

EL ESPÍRITU SANTO Y JESÚS DE NAZARET

BRUNO FORTE

1. *El testimonio de los orígenes cristianos*

Según el testimonio de la Iglesia de los orígenes, el Espíritu de Dios actúa en la entera vida y obra de Jesús de Nazaret: una verdadera y genuina «cristología del Espíritu» nace junto con la «cristología del Verbo» fundiéndose con ella¹. Jesús *recibe* el Espíritu: en la concepción virginal de María (cfr. Mt 1, 18-20; Lc 1, 35), en el Bautismo (cfr. Mc 1, 10 paral.), en las obras y días de su carne (cfr. Mc 1, 12s; Mt 12, 28; Lc 4, 14.18; etc.), hasta su resurrección gloriosa, Jesús se manifiesta como el Ungido por el Espíritu, el Mesías, el Cristo. En el Espíritu que «procede del Padre» (Jn 15, 26), el Hijo de Dios recorre el camino que lleva a la alteridad, de la historia eterna a la historia humana, hasta beber el cáliz doloroso de la «entrega» por los pecadores. En el Espíritu se lleva a cabo el extrañamiento de Dios por amor al mundo, la más profunda apertura al acontecer humano que podamos apreciar en la vida divina, el *exitus* salvador como éxodo de Dios en la historia de los «sin-Dios». El mismo Espíritu lo derrama luego el Padre en la hora pascual para que tenga lugar el *reditus*, la vuelta hacia la patria divina prometida, en la que podrán entrar finalmente también los pecadores, con los que el Hijo se ha hecho solidario. El acontecimiento pascual manifiesta así la historia del Espíritu: en el Espíritu el Hijo se ofreció al Padre en la hora de la Cruz (cfr. Heb 9, 14), cuando, como supremo cumplimiento de amor, «entregó el Espíritu» (Jn 19, 30); en Él, el Padre ha otorgado al Crucificado la plenitud de vida, resucitándolo y reconciliando consigo el mundo en Cristo (cfr., por ej.,

1. Cfr. la rica y documentada investigación de M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Brescia 1995, especialmente pp. 201ss. («La presencia activa del Espíritu en el acontecimiento cristológico»). Cfr. también M.-A. CHEVALLIER, *Souffle de Dieu: le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament*, 3 vols., Paris 1978, 1990, 1991.

Rom 1, 4). El Resucitado a su vez recibe del Padre el poder de donar el Espíritu (cfr., por ej., Jn 14, 26): él lo derrama sobre toda carne (cfr. Lc 24, 49; Act 2, 32s, cfr. también los textos paulinos sobre el Espíritu de Cristo: Rom 8, 9; Phil 1, 19; Espíritu del Señor: 2 Cor 3, 17; del Hijo: Gal 4, 6; finalmente los textos de la «cristología del Verbo», en los que el Espíritu está relacionado con Cristo y con su obra, que actualiza: cfr., por ejemplo, Jn 14, 26-15, 26; 16, 12-15; etc.).

De este modo los hombres participan de la vida de la comunión trinitaria en la comunión del tiempo presente (cfr. la acción constante del Espíritu en la Iglesia según la teología de Act, verdadero «Evangelio del Espíritu»: Act 2, 1-13.16-21; 4, 25-31; 8, 14-17; 10, 44-48; 11, 15-17, 19, 1-6; etc.). Al mismo tiempo, la entera historia queda abierta en el Espíritu al futuro de Dios (cfr. Rom 8) y los hombres se unen con el Padre, al que pueden ya dirigirse en el Espíritu como hijos adoptivos llamándole «Abbá» (Rom 8, 15.26s; Gal 4, 6), mientras que les es ofrecida la libertad de vivir en el amor, andando en el Espíritu (cfr. Gal 5, 13-25). Como prenda de los bienes futuros (cfr. Rom 8, 23; 2 Cor 1, 22; 5, 5; Ef 1, 14) el Espíritu, en la riqueza y variedad de sus dones (cfr. 1 Cor 12, 4-30), de los cuales el más grande es el amor (cfr. 1 Cor 13, 13), suscita y hace crecer la unidad del Cuerpo de la Iglesia, en el que se refleja la unidad de la Trinidad: «Hay diversidad de carismas, pero uno solo es el Espíritu; hay diversidad de ministerios, pero uno solo es el Señor; hay diversidad de operaciones, pero uno solo es Dios, que obra todo en todos» (1 Cor 12, 4-6). A pesar de que no se le llame nunca directamente «amor», término que más bien se refiere a Dios Padre (cfr. Jn 3, 16; Rom 5, 5; 2 Cor 13, 13; 1 Jn 3, 1; 4, 8.16), hasta el punto que «la ausencia de una palabra sobre el amor del Espíritu Santo choca de forma casi dolorosa»², en el testimonio neotestamentario el Espíritu es de hecho *El que abre en la libertad y unifica en el amor*: es Espíritu de libertad (cfr. 2 Cor 3, 17), de la verdad que hace libres (cfr. Jn 14, 17; 15, 26; 16, 13 en relación con 8, 32); es el Espíritu Santo por el cual «el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones» (Rom 5, 5). No es una casualidad que en el saludo de la Iglesia de los orígenes a él se atribuya la *κοινωνία*: «La gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo (esté) con todos vosotros» (2 Cor 13, 13).

En el Nuevo Testamento, por tanto, se encuentran afirmaciones claras tanto sobre la relación mutua como sobre la complementariedad entre Cristo y el Espíritu: la relectura trinitaria pascual, subrayando la presencia de las tres

2. H.U. VON BALTHASAR, *Lo Spirito Santo come Amore*, en ID., *Spiritus Creator*, Brescia 1972, 101 (cfr. todo el ensayo: 101-116).

