. No hay ninguna precedencia de uno respecto al otro. Se hablará del Espíritu cuando se hable del nacimiento eterno del Hijo desde el Padre. Se hablará del Hijo cuando se piense en la procesión del Espíritu desde su Padre. Entonces se podrán percibir las relaciones recíprocas entre el Espíritu santo y Cristo, el Hijo, en sus múltiples interacciones mutuas. Las acciones por las que el Hijo procede del Padre y el Espíritu es espirado por el Padre no son dos acciones separadas entre sí, sino que el nacimiento eterno del Hijo y la procesión eterna del Espíritu desde el Padre, aun siendo cosas tan distintas, constituyen hasta tal punto una sola que el Hijo y el Espíritu se han de ver no como uno junto al otro o detrás del otro, sino como uno en el otro. Si el Espíritu procede del Padre, esta procesión presupone al Hijo, puesto que el Padre es Padre sólo en su relación con el Hijo. Si el Hijo ha nacido del Padre, entonces

26. L. Vischer (ed.), *Geist Gottes – Gesit Christi*, 15.

27. J. Moltmann, *Trinidad y reino de Dios*, 194ss.

el Espíritu acompaña el nacimiento del Hijo desde el Padre y se manifiesta a través de él²⁸. Pero esto únicamente puede pensarse si el Espíritu no sólo reposa en el Hijo y se manifiesta no sólo en su nacimiento eterno, sino también si el nacimiento del Hijo desde el Padre va acompañado por la procesión del Espíritu desde el Padre. El Espíritu no puede pensarse sin el Hijo y el Hijo es impensable sin el Espíritu. Los problemas conceptuales son la consecuencia de haber mezclado, en la doctrina trinitaria, dos metáforas distintas:

1. El nacimiento eterno del Hijo desde el Padre, que corresponde a la experiencia de Dios como «Abba» por parte de Jesús.

2. La locución eterna de la Palabra en la espiración del Espíritu por parte de Dios. Al considerar al Hijo también como Logos, se mezclan las representaciones Padre-Hijo y Espíritu-Palabra. Si esto se clarifica, desaparecen todos los problemas.

«La relación mutua entre pneumatología y cristología ha de considerarse un principio fundamental de la teología cristiana»²⁹. Pero esta exigencia ecuménica sólo puede cumplirse si se renuncia al cristomonismo, si se evita la pneumatomanía entusiástica y si se sitúan tanto la cristología como la pneumatología en el marco de una estructura trinitaria que las abarque a ambas. Esta estructura garantiza el teocentrismo frente al cristocentrismo o frente al pneumatocentrismo. Solamente en ella cabría establecer relaciones mutuas entre la cristología y la pneumatología para comprender las interacciones históricas entre el Espíritu y Cristo, así como entre Cristo y el Espíritu.

A la hora de coordinar estas partes doctrinales de la teología, no se trata de elegir entre este o aquel esquema. La doctrina trinitaria, en cuanto *expresión* de la experiencia de Dios en la contemplación de Cristo y en la comunión del Espíritu, tiene una *configuración doxológica*. De ahí que no pueda admitirse ninguna definición que fije algo para intentar dominarlo. Todas las formas de pensar y hablar, sentir y actuar, sufrir y esperar, que se refieren al Dios inabarcable y eterno, tienen *carácter doxológico*. En ellas se expresan ante Dios experiencias arrolladoras y profundas expectativas. Son dimensiones vitales, que conducen hasta la realidad viviente de

28. D. Staniloae, *Der Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater und seine Beziehung zum Sohn als Grundlage unserer Vergöttlichung und Kindschaft*, en L. Vischer (ed.), *Geist Gottes - Geist Christi*, 159ss, remitiéndose a Juan Damasceno y Gregorio Palamas.

29. L. Vischer (ed.), *Geist Gottes - Geist Christi*, 14. Teólogos de la Iglesia oriental y occidental llegaron a un acuerdo sobre esta tesis en las conferencias de Klingenthal de 1978 y 1979. Cf. N. Nissiotis, *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog*, 68: «Una cristología pneumatológica puede evitar el peligro de cristomonismo».

Dios mismo. El hablar, cantar y reflexionar trinitario surgió de este contexto doxológico y no debe perderse de vista si no se quiere perder al interlocutor divino. «Los conceptos crean ídolos, sólo la admiración es capaz de comprender», decía *Gregorio de Nisa*³⁰. Y este estupor ante Dios respeta, por encima del ansia de conocer, el misterio insondable de Dios. El discurso teológico *sobre Dios* nace del discurso doxológico dirigido *a Dios* y sigue siendo un discurso hecho *ante Dios*. Esta peculiaridad queda garantizada sobre todo por el *carácter apofático* que tiene la expresión teológica de la experiencia de Dios. No es ni restricción del conocimiento ni empobrecimiento del pensamiento, sino al contrario, liberación del conocimiento «en el amplio espacio» del Espíritu de Dios, «que escruta también las profundidades de la divinidad»; es un enriquecimiento inmenso del pensamiento.

