

EL ESPÍRITU DE LA VIDA

Una pneumatología integral



Obras de J. Moltmann
publicadas por Ediciones Sígueme:

- Teología de la esperanza* (VeI 48)
- Trinidad y reino de Dios* (VeI 80)
- Teología política – Ética política* (VeI 99)
- Dios en la creación* (VeI 102)
- El camino de Jesucristo* (VeI 129)
- El Espíritu de la vida* (VeI 142)
- ¿Qué es teología hoy?* (VeIm 2)
- La dignidad humana* (Pedal 146)
- El hombre. Antropología cristiana* (Pedal 184)

EDICIONES SIGUEME
SALAMANCA
1998

CONTENIDO

<i>Prólogo</i>	9
<i>Introducción: Puntos de partida para una pneumatología hoy</i>	13

I EXPERIENCIAS DEL ESPIRITU

1. Experiencia de la vida - experiencia de Dios.....	31
2. Experiencia histórica del Espíritu	53
3. Experiencia trinitaria del Espíritu	73

II LA VIDA EN EL ESPIRITU

4. El Espíritu de la vida.....	97
5. La liberación para la vida	113
6. La justificación de la vida.....	139
7. El renacer de la vida	161
8. La santificación de la vida	179
9. Las fuerzas carismáticas de la vida.....	199
10. Teología de la experiencia mística.....	217

III COMUNION Y PERSONA DEL ESPIRITU SANTO

11. La comunión del Espíritu.....	237
12. La personalidad del Espíritu	289

<i>Veni Creator Spiritus</i>	333
<i>Índice general</i>	335

Tradujo Santiago del Cura Elena
sobre el original alemán *Der Geist des Lebens*

© Chr. Kaiser Verlag, München, 1991
© Ediciones Sígueme, S.A., 1998
Apdo. 332 - E-37080 Salamanca/España

ISBN: 84-301-1326-6
Depósito legal: S. 243-1998
Printed in Spain
Imprime: Gráficas Varona, S.A.
Polígono «El Montalvo» - Salamanca, 1998



La simple pregunta «¿cuál ha sido la última vez que ha sentido usted la acción del 'Espíritu santo'?» nos pone en serios apuros. Su «santidad» provoca en nosotros cierta reserva religiosa. Vemos lo lejos que está él de la vida profana y a la vez lo alejados que estamos nosotros de Dios. Todos sabemos que las vivencias religiosas no están al alcance de todo el mundo.

Pero si la pregunta es: «¿cuál ha sido la última vez que ha sentido usted el 'Espíritu de la vida'?», entonces las cosas cambian. Podemos responder con lo que sentimos en la vida de cada día y contar todo lo que nos ha consolado y todo lo que nos ha estimulado. En este caso, el «Espíritu» son las ganas de vivir que nos embargan, y las fuerzas del Espíritu son las fuerzas de la vida que despierta en nosotros.

El Espíritu de Dios se llama «Espíritu santo» porque da vitalidad a esta vida, no porque esté lejos y no tenga nada que ver con ella. El Espíritu pone la vida en la presencia del Dios vivo y la introduce en la corriente del amor eterno. Porque quiero describir la unidad entre la experiencia de Dios y la experiencia de la vida, es por lo que hablo en este libro del «Espíritu de la vida», e invito a todos a estar muy atentos a sus propias experiencias y a tenerlas muy en cuenta.

Este libro ha sido para mí una especie de viaje por tierras desconocidas. Esperaba y buscaba una cosa muy concreta. Pues bien, he dado con ella, he experimentado la presencia de la eternidad. Además, hay razones objetivas y circunstancias externas que me han movido a elaborar esta pneumatología.

Las razones objetivas se sitúan en la lógica del pensamiento trinitario. La doctrina social de la Trinidad, con la que inicié esta serie teológica y cuyo primer libro fue «Trinidad y Reino de Dios» (1980), asume, dentro del amplio marco trinitario de la doctrina sobre Dios, el conocido cristocentrismo de la teología reformadora y dialéctica, otorgando por un lado a la persona y obra del Padre en la creación de la existencia y por otro a la persona y a la

obra del Espíritu en la vivificación de la vida, su relativa autonomía. Respecto a la creación he intentado desarrollarla en el libro «Dios en la creación» (1985). El presente libro «El Espíritu de la vida», debería aportar algo parecido sobre la vivificación y la santificación de la vida. Parto del presupuesto de que la obra de Cristo no se realiza sin la obra del Espíritu, a la cual tiende, pero manteniendo que la obra del Espíritu puede distinguirse de la obra de Cristo y que no se agota en ella. Como muestra el antiguo testamento, la obra del Espíritu de Dios precede a la obra de Cristo y, como indica el nuevo testamento, la rebasa. Establece una relación entre la obra liberadora y redentora de Cristo y la vida, que fluye de su manantial por todas partes y que es animada por «el Espíritu de la vida», pues es esta vida la que hay que liberar y redimir. La acción del Espíritu de Dios, que vivifica y afirma la vida, es universal y se reconoce en todo lo que sirve a la vida y en todo lo que se opone a lo que la destruye. Esta acción del Espíritu no suplantía la acción de Cristo, sino que le da relevancia universal.

He seguido las huellas de la autonomía relativa del Espíritu de Dios gracias también al interés y al trabajo de mis doctorandos, que desde 1980 han profundizado, sorprendentemente, en muchos aspectos de ella. En el trabajo conjunto quizás he aprendido tanto de ellos como ellos de mí. Mencionaré a algunos de ellos: Lyle Dabney, *Die Kenosis des Geistes. Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung im Werk des Heiligen Geistes* (1989); Lin, Hong-Hsin, *Die Person des Heiligen Geistes als Thema der Pneumatologie in der Reformierten Theologie* (1990); Peter Zimmerling, *Zinzendorfs Trinitätslehre* (1990); Adelbert Schloz-Dürr, *Der Ausgang des Geistes vom Vater. Kriterien einer ökumenischen Pneumatologie*; Duncan Reid, *Die Lehre von den ungeschaffenen Energien. Ihre Bedeutung für die ökumenische Theologie*; y como trabajo más antiguo sobre mi propio acceso a la pneumatología, Donald A. Claybrook, *The Emerging Doctrine of the Holy Spirit in the Writings of Jürgen Moltmann*, Louisville 1983. Todos, individual y colectivamente, hemos tratado de facilitar el diálogo teológico con la teología ortodoxa. Por eso, como puede verse sobre todo en los capítulos 2, 3, 9 y 12, la estructura teológica de esta pneumatología es una aportación ulterior a la doctrina trinitaria, cumbre de la teología cristiana. Mis trabajos de los últimos diez años en torno a la doctrina trinitaria los he publicado en el volumen, temáticamente estructurado, «In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie», München 1991. Puesto que ambas publicaciones están muy próximas entre sí, hay algunas in-

terferencias. Mi colaboración en la VII Conferencia Mundial de las Iglesias en Camberra 1991, sobre el tema «Komm, Heiliger Geist - erneuere die ganze Schöpfung», se publicó en un volumen aparte y no se incluye aquí. Si hay alguien, pues, que eche en falta algunos temas, debería consultar estos libros.

Pero la comprensión teológica de Dios, Espíritu santo, es sólo una cara de este libro. La otra es la experiencia de una vida que se afirma y se ama. Esta experiencia o experiencias son el motivo externo de este libro. La vida humana, aunque no sólo ella, es vital y feliz en su vitalidad, cuando se ve afirmada y aceptada. Puede que esto parezca una banalidad, pero desde luego no es nada obvio. Ante las destrucciones que los seres humanos provocan en la naturaleza y a la vista del suicidio colectivo al que los hombres arrastran con ello a la humanidad, resulta incluso difícil creer en esta simple constatación y todavía más difícil vivirla. Que la humanidad tenga futuro o que pueda desaparecer en los próximos siglos, depende de las ganas que tengamos de vivir y de que queramos de veras una vida única e indivisible. La cuestión de si la humanidad debe vivir o morir no se puede responder desde la razón, sólo desde el amor a la vida. Estamos asistiendo personal y comunitariamente a tantos deterioros y destrucciones de la vida, que nos es difícil darle un sí radical y sin condiciones. Nos hemos acostumbrado a la muerte, por lo menos a la muerte de otras criaturas y de otros seres humanos. Pues bien, nuestra petrificación empieza por ahí. Por eso, de lo que se trata es de afirmar la vida, la vida de otras criaturas, de otros seres humanos y también nuestra propia vida. Porque si no, jamás llegará el renacimiento y el restablecimiento de la vida amenazada. Ahora bien, el que dice a la vida un sí de verdad, dice no a la guerra. El que ama a fondo la vida, odia la pobreza. Quienes afirman y aman realmente la vida se enfrentan inevitablemente con la violencia y la injusticia. No se acostumbran a ellas, no se acomodan, resisten.

Hemos vivido las catástrofes y hemos visto los signos que nos llaman a convertirnos de la muerte a la vida: Chernobyl (1986) y la guerra del Golfo (1991). Pero también hemos vivido las revoluciones de la vida y hemos asistido al milagro de que, tras cuarenta años de humillación, los hombres hayan salido a las calles y hayan roto la proscripción que pesaba sobre ellos. Lo han hecho por respeto a sí mismos. Ha sido la revolución no violenta y democrática en la Alemania del Este y en la Europa del Este en el año 1989. Hemos experimentado los poderes que niegan la vida, pero también vivimos las fuerzas que la afirman.

* Las religiones mundiales no tienen una postura uniforme en esta cuestión vital. No está claro si quieren que este mundo permanezca, ni si afirman esta vida de aquí. Vemos también por doquier glorificaciones religiosas del aniquilamiento apocalíptico del mundo, signos aterradores del odio de sí mismos e indiferencia ante la vida y la muerte aquí y ahora por la orientación al más allá. ¿Dónde está la religión de la afirmación incondicional de la vida y del «respeto global por la vida», que buscaba Albert Schweitzer? Lo que pretendo es una teología que surja de la experiencia de la vida, una teología semejante a la que Friedrich Christoph Oetinger escribió en 1765 contra el mecanicismo de la Ilustración con el título de *«Theologia ex idea vitae deducta»*.

A este libro sobre *«El Espíritu de la vida»* le he puesto el subtítulo *«Una pneumatología integral»*, asumiendo para la profundización del concepto de vida no el espíritu de la época, sino la primera filosofía vital de Wilhelm Dilthey, Henri Bergson, Georg Simmel y Friedrich Nietzsche. Más aún, debo algunos conocimientos a los trabajos psico-sociales de la teología feminista y a las reflexiones filosóficas sobre «el retorno del cuerpo» y el redescubrimiento de los sentidos. También en este sentido el libro ha surgido de una comunión: en mi seminario de verano de 1990 sobre *«Renacimiento y santificación de la vida»* aprendí mucho de los grupos de estudiantes metodistas, carismáticos, feministas y preocupados por el medio ambiente. Y lo mismo en el seminario de invierno de 1990/1991 sobre *«Espiritualidad y ética de la creación»*. La mayor parte de los capítulos de este libro han sido antes lecciones en mis clases del semestre de verano de 1990. Después los he reelaborado y los he discutido a fondo con un círculo más reducido. Agradezco a Carmen Krieg, Thomas Kucharz, Claudia Rehberger y al Dr. Miroslav Volf sus observaciones críticas y sus indicaciones iluminadoras, que a mi manera he incorporado al manuscrito.

Por la escritura del manuscrito doy las gracias a Gisela Hauber. De las correcciones y de los índices se han encargado especialmente Carmen Krieg, Claudia Rehberger y Thomas Kucharz.

Jürgen Moltmann

INTRODUCCION

Puntos de partida para una pneumatología hoy

Hace unos veinte años se solían empezar los trabajos sobre el Espíritu santo con un lamento sobre el actual «olvido del Espíritu» en general, y sobre todo en la teología evangélica. El Espíritu santo sería el «hijastro» de la teología occidental y, en consecuencia, habría que tratarlo con especial cuidado y ayudarlo a crecer¹. Era seguramente una reacción contra cierta «neortodoxia» en la Iglesia evangélica y contra el cristocentrismo de la teología de Barth y de la declaración teológica de la Iglesia confesante en Barm, en 1934. Por eso, también se solía citar a continuación como una de las últimas palabras de Barth su «sueño» de una nueva teología, que comenzara con el tercer artículo y realizara de manera nueva lo que deseaba de verdad su viejo adversario Schleiermacher². Con esta crítica a la teología del momento y con esta apelación a la bendición del maestro se inició entonces un verdadero aluvión de escritos sobre el Espíritu santo y su obra específica³. En lugar del llamado «olvido del Espíritu» se ha producido una auténtica obsesión por el Espíritu. Si se examinan críticamente los resultados, se debe constatar serenamente que sin duda se han aclarado numerosos aspectos particulares, pero también que todavía no se ha llegado a un nuevo paradigma en la pneumatología⁴. La mayor parte de los trabajos son únicamente prolongaciones de las doctrinas tradicionales, bien como continuación de la doctrina católica sobre la gracia, bien como ampliación del esquema protestante de «Palabra y Espí-

1. O. Dilschneider, *Die Geistvergessenheit der Theologie*: ThLZ 86 (1961) 261; M. Kwiran, *Der Heilige Geist als Stiefkind? Bemerkungen zur Confessio Augustana*: ThZ 31 (1975) 223-236.

2. K. Barth, *Prólogo a Schleiermacher-Auswahl*, München 1968, 310ss.

3. Para la literatura alemana, cf. U. Gerber, *Prólogo a H. Berkhof, Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen-Vluyn 1988, 141-178; para la literatura inglesa, cf. A. Heron, *The Holy Spirit in the Bible, in the History of Christian Thought and in Recent Theology*, London-Philadelphia 1983.

4. J. Moltmann, recensión de Y. Congar, *El Espíritu santo*: ThLZ 108 (1983) 624-627.

ritu». Sólo con mucha cautela se someten a discusión los fundamentos de la pneumatología occidental, en concreto la doctrina sobre el origen del Espíritu a *Patre Filioque*⁵, que en 1054 provocó la división de la Iglesia. No menos vacilante es la valoración del nuevo movimiento pentecostal y de los movimientos carismáticos, así como la reflexión sobre sus experiencias particulares del Espíritu⁶.

Entre la pneumatología de la Iglesia ortodoxa, propia de la Iglesia antigua, de una parte, y las experiencias pentecostales de las Iglesias jóvenes, de otra, están también las cuestiones todavía pendientes de la edad moderna europea, la época de la subjetividad y de la experiencia. La «Ilustración» fue interpretada por los filósofos alemanes clásicos, Lessing, Kant, Fichte y Hegel, siguiendo las teorías de Joaquín de Fiore, como la «tercera edad» y como la «época del Espíritu»⁷. En la época moderna no puede hablarse de un «olvido del Espíritu», sino más bien de lo contrario: el racionalismo y el pietismo de la época de la Ilustración eran tan entusiastas como los cristianos pentecostales de hoy.

Fueron los miedos de las Iglesias establecidas ante el «espíritu libre», religioso o arreligioso, del mundo moderno, los que frenaron cada vez más el desarrollo de la doctrina sobre el Espíritu santo. En reacción frente al espíritu de la nueva libertad, la libertad de fe, la libertad de religión, la libertad de conciencia y las Iglesias de libre agregación, se declaró «santo» únicamente el Espíritu que estaba vinculado a la institución eclesiástica de las mediaciones de la gracia y a la predicación de los ministros «espirituales»; pero el Espíritu que los seres humanos experimentan personalmente en su propia decisión de fe, en su bautismo, en su experiencia interior de la fe, «que da calor al corazón» (John Wesley), y en sus propios dones carismáticos, a ese Espíritu se le declaró «no santo» y «exaltado». Todavía hoy, en las discusiones eclesiales sobre el Espíritu santo, de lo primero que se habla es del «criterio de discernimiento de espíritus», incluso antes de tratar de espíritu alguno.

Por otra parte, decir continuamente que el Espíritu de Dios está unido a la Iglesia, a su palabra y sacramentos, a su autoridad, sus instituciones y sus ministerios, hace que se empobrezcan las co-

5. El primer impulso en esta dirección se halla en L. Vischer (ed.), *Geist Gottes – Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse*, Frankfurt a. M. 1981, según las conferencias de Klingenthal de 1978 y 1979.

6. Cf. W. Hollenweger, *Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart*, Zürich 1969, como obra todavía standard en lengua alemana, y S. M. Burgess-G. B. McGee (ed.), *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Grand Rapids 1988.

7. Cf. Chr. Schütz, *Einführung in die Pneumatologie*, Darmstadt 1985, 114ss.

munidades, se vacíen las iglesias y que condene al Espíritu al exilio en los grupos espontáneos y la experiencia personal. No se toma en serio la autonomía de los seres humanos cuando se les reduce a ser receptores de actuaciones eclesiásticas ministeriales y de proclamaciones eclesiales «en el Espíritu». El Espíritu santo es más que la simple manifestación de su revelación en el hombre y más que el descubrimiento de la fe que la palabra anunciada suscita en los corazones. El Espíritu conduce a los hombres a iniciar una nueva vida y los hace sujetos de su nueva vida en comunión con Cristo. Las personas experimentan al Espíritu no sólo externamente en la comunidad eclesial, sino también interiormente en la experiencia de sí mismos, precisamente en el hecho de que «el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu santo...» (Rom 5, 5). Muchas personas expresan esta experiencia personal del Espíritu con una frase tan sencilla como «Dios me ama». En esta experiencia de Dios perciben su dignidad, indestructible e irrenunciable, que les da fuerzas para levantarse del polvo. Se encuentran a sí mismos y ya no tienen por qué buscar a toda costa ni ser ellos mismos ni dejar de serlo⁸. ¿Es que la Biblia misma y la predicación que hoy mismo escuchamos no son fruto de estas experiencias?

No hay palabra de Dios que acontezca al margen de las experiencias humanas del Espíritu de Dios. Por eso, las palabras bíblicas y eclesiales de la predicación han de estar referidas a las experiencias de los hombres presentes, para que lleguen a ser no solamente «oyentes de la palabra» (K. Rahner), sino también interlocutores de la misma.

Pero esto sólo es posible si *palabra* y *Espíritu* se conciben en *mutua referencia* y no como una vía de sentido único. El Espíritu es sujeto de la palabra, no sólo palabra en acción. El Espíritu, en sus efectos, trasciende a la palabra. Las experiencias del Espíritu se expresan no sólo en términos lingüísticos, sino que son tan variadas como lo es la misma realidad sensible. Hay también formas expresivas del Espíritu que no son verbales. La inhabitación del Espíritu «en nuestros corazones» no se detiene en ninguna capa de nuestra conciencia. Despierta todos los sentidos, penetra también en el inconsciente y en el cuerpo y lo vivifica (1 Cor 6, 19-20). Del Espíritu parte una nueva energía para la vida. La vinculación unilateral de la experiencia del Espíritu a la palabra suprime esta di-

8. Así caracterizaba el pecado S. Kierkegaard, en *La enfermedad mortal o la desesperación y el pecado* (1849).

mensión. Las dimensiones no verbales ponen de manifiesto, a su vez, que la palabra está vinculada al Espíritu, pero el Espíritu no está vinculado a la palabra, y que Espíritu y palabra se hallan en una relación recíproca, que no puede comprenderse de manera exclusiva ni meramente intelectual.

1. *La invitación ecuménica y pentecostal a la comunión del Espíritu santo*

Desde distintas perspectivas, el movimiento ecuménico ha abordado las cuestiones de la pneumatología: a) en las motivaciones de la comunión ecuménica, b) en el encuentro entre Iglesias con distintas tradiciones y teologías sobre el Espíritu santo.

a) Los pioneros del movimiento ecuménico atribuyeron frecuentemente al Espíritu santo los motivos para la comunión ecuménica con otras Iglesias, la superación de las dolorosas divisiones eclesiales y la perspectiva de una unificación conciliar de las Iglesias separadas. Tras siglos de divisiones eclesiales en occidente y de absolutismo confesional, el movimiento ecuménico es el acontecimiento cristiano más importante del siglo XX. Por primera vez se cambian radicalmente los sentimientos: a las otras Iglesias no se las ve como adversarias o concurrentes, sino como compañeras de un camino común⁹. Pero esto solamente es posible si se entiende la «comunión del Espíritu santo» como algo que trasciende y abre las fronteras confesionales y si, en consecuencia, se considera a los cristianos de otras Iglesias como miembros de esta comunión más amplia. El movimiento ecuménico no tiene tanto interés en marcar las diferencias para garantizar su patrimonio, como en que unas Iglesias se complementen con otras para lograr una unidad más profunda. Esta experiencia ecuménica del Espíritu me parece más importante que las expectativas de largo alcance, con las que algunos teólogos, alentados por Oscar Cullmann, han interpretado el movimiento ecuménico desde una perspectiva histórico-salvífica como tránsito a la época del Espíritu o como ingreso en la tercera edad de la «Iglesia joánica», es decir, en la Iglesia del Espíritu¹⁰.

9. Una de las interpretaciones más bellas de la visión ecuménica la dio E. Lang, *Die ökumenische Utopie oder was bewegt die ökumenische Bewegung?*, Stuttgart 1972.

10. G. Müller-Fahrenholz, *Heilsgeschichte zwischen Ideologie und Prophetie. Profile und Kritik heilsgeschichtlicher Theorien in der Ökumenischen Bewegung zwischen 1948 und 1968*, Freiburg 1974. Sobre la antigua visión de Swedenborg, que inspiraba a Joaquín de Fiore, de una «Iglesia joánica» que habría de suceder a la «Iglesia paulina»

b) Si se reconoce a las demás Iglesias como compañeras en una «comunión en el Espíritu santo» más amplia, entonces vuelven las controversias que provocaron en su tiempo las divisiones eclesiales. En pneumatología se trata de dos cuestiones: 1) la cuestión del *Filioque*, es decir, el significado canónico y simbólico de este añadido que la Iglesia occidental incorporó en el símbolo niceno en su versión del 381, con las consecuencias que acarreó a la teología trinitaria: la dependencia del Espíritu con respecto al Hijo; 2) la cuestión de las experiencias carismáticas del Espíritu de Dios y de su significado para la vida de las personas, de las comunidades, de la política y de la naturaleza. Con el ingreso de las Iglesias ortodoxas en 1961 y con el ingreso posterior de algunas Iglesias pentecostales en el movimiento ecuménico, estas dos cuestiones constituyen el campo donde se han hecho propuestas ecuménicas de futuro en pneumatología. El crecimiento cada vez mayor de las Iglesias pentecostales fuera del movimiento ecuménico es un serio desafío a todas las Iglesias antiguas y establecidas. El retorno a la profesión común de la fe según las palabras del símbolo niceno en la comisión «Fe y constitución» y en los congresos de Roma ha conducido a una reelaboración teológica del tercer artículo¹¹. Con el añadido del *Filioque* o sin él, este artículo deja tantas cuestiones abiertas que obliga a trabajar en la búsqueda de respuestas comunes que vayan más allá de la doctrina patrística.

2. *La superación de las falsas alternativas entre la revelación divina y la experiencia humana del Espíritu santo*

Mediante la teología dialéctica de Barth, Brunner, Bultmann y Gogarten se llegó a ofrecer una alternativa, que hoy día se ha reve-

y a la «Iglesia petrina», así como el Espíritu habría de suceder a la palabra y al ministerio, cf. F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung* (1841-1942), ed. por M. Frank, Frankfurt 1977, 316ss: «¡Pedro, Pablo, Juan! En esta sucesión son los representantes de las tres épocas de la evolución cristiana... Pedro es el legislador, el fundador, el elemento de estabilidad. Pablo surgió como un fuego, es Elías, representa el principio del desarrollo del movimiento, de la libertad en la Iglesia cristiana. Juan es el apóstol del futuro... La verdadera Iglesia no es ninguna de estas dos, sino la que, partiendo de Pedro como fundamento, a través de Pablo llega a la Iglesia de san Juan... Pedro es el apóstol del Padre, es el que ve con más profundidad en el pasado; Pablo es el apóstol del Hijo, Juan el del Espíritu... Pedro es el sucesor inmediato de Cristo, mientras Juan es su sucesor en el tiempo, en que él viene».