Personas divinas en la memoria de los días del Nazareno, pone en evidencia en ellos la acción del Espíritu Santo. Análogamente en la conciencia de la Iglesia primitiva Cristo es viviente en el Espíritu y es el Espíritu lo que derrama en plenitud sobre toda carne, dando así cumplimiento a la espera del momento escatológico en que Dios vuelva a intervenir en favor de su pueblo. *Cristo recibe y dona el Espíritu*: su misión puede por eso ser descrita así: «El hombre sobre el que baje y se quede el Espíritu, ese es el que bautiza en Espíritu Santo» (Jn 1, 33). La cristología del Verbo, que considera que el Paráclito lleva a término la obra de Cristo, y la cristología del Espíritu, que mira a Cristo como el Ungido por el Espíritu, están continuamente y juntamente presentes en el testimonio neotestamentario. Fue precisamente apoyándose en los textos de la primera como los occidentales elaboraron la doctrina del *Filioque*: «(El Espíritu) me glorificará, porque tomará de lo mío y os lo anunciará. Todo lo que el Padre posee es mío; por eso he dicho que tomará de lo mío y os lo anunciará» (Jn 16, 14s). «Dicho esto sopló sobre ellos y dijo: Recibid el Espíritu Santo» (Jn 20, 22). Estos textos, junto con expresiones como «el Espíritu del Hijo» (Gal 4, 6) e imágenes como el agua que brota del trono de Dios y del Cordero (Ap 22, 1: en el agua se ve el Espíritu: cfr. Jn 4, 10s; 7, 37.39; Ap 21, 6), se refieren a la economía de la «historia salutis». La misma consideración vale también para el texto tenido como la referencia bíblica decisiva para afirmar la procesión del Espíritu a partir del Padre: «Cuando venga el Paráclito que yo os enviaré del Padre, el Espíritu de verdad que procede del Padre, él dará testimonio de mí» (Jn 15, 26)³. El mismo paso de la economía a la «teología», que los Símbolos de la fe han llevado a cabo para la procesión del Espíritu de parte del Padre, los Latinos lo efectuaron para la procesión «también de parte del Hijo». Es cierto, sin embargo, que además de los textos que se suelen citar para apoyar bíblicamente el *Filioque* —pertenecientes todos a la línea de pensamiento de la cristología del Verbo—, existen también los testimonios de la cristología del Espíritu. Aquí precisamente surge la pregunta de si la relación entre el Hijo y el Espíritu sólo puede ser expresada en un sentido —del Hijo al Espíritu— o si los vínculos recíprocos y la interacción entre ellos, ampliamente atestiguados en el Nuevo Testamento, no exigen más bien una mayor profundización en el sentido tanto de la economía, como de la inmanencia del Misterio⁴.

3. Cfr. M.-A. CHEVALLIER, *L'évangile de Jean et le «Filioque»*, en *Revue des Sciences religieuses* 57(1983) 93-111.

4. Cfr. el texto del Pontificio Consejo para la promoción de la unidad de los cristianos, *Sul Filioque*, en *L'Osservatore romano* 13.9.1995, 5 (también en *Il Regno Documenti* 40 [1995] 592-595).

2. De la economía a la inmanencia del Misterio

Para estudiar con profundidad la relación entre Jesús y el Espíritu a partir de la economía de la revelación y procediendo hacia la inmanencia insondable, hace falta afirmar en primer lugar que el carácter de la autocomunicación divina es dialéctico de modo intrínseco: el Dios vivo es y queda lo más grande en el horizonte de este mundo, aún cuando por un acto gracioso de su libertad se autocomunica a los hombres entrando en la historia. Sólo si se respeta la dialéctica entre trascendencia e inmanencia Dios no se disuelve en el mundo, ni el mundo se disuelve en Dios, consumido por el fuego de la Verdad divina. Esta dialéctica entre apertura y escondimiento, autocomunicación verdadera y no menos verdadera excedencia del misterio sobre la forma de la comunicación, la señala la etimología misma de la palabra latina «*revelatio*» (como también la griega ἀποκαλύψις): el prefijo *re-* encierra tanto el sentido de la repetición de algo idéntico (como se da en *resumo*), como el del paso a una condición opuesta (como en *reprobo*). *Revelare* quiere decir, por lo tanto, pasar de lo cubierto por un velo a lo descubierto, desvelar algo que antes estaba escondido, pero sin excluir nunca del todo una duplicación, una permanencia del velo, más aún un volverse más tupido todavía debido a la repetición, precisamente cuando parece que se quita (de modo análogo se podría hablar del sentido originario de ἀποκαλύψις, corrimiento de la cobertura, que no excluye su aumento). Vale la pena notar que este juego dialéctico se pierde en el término alemán *Offenbarung*, que sólo presenta a la mente el acto de abrirse y, por tanto, la condición de ser manifiesto. En este sentido, la interpretación que Hegel da de la revelación, como de algo que expresa totalmente y constituye al Dios que se comunica, parece la más coherente con la etimología de la palabra alemana. En realidad, si Dios se desvelara totalmente en su revelación histórica, si la Palabra con la que habla de Sí lo dijera todo, se realizaría una de estas dos posibilidades: o que el mundo divino se reduciría a las medidas del mundo humano al que se comunica; o que el mundo humano sería simplemente devorado por la luz deslumbrante del Absoluto. La revelación, en cambio, no elimina la diferencia entre los dos mundos: Dios queda Dios y el mundo queda mundo, a pesar de que Dios entra en la historia y se ofrece al hombre la posibilidad de participar de la vida divina.