4. *La expectativa del Espíritu en la esperanza y en la queja*

Al igual que en el judaísmo, también en el cristianismo la experiencia del Espíritu de Dios suscita nuevas e insospechadas esperanzas. La experiencia del Espíritu fundamenta el anhelo escatológico de la salvación total, de la redención del cuerpo y de la recreación de todas las cosas. Movidos por el Espíritu, los cristianos invocan: «Maranatha, ven, Señor Jesús» (Ap 22, 20). Es la experiencia del Espíritu lo que hace que los cristianos sean inquietos y apátridas en toda sociedad y lo que les hace aspirar al reino de Dios (Heb 13, 14), pues es precisamente la experiencia de Dios lo que les lleva a contradecir y a oponerse a un mundo sin Dios, dominado por la violencia y la muerte. El Espíritu los hace ricos en experiencia y en esperanza, pero pobres y solitarios en un mundo pervertido. La invocación de la venida del Espíritu recoge los gritos que salen de lo profundo de quienes no tienen voz, y son presentados ante Dios. En la oración por la venida del Espíritu, los seres humanos se abren a su venida. Pongamos de relieve dos dimensiones en la espera del Espíritu.

1. La dimensión positiva

Cuanto más profundamente se experimenta la presencia del Espíritu en el corazón y en la comunidad, tanto más cierta y confiada es la esperanza en su venida universal. Fue sobre todo Pablo quien interpretó la presencia del Espíritu en sentido escatológico.

30. Gregorio de Nisa, PG 44, 377.

La experiencia presente del Espíritu es «comienzo» (ἀπαρχή) y «anticipación» (ἀπορροβών) del reino venidero de la gloria (Rom 8, 23; 2 Cor 1, 22; 5, 5; Ef 1, 14). En ella se experimenta ya ahora la recreación de todas las cosas de forma representativa y anticipada para todos. Las fuerzas carismáticas del Espíritu, que traspasan cuerpo y alma al experimentarlo, no son dones «sobrenaturales», sino «las fuerzas del mundo futuro» (Heb 6, 5). Por ello, se describe la experiencia del Espíritu como renacimiento a la vida verdadera; un renacer personal, en el que se anticipa el renacimiento de todo el cosmos. Pablo describe la experiencia del Espíritu también como la «primicia» de la cosecha final (Rom 8, 23).

Estas son las imágenes de la esperanza con las que se describe la experiencia presente del Espíritu como experiencia de un nuevo comienzo vital: como primavera de la vida, como nuevo nacimiento y nuevo inicio. Si la experiencia actual del Espíritu es comprendida como anticipación aquí y ahora de la recreación de todas las cosas, entonces la recreación de todas las cosas puede representarse, a la inversa, como la plenitud de lo que se experimenta también aquí y ahora. El «Espíritu vivificante» despertará entonces a los muertos a la vida eterna y expulsará de la creación entera el poder de la muerte. Hará que las situaciones petrificadas se pongan a bailar, para que todo se asocie a la entonación del cántico de alabanza y alegría. En este sentido, «traspasará con la fuerza del Espíritu» todas las criaturas y todos sus espacios vitales en el ciclo y en la tierra. Pero esto no ha de entenderse en el sentido de una espiritualización, sino sólo y exclusivamente en el sentido de una infusión de vida en todo lo creado. Esta esperanza en una acción recreadora del Espíritu en todos los seres vivientes no es fruto de la falta de experiencia en el presente, sino de la experiencia superabundante del Espíritu y de la alegría incontenible por la venida de Dios a su mundo. «Cuanto más signos de curación descubre el paciente, tanto mayores son su impaciencia y sus expectativas. Que los hijos de Dios en el mundo rebosen esperanza y que no sea por lo que les falta sino por lo que ya han recibido, ¡vaya situación tan paradójica!»³¹.

2. La dimensión negativa

Cuando la libertad se acerca, comienzan a crujir las cadenas. Si no hubiera libertad o si hubiera fenecido en nosotros toda esperanza de liberación, entonces nos acostumbraríamos a las cadenas

31. H. Berkhof, *Theologie des Heiligen Geistes*, 124.

y por eso mismo dejaríamos de sentir las. «Bend down so low, 'til down don't bother you no more» (inclínate hacia abajo, tan abajo que ya no te preocupes más de ello), así se expresaba la sabiduría cargada de tristeza de los esclavos negros en el sur de Estados Unidos. Es probable que nos hayamos acostumbrado tanto a lo negativo de la vida, que ya ni lo percibamos. «Feliz el que olvida lo que no se puede cambiar», así mentía una canción alemana en la segunda guerra mundial. Pero si las experiencias positivas nos hacen ver de golpe que las cosas se pueden cambiar y que no hay por qué soportar el lado negativo de la vida, entonces empezamos a inquietarnos y a sufrir, a protestar y a oponer resistencia. Lo que hasta ahora parecía radicalmente imposible, se hace posible en razón de dichas experiencias. Las cadenas empiezan a crujir, pues parece que hay fuerzas suficientes para romperlas.