11. H. G. Link (ed.), *Gemeinsam Glauben und Bekennen. Handbuch zum apostolischen Glauben*, Neukirchen-Vluyn 1987; *Credo in Spiritum Sanctum* (2 vols.), Città del Vaticano 1983.

lado estéril. Estos teólogos comenzaban reprochando a la teología liberal y pietista del siglo XIX no haber partido de la palabra de Dios a los hombres, sino de la conciencia humana de Dios y de haber elaborado, por tanto, una teología «desde abajo» y no «desde arriba». En la tradición alemana, *Friedrich Schleiermacher* pasaba por ser el fundador de la moderna teología de la conciencia y de la experiencia. Si la conciencia de Dios es algo que va ya implicado en la autoconciencia inmediata que tenemos de nosotros mismos al sabernos seres totalmente dependientes, es que hay continuidad entre el espíritu del hombre y el Espíritu de Dios. Pero si la conciencia de Dios surge únicamente de la revelación del Dios totalmente otro, es que el Espíritu de Dios es la manifestación de esta autorrevelación de Dios en nosotros y es para nosotros tan imposible de experimentar, tan escondido y tan distinto como el mismo Dios. Se produce, entonces, una discontinuidad permanente entre el Espíritu de Dios y el espíritu del hombre. El Espíritu santo no es ya un momento de nuestra experiencia de Dios, sino un momento de la revelación de Dios en nosotros. Pero si el Espíritu es un momento de nuestra experiencia, entonces la experiencia humana de Dios constituye el fundamento de la teología natural. Lo cual puede incidir en la diferencia cualitativa entre Dios y el hombre. Pero si se concibe al Espíritu como momento de la revelación de Dios, entonces la autorrevelación de Dios constituye el fundamento de la teología. Sin embargo, la diferencia cualitativa entre Dios y el hombre imposibilita cualquier relación originaria de los seres humanos con Dios y, por lo tanto, cualquier teología humana natural¹².

Hendrik Berkhof y *Alasdair Heron* piensan que esta alternativa es el problema principal de la pneumatología. Para Berkhof es incluso «la cuestión determinante de toda la historia de la Iglesia occidental». Para mí no constituye un problema, pues no veo ninguna alternativa fundamental entre la revelación de Dios a los hombres y la experiencia de Dios por parte de los hombres. ¿Cómo podría un hombre hablar de Dios, si Dios no se revela? ¿cómo podría hablar de un Dios del que no hay ninguna experiencia humana? «Revelación» y «experiencia» sólo están en contradicción en las concepciones reductivas de la filosofía moderna. La teología no debería asumir sin más los conceptos modernos, gnoseológicos y

12. En Inglaterra hubo una controversia similar entre el teólogo más bien liberal, H. Wheeler Robinson, *The Christian Experience of the Holy Spirit*, London 1928, y el barthiano F. Camfield, *Revelation and the Holy Spirit. An Essay in Barthian Theology*, London 1933. Cf. A. Heron, *The Holy Spirit in the Bible, in the History of Christian Thought*, 124. De parte católica, cf. *Revelación y Experiencia*: Concilium 133 (1978).

científicos, de las experiencias, para buscar después alternativas, sino que debería determinar por sí misma estos conceptos. La revelación de Dios es siempre revelación de Dios a otros y, por ello, es también dejarse experimentar por otros. La experiencia de Dios es siempre soportar al Dios Otro y experimentar una transformación radical en la relación con este Otro. 

Karl Barth cerró filas contra las representaciones idealísticas de la continuidad entre el Espíritu de Dios y el espíritu del hombre en un trabajo de 1929, titulado *Der Heilige Geist und das christliche Leben*¹³, sirviéndose de tres argumentos:

1) el Espíritu de Dios no es el espíritu del hombre, pues no hay continuidad alguna entre el Creador y la criatura, ni siquiera en el recuerdo de su origen divino por parte del alma humana, como había dicho Agustín. La relación entre el Creador y la criatura, en el Espíritu santo, sólo se funda en el Creador;

2) el ser humano se distingue del Creador no sólo por su condición de criatura, sino porque, en cuanto pecador, se contrapone todavía más a Dios. Precisamente por eso el «Espíritu» santo le sale al encuentro en contradicción total con su espíritu pecador. El Espíritu santo es el reconciliador que se opone a esta enemistad del hombre con Dios y, así, en nombre de la gracia de Dios y frente a la hostilidad del hombre respecto a ella, está verdaderamente al lado del hombre¹⁴. La santificación por medio del Espíritu santo va, por tanto, unida a la justificación del pecador por la gracia de Dios. El hombre pecador depende de esta gracia de fuera. La vida cristiana no es otra cosa que «recepción de la revelación de Dios»¹⁵;

3) finalmente, la santidad del Espíritu santo «se halla presente al espíritu humano, en la revelación de Dios, sólo *escatológicamente*»¹⁶. Pero el «Espíritu santo redentor» es «escatológico» en la medida en que pertenece a la eternidad y a Dios, mientras que el hombre existe aquí en el tiempo y en las sombras de la muerte. Con ello piensa Barth que ha formulado «la verdadera continuidad con el espíritu humano»; su «escatología» no se refiere al futuro de la nueva creación de todas las cosas, sino a la eternidad de Dios frente a la temporalidad del hombre¹⁷. De ahí que el Espíritu santo no

13. K. Barth-H. Barth, *Zur Lehre vom Heiligen Geist* (Beiheft 1, Zwischen den Zeiten), München 1930.

14. *Ibid.*, 47.

15. *Ibid.*, 48.

16. *Ibid.*, 94.

17. Cf. W. Schmidt, *Zeit und Ewigkeit. Die letzten Voraussetzungen der dialektischen Theologie*, Gütersloh 1927; G. Oblau, *Gotteszeit und Menschenzeit. Eschatologie in der Kirchlichen Dogmatik von Karl Barth*, Neukirchen-Vluyn 1988.

revele al hombre nada que éste pueda ver, oír, oler, gustar o experimentar sensiblemente, sino, más bien, lo que el hombre no puede experimentar nunca, es decir, la eternidad de Dios y la vida que, en cuanto vida eterna, se halla más allá de las fronteras de la muerte. Barth designa por ello al Espíritu santo como el «Espíritu de la promesa», porque sitúa al hombre a la espera del «totalmente Otro», que nunca puede convertirse en objeto de experiencia. En cuanto realidad subjetiva de la autorrevelación de Dios, el Espíritu santo se halla completamente del lado de Dios y para el hombre es inexperimentable. Ni siquiera la fe que produce es consciente de sí misma, sino que permanece para sí oculta e inexperimentable, hasta el punto de que el creyente ha de creer en su propia fe.

Con esta contraposición entre revelación y experiencia, Barth ha establecido únicamente un trascendentalismo teológico frente al immanentismo teológico, denunciado por él. Pero el problema no radica ni en la immanencia ni en la trascendencia del Espíritu, ni en la continuidad ni en la discontinuidad, sino en la *inmanencia* de Dios en medio de la experiencia humana y en la *trascendencia* del hombre en Dios: puesto que el Espíritu de Dios se halla en el hombre, el espíritu del hombre se autotrasciende en Dios. Quien plantea la alternativa entre revelación y experiencia acaba en revelaciones que no pueden experimentarse y en experiencias carentes de revelación¹⁸. La nueva fundamentación de la escatología orientada al futuro —propia de la «teología de la esperanza»— prescinde del esquema platónico «tiempo – eternidad», mantenido en 1930 por Karl Barth juntamente con su hermano, el filósofo *Heinrich Barth*, y considera la escatología como el horizonte de esperanza en la experiencia histórica del Espíritu de Dios. El Espíritu santo no es solamente el lado subjetivo de la autorrevelación de Dios, y la fe no es solamente el eco de la palabra de Dios en el corazón humano. El Espíritu santo es más bien el poder de resucitar a los muertos y de recrear todas las cosas, y la fe es el comienzo del renacer de los hombres a la vida nueva. Esto significa que el Espíritu santo no es solamente una cuestión relacionada con la revelación, sino también una cuestión que afecta a la vida y a la fuente de donde ésta surge¹⁹. El Espíritu santo se llama «santo», porque santifica la vida y renueva el rostro de la tierra.

18. Al respecto, Kl. Blasser, *Vorstoss zur Pneumatologie*, Zürich 1977. La cuestión de la relación entre revelación y experiencia se tratará en los capítulos del 1 al 3.

19. En esto se ha de dar la razón a P. Tillich, *Teología sistemática* III, Salamanca 1984, 19ss: «La vida y el Espíritu».

3. El descubrimiento de la dimensión cósmica del Espíritu de Dios

Tanto la teología protestante como la católica tienden a comprender al Espíritu santo solamente como *Espíritu de la redención*, que reside en la Iglesia y hace a los hombres conscientes de la felicidad eterna de sus almas. El ámbito de este Espíritu redentor se halla fuera tanto de la vida del cuerpo como de la vida de la naturaleza. Hace que los hombres se aparten de «este mundo» y pongan su esperanza en un mundo mejor, en el más allá. En el Espíritu de Cristo se busca y se experimenta una fuerza distinta de aquella fuerza vital divina que, según la concepción del antiguo testamento, traspasa todo ser viviente²⁰. De ahí que en los manuales teológicos se hable del Espíritu santo en relación con Dios, con la fe, con la vida cristiana, con la Iglesia y con la oración, pero sólo raramente en relación con el cuerpo y con la naturaleza²¹. En la gran obra de *Yves Congar* sobre el Espíritu santo falta casi por completo la descripción del Espíritu de la creación y del Espíritu de la nueva creación de todas las cosas. Como si el Espíritu de Dios fuera solamente el Espíritu de la Iglesia y de la fe. Esto supone una limitación de la «comunidad del Espíritu santo» y una incapacidad de la Iglesia para comunicar su experiencia del Espíritu al mundo²². El apego de determinados teólogos al movimiento carismático puede equivaler hoy día también a una huida de la política y de la ecología del Espíritu.

¿Dónde se fundamenta esta tendencia, que ha de calificarse como totalmente individualista? Una razón está, sin duda, en la *platonización persistente del cristianismo*. Impregna hasta hoy día lo que se denomina «espiritualidad» en las Iglesias y en las comunidades religiosas, es decir, una cierta hostilidad respecto al cuerpo, un cierto apartamiento del mundo y una preferencia por las experiencias interiores del alma frente a las experiencias sensibles de la comunidad y de la naturaleza. Otra razón está, a mi juicio, en la acentuación, llena de consecuencias, del *Filioque*. Esto ha llevado a comprender al Espíritu santo únicamente como «Espíritu de Cristo» y no como «Espíritu del Padre». En cuanto *Espíritu de Cristo*, es el Espíritu redentor. Sin embargo, al Padre se le atribuye tam-

20. Así, con razón, W. Joest, *Dogmatik I. Die Wirklichkeit Gottes*, Göttingen 1984, 302. Cf. también, M. Beintker, *Creator Spiritus. Zu einem unerledigten Problem der Pneumatologie*: EvTh 46 (1986) 178-196.

21. Así Chr. Schütz, *Einführung in die Pneumatologie*, como indica en el índice de su obra.

22. Cf. mi crítica: ThLZ 108 (1983) 628ss.

bién la obra de la creación, de tal modo que el *Espíritu del Padre* es también el Espíritu de la creación. Si se presenta la redención en discontinuidad radical con la creación, entonces el «*Espíritu de Cristo*» no tiene nada que ver con el *ruah de Yahvé*. Según esta concepción, el alma se salvará de este valle de lágrimas y de esta envoltura quebradiza del cuerpo en el cielo de los espíritus puros. Tales representaciones de la redención no son cristianas, sino gnósticas. Contra ellas ha añadido la Iglesia antigua la «*resurrección de la carne*» en el tercer artículo del símbolo apostólico de la fe y ha confesado al Espíritu «que habló por los profetas», tal como dice el símbolo niceno. Pero si la redención es la resurrección de la carne y la recreación de todas las cosas, entonces el *Espíritu redentor de Cristo* no puede ser otro Espíritu que el *ruah creador de Yahvé*. Si Cristo es confesado como el Redentor y como la cabeza de todo el cosmos, tal como hace la Carta a los colosenses, entonces el Espíritu se halla también allí donde está Cristo y ha de ser comprendido como la fuerza vital divina de la recreación de todas las cosas.

Así surge la cuestión de si hay continuidad o discontinuidad entre el Espíritu redentor y recreador y el Espíritu que crea y vivifica todas las cosas, del *spiritus sanctificans* con el *spiritus vivificans*²³. No se trata de un problema específico de la pneumatología, sino de la cuestión de la unidad de las obras de Dios en la creación, en la redención y en la santificación de todas las cosas. Tanto en el antiguo como en el nuevo testamento, las palabras que se utilizan para la *creación* divina se emplean también para la liberación y la *redención* (por ejemplo, Is 43, 19). La redención es la recreación definitiva de todas las cosas, de su pecado, caducidad y condición mortal, para la vida eterna, la consistencia duradera y la gloria. La nueva creación no es algo carente de presupuestos, como la creación inicial, sino que presupone lo antiguo y se realiza sobre todo en la *resurrección de los muertos* (Ez 37; 1 Cor 15). Pero si el Espíritu redentor es el Espíritu de la creación y de la recreación de todas las cosas, entonces las concepciones platónicas y gnósticas lo único que hacen es crear malentendidos. La experiencia del poder de la resurrección y del sentirse investidos con esta fuerza de Dios no conduce a una espiritualidad que prescinda de los sentidos, vuelta hacia adentro, enemiga del cuerpo y apartada del mundo, sino a una nueva vitalidad del amor a la vida.

23. Cf. L. Dabney, *Die Kenosis des Geistes. Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung im Werk des Heiligen Geistes*, tesis Tübingen 1989.

Los nuevos intentos de una «teología ecológica»²⁴, de una «crisología cósmica»²⁵ y de un redescubrimiento del cuerpo²⁶ parten de la comprensión hebrea del Espíritu de Dios y presuponen la identidad del Espíritu redentor de Cristo con el Espíritu creador y vivificante de Dios. La experiencia del Espíritu vivificante en la fe del corazón y en la comunión del amor lleva desde sí misma, más allá de los límites de la Iglesia, al redescubrimiento del mismo Espíritu en la naturaleza, en las plantas, en los animales y en los ecosistemas de la tierra.

La experiencia de la comunión del Espíritu lleva necesariamente al creyente, por encima de sí mismo, a la comunión suprema con todas las criaturas de Dios. También la *comunión de la creación*, en la que todas las criaturas coexisten las unas con las otras, para las otras y en las otras, es *comunión del Espíritu santo*. Ambas experiencias del Espíritu colocan hoy día a la Iglesia de Cristo en solidaridad con el cosmos amenazado de muerte. Ante el «fin de la naturaleza», o las Iglesias descubren el significado cósmico de Cristo y del Espíritu o se harán cómplices de la aniquilación de la creación terrena de Dios. El desprecio de la vida, la hostilidad con el cuerpo y la separación del mundo, que antiguamente eran una pura actitud interior, son hoy día una realidad cotidiana en el cinismo de la destrucción progresiva de la naturaleza. Por el contrario, el descubrimiento de la dimensión cósmica del Espíritu de Dios conduce al respeto de la dignidad de todas las criaturas, en las que Dios se halla presente por medio de su Espíritu. En la situación actual, este descubrimiento no es poesía romántica ni visión especulativa, sino el presupuesto necesario para la supervivencia de la humanidad en esta tierra única de Dios.

4. La cuestión de la personalidad del Espíritu santo

La cuestión es tan difícil como fascinante. Si se parte de la *experiencia del Espíritu*, entonces se encuentran para el Espíritu pre-

24. G. Altner (ed.), *Ökologische Theologie*, Stuttgart 1989; Ph. Joranson-K. Butigan (ed.), *Cry of the Environment. Rebuilding the Christian Creation*, Santafé 1984.

25. Cf. A. D. Galloway, *The Cosmic Christ*, New York 1951; Teilhard de Chardin, *Ciencia y Cristo*, Madrid 1968; W. Beinert, *Christus und der Kosmos*, Freiburg 1974.

26. E. Moltmann-Wendel, *Wenn Gott und Körper sich begegnen*, Gütersloh 1989, siguiendo a D. Kamper-Chr. Wulf, *Die Wiederkehr des Körpers*, Frankfurt a. M. 1982.

27. Cf. Lin, Hong-Hsin, *Die Person des Heiligen Geistes als Thema der Pneumatologie in der Reformierten Theologie*, tesis Tübingen 1990.

ferentemente expresiones de carácter no personal: el Espíritu es una fuerza de Dios, es viento y fuego, es luz y espacio amplio, es certeza interior y amor común. En razón de los efectos del Espíritu, su esencia fue descrita frecuentemente con estas analogías procedentes de otras experiencias. Pero en las oraciones era necesario que, en lugar de tales descripciones, se introdujeran interpelaciones directas. Ciertamente, las oraciones dirigidas al Espíritu santo son escasas al lado de las muchas dirigidas a Dios Padre y de las dirigidas a Cristo el Señor y a Jesús. Las oraciones al Espíritu santo son generalmente epiclesis, es decir, peticiones de la venida del Espíritu: «Veni Creator Spiritus». Raramente contienen gritos de auxilio o acciones de gracias.

A las afirmaciones dogmáticas sobre la personalidad del Espíritu santo se llegó en la Iglesia antigua en las controversias con los «pneumatómacos». Estos entendían el subordinacionismo cristiano general de tal manera que el Espíritu estaba subordinado al Hijo como el Hijo al Padre. Mediante la expresión «Espíritu del Hijo» se daba a entender el modo de actuar del Hijo, un ejercicio del poder del Hijo, pero no una persona divina propia, autónoma frente al Hijo; así como mediante la expresión «Espíritu del Padre» se entendía el modo de actuar del Padre, pero no una persona divina autónoma frente al Padre. La conocida fórmula trinitaria de Tertuliano «una substantia - tres personae» afirma la personalidad divina del Espíritu santo y la coloca en plano de igualdad con el Padre y con el Hijo. Asegura para el Espíritu santo la misma adoración y gloria que al Padre y al Hijo, tal como se halla también en el tercer artículo del símbolo de la fe. Pero esta personalidad del Espíritu sólo es afirmada, no demostrada. En todo caso, la afirmación de la personalidad del Espíritu santo en la teología trinitaria está en una línea distinta a las afirmaciones hechas desde la experiencia del Espíritu. Desde lo que el Espíritu santo *opera* puede conocerse como sujeto agente de su obra, pero no su personalidad. Esta solamente se hace comprensible desde lo que el Espíritu santo *es* en sus relaciones con el Padre y con el Hijo²⁷. Ser persona es siempre, en efecto, ser-en-relación. Pero aquellas relaciones que constituyen el ser-persona del Espíritu se han de buscar intratrinitariamente, no en sus efectos hacia afuera.

Si partimos de la experiencia del Espíritu, no podemos fijar de antemano el concepto de experiencia, sino que lo debemos mante-

ner abierto al origen transcendente de las experiencias mismas. Lo que los hombres «experimentan» de Dios, lo llaman «poder de Dios» o «Espíritu de Dios». ¿Se refieren con ello a una *propiedad* de la esencia del Dios eterno? Entonces se debería hablar del Dios poderoso, del Dios espiritual. Evidentemente, con la sustantivación del poder o del Espíritu de Dios se está indicando algo más que una propiedad de Dios, se trata de una realidad en la que Dios mismo está presente. El *ruah Yahvé* es descrito como «acontecimiento de la presencia actuante de Dios»²⁸. No se trata de una propiedad esencial de Dios, sino de un *modo de su presencia* en su creación y en la historia de los hombres. Si a esto lo llamásemos «Dios en acción»²⁹, entonces se estaría poniendo un límite a la percepción del Espíritu santo. El modo de la presencia de Dios en la historia humana incluye no solamente a Dios en acción, sino también a Dios en pasión, y esto tanto en lo relativo a la com-pasión de Dios con su pueblo, donde él se halla presente, como en relación con el «descenso del Espíritu». Asumiendo las comprensiones tardojudías de la *shekina* podemos hablar de las *inhabitaciones de Dios* cuando hablamos del Espíritu santo³⁰. Es propio de estas habitaciones de Dios su carácter escondido, silencioso y callado. Son percibidas como la *cercanía inefable de Dios* en la vida cotidiana. Son sentidas como el acompañamiento vital de Dios. Estas maneras del descenso, de enajenación e inmersión en la situación de los hombres hacen que algunos teólogos hayan hablado del «anonimato del Espíritu»³¹, del Dios «desconocido» o «mal conocido»³², del «miembro tímido de la Trinidad». Si nosotros, por tanto, en base a la *experiencia del Espíritu*, hablamos del «poder» de Dios, del viento, del fuego, de la luz o del espacio amplio, nos estamos refiriendo a las *formas kenóticas* del Espíritu, a las configuraciones de su auto-anonadamiento. No son objetivaciones del Espíritu, sino que, en cuanto formas kenóticas, presuponen precisamente la personalidad del Espíritu como su sujeto.

La subjetividad del Espíritu se hace todavía más claramente reconocible, cuando vemos en la *shekina* de Dios no solamente un *modo de su presencia*, sino también un *interlocutor de Dios en Dios* mismo. Así como, según los escritos judíos tardíos, la *sheki-*

genwart, München 1986. De modo semejante, G. Sauter, *Geist und Freiheit*: EvTh 41 (1981) 212ss, quien denomina al Espíritu «el hacerse presente de Dios».

29. H. Berkhof, *Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen-Vluyn 1968, 134s.

30. Cf. cap. 2, apartado 3.

31. V. Lossky, *In the Image and Likeness of God*, London 1974, 92.

32. Y. Congar, *El Espíritu santo*, Barcelona 1991, 484-485.

28. Así H.-J. Kraus, *Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie*, Neukirchen-Vluyn 1983, 449; Id., *Heiliger Geist. Gottes befreiende Ge-*

na en su historia terrena de pasión se dirige a Dios mismo, así se dirige también a Dios mismo el Espíritu de Dios que desciende, inhabita y com-padece (Rom 8, 23; Ap 22, 17). Y como en la literatura sapiencial la sabiduría es presentada no solamente como una «propiedad de Dios», sino también como una «hija de Dios», así se comprenderá también al Espíritu santo como un interlocutor de Dios en Dios mismo.

En este lugar he querido intencionadamente evitar los conceptos de «hipóstasis» y de «persona», porque no quisiera borrar las diferencias entre la personalidad del Padre, la personalidad del Hijo y la personalidad del Espíritu, sirviéndome de un concepto de persona común a todos³³. No solamente respecto a la experiencia del Espíritu, sino también respecto a sus relaciones con el Padre y con el Hijo tiene el Espíritu santo una personalidad totalmente peculiar. Es un error esperarse de él una personalidad como la del Padre. Es un desacierto presuponer en él una personalidad como la del Hijo. En la oración dirigida al Padre, a Cristo y al Espíritu se observan estas diferencias de inmediato en las formas de petición, de invocación y de adoración.

Entre los trabajos más recientes sobre pneumatología se han de mencionar como contrapuntos los trabajos de *Hendrik Berkhof* y de *Heribert Mühlen*. En su breve *Theologie des Heiligen Geistes* (1964) ofrece Berkhof una *pneumatología modalista*. El asume la primera doctrina modalista de Barth sobre la Trinidad, hablando del «Dios uno en tres modos distintos de ser», y utiliza los tres modos de ser de Dios como expresión de tres modos de movimiento de Dios (*modi motus*): de Dios Padre parte un movimiento creador unitario, por medio del Espíritu, en las fuerzas del Espíritu santo, hacia el mundo. «Espíritu» se ha de tomar como predicado de los sujetos «Dios» y «Cristo» y es simplemente el nombre para designar a «Dios en acción»³⁴. Espíritu del Padre significa el Padre que actúa, Espíritu del Hijo significa el Hijo que actúa. A diferencia de Barth, Berkhof abandona el tercer modo de ser de Dios. En vez de una Trinidad, propone él una dualidad de Padre e Hijo. El Espíritu no es otra cosa que su hacerse operantes. De una «personalidad» del Espíritu solamente se puede hablar en la medida en que este hacerse operante de Dios tenga «características personales»³⁵ y, por

33. He criticado el concepto general de persona en teología trinitaria, argumentando que en las relaciones trinitarias de origen todo es singular y único, porque es primigenio. Cf. *Trinidad y Reino de Dios*, Salamanca 1986, cap. V, 5, 203ss.