Todo esto quiere decir que, si en la revelación Dios se manifiesta en la Palabra, más allá de esta Palabra, auténtica autocomunicación divina, está y permanece un Silencio divino. Este Silencio divino es en primer lugar la No-Palabra, el más allá misterioso y fontal del que la Palabra viene y cabe el cual la Palabra ha sido y es en la eterna gloria de Dios: «En principio era la Palabra y la Palabra era Dios y la Palabra era Dios» (Jn 1, 1). El texto griego de este

versículo, mediante el artículo, distingue entre las dos veces en que recurre el término Dios: la Palabra era «cabe el Dios» (πρὸς τὸν θεόν), la Palabra era Dios (θεόν). Esta distinción nos habla de la común pertenencia de la Palabra y de aquel que es «el Dios» al mundo divino, su comunión en el ser de la Divinidad, y al mismo tiempo de la distinción entre «el Dios» cabe el que la Palabra era y la Palabra misma, que es de condición divina. La No-Palabra, el Silencio del principio, es por tanto Dios, aquel que en el Nuevo Testamento se identifica con el Padre de Jesucristo, mientras que la Palabra, el Verbo, es aquel que —existiendo desde siempre cabe el Padre como Dios— se hizo carne y resonó en la historia (cfr. Jn 1, 14). La Palabra de la revelación remite así al Silencio del origen, a la hondura de la que sale eternamente y cabe la que es: Dios hecho visible remite al Dios invisible, del que es la imagen fiel (cfr. Col 1, 15; 2 Cor 4, 4; Heb 1, 3; etc.). Así como en el contenido del mensaje revelado se dice que el Hijo procede del Padre y es enviado por Él a este mundo, del mismo modo, considerando la forma de la revelación, se puede decir que la Palabra procede eternamente del Silencio y sale de él para ser enviada a los hombres con vistas a su salvación: el Padre «se ha revelado por medio de su Hijo Jesucristo, que es su Verbo que procede del Silencio»⁵.

La Palabra sale, por tanto, del Silencio: pero resuena también en el Silencio. Así como se da una procedencia de la Palabra a partir del silencioso Origen, así también hay un destino de la Palabra, un porvenir como lugar de su venida. Este porvenir de la Palabra en el Nuevo Testamento se llama Espíritu Santo, el Espíritu de la verdad: «Es bueno para vosotros que yo me vaya, porque si no me voy, no vendrá a vosotros el Consolador; pero cuando me haya ido os lo enviaré». «Cuando venga el Espíritu de verdad, él os guiará hacia la verdad entera, porque no hablará por su cuenta, sino que dirá todo lo que ha oído y os anunciará las cosas futuras» (Jn 16, 7.13). También el Espíritu es, en cierto sentido, Silencio: viene después de la Palabra, así como la Palabra viene después del primer Silencio. Pero el Espíritu no es el Silencio del origen, el Silencio de la salida: Él es el Silencio del destino, el silencio de la vuelta. Es el Silencio en el que descansa, en la eternidad de Dios, la Palabra salida del silencio fecundo del Padre: es la paz del Amante con el Amado, el vínculo que une el Verbo a Aquel que lo pronuncia, es el «nosotros» en el cual el Silencio y la Palabra se convierten en diálogo eterno. Y es, al mismo tiempo, el Silencio en el que la Palabra sale del Origen para entrar en el tiempo, para hacerse carne en la historia de los hombres: es la sombra silenciosa que cubre a la Virgen María,

5. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Magn.* 8,2: *Funk* 1,236 (no seguimos *PG* 5,669s, que reproduce una tradición manuscrita tardía, marcada por preocupaciones antignósticas).

Espíritu de comunión (cfr. 2 Cor 13, 13), que es el fundamento de la unidad de los carismas en el único Cuerpo del Señor, que es la Iglesia (cfr. 1 Cor 12, 4), y que derrama el amor de Dios en nuestros corazones (cfr. Rom 5, 5), el Espíritu Santo es percibido en las profundidades divinas como el amor dado en don por el Amante y recibido por el Amado, distinto del Padre porque recibido por el Hijo, distinto del Hijo porque donado por el Padre, una sola cosa con ellos porque amor donado y recibido en la unidad del proceso del amor eterno. «El Espíritu es, pues, cierta inefable comunión del Padre y del Hijo (*ineffabilis quaedam communio*)»⁹. Distinto de ellos por proceder como comunión del uno y del otro, nexa o vínculo de su amor mutuo, amor del Amado y del Amante, que no se puede confundir con la esencia divina, que es amor, porque es amor personal que brota de las relaciones del Padre y del Hijo, «nosotros» hecho persona de la comunión divina, el Espíritu es adorado y glorificado juntamente con ellos, porque es Dios como ellos, en el mismo nivel del ser divino en el acontecimiento eterno del amor. «Este Espíritu Santo, según las Sagradas Escrituras, no es sólo el Espíritu del Padre, ni sólo del Hijo, sino de ambos, y por eso nos hace pensar en la caridad con la que el Padre y el Hijo se aman mutuamente»¹⁰.