Donde los prisioneros y la gente que tiene problemas en su vida ve primero lo positivo de la libertad y de la vida plena y verdadera es en la negación de lo negativo. Nosotros no sabemos todavía cómo es una vida libre en la verdad, pero sí sabemos qué es la opresión y que no tendría que existir. Quien extrapola lo positivo de las experiencias presentes de felicidad en una plenitud futura, pierde fácilmente de vista la realidad y se convierte en un soñador. Lo que distinguía el «I have a dream» («Yo tengo un sueño») de Martin Luther King de las fantasías religiosas que anidan en nuestras Iglesias es una negación concreta. Sólo experimentamos de verdad lo positivo cuando partimos de la negación concreta de algo que experimentamos como negativo. Las visiones escatológicas de futuro, propias de las tradiciones judía y cristiana, son firmes en las negaciones concretas de lo negativo y abiertas en el desarrollo de lo positivo. Y esto es necesario para que pueda haber un futuro. ¿Qué es lo que pasará? «Dios enjugará toda lágrima de sus ojos, y no habrá ya muerte ni habrá llanto, ni grito ni fatigas» (Ap 21, 4). Sobre lo positivo se dice únicamente: «Ellos serán su pueblo y él, Dios-con-ellos, será su Dios... y el que estaba sentado en el trono dijo: Mira que hago un mundo nuevo» (Ap 21, 3.5). Y como sólo lo experimentado como positivo puede hacer patente la negatividad de lo sufrido como negativo, ahora sólo puede expresarse como negación concreta de lo negativo. Pero la negación de lo negativo presupone, a su vez, la experiencia de lo positivo, porque de la mera negación de lo negativo no surge nada positivo, y porque de premisas negativas no puede salir ninguna conclusión positiva.

La negación concreta de lo negativo es la razón de que las experiencias presentes del Espíritu no se manifiesten sólo en la ale-

gría desbordante por el futuro de la salvación que ya ha irrumpido, sino también y al mismo tiempo en los profundos gemidos por este mundo irredento. El Espíritu de Dios se experimenta como muy solícito y consolador cuando lleva a la oración, al anhelo y a la queja ante Dios: «La oración es siempre la voz de todos aquellos que aparentemente no tienen voz, y en esta voz resuena siempre aquel 'inefable clamor' que la Carta a los hebreos (5, 7) atribuye a Cristo»³². Donde el pueblo es reducido al silencio con humillaciones y persecuciones, a menudo es la oración lo único que mantiene viva su esperanza para impedir su resignación. Pedir, suspirar, quejarse y gritar hacia Dios no son ciertamente dones ni cumplimiento, sino expresiones realistas del abismo en que los seres humanos han caído o se han precipitado y que ahora descubren en su corazón. Donde se oye el grito que brota de lo hondo, allí está también presente el Espíritu que «viene en ayuda de nuestra flaqueza» y que intercede por nosotros con «gemidos incnarrables» (Rom 8, 26), cuando enmudecemos en nuestros tormentos. Incluso puede decirse: el grito que pide la asistencia del Espíritu es ya un grito del Espíritu. El suspiro de la criatura encadenada es asumido por el suspiro del Espíritu, que habita en ella, y presentado ante Dios. El grito a Dios es ya, de por sí, divino. En el anhelo humano de Dios está ya escondida la fuerza de atracción de Dios sobre los hombres. Lo que en la liturgia se llama «invocación del Espíritu santo» (*epiclesis*) se identifica, en el mundo real, con el grito *De profundis* del Salmo 130, 1: «Desde lo hondo a ti grito, Señor».

En el inicio de toda experiencia de salvación divina hay un grito que brota de lo más hondo: es el grito que da el pueblo atormentado de Israel desde la esclavitud en Egipto (Ex 3, 7); es el grito de muerte de Cristo en la cruz romana (Mc 15, 34). Y Dios escucha el grito que brota de lo hondo de la necesidad. El lleva a su pueblo desde la opresión a la tierra de la libertad. El lleva a su Cristo desde la muerte a la vida eterna de la nueva creación. Así sube hoy hasta Dios el grito del pueblo oprimido y el silencio de los niños que mueren en el tercer mundo: es el gemido del Espíritu. Así, desde la naturaleza destruida de esta tierra, sube hasta Dios el gemido de los hombres oprimidos y de las criaturas explotadas: es el gemido del Espíritu. La *epiclesis* del Espíritu en la cristiandad se remite a este grito del Espíritu desde lo profundo, un grito que debe asumir, pues ese grito es el Espíritu que traspasa las profundidades de la criatura y las profundidades de la divinidad.

32. Encíclica «*Dominum et Vivificantem*» (1986). III, 65.