34. H. Berkhof, *Theologie des Heiligen Geistes*, 134.

35. *Ibid.*, 135.

ejemplo, pueda acontecer en «encuentro personal». Pero esto viene determinado por nuestra personalidad humana, no por la divina. En su dogmática *Christelijk Geloof* (1973), Berkhof ha sacado las consecuencias y ha pasado a una *pneumatología unitaria*: como Israel, también Jesucristo es el *partner* de la alianza con Dios y el Espíritu santo es el vínculo divino de esta alianza entre Dios y el hombre. En cuanto *partner* perfecto de la alianza, Cristo es tanto la obra del Espíritu como el que envía el Espíritu al mundo. Para Berkhof, Dios Padre es el «único Dios, que es persona». El Espíritu santo es el modo operativo del único Dios, que en el Cristo lleno del Espíritu se crea su *partner* humano de la alianza y, por la mediación de Cristo, introduce a los hombres en la alianza con Dios. En la lógica consecuente del pensamiento de Berkhof se pone de manifiesto cómo el abandono de la personalidad del Espíritu santo lleva no sólo a la disolución de la doctrina trinitaria, sino también a la disolución de la cristología. La Trinidad se convierte en dualidad y la dualidad en unicidad. Lo que queda es el monarca divino del mundo.

Por parte católica, Heribert Mühlen ha buscado una nueva fundamentación de la personalidad del Espíritu y ha hecho notables aportaciones³⁶. Después de Karl Barth, también Karl Rahner en la teología católica alemana se había apartado del concepto de persona de la doctrina trinitaria, porque este concepto habría sido malentendido en la época moderna; por ello hablaba de «un Dios en tres modos distintos de subsistencia»³⁷. Pero, en realidad, ambos han malentendido el concepto moderno de persona, en la medida en que lo han interpretado individualísticamente. El moderno personalismo filosófico de Hölderlin, Feuerbach, Buber, Ebner y otros ha definido la «persona» como «distancia originaria y relación» (Buber): ser persona significa ser-en-relación. Ni siquiera ha entendido la «subjetividad» de manera aislada, sino en la red social de la «intersubjetividad». Mühlen es uno de los primeros que, con estas posibilidades conceptuales, desarrolló una «doctrina trinitaria personalista», en la cual «persona», «relación» y «comunidad» son entendidos como conceptos complementarios. Si el Padre es el YO divino, entonces el Hijo es el TÚ divino y el Espíritu santo, en cuanto lazo de amor y de paz entre ambos, es el NOSOTROS divino. Esto constituye un intento conceptual interesante, pero limitado: el NO-

36. H. Mühlen, *El Espíritu santo en la Iglesia*, Salamanca 1974.

37. K. Rahner, *El Dios trinitario como fundamento originario de la Historia de la salvación*, en *Mysterium Salutis II*, Madrid 1967, 360-449.

SOTROS divino no tiene ninguna relación como la que tienen entre sí el YO y el TÚ divinos, sino que expresa únicamente la comunión de ambos hacia afuera. Debe buscarse todavía su interlocutor personal. En sí existe una dualidad en Dios, que solamente hacia afuera aparece como unidad y forma así una trinidad. Esta es una variante personalista moderna de la doctrina trinitaria occidental, según la cual el Espíritu «procede del Padre y del Hijo», pero no constituye ninguna fundamentación nueva de la doctrina trinitaria. También aquí se da una debilidad en la pneumatología, al igual que en la doctrina trinitaria occidental que sigue a Agustín.

Frente al modalismo de Berkhof y al personalismo de Mühlen yo intentaré desarrollar una *pneumatología trinitaria* desde la experiencia y la teología del Espíritu santo.

I Experiencias del Espíritu

Experiencia de la vida – experiencia de Dios

En el primer volumen *Trinidad y Reino de Dios* he presentado al Espíritu santo en su comunión trinitaria con el Padre y con el Hijo. En el volumen segundo *Dios en la creación* he comprendido al Espíritu santo como la fuerza y la vida de la creación entera. En el volumen tercero *El camino de Jesucristo* he propuesto una cristología del Espíritu, que no pretende ser alternativa alguna, sino complemento necesario de la cristología del Logos. Con estos antecedentes está justificado que en el volumen cuarto, *El Espíritu de la vida*, tome como punto de partida la *experiencia del Espíritu*, personal y comunitaria, y no la palabra objetiva de la predicación o las instituciones espirituales de la Iglesia, sin que por eso se me etiquete inmediatamente de «teólogo de la experiencia», moderno, liberal o pietista. Una teología en clave de revelación es teología eclesiástica, teología de pastores y sacerdotes; una teología en clave de experiencia es preferentemente teología de laicos. Tomar como punto de partida la experiencia suena, ciertamente, a subjetivo, arbitrario u ocasional, pero no es así, como tendré ocasión de demostrar. Por «experiencia del Espíritu» entiendo una percepción de Dios en, con y bajo la experiencia de la vida, que nos da certeza de la comunión, de la amistad y del amor de Dios.

Elijo el concepto de «experiencia del Espíritu» también para comprender adecuadamente la situación intermedia de toda *experiencia histórica*, situada entre el pasado del recuerdo y el futuro de la espera. La experiencia, la vida y la comunión del Espíritu santo surgen del recuerdo de Cristo y del anticipo de la nueva creación. Son resonancia de Cristo y preludio del Espíritu del Reino de Dios. La experiencia del Espíritu no se da nunca sin el recuerdo de Cristo y sin la espera de su futuro. En la sintonía de esta espera con este recuerdo alcanza la experiencia del Espíritu una dignidad tan peculiar e insustituible, que con todo derecho es designada como *experiencia de Dios*. En este sentido, la pneumatología presupone la cristología y prepara el camino para la escatología. Pero las ex-

perencias vitales pueden ser también tan intensas que se olviden los recuerdos y las esperanzas, para convertirse en puro presente.¹ Entonces hablamos de los éxtasis de la vida. Las experiencias de Dios pueden ser tan intensas que «se apague el origen y se olvide el final» (Parménides), llenándolo todo el presente eterno. Entonces hablamos de momento místico o «escatológico». En este sentido, la cristología conduce a la pneumatología y la escatología la lleva a su plenitud.

Comenzamos con una breve fenomenología de la experiencia, una meditación sobre nuestro vivir, sirviéndonos del lenguaje coloquial; de ello esperamos una primera aproximación a las dimensiones complejas y diversas que connota la experiencia. Después analizaremos el proceso moderno de metodología y de subjetivización a que se ha sometido el concepto de experiencia en las ciencias empíricas, que ha llevado a afirmar que Dios es científicamente, por principio, «inexperimentable». En la tercera parte del capítulo, con la ayuda del concepto de trascendencia immanente y de la apertura del concepto moderno de experiencia, nos ocuparemos de las dimensiones de la experiencia de Dios en, con y bajo la experiencia de la vida.

1. Dimensiones de la experiencia

Como observa H.-G. Gadamer¹, en filosofía el concepto de experiencia es uno de los conceptos «menos claros». Lo cual es aún más válido para la teología, que desde el comienzo de la época moderna se ha servido con especial predilección del concepto de experiencia. Y, precisamente porque el concepto de experiencia no está bien definido y no es algo previo a la experiencia misma, partir de las experiencias siempre es un poco excitante. El motivo de que este concepto no se haya aclarado no es que no se haya intentado, sino que llegamos a los conceptos a partir de experiencias elementales y no llegamos a las experiencias a partir de conceptos.

1. H.-G. Gadamer, *Verdad y método* I, Salamanca 1997, 395s. Me refiero también al extraordinario artículo *Erfahrung*, en TRE X, 83-141, con colaboraciones de H. Wissmann, U. Köpf, E. Herms, J. Track, así como al artículo *Erfahrung*, en HWP II, 609-617 de F. Kambart. Con cierta cautela ha asumido el concepto de experiencia en la dogmática, G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens* I-III, Tübingen 1979. Cf., también G. Ebeling, *Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache*, en *Wort und Glaube* III, Tübingen 1975, 3-28. También el voluminoso libro de Y. Congar, *El Espíritu santo*, Barcelona 1991, tiene como subtítulo: «Revelación y experiencia del Espíritu».

Ciertamente, en experiencias socialmente mediadas se producen interacciones mutuas entre conceptos y experiencias. Pero en la mayor parte de los casos se trata de experiencias secundarias. Las experiencias primarias, por el contrario, son la fuente de las representaciones y conceptos con los que intentamos comprenderlas. Por eso están siempre en un nivel superior. Tales experiencias, a su vez, van unidas a representaciones y conceptos, con los que intentamos comprenderlas, pues las experiencias que no se comprenden es como si no hubieran existido. Son como experiencias reprimidas, que continúan presionando y royendo en el subconsciente. Toda experiencia vital busca su expresión en las personas que la tienen, ya sea en su configuración, ya sea en su toma de postura ante la vida, ya sea en sus pensamientos, palabras, obras, imágenes, símbolos o rituales. Sin su correspondiente expresión, toda experiencia permanece, por así decirlo, escondida en el ser humano. O lo angustia o es objeto de represión. La relación entre experiencia y concepto no puede verse de una manera demasiado rígida o sólo intelectualmente. Si en lugar del término «concepto» usamos el término más amplio de «expresión», podemos modificar la conocida afirmación de Kant y decir: las experiencias sin expresión son ciegas, las expresiones sin experiencia están vacías. Puede tratarse de modos expresivos corporales o espirituales, artísticos o intelectuales, de las diversas experiencias. Así como hay modos expresivos corporales y emocionales, espontáneos y rituales.

En relación con la experiencia de la gracia, se dice en los apócrifos neotestamentarios: «Quien danza escucha al todo; quien no danza no entiende nada de lo que sucede»². Lo que interesa no es el concepto, sino la expresión, pues en la expresión es donde la vida se articula, se desarrolla y crece. En la expresión descansa la potencialidad creadora de la vida³.

Si prescindimos por ahora de los éxtasis místicos, las experiencias descansan sobre *percepciones sensibles*. Pero no a toda percepción sensible la denominamos «experiencia». Las actividades

2. E. Hennecke-W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* II, Tübingen 1964, 154.

3. Asumimos con ello un concepto clave de la filosofía vitalista de W. Dilthey. «La vivencia incluye una expresión. Esta la representa en su plenitud. Hace surgir algo nuevo» (*Ges. Schriften* VI, Stuttgart 1962, 317). «La expresión puede, en efecto, contener de la conexión psíquica más de lo que puede percibir cualquier introspección. Lo saca de las profundidades que la conciencia ilumina» (*ibid.* VII, 206). Dilthey distingue tres tipos de expresión vital: la expresión lógico-lingüística, la acción encaminada a un fin y la figura, la mímica y los gestos corporales», cf. O. Fr. Bollnow, *Die Lebensphilosophie*, Berlin 1958, 37ss.

regulares y habituales, como lavarse las manos o los dientes, las conocemos bien y las practicamos; pero sólo raramente, por ejemplo, tras una larga privación de las mismas, se convierten para nosotros en «experiencias» dignas de ser mencionadas, sobre las que valdría la pena hablar. ¿Qué entendemos, entonces, cuando en un sentido especial hablamos de «experiencias» o incluso de «experiencias vitales»? Una definición dice: «En su sentido más amplio, experiencia designa la globalidad de lo que acontece en la conciencia de la vida de una persona»⁴. No se trata de impresiones fugaces, sino de ampliaciones permanentes de la conciencia. «La experiencia abarca, pues, el conjunto de lo que la capacidad comprensiva adquiere en el ejercicio de su actividad», afirma J. P. Jossua⁵. Por experiencia entiende él, por tanto, una percepción que alcanza el núcleo personal del ser humano, y cree que la conciencia y la razón constituyen ese núcleo en el que determinadas percepciones nos afectan de tal manera que se convierten para nosotros en experiencias. Esta identificación de lo propiamente humano con la conciencia y con el intelecto es occidental, moderna y, no en último lugar, típicamente masculina. Según la imagen del ser humano occidental y, sobre todo, de la modernidad, el hombre, es decir, preferentemente el varón, es sujeto de inteligencia y de voluntad; su corporeidad no desempeña papel alguno, su sensorialidad se halla subordinada⁶. Pero la mayor parte de las experiencias no son producto ni de la conciencia, ni del intelecto, ni las buscamos a propósito. Nosotros percibimos por medio de nuestros sentidos los acontecimientos que nos afectan, que tocan nuestro cuerpo, que penetran en los estratos inconscientes de nuestra alma, pero solamente somos conscientes de una pequeña parte de ellos que es elaborada por el intelecto en el ejercicio de su actividad reflexiva e interpretativa. Las personas que alcanzan la tranquilidad saben muy bien la cantidad de experiencias que les asaltan, experiencias que les han acontecido y que ellos precisamente no han «hecho».

La conciencia, la inteligencia y la voluntad madura intervienen naturalmente en la experimentación y en la elaboración de las experiencias. Pero todo nuestro cuerpo también experimenta y elabora de formas distintas. Quien durante cierto tiempo no presta atención a experiencias que le afectan, o las aparta y no consigue olvi-

4. E. Discherl, *Der Heilige Geist und das menschliche Bewusstsein. Eine theologisch-geschichtlich-systematische Untersuchung*, Würzburg 1989, 714.

5. B. Quelquejeu-J. P. Jossua, *Erfahrung*, en NHTG I, 231.

6. J. Moltmann, *Dios en la creación*, Salamanca 1987, cap. X, 1: «El primado del alma», p. 257ss.

darlas, percibe hasta qué punto sus fuerzas inconscientes han reelaborado entre tanto estas experiencias. De ahí que parezca demasiado restringido y egocéntrico pensar que la experiencia sólo tienen que ver con la «vida de la conciencia» y con la «actividad del intelecto», excluyendo lo que no aparece en estas relaciones.

El paso de las percepciones a las experiencias es ciertamente tan fluido que no tiene sentido fijar límites definidos. Tales delimitaciones llevarían únicamente a un empobrecimiento de las experiencias y a una uniformidad de su recepción. Pero es bueno mirar también hacia el otro lado, es decir, hacia aquellas *situaciones-límite* sobre las que, en cualquier caso, hablamos en un lenguaje experiencial. En las *experiencias* elementales de la vida, del amor y de la muerte nos *asaltan* una serie de *percepciones sensibles* que nos *impiden dominar la situación*. Son experiencias que nos afectan permanentemente. Acontecimientos del pasado que nunca pasan del todo, sino que vuelven recurrentemente. Los reprimimos, los elaboramos, los desciframos y los interpretamos, porque hemos de vivir con ellos. Nuestra historia vital queda, pues, impregnada por estas experiencias que nos afectan de modo elemental.

Los temblores de miedo ante *experiencias tempranas de la muerte* todavía hoy atenazan mis miembros, por así decir, incluso aunque yo no sea consciente de ellas y la «actividad de mi intelecto» no se retrotraiga a la tempestad de fuego que cayó sobre Hamburgo en 1943, hace 47 años. Pero para mí están ahí siempre presentes. Puedo de nuevo integrarme en ellas y provocan en mí la misma angustia de entonces. Desde entonces situaron mi vida ante las estremecedoras y agobiantes preguntas «¿dónde está Dios?», «¿por qué no he muerto yo también?». En los estratos profundos de tales experiencias no hay «tiempo que cure las heridas» ni gracia que las relegue al olvido. Por eso no puede decirse que tal experiencia haya sido «hecha», de modo que constituya ya algo acabado, completo y pasado. Vivimos sin cesar la experiencia de tales acontecimientos, porque siempre y permanentemente están pidiendo de nuevo una respuesta.

Algo parecido ocurre con la felicidad de la *experiencia del amor profundo*. Se convierte en un presente persistente y continuo que, a su manera, supera la caducidad del tiempo, pues «todo deseo reclama eternidad, eternidad profunda, profunda» (F. Nietzsche). Los acontecimientos con los que comenzó el amor impregnan el presente, pues abrieron las puertas a una nueva historia vital. Son arrolladores, porque nos invade una alegría desbordante e inesperada. Penetran en los estratos profundos del alma y del cuer-

po, hasta el punto de que la conciencia y las actividades intelectivas se encuentran con esta alegría desbordante cuando se abren a ellas. Sin embargo, tampoco se puede decir que se ha «hecho» experiencia de la felicidad del amor, pues en primer lugar no es una experiencia a «hacer», sino algo con lo que uno se encuentra y lo transforma; y, en segundo lugar, la experiencia de esta felicidad nunca es tan acabada que pueda darse por concluido el proceso de la misma.

* Quien asegura haber «hecho» tal experiencia está diciendo que ya no la vive, que no forma parte de su presente, que es algo que pertenece al pasado. Por eso, en el lenguaje coloquial, parece tan resignada la sabiduría de los que tienen experiencia de la vida. Puede que tal experiencia nos haga «juiciosos», pero no nos hace nuevamente vitales y felices. De ahí que sea inadecuado y totalmente equivocado hablar de experiencias «hechas» o pretender «controlar el pasado». Tampoco se podrán «comprender» experiencias elementales de dolor y de felicidad para «dominarlas». El lenguaje del «control» no es adecuado para las experiencias vitales. Más bien hace que muchos seres humanos vivan al margen de la vida y no se impliquen en ella, por miedo a no poder controlarla y terminar perdiéndose. No se puede ni dominar ni comprender las experiencias elementales de la muerte y del amor. Pero sí es posible darles expresión y expresarse uno mismo en ellas. Se puede encontrar la forma de vivir de ellas y con ellas. Para la aflicción no se encuentra concepto alguno; es el lamento lo que la expresa y permite que los seres humanos puedan vivir en y con ella. Tampoco hay concepto alguno para la felicidad arrolladora; es el júbilo lo que hace felices a los amantes. «La rosa florece sin saber por qué...» (R. M. Rilke).

Y, en lo que en último término atañe a la vida misma y a la existencia, nunca comprenderemos por qué algo existe o por qué existimos nosotros. Pero si, a pesar de todo, todavía somos un poco niños, podremos observar con asombro cómo cada cada instante es irrepetible, igual que de niños admiramos por primera vez la vida, cuando nacimos y fuimos llamados a vivir.

Desde sus fuentes insondables la vida tiende a expresarse vitalmente. De ahí que las experiencias vitales más profundas permanezcan inacabadas. Nos redescubrimos en ellas siempre de manera distinta. He aquí el aliciente del recuerdo (*er-innern*: re-entrar en sí mismo). Con ellas hacemos la experiencia (*er-fahren*) del vivir (caminamos por la vida) y ellas viajan (*fahren*) con nosotros.

Las experiencias elementales que hemos descrito nos indican que hemos de hablar de «experiencias» tanto en sentido *activo* co-

mo *pasivo*: «hacemos» experiencias y «acumulamos» experiencias, y nos «acontecen» experiencias y nos «afectan» experiencias⁷. Puesto que el concepto moderno de experiencia se comprende de modo unilateralmente activo, acentuamos aquí el aspecto pasivo de las experiencias, como hace, por otra parte, el lenguaje ordinario. Experiencia originaria es un acontecer, algo que nos sorprende sin pretenderlo, inesperada y repentinamente. Cuando esto sucede, el sujeto agente no somos nosotros, nuestra conciencia o nuestra voluntad, sino el acontecimiento que nos acontece, y su origen. Quien participa en el proceso de la experiencia queda transformado. No soy «yo» quien hace la experiencia, sino que es la experiencia la que hace algo en mí. Yo percibo con los sentidos el acontecer externo y observo en mí mismo las modificaciones que produce.

La experiencia tiene una *referencia externa* en la percepción del acontecer, y una *referencia interna* en la percepción de las modificaciones de uno mismo. Las modificaciones interiores pueden cambiar la estructura del sujeto, fortificarla o destruirla. En cualquier caso, la experiencia de uno mismo depende en gran medida de las experiencias externas. Las percepciones externas e internas pueden no ser simultáneas, pero están relacionadas recíprocamente. La percepción de la propia transformación se demora con frecuencia y generalmente llega bastante tarde en aquellos que sólo se interesan por la vida activa. Pero no se da ninguna experiencia elemental de la vida sin apertura, es decir, si no se está dispuesto a correr el riesgo de transformarse por dentro. Sin los dolores de esta transformación apenas podremos experimentar la vida ni acceder a nuevas experiencias. ¡No hay experiencia (*Erfahrung*) sin riesgo (*Gefahr*)!

Si pasamos del ámbito de los objetos y de los acontecimientos al de las relaciones sociales, entonces se intensifica el condicionamiento recíproco entre experiencia de sí y experiencia de los otros. Un niño se experimenta a sí mismo tal como es acogido, amado y experimentado por los padres. Si se le otorga confianza, adquirirá confianza en sí mismo; si es rechazado, comenzará a odiarse a sí mismo. Y no es muy distinto lo que pasa en las relaciones yo-tú de personas mayores. Cuanto más se confía en nosotros, tanto más confiamos en nosotros mismos, y a la inversa, cuanto más confiamos en nosotros más capaces somos de confiar en los otros. Amamos a nuestro prójimo como a nosotros mismos y a nosotros mis-

7. Cf. J. Track, *Erfahrung* III/2, en TRE X, 116s.

mos como a nuestros prójimos. El amor a sí y el amor al prójimo se condicionan recíprocamente. Análogamente se condicionan entre sí el odio a uno mismo y la misantropía. Cuando las personas, individual o colectivamente, son despreciadas o minusvaloradas en su dignidad, esos juicios se interiorizan con suma facilidad y llevan al desprecio de sí y a la aparición de manías persecutorias. La experiencia de nosotros mismos se halla siempre inserta en una red de relaciones sociales, de la cual depende. Ciertamente hay, por un lado, personalidades relativamente autónomas, los llamados «tipos introvertidos»; se caracterizan por su soberanía y egocentrismo. Y están, en el otro extremo, los llamados «tipos extrovertidos», que se distinguen por su capacidad de participación y su debilidad respecto al yo propio⁸. En el amplio campo intermedio entre estos dos extremos se hallan, no obstante, la mayor parte de las personas que, en sus relaciones, se esfuerzan por lograr el equilibrio entre la experiencia de los otros y la experiencia de sí mismas. La vitalidad acontece en la reciprocidad de palabra y respuesta, acción y reacción, descubrimiento de los otros y descubrimiento de sí mismo en las relaciones. Uno de los primeros testimonios de esta filosofía del yo-tú nos lo ofrece J. W. von Goethe en «Westöstlichen Diwan»:

«Suleika: Pueblo, siervos y vencedores
han dicho en toda edad
que la suerte más grande de los mortales
es sólo la personalidad.

Hatem: ¡Puede ser! Así se piensa;
pero yo estoy en otra vía:
toda la felicidad posible
la encuentro sólo en Suleika.
Cuando ella se pierde en mí
me parece que valgo mucho;
pero si ella desaparece
al momento estoy perdido» (VIII, 21).