«*Vinculum caritatis aeternae*», lazo del amor eterno, el Espíritu es por tanto al mismo tiempo Aquel que une el Amante y el Amado y Aquel que en relación con ellos se distingue por su especificidad personal: «Ya sea él la unidad del uno y del otro, o su santidad o su amor, ya sea su unidad por ser su amor, ya sea su amor por ser su santidad, está claro que no es uno de los dos aquel en el que el uno y el otro están unidos y el engendrado es amado por el que engendra y ama al que lo engendra...»¹¹. A la luz de esto se esclarece la idea de la procesión del Espíritu a partir del Padre y del Hijo, del diálogo eterno de su amor, de su estar cara a cara, que es reciprocidad en el don, gratuidad y gratitud, fontalidad y acogida mutuas: «En efecto, si el Hijo recibe del Padre todo lo que tiene, recibe del Padre también el que el Espíritu Santo procede también de Él... El Hijo ha nacido del Padre, el Espíritu Santo procede de modo principal (*principaliter*) del Padre y, por el don que el Padre otorga al Hijo sin ningún intervalo de tiempo, procede juntamente (*communiter*) del uno y del otro»¹². La teología latina hará suya esta perspectiva, que viene a rellenar el silencio del mismo símbolo niceno-constantinopolitano (381) sobre la relación entre el Hijo y el Espíritu: el *Filioque* entrará en el Credo, casi como signo de

9. S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, 5, 11, 12.

10. *Ibidem*, 15, 17, 27.

11. *Ibidem*, 6, 5, 7.

12. *Ibidem*, 15, 26, 47.

la amplitud y riqueza con las que la contemplación teológica del Espíritu como unidad y paz del Amado y del Amante penetró en la espiritualidad y en la reflexión de fe de Occidente. El Espíritu Santo, Señor y dador de vida, «*ex Patre Filioque procedit*»¹³.

Si el Espíritu es concebido como nexo de unidad entre el Amante y el Amado con la distinción personal debida a las relaciones mutuas, se puede afirmar de Él que es el vínculo entre Palabra y Silencio, su enlace como persona. El Silencio, en el Espíritu de la unidad, se encuentra con la Palabra en el acto eterno de pronunciarla, como Silencio que engendra al Verbo e inhabita en él, pero que no se convierte en Él. La Palabra, en el mismo Espíritu, se encuentra con el Silencio en el acto de ser pronunciada, como Palabra engendrada y totalmente acogedora, pero que no se identifica personalmente con el Silencio. El Espíritu, por su parte, no es el Silencio fontal, porque no es el Origen del que procede la Palabra, tampoco es la Palabra, porque no es el Engendrado, que procede del Padre; distinto del Verbo y del Silencio del Origen, el encuentro divino personal brota de la entrega mutua, unidad y paz de la Palabra y de Su Manantial eterno. En este sentido, el Espíritu es silencio, porque se agota en el acto de entrega que tiene su origen en el Padre, y es palabra, porque se hace realidad en el acto de acogida, que es constitutivo del Hijo. El encuentro es el «otro Silencio», la Palabra que se hace respuesta, el Verbo que resuena y descansa en la paz del silencioso comienzo: «¿Por qué el Apóstol no habla del Espíritu Santo (en pasajes como 1 Cor 3, 22ss o 1 Cor 11, 3)? ¿Tal vez porque siempre que se nombre una realidad unida a otra con una paz tan profunda que de estas dos cosas se hace una sola es preciso pensar en esta misma paz aunque no se mencione?»¹⁴. El encuentro divino personal es el silencio elocuente o el decir silencioso de la comunión del Padre y del Hijo, del Silencio fontal y de Su Palabra. El encuentro es sumamente personal porque no sólo no lesiona la distinción entre los que se encuentran, sino que está formado exactamente por aquel conjunto de relaciones, del que procede en la eternidad divina la tercera Persona.

Santo Tomás de Aquino, con un rigor intelectual extraordinario, es el que examina cómo el encuentro eterno sirve para expresar las tres Personas: «Pluralidad de personas significa pluralidad de relaciones subsistentes, realmente distintas entre sí. La distinción real entre las relaciones divinas no se da

13. El *Filioque* fue añadido formalmente al texto del Símbolo niceno-constantinopolitano (DS 150) en la redacción latina no antes de 1014, aunque la fórmula se remonte al IV siglo: cfr. B. FORTE, *Trinidad como historia*, o.c., 121, n. 20.

14. S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, 6, 9, 10.

sino por una oposición relativa. Relaciones opuestas, por lo tanto, pertenecen a dos personas, relaciones no opuestas pertenecen necesariamente a la misma persona. La paternidad y la filiación, como relaciones opuestas, pertenecen necesariamente a dos personas. La paternidad subsistente es la persona del Padre, la filiación subsistente es la persona del Hijo... La espiración conviene tanto a la persona del Padre como a la persona del Hijo, ya que no se opone de modo relativo ni a la paternidad ni a la filiación. Por consiguiente la procesión conviene a otra persona, que es la persona del Espíritu Santo, que procede como amor»¹⁵. La espiración activa, pues, el encuentro activo del Padre y del Hijo en el diálogo divino, coincide con sus respectivas propiedades personales específicas: en cuanto paternidad ella es pronunciar la Palabra, en cuanto filiación es proceder del Silencio. Sólo la espiración pasiva, el encuentro como amor personal distinto del Amante y del Amado, en relación con el Padre en cuanto donado y en relación con el Hijo en cuanto recibido, es lo que constituye la relación subsistente de la tercera Persona divina. Además, puesto que los Tres participan de la única y misma naturaleza, que es el amor como su esencia eterna, el encuentro se produce al nivel de unidad más alto que puede existir, es un encuentro sumamente unificador y comunicativo. El Espíritu divino manifiesta, al mismo tiempo, que la verdadera unidad no suprime la distinción personal y que la naturaleza auténticamente relativa de las Personas, en su irreductible originalidad, no elimina la unidad superior y más honda.