Esto indica que nos vemos con los ojos de los demás, que nos experimentamos a nosotros mismos en la experiencia de los otros. Para nuestro propio conocimiento somos remitidos al conocimiento y reconocimiento de los otros. De lo cual se deduce que tanto la experiencia de nosotros mismos como nuestra autoconciencia empírica es siempre una autoconciencia mediada, nunca una «auto-

8. D. Riesman, *The Lonely Crowd*, New York 1950; Id., *Individualism Reconsidered*, New York 1954.

conciencia inmediata»⁹. Es claro que nadie puede encontrarse a sí mismo o afirmarse a sí mismo sin dividirse o disolverse. Parece paradójico, pero es cierto: solamente quien sale de sí mismo llega a sí mismo. Solamente en los otros encontramos lo que nos es propio. El hombre no puede decir: «yo soy el que soy», pues no es Dios. Nosotros decimos: «yo soy, porque tú existes; tú eres, porque yo existo», pues, en cuanto seres humanos, nos hallamos en referencia a otros seres humanos y, en cuanto criaturas, estamos remitidos a otras criaturas¹⁰. Porque el ser humano es, desde su nacimiento, un ser-en-relación, la subjetividad humana solamente es posible en la intersubjetividad. *

En el plano de la relación sujeto-objeto hay una cierta soledad del yo en la experiencia de los objetos y en la elaboración de la misma. Hay también acontecimientos que afectan individualmente y causan soledad, como la experiencia de la muerte, el dolor y la tristeza. En el plano social de las relaciones sujeto-sujeto se tienen, sin embargo, experiencias comunes. Algunas experiencias crean comunión entre los hombres. Las experiencias exclusivamente individuales no pueden comunicarse, pues «individuum est ineffabile». Las experiencias comunes forman, por el contrario, una comunión experiencial. Un modo importante de comunicar experiencias comunes es la narración¹¹. La comunión que se basa en experiencias puede entenderse esencialmente como una comunión narrativa.

Las experiencias que crean comunión y las experiencias comunes son narradas una y otra vez según las diferentes situaciones, porque dan cohesión y permiten experimentar a los demás y experimentarse uno mismo. Dice el *midrash* que en Israel cada generación debe considerarse como si ella misma hubiera salido de Egipto. La actualización del origen común y el descubrimiento de los recuerdos caracterizan a las comunidades humanas narrativas. Y resulta sorprendente no sólo que se narren siempre de nuevo las experiencias comunes, sino que creen comunión también a lo largo de las generaciones las historias de familias y pueblos repetidas una y otra vez. La comunión social en una misma época es solamente un aspecto de las comunidades narrativas; el otro es la co-

9. Fr. Schleiermacher, en el § 3 de la introducción a su *Glaubenslehre*, equipara la «autoconciencia inmediata» con la «determinación del sentimiento», para distinguirla de la conciencia objetual de sí mismo. Sus exposiciones permiten sospechar que se trata de una descripción negativa de la autoconciencia determinada por Dios. Si esto es así, entonces sobran los intentos de verificación psicológica de la «autoconciencia inmediata».

10. Cf. H.-G. Gadamer, *Verdad y método* I, 407ss, sobre la «experiencia del tú».

11. St. Crites, *The Narrative Quality of Experience*: JAAR 39 (1971) 291-311.

Comprenderse en la historia

munión de diversas generaciones a lo largo del tiempo. Un mundo que cultive únicamente las conexiones transversales de la sociedad corre el peligro de romper con la tradición y, con ello, con la cohesión generacional. Si las generaciones que conviven a la vez son sólo dos, padres e hijos, y además se hallan distanciadas en el espacio y en el tiempo, entonces termina perdiéndose la memoria de la humanidad y lo que queda son personas del momento, con logros totalmente efímeros.

Finalmente, además de las experiencias comunes, generadoras de relaciones personales, hay *experiencias colectivas*, que adoptan una configuración estable en instituciones externas y en posicionamientos anímicos. Impregnan la experiencia de los individuos generalmente de forma inconsciente y dirigen anónimamente el comportamiento colectivo y los *a priori* colectivos de una sociedad. Pueden ser modelos útiles para vivir, pero pueden ser también normas que generan situaciones colectivas de ofuscamiento y criminalidad. Hay experiencias colectivas de las que podemos distanciarnos personalmente, sin liberarnos del todo, pues siempre nos vemos envueltos en ellas. Por ejemplo, los alemanes y «Auschwitz», los americanos y «Vietnam», «Chernobyl» y los rusos, los coreanos y la división de su país, etc., y, no en último lugar, el ambiente contaminado y todos los seres humanos que viven ahora en él y los que vivirán en el futuro. En épocas tranquilas las experiencias colectivas no se cuestionan. Es en los momentos de peligro y de transformaciones bruscas cuando los seres humanos toman conciencia de los modelos que siguen involuntariamente, y ven la posibilidad de cambiarlos. Las largas dictaduras producen estos efectos anónimos. Y, cuando se hunden, entonces aparecen súbitamente en la conciencia colectiva. El capitalismo acriticamente aceptado en el mundo industrial nórdico convierte a sus ciudadanos en ciegos verdugos de las víctimas que produce en el tercer mundo. La cultura del poder, generalmente admitida, hace de sus usufructuarios seres insensibles ante las destrucciones de la naturaleza, causadas por la industria, el tráfico y los residuos del consumo. Estos modelos colectivos sólo son percibidos y aprehendidos por los que se hallan «dentro» a través de los que están «fuera». Son las víctimas quienes hacen conscientes de sus acciones a los verdugos. Por eso, para modificar la experiencia colectiva es absolutamente necesario verse uno mismo y el propio mundo con los ojos de las víctimas: en el caso de los alemanes, con los ojos de las víctimas de «Auschwitz»; en el caso de la sociedad industrial del norte, con los ojos de los niños hambrientos en los pueblos del tercer mundo;

ver el propio coche y los propios residuos con los ojos de la tierra devastada y de la naturaleza moribunda. Entonces experimentamos nuestro mundo como es experimentado por otros y despertamos de nuestras ilusiones narcisistas a la experiencia de nuestra realidad. Los verdugos son remitidos a las experiencias de sus víctimas cuando quieren conocerse a sí mismos, pues la memoria de los sufrimientos no cesa, mientras que el recuerdo de las propias acciones tiene una vida muy corta. Los recuerdos de los sufrimientos de las víctimas son más fuertes que los de las acciones de los verdugos, pues perduran a través de los tiempos y no son relegados al olvido. La verdad reside, por tanto, en las manos de las víctimas y de ellas proviene la liberación de la obcecación ante la realidad¹².

La última dimensión de la experiencia va más allá de las cosas, los acontecimientos y las personas. En ella residen la *confianza fundamental*¹³, con la cual los seres humanos se abandonan a esta vida, la *esperanza*, por la que se abren a experiencias venideras, el *interés* que se toman por los otros y el *impulso* con que se lanzan a espacios más amplios y más abiertos, dejando atrás logros y desilusiones. Se la puede llamar la *dimensión religiosa* de la experiencia vital, si por lo religioso no se entiende una zona separada en la vida secular y cotidiana, sino algo que está presente en, con y bajo todas las experiencias de cosas, acontecimientos y personas. Se trata de una dimensión más bien oculta y generalmente callada (*tacit dimension*), que propiamente no tiene rasgos peculiares, pero en la que encuentran su resonancia todas las experiencias¹⁴. Es cierto que ella funda los presupuestos de las diversas experiencias de la vida, pero apenas son percibidos por sí mismos, sino únicamente en dichas experiencias. Tampoco estos presupuestos de la experiencia son fijos, sino oscilantes, pues son muy vulnerables: cada desilusión vital grave disminuye la confianza fundamental con la que se afirma la vida, y apaga el interés por ella. Cada momento de desesperación reduce las expectativas vitales y cierra a nuevas experiencias. Los impulsos vitales pueden transformarse, tanto por los éxitos como por los fracasos, de deseo en melancolía, y pueden acabar destruyéndose a sí mismos.

12. Cf. J. Moltmann, *Die Entdeckung der Anderen. Zur Theorie des kommunikativen Erkennens*: EvTh 50 (1990) 400-414.

13. Sobre este concepto, cf. H. Küng, *¿Existe Dios?*, Madrid 1979, 605ss.

14. Este concepto de «tacit dimension» (dimensión tácita) fue introducido en la discusión por M. Polanti, *Personal Knowledge*, Chicago 1958; Id., *The Tacit Dimension*, New York 1966.

Se trata de las condiciones trascendentales que posibilitan la experiencia. Sin embargo, son autotranscendencias, pero no la trascendencia misma como tal. Cuando Lutero escribe en el «Gran Catecismo» a propósito del primer mandamiento: «La confianza y la fe del corazón produce a Dios y al ídolo... Aquello en lo que pones y entregas tu corazón, aquello es propiamente tu Dios», situó esta categoría religiosa, de modo determinante para la época moderna, en la subjetividad del «corazón». Con ello no estableció ninguna categoría metafísica, sino que describió un fenómeno humano originario: aquel cuyo Dios es Mammón (riqueza) tiene unas experiencias vitales distintas a las del ser humano cuyo corazón está apegado al Dios que ha prometido su Reino a los pobres. «Lo que nos interesa incondicionadamente», como Paul Tillich traduce el pensamiento de Lutero, puede tener mucho de lo que llamamos idolatría y superstición. Abre o cierra en cada caso las experiencias vitales y concede diferente valor a unas u otras.

2. Subjetivización y metodización moderna de la experiencia: Dios en el sujeto

La civilización científico-técnica de la época moderna comenzó con una ruptura radical en la comprensión de la verdad. En lugar del predominio de la tradición, donde el espíritu se va formando a partir de los textos de los padres, se introdujo la formación del espíritu a través de la propia experiencia y del experimento. Cuando Galileo quiso mostrar a sus adversarios el satélite de Júpiter, éstos se negaron incluso a mirar por el telescopio, pues pensaban, como B. Brecht les hace decir, «que en la naturaleza no puede encontrarse verdad alguna, sino únicamente en la comparación de textos»¹⁵. Hasta el comienzo de la época moderna la tradición transmitía la sabiduría experiencial y, para mostrar la verdad, bastaba con decir *πάλαι λέγεται* («se dijo antiguamente»). En cambio, la época moderna comienza con el empirismo asegurado por vía experimental. Pascal lamentaba acertadamente los conflictos que se originaron con la Escritura y la tradición: «Si vemos claramente la diferencia, lamentaremos el ofuscamiento de aquellos que, en física, quieren hacer valer únicamente la tradición, en vez de la razón y el experimento; y nos aterrorizará la equivocación de aquellos que, en teología, utilizan sólo la argumentación de la razón en lugar de la tradición

15. B. Brecht, *Leben des Galilei*, Frankfurt 1962, prefacio.

de la Escritura y de los Padres»¹⁶. El concepto teórico-científico de *método* surgió juntamente con los primeros experimentos de las ciencias naturales. El método indica el camino correcto para llegar a conocimientos seguros. Uno de los primeros en introducir el «método» en la discusión fue *Petrus Ramus*, con su aristotelismo reformado, de orientación *pragmática y empírica*¹⁷. René Descartes escribió entonces el clásico «Discurso sobre el método del correcto uso de la razón y de la investigación científica de la verdad» (1692). Su intención era ofrecer una filosofía práctica, «por medio de la cual nosotros conociéramos la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de las estrellas, del cielo y de todos los demás cuerpos que nos rodean, tan distintamente como conocemos los oficios de nuestros artesanos, pues podríamos emplearlos de manera semejante en todos los usos para los que son apropiados y convertirnos así en dueños y señores de la naturaleza»¹⁸. Con esta finalidad introdujo Descartes la distinción fundamental entre *res cogitans* y *res extensa*, conocida también como relación sujeto-objeto, y comprendió al sujeto humano cognoscente como condición constitutiva de posibilidad de la experiencia objetiva, mientras que a los objetos de esta experiencia únicamente debía serles propia la categoría espacial de la extensión. Esta esquematización gnoseológica representa una reducción enorme de las dimensiones originarias de la experiencia. Tanto el sujeto humano de la experiencia como el objeto de la misma, limitado únicamente a lo espacial, se ven privados de las dimensiones históricas. La experiencia asegurada por el método científico adquiere tal grado de objetivación, que excluye todo momento histórico contingente. La objetividad de la experiencia metodológicamente asegurada radica en su *verificabilidad* y ésta se funda, a su vez, en la *repetibilidad* del experimento y de la experiencia hecha con él.

Con ello se presupone como algo dado y permanente la estructura del sujeto humano de la experiencia científica. Este puede ampliar su saber y su poder, pero no se entrega pasivamente a la experiencia ni es transformado fundamentalmente por ella. La autoconciencia del sujeto humano constituye activamente el mundo de

16. B. Pascal, *Oeuvres* II, 133. Cf., al respecto, J. Pieper, *Über den Begriff der Tradition*, Köln-Freiburg 1958; G. Krüger, *Freiheit und Weltverwaltung*, Freiburg 1958.

17. J. Moltmann, *Zur Bedeutung des Petrus Ramus für Philosophie und Theologie im Calvinismus*: ZKG 68 (1957) 295-318; W. J. Ong, *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue*, Cambridge-Massachusetts 1958.

18. R. Descartes, *Discurso del método*, Barcelona 1994, 98s; al respecto, K. Jaspers, *Descartes und die Philosophie* (1937), Berlin 1948.

sus posibles experiencias y, por tanto, no queda constituido pasivamente a su vez por ninguna experiencia. De ahí que no se dé nada, ni mundo ni experiencia posible alguna, fuera de la experiencia del sujeto. Esto se debe a la selección exclusiva de las *experiencias activas* y a su repetición consciente a través de los experimentos. Ahora vale como «experiencia» solamente la «praxis recordada». Con los experimentos se «hacen» experiencias, en cuanto que se obliga a la naturaleza a responder a las cuestiones que el hombre le plantea¹⁹. Por medio del experimento la naturaleza es sometida a la tortura, para arrancarle sus misterios y ponerlos a disposición. El concepto de experiencia queda reducido al dominio de la naturaleza para utilidad de la vida humana. Con ello, la «experiencia», elemento de la praxis cognoscitiva, se convierte en elemento de la praxis de la vida humana. A

La objetivación metodológica de la experiencia plantea la pregunta fundamental por las condiciones de posibilidad de la experiencia y por la cualidad de los posibles objetos de experiencia. Aquí solamente podemos mencionar la discusión que va de Descartes, pasando por Locke y Hume, hasta Kant²⁰. Lo fundamental es la *homogeneidad*, la «unitariedad del modo en que se presentan los datos existentes» y la pasividad de todos los objetos de posible experiencia, ya estén determinados por la extensión, el espacio, el tiempo o la causalidad. Surge así una gigantesca uniformidad del mundo accesible al hombre, experimentable por él y, por tanto, objeto de praxis. Ya sean objetos, acontecimientos o personas, todo ello son «objetos de posible experiencia del sujeto consciente». El método tiene que ser siempre y en todas partes el mismo para que pueda alcanzar un saber verificable y repetible. Las experiencias ocasionales, únicas, irrepetibles e insustituibles no son válidas; se eliminan. Se las expulsa de la reconstrucción técnica del mundo, y se consideran irracionales. La riqueza de la vida y de las experiencias vitales queda reprimida por el eterno retorno de lo idéntico en el mecanismo de la demostrabilidad racional. La ventaja de poder controlar la verificabilidad de las experiencias se logra a costa de arrasar la vida. Construir el mundo según la idea de la geometría significa olvidar por completo su sensorialidad²¹. Y si «la razón comprende únicamente lo que ella produce según sus propios pro-

yectos», como dice I. Kant²², entonces surge la pregunta crítica de si puede haber alguna experiencia que no sea proyección de la experiencia de sí mismo. Si no hay experiencia alguna de lo otro que modifique al yo, entonces no hay en el fondo ninguna experiencia. Lo que permanece constantemente igual a sí mismo es para sí mismo absolutamente indiferente. El yo que se reconoce en sus proyecciones y producciones se aburre en la sala de los espejos. Y, si esto era en la época de Descartes, Locke y Kant solamente una cuestión de teoría científica, hoy es algo generalizado en la civilización tecnológica. El método experimental se aplicó a la naturaleza para apropiarse de ella, para utilidad humana. Hoy ha conducido a un irreversible «fin de la naturaleza», en cualquier caso de la naturaleza accesible al hombre. Lo único que queda es entorno humano y naturaleza tecnológica. El ser humano encuentra en las ciudades masificadas sus propios productos. Y, si la autoconciencia inmediata de sí mismo es constitutiva para toda posible experiencia, entonces el *narcisismo* es la consecuencia lógica y práctica de tal visión antropocéntrica del mundo²³.

3. Trascendencia inmanente: Dios en todas las cosas

Si consideramos la filosofía moderna de la subjetividad a la luz de sus actuales consecuencias históricas, entonces hemos de constatar que el dominio técnico-científico de la naturaleza ha destruido tanta naturaleza como ha conseguido colonizar. El hombre ha sometido a la naturaleza a una experimentación sin precedentes. Pero ese hombre ha sido experimentado a su vez por la naturaleza como destructor sin igual. Esto impide naturalmente todo acercamiento acrítico de la teología a la ideología del mundo moderno. Y exige contemplar el mundo moderno a la luz de la naturaleza sacrificada por él. De lo contrario, el concepto moderno de experiencia, orientado al sujeto y al dominio, degeneraría en la alucinación del mundo moderno.

✱ Puede ser Dios objeto de experiencia? Según el esquema de la estructura moderna de la experiencia, la respuesta es negativa: a Dios, objetivamente, no se le puede conocer ni experimentar. Un

19. W. Leiss, *The Domination of Nature*, New York 1972; Carolyn Merchant, *The Death of Nature*, San Francisco 1980.

20. Cf. E. Herms, *Erfahrung*, en TRE X, II, 89s.

21. K. Jaspers, *Descartes und die Philosophie*, 42s.

22. I. Kant, Prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, Madrid 1984.

23. Chr. Lasch, *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*, New York 1978.

Dios que «está ahí» igual que están ahí los objetos, no existe, al menos no como Dios. Las modernas ciencias experimentales son en principio agnósticas. Según la *Crítica de la razón pura* de Kant, Dios está tan oculto como «la cosa en sí». Dios no sólo es incognoscible porque no es objeto susceptible de experiencia; es que además los límites de la razón le impiden revelarse y manifestarse en el mundo de la experiencia. El no puede darse a conocer en el mundo experiencial humano.

Aunque, según la configuración moderna de la razón, no puede ni debe darse ninguna experiencia de Dios como objeto, sin embargo, se podría hablar de experiencia de Dios precisamente en el contexto de la autoexperiencia humana no objetivante de sí mismo. *Descartes* probó la existencia de Dios en el marco de la certeza que el sujeto humano tiene de sí mismo. *Kant* presentó a Dios, juntamente con la libertad y la inmortalidad, como postulados de la razón práctica en el marco del respeto moral del hombre por sí mismo. Para *Schleiermacher*, en la «autoconciencia inmediata» va anejo siempre el «sentimiento de dependencia absoluta». Aunque Dios no pueda ser objeto de la experiencia general del mundo y de la vida, la experiencia de Dios puede formar parte de la constitución trascendental de la autoconciencia humana, que se halla en el centro de su mundo vital. Por ello, hoy día la presencia del Espíritu divino en el hombre se identifica frecuentemente con su posición peculiar en el cosmos, con su «apertura al mundo» (M. Scheler), con su «autotranscendencia» (K. Rahner), con su «autosuperación estática» (W. Pannenberg) o con su «posición ex-céntrica» (H. Plessner).

Eiler Herms ha presentado una vez más este panorama de manera consistente, pero no ha querido ver sus límites²⁴. El parte, con *Schleiermacher*, de una «autoconciencia inmediata» por la que entiende «el hecho dado de la autoconciencia para todos los actos de la instancia autoconsciente»²⁵. Distingue la inmediatez de la autoconciencia de la inmediatez de las sensaciones, y la considera el fundamento de posibilidad de transformar activa y conscientemente la percepción en saber objetivo. Es la «teoría del sujeto capacitado, por la autoapertura inmediata, para la autodeterminación activa y, con ello, capacitado para *hacer* experiencias»²⁶. Según él, la autoconciencia es algo dado e «inmediato» únicamente respecto a

24. E. Herms, *Erfahrung*, en TRE X, II y IV.

25. *Ibid.*, 97.

26. *Ibid.*, 99.

la conciencia objetivante. Respecto a la experiencia del Espíritu de Dios es algo mediado. Herms piensa que es posible unir en este punto la comprensión reformada de la experiencia del Espíritu con el concepto moderno de experiencia, de tal modo que la fe reformada en la justificación y la razón moderna se alíen hasta tal punto que la primera constituya la segunda y ésta sea medida de la primera. El actuar revelador de Dios culmina en la autoexperiencia del creyente. El actuar del Espíritu de Dios es recordado por el hombre «como un acontecimiento concreto en el mundo, por el que se desvela a sí mismo en Jesucristo»²⁷. Pero en la fe se convierte en «presencia del mundo del hombre», pues en el acontecimiento actual de la justificación el Creador se revela claramente a sí mismo en su palabra, determinando así el presente del mundo. Mediante la experiencia de la presencia del Espíritu de Dios queda determinada, por tanto, no solamente la autoconciencia inmediata, sino también el mundo de los hombres. La experiencia de fe dice también que «Dios me ha creado juntamente con todas las criaturas...», como explica Lutero en su «Pequeño Catecismo». Herms opina con *Schleiermacher* que la teología católica no puede conciliar revelación de Dios y conciencia moderna de verdad, porque no se atiende a la independencia de la revelación de Dios respecto a la conciencia de verdad de los creyentes.

Los puntos débiles de esta exposición se encuentran sobre todo en el carácter exclusivo de la correlación entre experiencia de Dios y experiencia de sí mismo, y en la concepción moderna de esta autoexperiencia. La autoconciencia humana no es tan absoluta como se ha pretendido desde *Descartes*. Precisamente si se parte del hecho de que está constituida «en razón de una mundanidad que lo incluye todo, también a ella misma», entonces no se distingue esencialmente de los demás elementos mundanos. La constitución trascendental debería encontrarse también en los «otros elementos del mundo», igual que en el propio yo. Si se abandona el esquema estrecho de sujeto-objeto, que puede ser aplicado a los posibles «objetos» de experiencia, y se asume el esquema social de la intersubjetividad, entonces se percibirá inmediatamente que la autoconciencia es ya, desde el principio, algo constituido y no simplemente por constituir. La experiencia social tiene las mismas características que el subjetivismo moderno ha atribuido a la autoconciencia personal. La experiencia del Espíritu de Dios es siempre experiencia del «Espíritu común» (Fr. *Schleiermacher*), de la «divinidad co-

27. *Ibid.*, 131.

munional» (Fr. Hölderlin), que une al yo con el tú y con el nosotros (L. Feuerbach)²⁸. Si trasladamos estas relaciones más ricas del esquema de la intersubjetividad a la relación del hombre con el mundo, comprobaremos que el ámbito experiencial de la naturaleza es más fecundo que esa pequeña porción que el hombre conoce por las ciencias y descubriremos la trascendencia en la inmanencia de la naturaleza. La metafísica no subjetivista, sino relativista, de A. N. Whitehead parece apropiada para encuadrar el mundo del hombre moderno, centrado en el sujeto, en los procesos más amplios de la realidad, librarlo así de sus veleidades absolutistas y obtusas respecto a la naturaleza y fijar su especificidad humana y su responsabilidad²⁹. Si se va más allá del esquema de la intersubjetividad y se contempla la corporeidad del hombre en el marco de la dimensión natural del mundo, entonces se verá con toda claridad que el concepto de experiencia propio de la edad moderna europea, referido a la conciencia y concebido solamente de manera activa, no corresponde a las experiencias reales ni contempla todas las posibles experiencias.

TC Por tanto, sin olvidar las experiencias activas, orientadas al sujeto, propongo ampliar el concepto de experiencia hasta las dimensiones descritas en el primer apartado y renunciar a la idea de «unitariedad de todos los objetos de experiencia». Objetos, acontecimientos, personas y sociedades solamente pueden ser «unificados» si se los violenta. Vivimos en un mundo plural, pluridimensional y policéntrico y, para participar en la realidad, necesitamos un concepto de experiencia pluridimensional. Los límites de las posibles experiencias no han de fijarse *a priori*; han de ser móviles y abiertos al futuro.

En lo relativo a la dimensión teológica propongo abandonar el vínculo estricto con la autoconciencia moderna y descubrir la trascendencia en toda experiencia, no solamente en la autoexperiencia. Para ello podría ser útil el concepto de *trascendencia inmanente*³⁰.

28. Cf. capítulo 9.

29. A. N. Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology* (1929), New York 1960; al respecto, M. Welker, *Universalität Gottes und Relativität der Welt*, Neukirchen-Vluyn 1981.

30. J. Moltmann, *Experiencias de Dios*, Salamanca 1983; Id., *Dios en la creación*, Salamanca 1987, 196s; G. Greshake, *Gott in allen Dingen finden. Schöpfung und Gotteserfahrung*, Freiburg 1986, 44ss. Dice con razón la encíclica «Dominum et Vivificantem» (1986), III, 54: Dios es Espíritu, el cual «es Espíritu absoluto: 'Dios es Espíritu'; y a la vez, y de manera admirable, no sólo está cercano a este mundo, sino que está presente en él y, en cierto modo, inmanente, lo penetra y vivifica desde dentro... Solamente el Espíritu puede ser más íntimo que mi intimidad... solamente el Espíritu puede ser

Toda experiencia que nos acontece o que nosotros hacemos puede tener una dimensión interna trascendente. La *experiencia del Espíritu de Dios* no está limitada a la autoconciencia del sujeto humano, sino que es también un elemento constitutivo en la experiencia del tú, de la comunidad y de la naturaleza. «Pues el Espíritu del Señor llena el universo, lo abarca todo y tiene conocimiento de todo cuanto se dice» (Sab 1, 7). Así pues, la experiencia de Dios es posible *en, con y bajo* cada experiencia cotidiana del mundo, en la medida en que Dios se halla en todas las cosas y todas las cosas en Dios y, por tanto, Dios mismo «experimenta» a su modo todas las cosas. Si las experiencias de Dios contienen experiencias vitales, como lo muestra toda interpretación existencial, entonces podemos decir también lo contrario, a saber, que las experiencias vitales contienen experiencias de Dios. La experiencia de Dios en la autoexperiencia humana tiene su peculiaridad insustituible e indestructible, así como también la experiencia de Dios en la experiencia de comunión tiene su especificidad propia. Si la experiencia de Dios queda referida a la totalidad de la experiencia mundana y vital, entonces no hay por qué homogeneizar necesariamente todas las experiencias posibles y nivelarlas en sentido panteísta, ya que esta experiencia de Dios es, según la concepción cristiana, la experiencia de la presencia del Dios Creador en la multiforme diversidad de su creación. En comunión con la creación es donde los hombres tienen su especificidad propia y perciben su responsabilidad. Y, admitiendo la experiencia de Dios en la experiencia del mundo y de la vida, cabe hablar de nuevo de experiencias peculiares de Dios en aquellos fenómenos contingentes y exorbitantes que calificamos de «santos», sin que eso signifique que todo lo demás sea profano.

La posibilidad de conocer a Dios en todas las cosas y todas las cosas en Dios³¹ se fundamenta teológicamente en el Espíritu de

tan inmanente al hombre y al mundo, al permanecer inviolable e inmutable en su absoluta trascendencia». Cf., también *Bagavadgita*, 6, 30: «Quien me ve en el universo / y en mí ve al mismo universo, / yo no le será arrebatado / y él no me será arrebatado».

31. Para John Wesley el conocimiento de Dios «en todas las cosas» pertenece necesariamente a la fe en Dios. «Ateísmo práctico» era para él la «separación» de las cosas de Dios. Cf. *Upon our Lord's Sermon on the Mount*, Discourse III, I.11 (1742), en *Standard Sermons* (ed. por E. H. Sugden), London 1964, núm. 23: «Pero la gran lección que nuestro Señor nos inculca aquí y que él ilustra con su ejemplo es que Dios está en todas las cosas y que nosotros debemos ver al Creador en el espejo de toda criatura; que no debemos tratar o considerar nada como separado de Dios, porque esto es una especie de ateísmo práctico; sino más bien, con verdadera magnificencia de pensamiento, observar el cielo y la tierra y todo lo que allí se encuentra como si estuviera en el cuenco de la mano de Dios, el cual, con su presencia íntima, lo mantiene en el ser, lo penetra y hace que actúe toda la creación en su conjunto, y es la verdadera alma del universo».

Dios como fuerza de la creación y fuente de la vida. «El sopro de Dios me hizo, el aliento del Todopoderoso me dio vida», dice Job 33, 4. Y, como en el Salmo 104, 29s, se lee en Job 34, 13s: «¿Quién le ha encomendado a él la tierra, quién le ha confiado el universo? Si decidiera por su cuenta retirar su espíritu y su aliento, expirarían todos los vivientes y el hombre tornaría al polvo». Toda experiencia de una criatura del Espíritu es también experiencia del Espíritu mismo. Y toda experiencia verdadera de uno mismo es también experiencia del Espíritu vital de Dios en el hombre. Cada momento vivido puede vivirse, en el Espíritu, en la cercanía inimaginable de Dios: «Interior íntimo meo» (Agustín)³². Si el Espíritu santo es, según Calvino, «*fons vitae*», nos podemos encontrar con esta fuente de la vida en cada experiencia vital.

Experimentar a Dios en todas las cosas presupone una trascendencia inmanente a las cosas, que ha de descubrirse por vía inductiva. Es lo infinito en lo finito, lo eterno en lo temporal, lo imperecedero en lo perecedero. Cuando la experiencia de las cosas tiene sólo un carácter activo y violento, normalmente se queda sólo en la dimensión que tiene que ver con el hombre y que le ofrece alguna utilidad. Del valor propio e interioridad de las cosas no se percibe nada. Pero ya la simple pregunta por el sentido que las cosas de la naturaleza tienen para Dios, su Creador, nos hace ver lo relativa y limitada que es la percepción humana. Si llamamos «creación de Dios» a la «naturaleza», estamos afirmando ya su trascendencia inmanente. Reconocemos así el derecho del Creador sobre sus criaturas y el derecho de cada con-criatura, prescindiendo del valor que nosotros le demos. Nos damos cuenta de lo que ellas significan para Dios. Notamos cómo Dios «siente» y «experimenta» sus criaturas a su manera, es decir, a la manera propia de su amor eterno.

Experimentar todas las cosas en Dios es andar el camino al revés: es ir del horizonte total del mundo y del conocimiento a cada una de las cosas que hay en ese horizonte. En lugar de partir del sujeto que conoce y pregunta «¿qué significa esto para mí?», partimos ahora del horizonte de todas las cosas. Estas aparecen ahora a la luz del límite que las envuelve. Y, si este límite no es la nada aniquiladora, sino Dios, su Creador, entonces no desaparecen las cosas en este horizonte, sino que resaltan con nitidez. Entonces reconocemos lo finito en lo infinito, lo temporal en lo eterno, lo pere-

32. Esta es, a mi parecer, la verdad de la conocida conclusión de R. Bultmann, *Historia y escatología*, Madrid 1974, 165: «El acontecimiento escatológico se hace presente en cada caso». La frase siguiente: «Tú debes despertarlo», no me parece acertada, pues en realidad es el «momento escatológico» el que nos despierta, no nosotros a él.

cedero en lo imperecedero. Integramos la experiencia del mundo en la experiencia de Dios. El «respeto a la vida» forma parte del respeto a Dios y la veneración de la naturaleza de la veneración de Dios. Sentimos que Dios nos espera en todas las cosas.

El tipo de experiencia orientado al sujeto y el antropocentrismo del mundo moderno occidental quedan corregidos por la antropología bíblica que reconoce únicamente en el ser humano la «imagen de Dios» (Gén 1, 26) y lo convierte en el rey de la naturaleza (Salmo 8). La historia de la tradición, sin embargo, ha ido olvidando que esta definición sólo es válida en el marco de la comunión con las criaturas (Salmo 104) y se refiere únicamente al hombre que se reconoce como criatura, no a aquel que se cree dios y señor del mundo. El moderno «complejo de Dios» (H. E. Richter) no puede fundamentarse en la idea bíblica de la semejanza de Dios, que más bien lo impide. La tradición medieval preparó ya ciertamente de forma anticipada el antropocentrismo moderno al distinguir entre las «huellas de Dios», presentes en todas las demás criaturas y en el cuerpo del hombre, y la «imagen de Dios», presente en el alma racional del ser humano. A Dios se le reconoce mejor en su imagen que en sus huellas. Entonces el conocimiento de sí mismo lleva a un conocimiento más claro de Dios que el conocimiento del mundo. El autoconocimiento interior no está mediado por los sentidos y es, por tanto, indubitable: puedo dudar de todo, excepto de que yo soy el que dudo³³.

Descartes, como se lee en el prefacio de sus *Meditaciones*, se ha limitado a recoger los pensamientos de Agustín sobre «Dios y el alma» y a desarrollar filosóficamente lo que éste había iniciado teológicamente. «Retorna a ti mismo, la verdad habita en el hombre interior... El mejor espejo en el que ver a Dios es nuestra alma racional, en la medida en que ésta se encuentra a sí misma»³⁴. La teología de Lutero se centraba en el encuentro del Dios justificante con el hombre pecador en el acontecimiento de la palabra y de la fe. Pero sólo cambió el contenido, no el marco de la teología occidental que gira en torno a «Dios y el alma»³⁵. El cuerpo humano, que según Pablo ha de convertirse en «templo del Espíritu santo», y la naturaleza, que, según Is 66, 1 y Hech 7, 48s, es el templo de Dios, quedan fuera del círculo que abarca únicamente a Dios y al alma. Ciertamente, Lutero estaba convencido de que *Dios está pre-*

33. Descartes tomó esta conclusión de Agustín, *De Civ.* XI, 26.

34. Citado según M. Grabmann, *Die Grundgedanken des Heiligen Augustinus über Seele und Gott* (1929), Darmstadt 1957, 12.

35. M. Lutero, WA 40, II, 328.

sente en todas las cosas; pero éstas quedan difuminadas al radicar al hombre creyente en la palabra que lo justifica.

A poner el alma por encima del cuerpo y de la naturaleza, el hombre ha llegado a dominar la naturaleza y a destruirla progresivamente³⁶. A la luz de estas consecuencias históricas es preciso revisar también la pneumatología antropocéntrica, referida únicamente a la conciencia y, en la conciencia, únicamente a su inmediatez. Una doctrina sobre Dios, que lleve a la escisión de la realidad, no es una doctrina sobre Dios Creador. Una experiencia de Dios limitada a la autoconciencia inmediata no es una experiencia del Dios a quien el libro de la Sabiduría califica como el «amante de la vida». Por tanto, se impone elaborar una *doctrina integral de Dios Espíritu santo*; integral al menos en un doble aspecto: en primer lugar, respecto a la totalidad del ser humano, alma y cuerpo, conciencia e inconsciente, persona y comunidad, sociedad e instituciones sociales; en segundo lugar, respecto a la totalidad de la comunión creatural que se da entre el hombre, la tierra y todas las demás criaturas. Si esta perspectiva integral se aplica críticamente a las escisiones existentes en el hombre, entre los hombres, y entre los seres humanos y la naturaleza, entonces podrá tener efectos terapéuticos y no representará ninguna ilusión romántica.

36. Para la situación de hecho, cf. L. R. Brown (ed.), *State of the World 1989. A Worldwatch Institute Report on the Progress toward a Sustainable Society*, New York 1989. Para su interpretación, cf. B. McKibben, *The End of Nature*, New York 1989.

Experiencia histórica del Espíritu

Por «experiencia histórica de Dios» entendemos la experiencia de Dios que acontece en medio de la historia, en acontecimientos históricos. Pero con ello entendemos también, inversamente, una percepción de la realidad como historia, que surge de estas experiencias de Dios. Israel siempre ha vinculado sus experiencias de Dios con personas históricas y con acontecimientos históricos. Mediante la fórmula «el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob» se recuerdan, juntamente con el Dios único de los padres, las diversas experiencias de Dios que van unidas a sus nombres. El Dios del éxodo, de la alianza y de la tierra prometida se hace presente a través de los recuerdos históricos en tal medida, que determina el presente como Creador del mundo y como Señor de la libertad humana. La experiencia histórica de Dios se mueve entre el recuerdo y la espera. Los recuerdos de Dios y las promesas de Dios hacen que sea histórico el presente. Se percibe la peculiaridad del momento y la irreversibilidad de los tiempos. El presente histórico aparece dentro de un camino que, determinado por los recuerdos, se dirige hacia una meta.

Pero, en cuanto presente del Dios eterno, es tan profundo que comienzo y fin están presentes a la vez. El «presente» era originaria y esencialmente no un concepto temporal, sino espacial. Con el «presente» se indica la presencia de algo o de alguien. En sentido temporal, puede significar la presencia del pasado en el recuerdo o la presencia del futuro en la esperanza. En sentido enfático, el presente significa el *nunc stans*, el ahora eterno, y es una característica de la eternidad, pues lo eterno tiene solamente un tiempo: el presente. La eternidad tiene que ver con la profundidad del momento vivido, no con la extensión del tiempo.

En este capítulo nos preguntaremos por la experiencia especial del Espíritu de Dios en Israel y trataremos en la primera parte el problema de la traducción de la palabra hebrea *ruah*. En la segunda parte, presentaremos las mediaciones del Espíritu entre Dios y

su pueblo a través de jueces carismáticos, profetas extáticos y reyes ungidos. La experiencia individual del Espíritu «en el corazón» y la experiencia universal del Espíritu de Dios en la creación entera se añadirán como complemento. En la tercera parte, compararemos la experiencia del Espíritu de Dios con la experiencia de la *shekina*. Finalmente, describiremos las expectativas proféticas del Espíritu y de la *shekina* respecto al Mesías, al pueblo y al «fin de los tiempos», es decir, respecto al comienzo de la recreación de todas las cosas.

1. Espíritu – la fuerza vital de Dios

Quien quiera comprender el término veterotestamentario *ruah* deberá olvidar la palabra occidental «espíritu». El término griego πνεῦμα y el latino *spiritus* se han configurado siempre en contraposición a *materia* y a *cuerpo*, y significan algo inmaterial¹. Si hablamos griego, latín o castellano, entendemos por «Espíritu de Dios» algo incorpóreo, suprasensible y supraterráneo. Pero si hablamos en hebreo del *ruah Yahvé*, entonces estamos diciendo: Dios es un huracán, una tormenta, una fuerza en el alma y en el cuerpo, en la humanidad y en la naturaleza². La escisión occidental entre espíritu y cuerpo, condición espiritual y condición sensorial, ha penetrado tan profundamente en nuestras lenguas que nos vemos obligados a recurrir a otras traducciones para reproducir de algún modo el contenido semántico del término *ruah*.

En el antiguo testamento³ la palabra *ruah* aparece unas 380 veces. En 27 de ellas se habla del *ruah Yahvé*. El significado de la palabra es tan polivalente y las épocas de las que proceden los escritos son tan diversas que resulta imposible encontrar un único modelo de su uso lingüístico y crear un concepto unitario para los con-

1. Cf. Geist, en Fr. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin 1963, 242, y los artículos de R. Albertz-CI. Westermann, *ruah*, en THAT II, 726-753; W. H. Schmidt-P. Schäfer-K. Berger, *Geist*, en TRE XII, 170-196. Cf. también H. Gunkel, *Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus*, Göttingen 1909.

2. Así con razón J. Daniélou, citado por Congar, *El Espíritu santo*, Barcelona 1991 30. Ya H. Gunkel, *Genesis*, Göttingen 1977, 104, denominaba al *ruah* como «la fuerza divina que da vida y confiere figura».

3. A. Heron, *The Holy Spirit*, London 1983, 3. Cf., también CI. Westermann, *Geist im Alten Testament*: EvTh 41 (1981) 223-230. Silvia Schoer, *Der Geist, die Weisheit und die Taube. Feministisch-kritische Exegese eines neutestamentlichen Symbols auf dem Hintergrund seiner orientalischen und hellenistisch-frühjüdischen Traditionsgeschichte*: FZPhTh 22 (1986) 197-225.

tenidos respectivos. Originariamente, *ruah* era una «palabra onomatopéyica»⁴ para designar el viento impetuoso, como, por ejemplo, aquel viento que, en la salida de Egipto, dividió las aguas del mar Rojo (Ex 14, 21). Significa siempre algo vital frente a lo que está muerto y algo en movimiento frente a lo petrificado. En sentido figurado, referido a Dios, el viento impetuoso se convierte en una analogía de los efectos irresistibles del poder creador, la ira exterminadora y la gracia vivificante de Dios (Ez 13, 13s.36.26s).

Y, como la vitalidad se palpaba en el hecho de aspirar y espirar aire, el *ruah* se consideró también como el aliento y la fuerza vital en hombres y animales (Eccl 12, 7; 3, 21)⁵. Pero la vitalidad se percibió también en la circulación de la sangre; así se distinguió entre el «alma-sangre» (*nephesh*) y «alma-persona» (*ruah*). En el Salmo 51, 12 se pide «un *ruah* nuevo y firme». En el Salmo 31, 6 se confía el *ruah* del hombre en las manos de Dios (Lc 23, 46). Cuando en este contexto se habla del *ruah de Yahvé*, se distingue entre la fuerza vital creadora de Dios y la fuerza vital creada de todo viviente, como aparece, por ejemplo, en el Salmo 104, 29s: «Les retiras su soplo y expiran y a su polvo retornan; envías tu soplo y son creados y renuevas la faz de la tierra».

Según la cosmovisión «espiritista» de las épocas y culturas en que surgieron los escritos del antiguo testamento, había por todas partes *ruah bueno y malo*: según Jue 9, 23, Dios «envió un espíritu de discordia entre Abimélec y los señores de Siquem»; según 1 Sam 16, 14, Saúl «era perturbado por un *ruah malo* que venía del Señor»; según 1 Re 22, 22, Dios permitirá que Ajab sea aconsejado por «un *ruah mentiroso*». Lo peculiar de esta concepción primitiva israelita radica claramente en que los muchos dioses y demonios no son los que tienen el poder, sino que hay un solo Dios que es el Señor de estas fuerzas, buenas y malas.

Cuando se une el *ruah* con Dios y Dios con el *ruah*, entonces aparecen estrechamente vinculados *ruah* y *dabar* de Yahvé. El *ruah* se identifica con el hálito de la voz de Dios. Por ello, en la época primitiva los profetas remiten al *ruah* de Yahvé y más tarde, por el contrario, sobre todo al *dabar* de Yahvé. Y, si esta unidad de hálito y de voz se transfiere al actuar creador de Dios, entonces todas las cosas son llamadas a la vida por el espíritu y por la palabra

4. Helen Schüngel-Straumann, *Ruah (Geist-, Lebenskraft im Alten Testament)*, en Maria Kassel (ed.), *Feministische Theologie. Perspektiven zur Orientierung*, Stuttgart 1988, 61.

5. H.-J. Kraus, *Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie*, Neukirchen-Vluyn 1983, 449.

divina: «la *palabra* de Yahvé hizo el cielo; por el *ruah* de su boca, sus ejércitos» (Sal 33, 6). No en vano, también el relato sacerdotal de la creación menciona el *ruah elohim*, que «aleteaba» sobre el caos (Gén 1, 2)⁶. El Dios que crea todas las cosas mediante la palabra, habla con la fuerza creadora del *ruah*. De acuerdo con la analogía aliento – voz, puede incluso decirse que las palabras creadoras especifican y definen, pero que ambas son pronunciadas en la misma emisión de aliento, de forma que todas las criaturas llegan a la vida por el mismo *ruah* y éste determina su comunión creatural. El término masculino (*dabar*) y la fuerza vital femenina (*ruah*) se complementan necesariamente entre sí.

¿Cómo ha de entenderse, entonces, después de estas breves indicaciones, el *ruah* de Yahvé?

1. Es el acontecimiento de la presencia actuante de Dios, «que penetra hasta lo más profundo del ser humano»⁷. El *ruah de Yahvé* es «presencia divina», como dice de modo impresionante el Salmo 139, 7.23s: «¿Adónde iré lejos de tu aliento, adónde escaparé de tu mirada?... Sondéame, oh Dios, para conocer mi corazón, ponme a prueba para conocer mis desvelos; mira si mi camino se desvía; llévame por el camino eterno». Pero si se entiende el *ruah* como «acontecimiento de la presencia de Dios», entonces también se ha de entender, a la inversa, el acontecimiento de la presencia de Dios como *ruah*. Dios está presente en la fuerza vital creadora. Cada presencia actuante de Dios está mediada por el *ruah* y, como decía Calvino, ha de comprenderse pneumatológicamente.

2. Sin embargo, esta formulación teológica del *ruah* como presencia personal de Dios no recoge la energía vital presente en todo ser viviente. La *fuerza creadora* de Dios se comunica a las criaturas de tal modo que el *ruah* se convierte también en su propia fuerza vital. No es equivocado hablar del Espíritu como del «instinto» y de las «pulsiones suscitadas por Dios»⁸. Y, así como el *ruah*, en cuanto *ruah de Yahvé*, tiene un origen trascendente, así también, en cuanto fuerza vital, es inmanente y opera en todo ser viviente⁹. La

6. H. Schüngel-Straumann, *Ruah (Geist-, Lebenskraft im Alten Testament)*, 63.

7. Así la definición de H.-J. Kraus, *Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie*, 449, remitiéndose a M. Kähler. De forma similar, A. Heron, *The Holy Spirit*, 9: «El *ruah* como presencia divina».

8. Así, por ejemplo, en M. G. Büchner, *Biblische Real- und Verbal-Hand-Concordanz oder Exegetisch-homiletisches Lexikon*, Braunschweig 1888, 458.

9. Esto lo acentúa H. Schüngel-Straumann, *Ruah (Geist-, Lebenskraft im Alten Testament)*, 64: «La fuerza vital dada por Dios es al mismo tiempo el aliento, la fuerza vital de la que viven las criaturas».

fuerza creadora de Dios es la vertiente trascendente del *ruah*, la fuerza vital de los vivientes es su vertiente inmanente. Ciertamente, el *ruah* se hace presente sólo cuando y donde Dios quiere, pero la voluntad creadora de Dios hace que el *ruah* esté presente en todas las cosas y las mantenga en la existencia y en la vida¹⁰. A propósito del *ruah*, ha de decirse que Dios está en todas las cosas y todas las cosas en Dios, sin poner con ello en el mismo plano a Dios y a todas las cosas.

3. El *ruah* en cuanto acontecimiento de la presencia personal de Dios y el *ruah* en cuanto fuerza vital inmanente a todo viviente no bastan, sin embargo, todavía para agotar todo el contenido del término: «Con toda probabilidad, el concepto está emparentado con *rewah* = amplitud. El *ruah* crea espacio, pone en movimiento, hace salir de las estrecheces hacia los espacios abiertos y otorga vitalidad»¹¹. En la experiencia del *ruah*, lo divino es experimentado no solamente como persona, ni únicamente como fuerza, sino también como *ámbito*, concretamente como el ámbito de la libertad, en el que puede desarrollarse lo que tiene vida. He aquí la experiencia del Espíritu: «Me has dado espacio para moverme» (Sal 31, 9). «También a ti te invita a salir de las garras de la angustia, a un lugar espacioso y abierto para servirte una mesa sustanciosa» (Job 36, 16). Según la tradición judía cabalística, uno de los nombres secretos de Dios es *maqom*: el «espacio amplio»¹². Si el Espíritu de Dios es experimentado como este ámbito vital de las criaturas, amplio y abierto, entonces se entenderán las afirmaciones de quienes sostienen que los hombres viven «en el Espíritu de Dios» y que experimentan a Dios como «amplitud».