¿Cómo se relaciona entonces el Espíritu con el Silencio eterno y con la Palabra que eternamente procede de él? La tradición occidental contestó a este interrogante con la doctrina del *Filioque*. Ella respeta el carácter absolutamente principal del Silencio de Dios, porque considera al Padre como principio sin principio del Hijo y del Espíritu. Sin embargo, poniendo en evidencia la coordinación de la Palabra y del Silencio en la espiración del encuentro, es decir, afirmando que el Padre otorga al Hijo la posibilidad de espirar al Espíritu juntamente con Él, de consumir el encuentro con Él, privilegia de algún modo la mediación de la Palabra. No es una casualidad que Karl Barth vea en el *Filioque* la defensa de la absoluta e insustituible mediación cristológica¹⁶: «Es en el misterio eterno del ser de Dios donde hay que buscar la razón por la que nadie puede venir al Padre si no es por el Hijo; porque el Espíritu, mediante el cual el Padre atrae a sí a los hombres, es desde toda la eternidad también Espíritu del Hijo, y es por medio suyo que el Padre nos hace participar de la filiación divina en Cristo»¹⁷. Las críticas orientales al *Filioque* han querido con frecuen-

15. *Summa Theologiae* I, q. 30 a. 2c.

16. Cfr. *Die kirchliche Dogmatik*, I/1, 500-511.

17. *Ibidem*, I/2, 273.

cia deducir de ello los acentos extremados con que Occidente ha subrayado lo visible y lo histórico en la mediación eclesial («jerarcología»), en la doctrina de los sacramentos («*ex opere operato*»), en el objetivismo moral y en la heteronomía ética. Aunque estas críticas sean excesivas, parece, sin embargo, justificada la preocupación de que el *Filioque* lleve a otorgar a la Palabra un papel casi exclusivo, dejando en la sombra la primacía del Silencio y la espesa complejidad del encuentro personal, en la eternidad y en el tiempo. Si es preciso, por tanto, no dejar de dar el justo relieve a la Palabra, frente, por ejemplo, a concepciones de cuño idealista y que tienen un concepto deductivo de la revelación, es preciso también relacionar la Palabra con Su Origen, por un lado, con Su descanso y Su Patria, por otro, en el encuentro en que ella resuena, es acogida y canta la gloria del Padre. Es en este punto donde Occidente puede ser fecundado y enriquecido por la tradición oriental, así como esta última puede recibir del testimonio occidental un estímulo para afirmar y vivir la centralidad de la Palabra.

4. *La luz de Oriente: el Espíritu como «éxtasis de Dios»*

Ha sido la teología de Oriente la que ha puesto en evidencia el papel de apertura que el Espíritu cumple en la relación entre Padre e Hijo: Él es el don del amor como persona, el éxtasis del Amante y del Amado, su salir de sí mismo para entregarse al otro en la eternidad y en el tiempo. Tomando como punto de partida los testimonios bíblicos que afirman que las salidas de Dios de sí para llevar a cabo su venida a la historia de los hombres se han efectuado o se efectuarán en el Espíritu¹⁸, la contemplación teológica de Oriente ha procurado escudriñar las profundidades de la inmanencia divina, el movimiento de la infinita oblatividad del amor eterno. De este modo el Espíritu es considerado como procedente eternamente del Padre, manantial de la divinidad, por el Hijo, por medio y más allá de Él, según el orden atestiguado por la economía de la salvación: una procesión que venga también del Hijo parece lesionar a los ojos de los Orientales la monarquía del Padre, el carácter absolutamente principal del Silencio divino. El Padre derrama el Espíritu sobre el Engendrado, que a su vez —después de haberlo entregado en la hora de la Cruz a Aquel que le abandona, y después de haberlo recibido de Aquel mismo en la plenitud de la

18. Cfr. la creación: Gen 1, 2; la profecía: Num 11, 25; 24, 2; 27, 18; 1 Sam 10, 6; 19, 24; Is 61, 1; Ez 2, 2; etc.; la encarnación del Verbo: Mt 1, 18-20; Lc 1, 35; el nacimiento de la Iglesia: Act 2,1-13; el «*éskaton*» de la promesa: Is 11, 2; Ez 36, 27; 37, 1-14; Joel 3, 1s.; etc.

Pascua— lo dona a toda carne. La idea que el Consolador sea el éxtasis y el don de Dios es expresada por los Padres griegos mediante la fórmula frecuentísima: «Del Padre, por el Hijo, en el Espíritu Santo». Esta fórmula «es la afirmación de un dinamismo por el cual el Espíritu es aquello en que (aquel en el que) termina el proceso... Se trata de un orden económico, que refleja, sin embargo, el orden de la Trinidad inmanente. Según este orden el Espíritu es aquel por cuyo medio se *lleva a cabo totalmente* la comunicación de Dios. Desde el punto de vista económico, él es aquel al que se atribuyen la santificación, el progreso en la perfección. En la Tri-unidad de Dios él es el cumplimiento...»¹⁹. A la luz de todo esto, el Espíritu es visto como la sobreabundancia del amor divino, la plenitud rebosante, el exceso, generoso y gratuito, de la comunión radiante: Espíritu creador, don del Altísimo, fuente y fuego que contagia la vida (cfr. el himno *Veni Creator*). «El Espíritu rompe la posible suficiencia del “cara a cara” de las dos primeras figuras. La Tradición cristiana ha reconocido su papel creador y dinámico; en este sentido, Él es el que produce otras diferencias. Él es la apertura de la comunión divina a lo que no es divino. Es la morada de Dios allí donde, en cierto sentido, Dios está “fuera de sí”. Por eso recibió el nombre de “amor”. Es el “éxtasis” de Dios hacia su “otro”: la criatura. La tercera figura de la “simbólica trinitaria” elimina la posibilidad de una interpretación “narcisista” de la relación entre las dos primeras figuras: Dios es el Abierto, es comunicación, es fuente de vida y de participación en común»²⁰.