2. La presencia del Espíritu de Dios en medio de su pueblo

El libro de los Jueces habla de la actuación histórica del Espíritu de Dios en los jefes carismáticos de Israel¹³. Estos hombres, poseídos y guiados por el Espíritu, actúan en lugar de Dios, en su

10. Por consiguiente, carece de objeto la preocupación ante el panteísmo, que manifiesta A. Heron, *The Holy Spirit*, 9.

11. Esta óptima definición la da H. Schüngel-Straumann, *Ruah (Geist-, Lebenskraft im Alten Testament)*, 61.

12. Cf. M. Jammer, *Das Problem des Raumes*, Darmstadt 1960, 25ss.

13. En la exposición que sigue me atengo a las síntesis que ofrece el *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, cf. nota 1, así como a Y. Congar y a A. Heron, pero ordenando de otro modo las distintas dimensiones de la experiencia del Espíritu.

nombre, y conducen a su pueblo hacia la libertad. Se trata de dones carismáticos, es decir, espontáneos y para un tiempo limitado, otorgados a algunos individuos *en favor* del pueblo entero, y hay también, con las mismas características, dones corporativos para todo el pueblo. Pues Israel ha de ser, en su globalidad, un «sacerdocio real» para todos los pueblos (Ex 19, 6; 1 Pe 2, 9). Es cierto que, a este respecto, se dan paralelismos histórico-religiosos en el chamanismo espiritista. Pero Israel, ya desde el comienzo, ha referido estos fenómenos al Dios único y no a una multitud de espíritus y demonios. Los dones carismáticos dan visión, sabiduría, profecía y capacidad de guiar. Durante los 150 años que van de la conquista de la tierra a la institución de la monarquía, los «jueces» carismáticos condujeron a las diversas tribus de Israel y las salvaron en situaciones críticas. El *ruah de Yahvé* es el auténtico sujeto agente de estas historias. Sobre Otoniel «descendió el *ruah de Yahvé*» (Jue 3, 10), al igual que sobre Gedeón, el salvador (6, 34). «El *ruah de Yahvé* comenzó a agitar a Sansón» (13, 25) y le otorgó tales fuerzas que «descuartizó al león como quien descuartiza un cabrito» (14, 6) y «mató a treinta hombres» (14, 19) en el camino de Ascalón. Con la institución de la monarquía, con Saúl, el último «juez» y el primer «rey», desaparecen los carismas espontáneos y de duración limitada. El *ruah de Yahvé* se convierte ahora en un don permanente para el ungido de Dios, al que se otorgan permanentemente las cualidades necesarias para reinar. Y, puesto que Dios hace un pacto especial con el rey del pueblo de la alianza, el *ruah de Yahvé* es esperado como presencia divina especial y compañía de los reyes. El rey, al representar a Dios en el pueblo y al pueblo ante Dios, posee un carisma que pertenece también a los dones corporativos del pueblo de la alianza.

Los primeros profetas en Israel eran predicadores itinerantes poseídos por el Espíritu de Dios. De Samuel se dice en 1 Sam 9, 9: «Al que hoy se llama profeta, antes se le llamaba vidente». Pero, a diferencia de los «videntes» chamanes y de los «derviches» islámicos, a los profetas de Israel les viene dictado lo que es la *voluntad* del Señor y, por tanto, lo que se ha de *hacer*. Tenemos un ejemplo claro en 1 Sam 10: «Te invadirá entonces el Espíritu de Yahvé, entrarás en trance con ellos y te convertirás en otro hombre» (v. 6). Así «Saúl pasó a ser contado también entre los profetas» (v. 12). Como rey, Saúl siguió experimentando las irrupciones y las manifestaciones imprevistas del Espíritu. Únicamente a partir de la unción de David por Samuel (16, 13) «vino sobre David el Espíritu del Señor», es decir, permaneció sobre él.

En los primeros tiempos de Israel, los arrebatos extáticos (1 Sam 10, 5s; 19, 20-24), la sabiduría extraordinaria (Gén 41, 38, reconocida a José) y la capacidad de juzgar rectamente son atribuidas al Espíritu de Dios. Por eso, la profesión de fe nicenoconstantinopolitana confiesa al *Espíritu* santo, «que habló por los profetas». Se trata de una expresión semejante a la del targum judío, «Espíritu de profecía». Pero solamente los profetas anteriores (preclásicos), que no son para Israel los profetas más característicos, se remiten exclusivamente a la inspiración del *ruah de Yahvé*. Los profetas posteriores, denominados «clásicos», como Amós, Oseas, Miqueas, Isaías y Jeremías, han proclamado el *dabar Yahvé*. La palabra de Dios sustituye al entusiasmo suscitado por el Espíritu de Dios: «Así dice el Señor...» es la fórmula de su autoridad. Por ello dice Amós: «Yo no soy profeta ni hijo de profeta, yo era pastor... Pero el Señor me tomó de detrás del rebaño y me dijo: Ve y profetiza a mi pueblo Israel. Y ahora escucha tú la palabra del Señor...» (Am 7, 14-16). «El Señor habla, ¿quién no profetizará?» (3, 8), es su fórmula de autenticación. Llamada, no inspiración; palabra de Dios, no éxtasis extraños, caracteriza a los así llamados profetas escritores. Durante la época del exilio encontramos de nuevo en Ezequiel y en el Deuteroisías una fuerte presencia del *ruah de Yahvé* y su inspiración en visiones y predicciones, aunque en este caso sin los fenómenos llamativos, propios de los primeros profetas y videntes en Israel.

La «unción» de Saúl como rey (1 Sam 10) por el profeta Samuel ritualizó el *otorgamiento del Espíritu a los reyes*. La profecía de Natán al rey David (2 Sam 7) aporta a la monarquía una perspectiva mesiánica: «Yo consolidaré el trono de su realeza para siempre» (v. 13). La misericordia de Dios permanecerá sobre él y Dios será «su padre» y él «será mi hijo» (v. 14). Los dones del Espíritu reservados al futuro rey en Israel serán la paternidad de Dios y la filiación del rey. A ello corresponde el dicho real: «Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy» (Sal 2, 7). Y, porque también el pueblo de Israel puede ser denominado «hijo primogénito» de Dios (Ex 4, 22), esta relación íntima de los reyes de Israel con Dios ha de entenderse representativamente, como *pars pro toto*.

Junto a estas concesiones corporativas del Espíritu a Israel en sus jueces, profetas y reyes, se da, según los Salmos, la experiencia individual, la *experiencia interior del Espíritu*. A este respecto es típico el Salmo 51: «Crea en mí, oh Dios, un corazón puro, renuévame por dentro con espíritu firme; no me rechaces lejos de tu rostro, no retires tu santo espíritu» (v. 12s). Como en el Salmo 139,

el *Espíritu de Dios* y el *rostro de Dios* vuelto hacia nosotros aparecen unidos, de modo que con el Espíritu se está indicando la donación personal de Dios. Por otro lado, espíritu y corazón van unidos en el hombre, significándose así la donación de Dios a la persona. Cuando el Espíritu de Dios se va, es como si el rostro de Dios se alejara y ocultara, y eso es como la muerte del ser humano y también como la muerte de las criaturas (Salmo 104)¹⁴.

El don del Espíritu viene del rostro radiante de Dios, vuelto hacia nosotros, e infunde seguridad vital interior y nuevas energías vitales. Lo que en la oración del Salmo 51 experimenta quien ora, lo experimentará, según Ez 36, 26s, el pueblo entero: un «corazón nuevo» y un «espíritu nuevo». Desde una perspectiva tanto individual como corporativa se trata del cumplimiento de la *torá de Dios*: «Mediante el *ruah*, es decir, mediante la presencia de Dios en lo más hondo del ser humano, es como cumplen de verdad los mandamientos divinos»¹⁵. Cumpliendo estos mandatos de Dios es como se llega a la sintonía vital y viviente de los seres humanos con Dios, para su felicidad y para la gloria divina.

Lo que los Salmos dicen sobre la presencia del Espíritu en el fondo del corazón humano, la literatura sapiencial lo extiende al cosmos natural. En los tres grandes poemas didácticos de Prov 8, Job 28 y Eclo 24, se define la sabiduría de Dios como un poder ordenador «inmanente al mundo»¹⁶. La sabiduría es, sin duda, de origen trascendente, se hallaba junto a Dios antes de la creación del mundo y «todo el tiempo jugaba en su presencia» (Prov 8, 30). En cuanto «hija de Dios», se describe como una persona con conciencia de sí misma. Pero, al mismo tiempo, es la sabiduría de Dios «derramada sobre todas sus obras» (Eclo 1, 9). Llena todo el orbe terrestre (Sab 1, 7), pues por medio de su sabiduría ha «hecho» Dios todas sus obras (Salmo 104, 24). Puso a la sabiduría como cimiento de la tierra (Prov 3, 19). La sabiduría de Dios habla a los hombres desde la creación, para ponerlos en sintonía con el Creador y transformarlos así en sabios. Por ello, el cielo «narra», el firmamento «anuncia» y todas sus obras «alaban» a Dios.

«Pregunta a las bestias y te instruirán; a las aves del cielo, y te informarán; a los reptiles del suelo, y te darán lecciones; te lo conta-

14. Cf. E. Berkovits, *Das Verbergen Gottes*, en M. Brocke-H. Jochum (eds.), *Wolkenstühle und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust*, München 1982, 43-72.

15. H.-J. Kraus, *Systematische Theologie*, 449.

16. G. von Rad, *Sabiduría en Israel*, Madrid 1985, 204. Cf., también, G. Schimanowski, *Weisheit und Messias. Die jüdischen Voraussetzungen der urchristlichen Präexistenzchristologie*, Tübingen 1985, especialmente 75ss.

rán los peces del mar; con tantos maestros, ¿quién no sabe que la mano de Dios lo ha hecho todo?» (Job 12, 7-9).

Como indica la «Sabiduría de Salomón», *ruah* y *hokmá*, Espíritu y Sabiduría, están tan estrechamente relacionados, que pueden intercambiarse: «El Espíritu del Señor llena la tierra» (1, 7), «tu Espíritu incorruptible se halla en todas las cosas» (12, 1), «todo lo sé, oculto o manifiesto, porque la Sabiduría, artífice del cosmos, me lo enseñó; en efecto, es un Espíritu inteligente...» (7, 21s). Lo que en este capítulo se dice de la Sabiduría, puede, por tanto, decirse también del Espíritu de Dios: «hálito de fuerza divina», «puro reflejo de la gloria del Omnipotente», «esplendor de la luz eterna» e «imagen de su justicia». De ahí que algunos Padres de la Iglesia hayan contemplado la Sabiduría de Dios, no como prefiguración del Logos, sino del Espíritu santo¹⁷. Si esto es posible, entonces se deberá atribuir al Espíritu divino una «trascendencia inmanente». Bajo la forma de Sabiduría, el Espíritu es una especie de interlocutor en Dios mismo y representa a la vez la presencia divina en la creación y en la historia. Respecto a la literatura posterior, apócrifa y rabínica, del judaísmo palestino, puede decirse: «La progresiva autonomía del Espíritu en el judaísmo es llamativa. En la literatura rabínica se habla muy a menudo del Espíritu con categorías personales... Lo decisivo es que el ser humano se halla aquí ante una realidad que le adviene de Dios, que representa de algún modo la presencia de Dios y que a pesar de eso no se identifica con ella»¹⁸.

3. El Espíritu de Dios y su *shekiná*

Del *ruah de Yahvé* se habla en el antiguo testamento de muchas formas y en conexión con otros conceptos; del «Espíritu santo» solamente en una época relativamente tardía (Sal 51, 13; Is 63, 10s) y con un significado restringido. En la literatura rabínica primitiva «Espíritu santo» tiene más bien el significado de «Espíritu del santuario»¹⁹. No constituye denominación alguna de Dios, sino que significa un medio de la revelación y una capacitación para un ministerio consagrado²⁰. Pero cuando los teólogos cristianos hablan

17. Y. Congar, *El Espíritu santo*, 37ss.

18. E. Sjöberg, *πνεῦμα*, en ThWNT VI, 385.

19. P. Schäfer, *Die Vorstellungen vom Heiligen Geist in der rabbinischen Literatur*, München 1972.

20. A. M. Goldberg, *Untersuchungen über die Vorstellung von der Schechina in der frühen rabbinischen Literatur*, Berlin 1969, 455ss: «Schechina und Heiliger Geist».

del Espíritu santo, se refieren siempre a Dios y nunca a uno solo de sus dones: El Espíritu es el que da en su don. El Espíritu se da a sí mismo. Las descripciones del *ruah de Yahvé* como «acontecimiento de la presencia de Dios» (como «divine presence») por algunos teólogos cristianos no pueden referirse al uso específico que hacen los israelitas del término «Espíritu santo». Lo que de hecho describen se refiere más bien a la representación de la *shekiná*, al descenso e inhabitación espacial y temporal de Dios en un lugar concreto y en una determinada criatura terrena, en el interior de su historia. Por ello, tiene pleno sentido que hagamos ahora una comparación entre el Espíritu de Dios y la inhabitación de Dios para completar nuestra reflexión y para comprender la relevancia de la presencia del Espíritu de Dios en la miseria de sus criaturas.

La representación de la *shekiná* procede del lenguaje cultural y significa originariamente el hecho de que Dios «acampa» y «habita» en medio de su pueblo, en el arca itinerante y, después de su instalación en el templo, también en Sión. Allí encuentra el Dios de Israel su «reposo»²¹. Dios está presente en el santuario. Con la destrucción de Jerusalén y la deportación de parte del pueblo al exilio babilónico, se pregunta por otras presencias de Dios en su pueblo. Así se abre paso la idea de que Dios inhabita en su pueblo y lo acompaña en el desierto por medio de la *shekiná*. La *shekiná* está presente en la comunidad orante. Está presente en las sinagogas, en el colegio de los jueces, en los necesitados, en los enfermos, etc. La *shekiná* comparte las alegrías y los sufrimientos de Israel. Es sobre todo el divino «compañero de dolores» de Israel. De ahí la esperanza de que la *shekiná* exiliada retornará, junto con el pueblo, a Jerusalén. Cuando Dios redima y haga volver a casa a su pueblo, también la *shekiná* que peregrina con él será redimida y retornará al santuario²².

La *shekiná* no es un atributo de Dios, sino la presencia de Dios mismo. Pero no es la omnipresencia esencial de Dios, sino una presencia especial, querida y prometida, de Dios en el mundo. Es Dios mismo, presente en un lugar concreto y en una época precisa. «Cuando dos se sientan juntos y estudian la *torá*, en medio de ellos está la *shekiná*»²³. El descenso y la permanencia de Dios en un lugar concreto, en un tiempo preciso y en personas bien identifica-

21. B. Janowski, «Ich will in Eurer Mitte wohnen». *Struktur und Genese der exilischen Schechina-Theologie* (JBTh 2), Neukirchen-Vluyn 1987, 165-193.

22. P. Kuhn, *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen*, München 1968, 89.

23. G. Scholem, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, Frankfurt 1973, 135ss.

das, ha de distinguirse, por tanto, de Dios mismo, a quien ni siquiera los cielos pueden abarcar. La *shekiná* es ciertamente el Dios presente, pero esta presencia no se confunde con su eternidad. Como la *shekiná* es la presencia de Dios terrena, temporal y espacial, se identifica con Dios y a la vez se distingue de él. Por eso los sabios rabínicos y cabalísticos trataron de interpretarla como una hipótesis, como un ser intermedio o como una emanación de Dios. Pero si es Dios y, sin embargo, es a la vez es distinta de Dios, entonces le conviene mejor la expresión hegeliana de «autodistinción de Dios», empleada por *Franz Rosenzweig*, porque asegura la trascendencia de Dios sobre la historia de sufrimientos de su *shekiná*²⁴. Y si se habla de «autodistinción de Dios», se supone en Dios una diferencia entre el Dios que distingue y el Dios distinguido, entre el Dios que dona y el Dios donado, manteniéndose inalterable al mismo tiempo la identidad del Dios único.

El Dios de Israel es «el Señor», pero se le experimenta también como el «servidor de Israel»²⁵: va delante, iluminando a Israel en el desierto; él se cuida de Israel como un esclavo; se hace cargo de los pecados de Israel; se entrega a sí mismo por Israel. «El los liberó y los llevó siempre en los tiempos antiguos» (Is 63, 9). Se une tan íntimamente con Israel que, como un «hermano gemelo», forma un solo cuerpo y una alma con su pueblo. Por consiguiente, la ignominia de Israel es también ignominia de Dios, el exilio de Israel es también exilio de Dios, los sufrimientos de Israel son también sufrimientos de Dios, pues todo el que ataca a Israel atenta contra el honor de Dios y contra el nombre que Dios quiere ver santificado en su pueblo. «Fue su salvador en todas sus angustias... por su amor y compasión los rescató» (Is 63, 8s). «Con él estaré en el peligro» (Sal 91, 15). Conocer la *com-pasión de Dios* ha sido un consuelo en los sufrimientos sin fin del pueblo y lo sigue siendo todavía hoy en gran medida²⁶. El Midrash nos dice: «Y el Santo, alabado sea él, dijo a los hijos de Israel: Cuando vi que vosotros habíais abandonado mi morada, también yo la abandoné, para volver a ella junto con vosotros»²⁷.

Y, cuando el hombre sufre tormento, ¿qué dice la *shekiná*? «Mi cabeza se me hace pesada y también mis brazos»²⁸. También el Sal-

24. F. Rosenzweig, *La estrella de la redención*, Salamanca 1997, 479ss.

25. Cf. P. Kuhn, *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen*, 23ss.

26. J. Moltmann, *El Dios crucificado*, Salamanca 1977, 383ss.

27. E. Wiesel, *Der Mitleidende*, en R. Walter (ed.), *Die hundert Namen Gottes*, Freiburg 1985, 70ss.

28. G. Scholem, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, 146.

mo 23, 4 habla de la compañía consoladora de la *shekiná* «en el valle oscuro», en el valle de la muerte. De esta representación de un Dios *que se com-padece* se sigue necesariamente la audaz idea de la autorredención de Dios a la par con la redención de Israel. Cuando Israel es redimido, la *shekiná de Dios* retorna a casa, acabando con su peregrinar. La redención de Dios se produce cuando el Eterno se unifica con su *shekiná*. Franz Rosenzweig ha calificado el camino de sufrimientos de la *shekiná* como un «peregrinar», como una especie de odisea²⁹. Si su retorno y su reunificación con el Dios excelso es la redención de Dios, entonces en cada oración del *she-ma-Israel* no solamente se confiesa, sino que se produce la unidad de Dios como atributo suyo para toda la eternidad: la *shekiná* de Dios en el orante retorna al Dios excelso a través de la oración. «A la confesión de la unidad de Dios la llama el judío unir a Dios. Porque esta unidad la hay en su devenir: es devenir unidad. Y tal devenir le adviene al alma y está en manos del hombre»³⁰.

En virtud de su «autodistinción», Dios puede humillarse y rebajarse, estar en medio de su pueblo y compartir su suerte. Pero, en razón de su «autodistinción», Dios puede también identificarse consigo mismo y hacerse uno con su autodistinción. Las representaciones de la *shekiná* que peregrina con el pueblo y del Espíritu de Dios que lo inhabita no fuerzan a esta interpretación teológica, pero la permiten. Mientras que su interpretación también usual como atributo o como emanación de Dios no admite pensar la presencia total y real de Dios en su *shekiná* y en su Espíritu, sí lo hace plenamente posible la idea de la «autodistinción de Dios»³¹.

Apropiándonos de una posibilidad interpretativa, queremos a continuación ampliar la idea del «peregrinar de la *shekiná*» y de su «unificación con Dios» y aplicarla tanto a la creación como a nosotros personalmente. Esta interpretación de la experiencia de la *shekiná* surgió en mi seminario de invierno de 1989/90:

Dios ama su creación. Dios está unido con cada una de sus criaturas en una afirmación apasionada de las mismas. Dios ama con un amor crea-

29. F. Rosenzweig, *La estrella de la redención*, 479ss. Cf., también, H. Jonas, *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen*, Göttingen 1963; Id., *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, en O. Hofius (ed.), *Reflexionen finsterner Zeit*, Tübingen 1984, 61-86. Jonas refiere, no obstante, su sueño de la «aventura de la divinidad y de la odisea del tiempo» más a la cosmovisión moderna de la evolución que a la experiencia de Dios en Auschwitz.

30. F. Rosenzweig, *La estrella de la redención*, 481.

31. Rosenzweig asume el concepto de Hegel. Pero eso no quiere decir que acepte la doctrina cristiana de la Trinidad.

dor. Por ello, en virtud de su amor, está enfáticamente presente en cada criatura. El amor, por así decirlo, le hace salir de sí mismo y lo traspone enteramente en las criaturas amadas. Y por ser «el amante de la vida», su Espíritu eterno está presente como fuerza vital «en todas las cosas». En la autodistinción y en la autodonación del amor, Dios está presente en todas sus criaturas y constituye su secreto más íntimo.

Cuando una criatura se aparta de este amor de Dios, del que vive, se vuelve angustiada, agresiva y destructiva, pues se hace egoísta. Su voluntad se aparta de la voluntad de Dios y su vida se separa del amor de Dios, para odiarse a sí misma. Toda la miseria de los seres humanos es la consecuencia del fracaso de su amor a Dios. Así se llega por un lado, como decía Martin Buber, a un «vaciamiento de sí por parte de Dios». Su *shekiná*, que inhabita en cada una de sus criaturas, deviene como alienada de Dios mismo, contristada y herida, pero no abandona a los perdidos. Sufre en las víctimas y padece tormento en los verdugos. Peregrina juntamente con los pecadores por el camino de su alienación. La *shekiná* no nos abandona, incluso en los errores más horribles nos acompaña con su gran nostalgia de Dios, con su añoranza de la unificación con Dios. Percibimos su dolor en la «atracción» del Espíritu.

Cuando hacemos un acto de amor o de renuncia, por pequeño que sea, para cumplir la voluntad de Dios que nos ama, más cerca está de nosotros la *shekiná* de Dios. Si vivimos totalmente inmersos en la oración «hágase tu voluntad», la *shekiná* se une en nosotros con Dios mismo. Entonces volvemos a vivir en plenitud y decimos un sí incondicional a la vida. El peregrinar ha llegado a su fin, se ha llegado a la meta. Percibimos la felicidad de Dios en nosotros y nos sentimos en la bienaventuranza de Dios.

¿Cuándo sucede esto? Sucede cuando nos embarga una alegría arrolladora: somos felices sin preocuparnos de nosotros mismos y llegamos a ser de verdad nosotros mismos. Sucede también cuando pasamos por graves sufrimientos: nos experimentamos a nosotros mismos en el dolor y nos entregamos a Dios por completo. No tienen por qué ser experiencias definitivas, pues pueden ser también de corta duración. Cuando nos disociamos de nuevo de nosotros mismos, la *shekiná* vuelve a peregrinar con nosotros. Si nos reconciliamos, ella descansa. Pero los profundos acercamientos a Dios que *shekiná* opera en nosotros van siempre acompañados de una indescriptible alegría. Nos compenetramos con la *shekiná* que está en nosotros y también con la *shekiná* que está en los demás hombres y en todas las criaturas. Esperamos la unificación mística de la *shekiná* con Dios en cada encuentro verdadero. Por eso ansiamos el amor en el que nos olvidamos de nosotros mismos y, al mismo tiempo, nos encontramos. Vamos al encuentro de cada criatura esperando encontrar a Dios. Pues sabemos por experiencia que, en los demás seres humanos y en las demás criaturas, Dios espera nuestro amor y el retorno de su *shekiná*: «Lo que hagáis a uno de mis hermanos más pequeños, a mí me lo hacéis» (Mt 25).

¿Qué aporta la teología de la *shekiná* a la comprensión del Espíritu de Dios? Aunque la expresión «Espíritu santo» significa en la literatura rabínica algo muy particular, no puede olvidarse el paralelismo existente entre *shekiná* y *ruah de Yahvé*. Además, al «esplendor irradiante» de la *shekiná*, los pensadores cabalísticos podrían llamarlo también «Espíritu santo»³².

1. La doctrina de la *shekiná* clarifica el carácter personal del Espíritu: el Espíritu es la presencia operante de Dios mismo. El Espíritu es la presencia de Dios en persona. El Espíritu es más que un atributo de Dios y más que un don de Dios a las criaturas, es la *empatía de Dios*.

2. La representación de la *shekiná* apunta, además, a la *sensibilidad de Dios* Espíritu: el Espíritu inhabita, el Espíritu compadece, el Espíritu es contristado y sofocado, el Espíritu se alegra; en su morada e inhabitación en la criatura perdida y sufriente, el Espíritu se halla presente con toda su fuerza impulsiva y su añoranza de la unificación con Dios, anhelando su reposo en la nueva creación plenificada.

3. La representación de la *shekiná* remite a la *kénosis del Espíritu*³³. En su *shekiná*, Dios renuncia a su invulnerabilidad y se abre al sufrimiento porque es un Dios que quiere amar. La *teopatía* del Espíritu no es ningún antropomorfismo, sino una consecuencia de su inhabitación en sus criaturas.

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 destierro 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 Isaías 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.

príto, 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-

turalidad 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... Penetró 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 serán 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 *cristología pneumatológica* (*Geist-Christologie*). Pablo y Juan la presuponen, pero ponen más bien el acento en una *pneumatología cristológica* (*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 rememorativo 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 exegéticos*, 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 predicción 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 eleborar 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; Kl. 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.

Arora veamos las cosas desde el otro lado y preguntémonos, ¿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 *pneumatologia 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*, Göttingen ¹³1974, 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*, Freiburg ³1980.

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, Ἀββὰ 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 Ἀββὰ 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 ⁶1993, 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 *soporado* 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 compasión 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 imperecedero 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 Christozen-trik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen*, Münster 1965, 153. Cf., tam-bién, 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 Geis-tes 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 sufriendo, tentado y moribundo. Si se parte sólo de la fuerza sin tener en cuenta esta debilidad del Espíritu, entonces se atribuye al Espíritu una interven-ción 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 co-munión trinitaria», afirma la encíclica papal «Dominum et Vivifi-cantem»²⁰. El Espíritu saca al Hijo de las profundidades de este su-frimiento, pero no participa en el mismo. Según esta imagen, el Es-píritu, que había descendido sobre Jesús, debería abandonarlo an-tes 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 concep-ción 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 nues-tra interpretación. Si el Espíritu es la empatía de Dios, también el Dios eterno se halla implicado al máximo en esta com-pasión. Pre-cisamente su com-pasión con el Hijo hasta la muerte en cruz posi-bilita interiormente el renacer de Cristo desde el Espíritu. El Espí-ritu participa en el morir del Hijo para otorgarle la nueva «vida de entre los muertos». Y porque acompaña a Cristo hasta su final, pue-de 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 Espí-ritu (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 consuma 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 manifestamente 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 – Geist 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 Nisa³⁰. 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 confiable 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» (ἀρροβών) 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 cielo 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 inenarrables» (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.

II La vida en el Espíritu

En los siete capítulos siguientes trataremos de lo que en la antigua dogmática protestante se denominaba el «*ordo salutis*», el «orden de la salvación» o el «camino de la salvación». Según el «triple ministerio de Cristo», profeta, sacerdote y rey, la gracia del Espíritu santo se entendía como la apropiación subjetiva de la salvación que se había llevado a cabo objetivamente por Cristo. Bajo el título «De gratia Spiritus Sancti applicatrice» se abordaban ingeniosamente, aunque no siempre con acierto, la fe, la justificación; la vocación, la iluminación, el renacimiento, la unión mística, la renovación y las buenas obras¹. No se pretendía con ello establecer diversos niveles en el proceso de la salvación; de ahí que la sucesión pudiera presentarse también de otras formas. En la dogmática reformada todo comenzaba por la elección, que se opera en la vocación del hombre. Después venía la justificación y la santificación de esta vida, que lleva a las buenas obras. La plenitud se dejaba para la glorificación, después de la resurrección de los muertos².

Más importante que el orden es la descripción de la obra del Espíritu santo. El protestantismo, al ver sesgadamente en la cruz la obra redentora de Cristo y sólo raramente en su resurrección, en su señorío actual y en su parusía todavía venidera, hizo posible su *objetivación*: en la cruz Cristo ha *llevado a cabo* la salvación, pero no la ha comunicado. Sólo el Espíritu santo la *comunica* por la palabra y los sacramentos. La objetivación de la cristología exigía la subjetivación de la pneumatología. La soteriología es, pues, la *suma* de la cristología y la pneumatología. El objetivismo de la orto-

1. H. Schmid, *Die Dogmatik der Evangelisch-Lutherischen Kirche, dargestellt und aus den Quellen belegt*, Gütersloh 1893, parte III, cap. III, 294-365. Cf., al respecto, O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik II*, Neukirchen-Vluyn 1962, 378ss, quien reelabora a fondo la literatura más antigua.

2. H. Heppe-E. Bizer, *Die Dogmatik der Evangelisch-Reformierten Kirche, dargestellt und aus den Quellen belegt*, Neukirchen-Vluyn 1958, loc. XX-XXIII, 404-467.

El Espíritu de la vida

doxia protestante pedía ser complementado por el subjetivismo pietista o ilustrado³. Nosotros hemos partido en el capítulo 3 de una *relación recíproca* entre Espíritu y Cristo, intentando superar así la concepción tradicional protestante que suma Cristo y Espíritu, objetividad de la salvación y apropiación subjetiva.

Y, puesto que en la cristología hemos precisado cristológicamente la experiencia del Espíritu⁴, en la pneumatología precisaremos pneumatológicamente la comunión con Cristo. Lo que entonces se consideró «seguimiento de Jesús», lo presentaremos ahora como «vida en el Espíritu santo». No reduciré la experiencia del Espíritu a las experiencias del «Espíritu de Cristo» ni a su acción en nosotros y entre nosotros, sino que admitiré la percepción del Espíritu de la creación en el *kairós* de la historia. Finalmente, atendiendo a las relaciones del Espíritu con el Hijo y con el Padre, subrayaremos la autonomía relacional del Espíritu: el Espíritu eterno es la «fuente divina de la vida», de la vida creada, conservada, diariamente renovada y, finalmente, de la vida eterna de todas las criaturas. Propongo, en consecuencia, un «*ordo salutis*» radicalmente orientado al *concepto de vida*; y trato, en primer lugar, la liberación y la justificación de la vida, el nuevo nacimiento y la riqueza de dones, así como el desarrollo de la vida en el ámbito vital del Espíritu, para describir finalmente las experiencias místicas de nuestra vida en Dios y de la vida de Dios en nosotros.

Naturalmente no se trata de niveles en la experiencia del Espíritu, sino de distintos aspectos del único don del Espíritu santo, que podemos descubrir también en el transcurso del tiempo.

3. Lo ha mostrado detalladamente, H. E. Weber, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus* I, Gütersloh 1940; II, Gütersloh 1951.

4. J. Moltmann, *El camino de Jesucristo*, Salamanca 1993. Ya D. Bonhoeffer, *Communio Sanctorum*, München 1954; Id., *Akt und Sein*, München 1956, puso de relieve la conexión estrecha entre el «existir-por-los-otros» de Cristo, en su representación vicaria, y el representado «ser-en-Cristo» de estos otros.

1. ¿Espiritualidad o vitalidad?

¿Qué se quiere expresar con el término «espiritualidad»? Con este término se quiere expresar más de lo que dice la palabra «religiosidad», que se utiliza más bien para designar las necesidades o los sentimientos (religiosos) de los hombres, que aspiran a algo «más alto»¹. El término «espiritualidad» tampoco se identifica con lo que se entiende tradicionalmente por «piedad», si bien incluye la interioridad a que hace referencia esta palabra en referencia al aspecto subjetivo de la religión. «Espiritualidad» significa literalmente una vida en el Espíritu de Dios y una relación vital con este Espíritu. Por desgracia, al hablarse de «espiritualidad» africana o de espiritualidad oriental se desvirtúa el sentido preciso del término y se lo reduce de nuevo a «religiosidad». En sentido estrictamente cristiano, el término «espiritualidad» significa la vida nueva «ἐν πνεύματι», como dice Pablo. Pero así nos introducimos ya en la compleja hermenéutica histórico-lingüística: ¿cuál es la porción de significado que permanece o que se pierde, al hablar del Espíritu, cuando pasamos del *ruah de Yahvé* al *pneuma tou Theou*, al *Spiritus Sanctus*, al *Espíritu santo* y a la «espiritualidad» de hoy? En todo caso, nosotros ya no estamos en los orígenes, como constata inmediatamente el que lee y valora el antiguo testamento. Nosotros hemos pasado de la *vitalidad* de una vida creativa que viene de Dios, a la *espiritualidad* de una vida espiritualizada en Dios. ¿En qué se distinguen ambas cosas?

La palabra «espiritualidad» evoca en nosotros no sólo una historia lingüística, sino también figuras visibles y formas de vida.

1. Cf. Chr. Schütz, *Spiritualität*, en *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Freiburg 1988, 1170-1180. Un giro hacia la santificación política, desde la experiencia del pueblo, se observa hoy en la teología de la liberación de América Latina. Cf. G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo*, Salamanca 1993; J. Sobrino, *Liberación con espíritu*, Santander 1986.

«Espirituales» se llaman las experiencias vitales de las monjas y monjes que han renunciado a la «vida del mundo». La «espiritualidad» ha sido marcada por los que han adoptado el «estado espiritual», viven célibes y en pobreza y se obligan a la observancia de los consejos evangélicos, es decir, del sermón de la montaña, en su «camino de perfección». Sus experiencias personales e íntimas de Dios van frecuentemente unidas a la ascesis, a pequeños o grandes ayunos, y también al silencio de la meditación y de la contemplación. Si estas personas llenasen de contenido la palabra «espiritualidad», entonces tendría poco que ver con la vida cotidiana. Frente al «estamento espiritual» están los laicos, frente al cristianismo de las órdenes religiosas el cristianismo mundano, frente a las virtudes evangélicas las virtudes cívicas de la sociedad. La contraposición entre las experiencias espirituales y las experiencias sensibles está, pues, servida. La espiritualidad espiritual se sitúa por encima de la sensibilidad carnal: aquella es interior, ésta exterior; aquella profunda, ésta superficial; aquella reflexiva, ésta irreflexiva... La «conversión» real se sustituye por la «inmersión» anímica. Y es claro que, con esta espiritualidad, se introducen unos contrastes en la vida que la va rompiendo y debilitando su vitalidad.

¿Tiene todo esto algo que ver con la Biblia? En el antiguo testamento y en el judaísmo no encontramos nada semejante. En ellos el Espíritu de Dios es la fuerza y el espacio vital de las criaturas, donde pueden crecer. La bendición de Dios acrecienta la vitalidad, no la disminuye. La cercanía de Dios hace que valga la pena volver a amar la vida y no despreciarla. En el nuevo testamento y en el mesianismo originario del cristianismo no encontramos tampoco nada semejante. Aquí el Espíritu de Dios es la fuerza vital de la resurrección, que desde Pascua «se derrama sobre toda carne», para darle vida eterna. En el viento impetuoso del Espíritu divino de vida comienza la primavera divina de la creación y los que ya ahora lo experimentan se dan cuenta de cómo la vida vuelve a recuperar su vitalidad y merece que se la ame. El cuerpo enfermo, frágil y mortal se convierte en «templo del Espíritu santo». «El cuerpo pertenece al Señor y el Señor pertenece al cuerpo», predicaba Pablo (1 Cor 6, 13). Y pedía: «Glorificad a Dios en vuestro cuerpo». No fue Pablo, sino Agustín, el primero que habló de «Dios y del alma», para abandonar el cuerpo, la naturaleza y la sociedad y «apartarse de este mundo». ¿Qué ha pasado? ¿cómo hemos llegado de la vitalidad de una vida vivida desde Dios a la *espiritualidad* de una vida espiritualizada en Dios? ¿podemos aún cambiar de ruta y recuperar el significado originario del Espíritu, que libera para la vida?

Pero antes de abordar los problemas que nos traen la «espiritualidad» y la «vitalidad», debemos aclarar también el concepto de *vitalidad*. El concepto adquirió nueva importancia en el marco de la revolución cultural tardoburguesa, anterior a la primera guerra mundial, que se caracterizaba por el «movimiento juvenil», el nuevo arte del modernismo, las casas de productos dietéticos, el redescubrimiento de la «vida natural» y las correspondientes «filosofías vitalistas»². Mientras para el mundo industrial de la sociedad burguesa la vida tenía unos objetivos y unos fines concretos y su valor dependía de su utilidad, para estos movimientos renovadores se justificaba por sí misma, por su bondad, su justicia y su belleza: «¡Qué formidable estar aquí!» (R. M. Rilke). El «aliento vital» (*élan vital*) (H. Bergson) hace que la vida cree desde sí misma. La vida que quiere vivir es inocente. En los comienzos de la «filosofía vitalista» subyacía siempre la lucha contra la moral dominante, que quiebra el impulso vital y acaba con las ganas de vivir. La liberación de la vida de las garras de la moral y su potenciamiento en «voluntad de poder» constituía el mensaje del «Zaratustra» de *Friedrich Nietzsche*. En vez de instrumentalizar moralmente la vida, lo que habría que hacer es promocionarla con la libertad de las expresiones creadoras de vida.

Algunos teólogos también han entendido así el vitalismo. En su «Ética», *Dietrich Bonhoeffer* recupera la categoría de lo natural. «Vida natural es vida con configuración propia. Lo natural es una forma inherente a la vida misma y al servicio de ella»³. Más aún, rechaza tanto el *mecanicismo*, que relativiza la vida como medio para un fin, como el *vitalismo*, que absolutiza la vida como fin en sí misma, entiende la vida natural como equilibrio entre los derechos y obligaciones de la vida, y considera teológicamente la vida a la vez como una meta en sí misma y como un medio ordenado al reino de Dios. *Paul Tillich*, más estrechamente ligado a la revolución cultural tardoburguesa, relacionaba la vitalidad con lo que él llamaba «el coraje de existir». En el lenguaje de la biología se entiende por vitalidad «potencia de ser»⁴. Pero, como movimiento espiritual y político, el «vitalismo» es una voluntad de poder que desprecia todos los valores espirituales y morales. El fascismo y el nacionalsocialismo justificaron sus brutalidades con esa concepción del vitalismo. Por eso intenta Tillich situar la verdadera vitalidad

2. Cf. F. Bollnow, *Die Lebensphilosophie*, Berlin 1958.

3. D. Bonhoeffer, *Ética*, Barcelona 1968, 97.

4. P. Tillich, *Gesammelte Werke* XI, Stuttgart 1969, 64ss; Id., *Teología sistemática* III, Salamanca 1984, 22s.

entre el fin en sí mismo y el medio para un fin, uniendo en contenidos significativos «el poder de la vida» con «la intencionalidad de la vida». «La vitalidad es el poder de trascenderse sin perderse»⁵. Lo cual le otorga la posibilidad de distinguir: «El vitalismo, entendido como separación entre lo vital y lo intencional, introduce necesariamente la barbarie como ideal de coraje»⁶. Por otra parte, la intelectualización de lo intencional conduce a la pérdida de la vitalidad. Vitalidad vacía de sentido, por una parte, e intelectualidad exangüe, por otra, parten en dos al ser humano.

En lo que a nosotros respecta, entenderemos la *vitalidad como amor a la vida*. Este amor a la vida une al hombre con todos los seres vivos, que no sólo viven, sino que también quieren vivir. Incluye también la libertad peculiar del ser humano ante la vida, pues una vida que se puede rechazar conscientemente, debe ser aceptada para que sea de verdad una vida vivida. El amor a la vida afirma la vida a pesar de sus enfermedades, limitaciones y debilidades, y conduce a una «vida contra la muerte»⁷. Nacida del amor a la vida, esta vitalidad no es sino verdadera humanidad y, por ello, nada tiene que ver con los ídolos de la salud, propios de la sociedad tardoburguesa, que venera la fuerza vital como «fuente de rendimiento». La angustia por la pérdida de sentido de la vida real es lo que lleva al hombre moderno a recurrir a medios que potencien la vitalidad. Así pues, no sólo hay que proteger la vitalidad que surge del amor a la vida contra su entumecimiento en las rutinas de la sociedad tecnológica, sino también contra el culto a la salud, tan propio de la moderna sociedad del rendimiento, y que tantas enfermedades procura al hombre.

2. El conflicto entre «espíritu» y «carne»

Pablo es apocalíptico en su antropología y antropólogo en su apocalíptica. Parte del conflicto universal entre el *eón venidero* de la vida y de la justicia y el *eón pasajero* del pecado y de la muerte, pero lo describe sobre todo antropológicamente como conflicto entre el «espíritu» y la «carne» en el ser humano. Si seguimos la interpretación existencial de ambos conceptos propuesta por Rudolf Bultmann, deberemos mantener consciente y críticamente,

5. P. Tillich, *Gesammelte Werke* XI, 66.

6. *Ibid.*, 68.

7. N. O. Brown, *Life against Death. The Psychoanalytical Meaning of History*, New York 1959, esp. cap. XVI: «The Resurrection of the Body», 307-322.

frente a Bultmann, las dimensiones apocalípticas de este conflicto en el hombre. Bultmann parte acertadamente de que el *pecado* es una rebelión contra Dios, que «como creador, es el origen de la vida y cuyos mandamientos son una ἐντολή εἰς ζωὴν (una ley para la vida)»⁸. Esto significa que el ser humano que pierde a Dios, pierde el origen de su vida, va contra el mandamiento de la vida y en vez de la vida halla la muerte. El que se aparta del Dios viviente y se entrega a las cosas creadas, las diviniza y se diviniza a sí mismo, destruyendo tanto a las cosas como a sí mismo. Siguiendo adelante, podríamos decir que el pecado es retirar la confianza a Dios y malograr su amor. En lugar de confiar en Dios, se confía en algo no divino, convirtiéndolo en ídolo. Y en vez de amar a Dios, se aman cosas no divinas, se les exige demasiado y se destruye su belleza finita y pasajera, pereciendo con ellas también el que ama.

«Carne» (σὰρξ) tiene para Pablo, desde distintas perspectivas, significados diferentes:

a) Es el *ámbito del mundo creado*. Es finita, frágil y caduca. «Toda carne» puede significar «cada uno» y también «todo viviente» que quiere vivir y sin embargo debe morir. Frente a la eternidad de Dios, «carne» es el mundo finito y caduco. Quien se entrega a la carne, es abandonado por Dios y, como aquella desaparece, desaparece también quien en ella confía. En este sentido, «carne» equivale a «cosmos»⁹, pues el hombre es una parte de este mundo caduco. Lo que experimenta en sí mismo, lo experimenta también en otros seres vivientes. Igual que la criatura terrena, los hombres no son nada (Salmo 90). «Carne» es un concepto cosmológico y también antropológico.

b) Es el *ámbito de la edad del mundo que pasa*. Cuando Pablo utiliza la expresión «ἐν σαρκί» (en la carne), contrapone «carne» y vida «ἐν πνεύματι» (en espíritu) y habla apocalípticamente. La *vida en la carne* es la vida falsa, malograda, la vida que no puede vivir y que conduce a la muerte. La *vida en el Espíritu* es, por el contrario, la vida verdadera, la vida que surge de las fuentes vitales de Dios, la vida que lleva a la resurrección. Con ello, el ámbito de la carne se identifica fuertemente con el ámbito del pecado y de la muerte por el pecado¹⁰. No se trata aquí de un nivel inferior del

8. R. Bultmann, *Teología del nuevo testamento*, Salamanca ³1997, 282s. Sobre la corrección apocalíptica de su interpretación existencial de Pablo, cf. E. Käsemann, *Zur paulinischen Anthropologie*, en Id., *Paulinische Perspektiven*, Tübingen 1969, 9-60.

9. R. Bultmann, *Teología del nuevo testamento*, 285.

10. *Ibid.*, 286.

ser, ontológicamente hablando, frente al nivel superior del alma o del Espíritu, sino del campo de atracción del pecado y de la muerte, donde se ha introducido el hombre entero, con su cuerpo, con su alma y con toda su realidad social. «Los apetitos de la carne llevan a la muerte», dice Pablo en Rom 8, 6. Podríamos darle la vuelta y decir: lo que lleva a la muerte, es «carnal». Es lo que dice Rom 7, 14, no en el sentido de a) «estoy carnalmente vendido al pecado», sino en el sentido de b) «yo soy carnal, vendido al pecado»¹¹. «Carne» es aquí una afirmación global sobre el hombre y no puede limitarse a la vertiente corporal del ser humano. Lo que malogra la vida no son los sentidos, los impulsos o los instintos inferiores, sino el ser humano en su integridad, sobre todo su alma o su corazón, el centro de su conciencia y de su voluntad, que tiende hacia la muerte.

c) Mediante la fórmula «κατὰ σάρκα», Pablo logra decir que «carne» es también el tiempo mundano del pecado, de la injusticia y de la muerte. Cuando se emplea para calificar sustantivos, representa el ámbito de lo natural y de lo pasajero (sentido a): Israel κατὰ σάρκα, Cristo κατὰ σάρκα, etc. Cuando califica a verbos tiene, sin embargo, el sentido b) y se refiere a la acción y el comportamiento pecaminosos y equivocados¹². Bultmann ha interpretado antropológicamente este doble significado, en el sentido de que «lo pecaminoso tiene su origen en la σάρξ, en la medida en que es pecaminoso un comportamiento que se orienta según la σάρξ, que se comporta de acuerdo con las normas de la σάρξ»¹³. Dejando a un lado el temor de Bultmann a la mitología, podemos decir que con la llegada del Espíritu de la resurrección de los muertos y en virtud de la nueva creación de todas las cosas vemos que todo este mundo es un mundo de muerte que pierde a Dios y se malogra a sí mismo. Lo que antes se creía estado «natural» de la criatura, porque no había otra alternativa, parece ahora pura enfermedad, es decir, tiempo fugaz y pasajero, y condición mortal de todo viviente. En el alba de la nueva creación, todas las cosas mostrarán bien a las claras su enfermedad mortal. El mundo ya no es naturalmente finito, sino «mundo irredento», si es que hay motivos para esperar su redención. En la caducidad universal de las cosas se oye el «gemido» de la creación no redimida que anhela su liberación. Y si la reden-

11. El descubrimiento del significado de la coma fue decisivo para H. Fr. Kohlbrügge, *Römer 7* (BSt 28), Neukirchen-Vluyn 1960.

12. R. Bultmann, *Teología del nuevo testamento*, 292.

13. *Ibid.*, 292-293.

ción está cerca, como dice Jesús al anunciar el reino de Dios, entonces comienzan a doler las cadenas que los seres vivientes han aceptado con resignación. Esto significa que la vida nueva «en el Espíritu» y «desde el Espíritu» es lo que deja bien claro qué es de verdad «la carne».

Cuando la «carne», el «pecado» y la «muerte» se convierten para Pablo en «poderes» suprapersonales, que esclavizan al hombre, destruyen su mundo y hacen que, más allá del mundo de los hombres, «gima» toda la creación, no estamos ante una oscura mitología, sino ante un realismo apocalíptico: cuanto más se espera, más miseria se ve. Cuando Pablo habla en Rom 7 del «pecado» como de un poder personificado, no sólo quiere decir que el hombre esclavizado ha perdido por él su condición de sujeto¹⁴, sino también que el pecado es el señor absoluto del tiempo de este mundo. El conflicto comienza desde que el nuevo eón irrumpe en este eón y lo convierte en un viejo eón condenado a desaparecer. Para Pablo y para todos los cristianos de entonces, esto ya ha acontecido por la resurrección de Jesús de entre los muertos y por la efusión de la fuerza vital sobre todos los creyentes. Desde entonces, la luz del nuevo día lucha con la oscuridad de la noche que pasa (Rom 13, 12). Esta lucha universal tiene lugar en el hombre entre el *impulso vital del Espíritu* y el *impulso mortal del pecado*. «Si se concibe el Espíritu como *sentido para la vida*, es un Espíritu que se opone a todo tipo de existencia muerta o que amenaza con la muerte»¹⁵.

El conflicto entre «espíritu» y «carne» en el hombre no es sino la cumbre antropológica de la apocalíptica universal, según la cual «este mundo pasa», porque con la resurrección de Cristo de entre los muertos ha comenzado ya la nueva creación de todas las cosas. Por eso no somos redimidos *del* mundo, sino *con* el mundo. La experiencia cristiana del Espíritu no nos separa del mundo. Cuanto más confiamos en el mundo, más solidarios somos de sus sufrimientos y gemidos.