De este horizonte de la interpretación se saca una consecuencia fundamental: que Palabra y Silencio no se agotan una en otro; su encuentro no es una captura o una situación estática, sino apertura, sobreabundancia, dinamismo de un amor radiante. La característica peculiar del encuentro divino, personal y unificador al más alto nivel, es la de estar *abierto*. Se puede decir que el Espíritu posee en Dios la condición del verdadero amor: es libre de tendencias posesivas y de celos: «Amor no es quedarse mirándose a los ojos, sino mirar juntos hacia el mismo fin» (Antoine de Saint-Exupéry). El «con-dilecto» del amor del Padre y del Hijo, el tercero en causa en el encuentro de su entregarse y acogerse mutuamente, es la prueba definitiva, precisamente por su distinción y consistencia personal, de que el amor eterno no cierra el Amante y el Amado en el círculo de su intercambio mutuo, sino que hace que se encuentren con una fecundidad que los trasciende. El encuentro eterno pone de manifiesto la trascendencia del amor eterno, su autoentregarse al otro de modo libre y gratuito, su naturaleza que tiende a comunicarse, fuente, por lo tanto, de la autocomu-

19. Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, III, Brescia 1983, 154s.

20. C. DUQUOC, *Un Dio diverso*, Brescia 1978, 117.

nicación personal, en el juego de las relaciones entre las Personas divinas y en su relacionarse con las criaturas, que ellas mismas llaman a la existencia. Como acto de trascenderse a sí mismo para ir hacia el otro, el encuentro conlleva una insustituible dimensión de separación, de éxodo sin vuelta atrás, de muerte a sí mismo para dar la vida al otro, de lo que la entrega del Espíritu en la hora de la Cruz es una densa figura en el tiempo. «Hablamos, como hace San Juan, de “Dios como Espíritu” cuando hemos de interpretar la separación entre amante y amado, de modo tal que amante y amado “hagan participar” a otros en su amor mutuo. Y de modo parecido hablamos de “Dios como Espíritu”, cuando hemos de interpretar la separación, que la muerte lleva consigo, entre el amante y el amado de modo tal que Dios en esta separación sumamente dolorosa no deje de ser el Dios “uno y vivo” sino que sea precisamente por eso sumamente Dios»²¹.

El encuentro abarca, pues, la muerte y la vida: es vida en cuanto apertura y don vivificador; es muerte en cuanto éxodo y olvido de sí. En el encuentro eterno el Silencio muere, porque manifestándose en la Palabra, sale de sí y llena su reino de un inicio sonoro, que es la eterna generación del Verbo; pero el Silencio vive también en un nivel sucesivo, porque, pasando a través de la Palabra, vuelve a plantearse como el espacio último en el que la Palabra resuena y descansa. Esta muerte del Silencio superada en la vida, este encuentro entre muerte y vida en el silencioso Inicio en favor de la vida, expresa el otro Silencio, el Silencio del éxtasis, que procede como encuentro del Origen silencioso y a él vuelve, juntamente con el Verbo, como Silencio de la Patria. Por su parte, en el encuentro eterno muere también la Palabra: Ella procede del Silencio y sale de sí para dejarse pronunciar totalmente por el Otro, para ser pura acogida del único Principio divino, hasta el punto de ser pronunciada en la forma del Silencio, como manifiestan el abandono en la Cruz y la muerte de la Palabra encarnada. Sin embargo, precisamente de este modo, desapareciendo en el Silencio, la Palabra vive: esta vida es el Silencio mismo hecho Palabra; ya no se trata del Silencio del Origen, del que procede el Verbo, sino del Silencio que está más allá de la Palabra y a través de ella, la silenciosa acogida que habla callando y calla hablando. Esta muerte de la Palabra por resonar nuevamente en el no-hablar que la acoge es el encuentro del Verbo como Espíritu silencioso, que se manifiesta en el tiempo de modo condensado en la función actualizadora que el Paráclito desarrolla en relación con Cristo: callando, pronuncia la Palabra. El Espíritu, como encuentro eterno, es en relación con el Silencio y la Palabra como su quedar abiertos: este es el motivo por el cual es muerte del

21. E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, Brescia 1982, 427.

Silencio en la Palabra y de la Palabra en el Silencio del éxtasis; es, en otros términos, Aquel que procede del Padre por medio del Hijo y vive como eterno hablar de sí del Silencio y callar de la Palabra, Verbo silencioso distinto del Verbo sonoro, Silencio elocuente distinto del puro Silencio del Origen, del que procede la Palabra. El encuentro eterno es el fundamento inmanente en Dios de la necesidad que la economía del Verbo sea completada por la economía del Espíritu: la Palabra pronunciada en el tiempo no lo es todo. «Ahora os digo la verdad: es bueno para vosotros que yo me vaya, porque si no me voy, no vendrá a vosotros el Consolador; pero cuando yo me haya ido, os lo enviaré» (Jn 16, 7).

5. *El Espíritu y el seguimiento del Nazareno*

«Cuando venga el Espíritu de verdad, Él os guiará hacia la entera verdad, porque no hablará por su cuenta, sino que dirá todo lo que haya oído y os anunciará las cosas futuras. Él me glorificará porque tomará de lo mío y os lo anunciará. Todo lo que el Padre tiene es mío; por esto os dije que tomará de lo mío y os lo anunciará» (Jn 16, 13-15). «Espíritu de verdad», es decir, Espíritu de la fidelidad divina en cada época del hombre y por eso Espíritu del encuentro, que hace posible el contacto y el intercambio con el Misterio que se ha autocomunicado en la Palabra que procede del Silencio, el Consolador anuncia la verdad del Hijo —«tomará de lo mío y os lo anunciará»—, pero en ella y por ella, anuncia la verdad del Padre. En la Palabra el Espíritu abre al Silencio; en el Silencio hace que resuene la Palabra; de ellos es el encuentro en la eternidad y en el tiempo, condición inmanente en Dios de cada encuentro salvador de los hombres con la revelación de la Palabra y del Silencio. Y si el encuentro es en Dios unidad entre vida y muerte en favor de la vida, lo será también en su comunicación a los hombres: éxodo de sí para acoger al Otro y para entregarse a Él, muerte para dejar sitio a la vida del adviento, el encuentro histórico con la Palabra y el Silencio se efectúa en una unidad análoga de muerte y de vida en favor de la vida. Es el encuentro con el Dios que quema como el fuego (cfr. Dt 4, 24; Is 33, 14; Heb 12, 29): es la experiencia del Espíritu, al cual se dirige la oración de la Iglesia: «¡Ven Espíritu Santo, llena los corazones de tus fieles y enciende en ellos el fuego de tu amor!». Este encuentro afecta a la totalidad de la persona, insertándola en la comunión divina, y se desarrolla según un proceso de apertura radical. De este modo el Silencio y la Palabra —en su libre autocomunicación al hombre— alcanzan efectivamente la existencia humana: la Trinidad entra en la historia y la historia en la Trinidad. El encuentro con la revelación en su aspecto de comunión se expresa en la

vida teologal que el Espíritu suscita y alimenta; en su aspecto de éxodo se lleva a cabo en el «estar fuera» de la existencia redimida (*ex-sistere*), que el Espíritu mantiene siempre abierta a la vida prometida, que vence a la muerte. La existencia, transformada por la acogida de la autocomunicación trinitaria en la revelación, se convierte así en una existencia en éxodo, un auténtico «*ex-sistere*» sobrenatural en las coordenadas del tiempo presente, un morir a sí mismos para entrar en la vida siguiendo el ejemplo y con la gracia del Hijo venido en la carne. Fe, esperanza y amor son tres aspectos de un único éxtasis de la persona, de su salir de sí para entregarse al Extranjero que invita y dejar que Él nos entregue a Dios y a los demás según los inescrutables designios de Su voluntad. La vida en el seguimiento del Nazareno, como vida según el Espíritu, adquiere así un carácter dialéctico, de transición constante de la muerte a la vida.

El primer movimiento de la existencia redimida, su «estar-fuera-de-sí» inicial suscitado por la venida del Verbo en el Espíritu, es un camino de muerte: «Si uno quiere venir en pos de mí niéguese a sí mismo, tome su cruz y que me siga. Porque quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mi causa la encontrará» (Mt 17, 24s, paral; cfr. 10, 39). Este morir no sólo es exigido a causa de Cristo, sino que tiene lugar en Él y por Él: «El amor de Cristo nos apremia, al pensar que uno ha muerto por todos, luego todos han muerto» (2 Cor 5, 14). «¿No sabéis que todos los que hemos sido bautizados en Cristo Jesús, en su muerte hemos sido bautizados?» (Rom 6, 3; cfr. 4s). Acoger la caridad, abriéndose en el Espíritu al Silencio del Origen, es un morir a sí mismo para dejarse llevar en el misterio de la autoentrega divina: «En esto está el amor: en que no hemos sido nosotros los que hemos amado a Dios, sino que ha sido él el que nos ha amado y ha enviado a su Hijo como víctima de expiación por nuestros pecados. Carísimos, si Dios nos ha amado, también nosotros hemos de amarnos los unos a los otros...» (1 Jn 4, 10; cfr. 19). La vida teologal es tomar parte en los gemidos y sufrimientos de la creación, aún poseyendo las arras del Espíritu (cfr. Rom 8, 22s), es compartir los sufrimientos de Cristo (cfr. 2 Cor 1, 5-7), es esperar contra toda esperanza (cfr. Rom 5, 18). El que cree no sale de la noche, pero en la muerte persevera con la espera confiada de que se cumplirán las promesas de Dios: «En la esperanza hemos sido salvados. Ahora bien, en lo que se espera, si se ve, ya no es objeto de esperanza; en efecto, si uno ya lo ve, ¿cómo puede todavía esperarlo? Pero si esperamos lo que no vemos, lo esperamos con perseverancia. Del mismo modo, también el Espíritu viene en ayuda de nuestra debilidad...» (Rom 8, 24-26).

A la muerte, en el camino de la existencia redimida como seguimiento del Señor Jesús en el Espíritu, sigue la vida: acoger la revelación es verdaderamente unidad de muerte y de vida en favor de la vida, camino pascual, llevado

a término en la potencia del Consolador. «La muerte ha sido absorbida por la victoria. ¿Dónde está, oh muerte, tu victoria? ¿Dónde está, oh muerte, tu aguijón?... Gracias sean dadas a Dios que nos da la victoria por medio de nuestro Señor Jesucristo» (1 Cor 15, 54s.57; cfr. Rom 8, 11). La vida teologal entera celebra el triunfo de la vida por la gracia del Consolador, que hace que el hombre se encuentre con la potencia de la resurrección: la caridad triunfa sobre la muerte, es el triunfo de la vida alcanzado en el sencillo, silencioso actuar del amor: «Hemos pasado de la muerte a la vida, porque amamos a los hermanos. El que no ama permanece en la muerte» (1 Jn 3, 14). La fe es entrar en la vida que sólo la Palabra, a la que hemos creído, revela y transmite: «El que escucha mi palabra y cree en aquel que me ha enviado, tiene la vida eterna y no se enfrentará con el juicio, sino que ha pasado de la muerte a la vida» (Jn 5, 24). La esperanza es disfrutar por adelantado del triunfo de la vida, en el encuentro del humilde día presente con el día de la gloria prometida: «En la esperanza hemos sido salvados» (Rom 8, 24). La existencia redimida es, por lo tanto, camino de éxodo: al morir esta existencia deja el mundo del hombre viejo, el conjunto de los deseos de la carne, que son contrarios al Espíritu (cfr. Gal 5, 17); al resucitar a la vida, ella «anda según el Espíritu» (Gal 5, 16), abriéndose al mundo de Dios, que se ha autocomunicado al hombre en el acontecimiento de la revelación. Vivir el encuentro con Dios que se revela no es sólo adquirir una conciencia nueva, que permanece en el plano puramente noético, tampoco es experimentar una vez para siempre la gracia de la comunión con la Palabra y con el Silencio, del que la Palabra procede.

El seguimiento del Nazareno en la fuerza del Espíritu es, por tanto, una existencia pascual, en la que la muerte y la vida se encuentran cada día: este encuentro es en favor de la vida para el que se deja llevar con docilidad por la acción del Paráclito, como condición de posibilidad trascendente de la experiencia del Misterio: «Todo los que son guiados por el Espíritu de Dios, estos son hijos de Dios» (Rom 8, 14). Así como en los altos silencios de la Trinidad el proceso eterno de la vida tiene lugar en la entrega mutua de las personas bajo la forma del olvido de sí y de la autodedicación al Otro, del mismo modo la existencia redimida, que es participación de la vida divina mediante la fe, la esperanza y el amor, es proceso pascual que extraña al hombre de sí mismo y lo esconde en Dios, hasta llevarle a perder la vida para volver a hallarla en Él y en los demás. Muerte y vida se han encontrado: la caridad es muerte, porque «no hay amor más grande que dar la vida por los amigos» (Jn 15, 13); amor es olvidarse de sí mismo para autodedicarse a la vida del otro. Pero en eso mismo el amor es vida: sólo la caridad no cesará nunca (cfr. 1 Cor 13, 8): «Fuerte como la muerte es el amor» (Cant 8, 6). La fe es muerte, porque es abandonarse totalmente en los brazos del Dios escondido en Su revelación: «He aquí la esclava

del Señor, hágase en mí según tu palabra» (Lc 1, 38). Creer es pronunciar el «amén» de la confianza total, es éxodo de sí para esconderse en el Silencio de Dios: «Habéis muerto y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios» (Col 3, 3). Por eso mismo, sin embargo, la fe es vida, día del Eterno en la noche del tiempo: «Cuando se manifieste Cristo, entonces vosotros también os manifestaréis con Él en la gloria» (Col 3, 4). La esperanza es muerte, porque tiene su morada en el naufragio de todas las evidencias, es adelante de lo invisible en el signo, muchas veces doloroso, de lo visible: «Si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda solo; pero si muere, da mucho fruto» (Jn 12, 24). Mas precisamente por eso la esperanza es vida que vence la muerte: «El que ama su vida la perderá y el que odia su vida en este mundo la conservará para la vida eterna» (Jn 12, 25).

De este modo caridad, fe y esperanza en sus relaciones mutuas siguen una especie de «pericoreisis»: las tres inhabitan cada una en las otras, y cada una es muerte y vida de sí misma en la otra, y de la otra en sí. Sin las obras silenciosas de la caridad, la fe está muerta y es vana la esperanza (cfr. Iac 2, 26); sin el abandono creyente en la Palabra, el amor carece de raíz y la espera teológica de fundamento (cfr. 1 Jn 4, 19); sin el encuentro con la eternidad de Dios, futuro del mundo, vivido en la esperanza, la fe está en la cautividad de la muerte y la caridad queda expuesta a cualquier fracaso (cfr. Col 3, 3). Fe, caridad y esperanza son cada una el fin y el comienzo siempre nuevo de la otra, y por eso el impulso profundo a celebrar con una novedad de vida permanente el encuentro transformador con el Dios de la revelación. Vivir en este juego de muerte y de vida en favor de la vida es el «estar-fuera», el «ex-sistere» de la criatura redimida, que ha encontrado el adviento en el Espíritu y se ha dejado transformar por él. La revelación, acontecimiento de la autocomunicación de Dios, se ofrece de este modo en el Espíritu como un comienzo siempre nuevo de la vida personal y de la historia del mundo, proceso del paso de la muerte a la vida, de la fe a la fe, desde los gestos silenciosos de caridad hasta el Silencio de la Patria, desde el encuentro en el tiempo hasta la comunión plena y gozosa del encuentro eterno. Jesús de Nazaret vive así en el corazón del discípulo mediante la fuerza del Espíritu, prenda de eternidad que permite saborear en el tiempo el encuentro con la vida sin fin, cuando Dios será «todo en todos» (1 Cor 15, 28) y el universo entero será la patria de Dios en el silencio del cumplimiento, en la única Palabra en que todo estará dicho para siempre...

Bruno Forte
NÁPOLES