3. El malentendido gnóstico del conflicto apocalíptico

A medida que el cristianismo se fue desvinculando de sus raíces semitas y fue adoptando una configuración helenista y romana, perdió su esperanza escatológica y renunció a su alternativa apo-

14. *Ibid.*, 299.

15. G. Sauter, *Geist und Freiheit*: EvTh 41 (1981) 214.

calíptica a «este mundo» de violencia y de muerte, fusionándose con la religión gnóstica de redención de la antigüedad tardía. La mayor parte de los Padres de la Iglesia, incluido san Agustín, veneraron a Platón como un «cristiano antes de Cristo» y alabaron su sentido de la trascendencia divina y de los valores del mundo espiritual. En lugar del futuro de Dios se puso su eternidad, en lugar del reino futuro el cielo, en lugar del Espíritu como «fuente de la vida» el Espíritu que libera al alma del cuerpo, en lugar de la resurrección de la carne la inmortalidad del alma, en lugar de la transformación de este mundo la nostalgia de un mundo distinto. A medida que la redención se iba espiritualizando, «el ámbito de la carne» se reducía al cuerpo y a sus impulsos y necesidades terrenas. Ya no se esperaba la «redención del cuerpo» (Rom 8, 23) en la «resurrección de la carne», lo que se esperaba en realidad era la liberación definitiva del alma respecto al cuerpo, de su alimento «fatigoso», de su «doloroso» sistema reproductivo y de su morir «lastimoso» (Marción). La fiesta de la redención que se celebraba era la muerte, no la resurrección de la vida.

El dualismo platónico de alma y cuerpo coincidió con el cristianismo de la antigüedad tardía en el desprecio gnóstico del cuerpo y en su ansia de redención orientada hacia el más allá: el alma, prisionera en el cuerpo durante toda la vida, lo que anhela es ser liberada de esta cárcel, no que la cárcel se convierta en una patria donde poder vivir. Según la idea gnóstica, la esperanza cristiana no mira ya hacia adelante, hacia el futuro de la nueva creación de todas las cosas, sino hacia arriba, haciendo que el alma huya y se aleje del cuerpo y de esta tierra para refugiarse en el cielo de los espíritus bienaventurados. Todos los Padres griegos y latinos de la Iglesia tuvieron que luchar contra esta religiosidad gnóstica de sus contemporáneos, pero la mayor parte sucumbieron a ella y elaboraron una espiritualidad cristiana que respondía a estas necesidades religiosas. Incluso ahora, el dualismo platónico tiempo-eternidad suplanta la tensión apocalíptica pasado-futuro y la paraliza. Con ello, el *dualismo cuerpo-alma* se impone siempre y también hoy al *conflicto entre impulsos de muerte e impulsos de vida* y lo anula. La consecuencia es evidente: la vitalidad originariamente judía y cristiana de una vida que se renueva constantemente desde el Dios creador, es suplantada por una «espiritualidad» más o menos hostil al cuerpo, ajena a los sentidos, apartada del mundo y apolítica, es decir, una espiritualidad gnóstica. Todavía hoy se identifican los «placeres carnales» con las necesidades corporales, aunque es muy claro que lo que lleva a este mundo a la muerte es el ansia de tener

y la ambición de poder, muy propias del alma del hombre moderno, que prescinde de Dios y se diviniza a sí mismo, y no tanto de su cuerpo, que apenas es capaz de pasiones mayores. Aún se sigue sometiendo a disciplina y reglamentando «espiritualmente» la vida corporal del hombre, aunque es evidente la autojustificación y la arrogancia personal que se esconde tras este dominio y esta humillación de sí mismo.

Los principales fundamentos teológicos y antropológicos de la espiritualidad occidental están en san Agustín. Su teología, centrada en «Dios y el alma»¹⁶, llevó a minusvalorar el cuerpo y la naturaleza, a preferir la experiencia interna e inmediata de sí mismo para llegar a Dios y a descuidar las experiencias sensibles de la sociedad y de la naturaleza. El conocimiento de sí es más seguro que el conocimiento del mundo. «Cierra la puerta de tus sentidos y busca a Dios en lo más hondo de ti mismo» (G. Tersteegen)¹⁷. El hombre está *referido a sí mismo*, pero a la vez *sustraído a sí mismo*. El hombre encuentra en su alma su *trascendencia inmanente*. «El hombre trasciende infinitamente al hombre», decía Pascal en sentido genuinamente agustiniano¹⁸. A este yo interior lo llamaba Agustín «corazón» o «alma»: «Nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti», se dice en las *Confesiones*, pues «nos has hecho para ti»¹⁹. Esta autotranscendencia espiritual hacia el Dios infinito hace que el hombre sea por dentro anhelo y sólo anhelo. El hombre busca la felicidad, pero nada finito puede colmar su ansia infinita. Por ello, todas las cosas finitas orientan el anhelo infinito del corazón humano hacia el Dios infinito, trascendiéndose a sí mismo²⁰. El hombre es un *ser erótico*, pero su *eros* no se aplaca en el mundo, porque está orientado al *summum bonum* como al propio *eidos*. Y, si esta hambre de Dios, propia del corazón humano, pierde a Dios de vista, entonces, con la *aversio a Deo*, surge una *conversio ad inferiora*. El alma que busca a Dios diviniza la belleza finita de las cosas caducas, les exige demasiado y las destruye. Si su Dios es lo pasajero, se angustia ante la posibilidad de que las cosas no le den lo que su alma inquieta espera de ellas y esta angustia le

16. M. Grabmann, *Die Grundgedanken des Heiligen Augustinus über Seele und Gott in ihrer Gegenwartsbedeutung*, Darmstadt 1957.

17. G. Tersteegen, *Geistliches Blumengärtlein inniger Seelen oder: Kurze Schlussreimen, Betrachtungen und Lieder über allerhand Wahrheiten des inwendigen Christentums, zur Erweckung, Stärkung und Erquickung in dem verborgenen Leben mit Christo in Gott* (1768), Elberfeld 1826, núm. 39, 28.

18. B. Pascal, *Pensamientos*, Madrid 1984, núm. 438, p. 150.

19. Agustín, *Confessiones* I, 1.

20. B. Groethuysen, *Philosophische Anthropologie*, Berlin 1928, 78ss.

lleva una vez más a odiar a las cosas y a odiarse a sí mismo, es decir, a agredir y a agredirse²¹.

De la añoranza continua que siente el alma de Dios surge el amor fallido de Dios, la *concupiscentia* y sus consecuencias, a saber, los placeres destructivos y los instintos de muerte. Agustín los ve sobre todo en los «placeres de la carne», a los que sucumbe el alma que ha abandonado a Dios. He aquí el punto débil de esta antropología teológica. Pero Agustín contempla también al hombre entero. Y aquí está el punto fuerte de su psicología: el hombre que se aleja de Dios y lo sustituye por otras cosas, es un *homo incurvatus in se* (Lutero). El amor fallido a Dios lleva al hombre a querer ser por encima de todo él mismo o también a no quererlo²².

Convertirse en dios es fruto de la *superbia*, de la *hybris*: el hombre padece lo que *Horst Eberhard Richter* ha llamado el «complejo de Dios»²³. El hombre no puede dejar que Dios sea Dios; al contrario, se siente obligado a convertirse en un dios infeliz y soberbio, porque es incapaz de aceptar que es una criatura, que es frágil y que le espera la muerte²⁴.

Pero la destrucción de sí mismo se debe también a la *tristitia*, que no es sino el reverso de la *superbia*: el hombre ya no cree en lo que Dios espera de él. Ya no crece día tras día, sino que cada vez es más pequeño y enclenque. Ya no quiere realizarse, sino liberarse de sí mismo. Supervalorarse y minusvalorarse: he aquí dos cosas que con frecuencia van tan unidas.

El amor fallido de Dios se manifiesta en la *hybris* y en la *tristesse*. Y, si la primera es la forma más específicamente masculina del amor fallido de Dios, la segunda es, con mucho, la expresión femenina de idéntica desgracia.

La solución que Agustín da al problema es su doctrina de la redención del corazón inquieto: «Tota vita christiani boni sanctum

21. Describo aquí las consecuencias del amor malogrado de Dios inspirándome en Agustín y asumiendo análisis psicológicos modernos: cf. N. O. Brown, *Life against Death*, 77ss; T. Moser, *Gottesvergiftung*, Frankfurt a. M. 1976; H. E. Richter, *Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen*, Reinbeck 1979.

22. S. Kierkegaard, *Enfermedad mortal* (1849), Barcelona 1969.

23. Cf. nota 21.

24. M. Lutero, WA V, 128, 36: «Humanitatis seu (ut Apostolus loquitur) carnis regno, quod in fide agitur, nos sibi conformes facit et crucifigit, faciens ex infoelicibus et superbis diis homines veros, idest miseros et peccatores. Quia enim ascendimus in Adam ad similitudinem dei, ideo descendit ille in similitudinem nostram, ut reduceret nos ad nostri cognitionem. Atque hoc agitur sacramento incarnationis. Hoc est regnum fidei, in quo Crux Christi dominatur, divinitatem perverse petitam deiiciens et humanitatem carnisque contemptam infirmitatem perverse desertam revocans».

desiderium est»²⁵. La redención del alma humana y del mundo que la rodea, se realiza cuando su esfuerzo y sus anhelos se orientan al Dios del más allá. Nada terreno puede detener al alma en su peregrinación por esta vida finita hacia Dios, su patria eterna. Nada puede saciarla. Debe «abandonar» todas las cosas, «ser libre» de todas y mantener aquí su inquietud por la plena consumación en la otra vida. Entonces las cosas volverán a ser lo que realmente son y no se sentirán agobiadas por el hambre que de Dios tiene el alma humana. Entonces los hombres podrán aceptar también su finitud y transitoriedad de criaturas llenos de amor y de humor, y huérfanos de *hybris* y *tristesse*.

La *mística medieval*, deudora de la teología antropológica de Agustín, ha descrito sirviéndose de su psicología las vías de meditación del alma hacia Dios. *Bernardo de Claraval* veía una escalera del alma hacia Dios, en la que del amor del prójimo se pasaba al amor de sí mismo y del amor de sí mismo al amor de Dios²⁶. *Buenaventura* compuso el «itinerarium mentis ad Deum». *Teresa de Avila* descubrió el camino en el «Castillo interior», el castillo del alma con siete moradas²⁷. *Thomas Merton* escribió un libro sobre «The seven-storey mountain»²⁸. *Dorothee Sölle* emprendió, bajo la guía del maestro Eckhart, el «viaje de ida»²⁹. Estos viajes al misterio interior de la propia alma, para llegar a Dios, son característicos de la espiritualidad occidental. A este respecto, hay dos concepciones teológicas de especial relevancia:

1. El alma humana alcanza la esencia divina en lo más hondo de sí misma. Pues dentro de ella, en su rincón más profundo, se oculta la *imago Dei*, para lo que Dios la ha creado. Este es el *espejo* creado, en el que Dios se ve a sí mismo. Es también el espejo, en el que el alma puede conocer a Dios. «Conócete a ti, para que seas mi imagen, y así me conocerás a mí, de quien eres imagen, y te encontrarás en mí»³⁰. Quien entra en esta séptima estancia de su propia alma, ve a Dios tal como Dios lo ve. Este conocimiento recíproco de Dios y del alma se llama también «matrimonio místico» del alma con Dios.

25. Agustín, *Ep. Joh. ad Parth. Tract. IV*, 6.

26. Bernardo de Claraval, *Die Botschaft der Freude*, Zürich 1977. Cf. también, E. Albrecht, *Meister Eckharts sieben Grade des schauenden Lebens*, Aachen 1987.

27. Teresa de Avila, *El castillo interior* (1577).

28. Th. Merton, *La montaña de los siete círculos*, Madrid 1981.

29. D. Sölle, *Viaje de ida*, Santander 1977.

30. Cita de Guillermo de St. Thierry, según M. Grabmann, *Die Grundgedanken des Heiligen Augustinus über Seele und Gott in ihrer Gegenwartsbedeutung*, 12.

2. El ansia del alma que busca a Dios es solamente el reverso humano del amor de Dios que busca al hombre. La autotranscendencia del alma es un reflejo de la inmanencia del Espíritu de Dios en el alma. Los hombres *buscan* a Dios porque Dios *atrae* a los hombres hacia él. Estas son las primeras experiencias del Espíritu de Dios en el hombre. Nosotros no buscaríamos a Dios, si Dios no nos hubiese atraído hacia él. Y Dios atrae las almas, como la belleza perfecta atrae al *eros* o como el imán al hierro. La «atracción amorosa de Dios, interior y suave» (Tersteegen), la percibe el hombre en su hambre de vida y en su búsqueda de la felicidad, que nada sobre la tierra puede saciar y colmar.

«El espíritu, que es maravilloso,
podría conseguir al mismo tiempo
todo lo que contienen cielo y tierra,
y no le bastaría.
Pero cuando ha encontrado a Dios en lo profundo,
Ya no necesita nada más,
y por eso dice: estoy saciado» (G. Tersteegen).

La *mística del alma*, influida por san Agustín ha dejado su huella en la *psique* y en la psicología occidental. Pero ha llevado también a la represión del cuerpo y al sometimiento de la naturaleza terrestre al dominio del espíritu humano. Y ha dado origen al individualismo occidental, para el que los valores de la persona humana están por encima de los valores de la comunidad. ¿Qué cambios se producirían en la espiritualidad si volviéramos a enraizar en la Biblia, es decir, en sus raíces veterotestamentarias y judías los presupuestos teológicos de la mística y de la espiritualidad occidental?

4. Vitalidad nueva: vida contra la muerte

a) Para la Biblia, la *imago Dei* no es el alma del hombre individual que se separa del cuerpo. *Imago Dei* son todos los hombres en su plena y específica comunión de sexos, pues «hombre y mujer los creó» (Gén 1, 27). Siguiendo con la imagen del espejo, a Dios no se le conoce en el rincón más íntimo de su corazón ni en el lugar más solitario del alma, que es como él se conoce a sí mismo, sino en la auténtica comunión humana de mujeres y hombres, de padres e hijos. El lugar donde se experimenta a Dios no es, pues, la experiencia mística personal, sino la *experiencia social de sí*

mismo y la *experiencia personal de la comunión*. El alma del que se separa del cuerpo y se aísla de la comunidad deberá volverse a incorporar y socializar para conocer a Dios como es conocida por Dios. No hay mística del alma sin mística de la comunidad. Sólo la *espiritualidad del cuerpo* y la *espiritualidad de la comunión* realizan lo que los Padres de la Iglesia intentaban decir constante y vigorosamente contra el platonismo de los cultos y contra el gnosticismo del pueblo: la esperanza de la «resurrección de la carne». «Por la naturaleza permanece el hombre totalmente humano en alma y cuerpo, pero por gracia deviene enteramente Dios en su alma y en su cuerpo», decía *Máximo el Confesor*; pues, como sostiene la mística ortodoxa de *Gregorio Palamas*, la luz del Tabor transfiguró no solamente el alma, sino también el cuerpo y los vestidos de Jesús y fue una anticipación visible del «cuerpo transfigurado» del Resucitado, conforme al cual deberán ser configurados nuestros propios cuerpos (Flp 3, 21). La espiritualidad correspondiente a estas ideas de fondo no puede orientarse a la represión del cuerpo y a la separación del alma respecto a él, sino a la *transfiguración del cuerpo*. Ahora bien, ¿en qué consiste la transfiguración del cuerpo en esta vida?

b) La experiencia interior del Espíritu de Dios en la senda del *alma que busca a Dios* no puede orientarse a Dios mismo y a su esencia eterna, sin disolver el alma finita en la infinitud de Dios. El Espíritu de Dios es el Espíritu de Cristo y, en cuanto tal, el *Espíritu de la resurrección de los muertos*. El Espíritu del Padre y del Hijo es la fuerza vital divina de la nueva creación de todas las cosas y del nuevo nacimiento de todo viviente. La luz con la que Cristo resucitado se aparece a las mujeres y a los discípulos no se consideró «el resplandor de la mañana de la eternidad», sino como la luz del primer día de la nueva creación. El impulso y la fuerza interior del Espíritu de la nueva creación de todas las cosas no miran al más allá, sino al futuro. El Espíritu no separa al alma del cuerpo, ni la deja irse de esta tierra hacia el cielo, sino que sitúa al hombre entero, terreno y corporal, en la aurora de la nueva tierra. De ahí que Pablo pueda designar la resurrección de los muertos como «vivificación de nuestros cuerpos mortales» (Rom 8, 11). Quien experimenta al Espíritu de la nueva creación en comunión con el Cristo resucitado, experimenta ya aquí algo de la «vivificación» de su cuerpo mortal, enfermo y oprimido. Si la esperanza se orienta hacia la primavera definitiva de la nueva creación, se experimentará ya aquí en el Espíritu la vivificación carismática de la propia vida.

La experiencia del Espíritu hace que vuelva a fluir de nuevo en nosotros la fuente de la vida, que comencemos a florecer y a dar frutos. Un amor insospechado a la vida se despierta en nosotros, acaba con la resignación y cura los recuerdos dolorosos. Nos enfrentamos a la vida esperando el nuevo nacimiento de todos los seres vivos y, con esta esperanza, experimentamos el nuevo nacimiento individual y social. Si, según la esperanza cristiana, la «transfiguración del cuerpo» consiste en la resurrección de la muerte para la vida eterna, entonces se experimentará ya aquí en el Espíritu de vida, que traspasa alma y cuerpo y «despierta» todos los espíritus vitales. El amor eterno transfigura el cuerpo. Como «cuerpo del amor» el cuerpo es un cuerpo vivo que recibe y da vida³¹. La espiritualidad correlativa a la idea de creación tratará, pues, de *liberar el cuerpo* de las represiones del alma, de las represiones de la moral y de las humillaciones debidas al odio de sí mismo, para conseguir su verdadera *salud*. Si ahora dirigimos una mirada autocrítica a los ejercicios ascéticos tradicionales como, por ejemplo, el ayuno y la meditación, veremos que muchos de ellos no son en absoluto mortificaciones hostiles al cuerpo, sino más bien una liberación del cuerpo de su explotación por el trabajo y de sus tensiones nerviosas. En el antiguo testamento, el saneamiento del cuerpo pertenece a la legislación sabática: «El ayuno que yo quiero es éste: abrir las prisiones injustas, hacer saltar los cerrojos de los cepos, dejar libres a los oprimidos, romper todos los cepos, partir tu pan con el hambriento... Entonces romperá tu luz como la aurora... detrás irá la justicia del Señor» (Is 58, 6-8).

El *sábado* semanal y el *año sabático* son los fundamentos bíblicos para la *espiritualidad del cuerpo* y para la *espiritualidad de la tierra*, sin las que no es posible ninguna *espiritualidad del alma* que sane y vivifique³². Tras seis días de trabajo, el hombre y el animal deben descansar y dejar en paz a la naturaleza, para que ambos puedan recuperarse y la naturaleza vuelva a ser conocida y reconocida como creación de Dios. En el ritmo de los tiempos y en la alternancia de trabajo y descanso late el pulso de la vida. Las tensiones de la voluntad y del entendimiento del hombre tienen que disminuir. En este día de descanso, el espíritu puede volver al cuerpo, al que había convertido en instrumento suyo durante el tiempo de trabajo. Lo más sagrado de la presencia silenciosa de Dios resi-

31. N. O. Brown, *Love's Body*, New York 1966.

32. Cf. A. Heschel, *The Sabbath. Its Meaning for Modern Man*, New York 1951; J. Moltmann, *Dios en la creación*, Salamanca 1987, cap. 9: «El sábado: la fiesta de la creación», p. 287ss.

de, según la Biblia, no en un ámbito circunscrito, ni en el ámbito exterior de la tierra, ni en el ámbito interior del alma, sino en el *ritmo* sabático de *los tiempos*. Cuando la «reina Sabbat» (sábado) entra en las casas judías y cristianas, se logra la reunificación de la *shekina*, que inhabita en el pueblo de Dios, con el Dios eterno. Los «lugares sagrados», tanto en el campo como en el interior del alma, se separan por medio del *temenos* (recinto de separación). Pero el «tiempo santo» del sábado es válido para todo viviente, para el cuerpo de todos los hombres como para cada alma.

Lo que encontramos en Israel no es una mística especial del alma, sino la *mística del sábado* para todo viviente. El año sabático cada siete años es tanto para el pueblo como para la tierra. Según Ex 23, 10-11, cada siete años Israel debe dejar la tierra sin cultivar, «para que los pobres de vuestro pueblo tengan qué comer»: «comparte tu pan con el hambriento». Las deudas deben ser condonadas y la esclavitud por las mismas ha de ser eliminada, para que se restablezca de nuevo la justicia de Dios en el pueblo de la alianza. Según Lev 25, 1-7, la tierra de Dios deberá permanecer cada siete años sin cultivar, «para que el país pueda celebrar en honor del Señor su gran sábado» y pueda regenerarse. La motivación es aquí ecológica, y no meramente social. Si el sábado semanal y el año sabático representan la *espiritualidad de Israel*, entonces es claro que la *espiritualidad de la tierra* no consiste sino en su descanso y en su celebración del sábado: el campo vuelve a respirar, se recupera, es respetado en su dignidad de criatura de Dios y su valor no depende de lo útil que sea para el hombre.

La continua disciplina y represión del cuerpo, que la moderna sociedad industrial exige a sus miembros, y el permanente sometimiento y explotación de la tierra que practica, hacen que el hombre se entumezca y la tierra se vuelva infecunda. Y porque lo que sucede al final es la «muerte del hombre» y su sustitución por máquinas y porque también lo que al final le espera a la naturaleza es la «muerte ecológica», estas tendencias de la sociedad moderna pueden calificarse con toda razón de impulsos de muerte. No obstante, en las rebeliones de los cuerpos y de la tierra se detectan hoy signos que indican que las criaturas quieren vivir. En este mundo, con su moderna enfermedad mortal, la verdadera espiritualidad consistirá en recuperar el *amor a la vida* y, por tanto, la *vitalidad*. El sí total y sin reservas a la vida y el *amor total y sin reservas a todo lo que vive* son las primeras experiencias del Espíritu de Dios, que no sin razón se denomina «*fons vitae*», fuente de vida. Frente al cinismo que supone la aniquilación de todo lo que vive en el

mundo de los hombres y de la naturaleza, lo primero que hemos de hacer es no acostumbrarnos a él. Lo malo no es sólo la muerte masiva, sino sobre todo acostumbrarse poco a poco a esta muerte y el ser insensible ante el dolor de las víctimas. La espiritualidad de la vida quiebra estos entumecimientos interiores, las corazas de nuestra indiferencia, las barreras de nuestra insensibilidad para el dolor y recupera la «fuente» de la vida en nosotros y entre nosotros, para que nuevamente podamos llorar, reír y amar.

La *espiritualidad de la vida* se opone necesariamente a la *mística de la muerte*, que hacía gritar en España a los generales fascistas: «¡Viva la muerte!». Cuanto más fuerte sea la voluntad de vivir, más dura será la resistencia de los impulsos de muerte. Cuanto más sensibles sean los hombres a la felicidad de la vida, más les dolerán los fracasos de la vida. Vida en el Espíritu de Dios es *vida contra la muerte*, no contra el cuerpo, vida para su liberación y transfiguración. Decir sí a la vida es decir no a la guerra y a su destrucción. Decir sí a la vida es decir no a la pobreza y a sus humillaciones. No cabe en este mundo ninguna afirmación auténtica de la vida, si no se lucha contra todo aquello que la niega.

La liberación para la vida

1. *Experiencia de Dios como experiencia de liberación: éxodo y resurrección*

La primera experiencia que, según la Biblia, tienen los hombres con Dios, es la experiencia de una liberación sin fin para la vida. Aquellos a quienes llama la palabra de Dios y de quienes se posee el Espíritu de Dios, se sienten libres en algunos ámbitos de su vida. Por dentro, sus energías quedan libres de los bloqueos del pecado y de la melancolía de la muerte; por fuera, desaparece la coacción de las opresiones económicas, políticas y culturales. Por dentro, se dice un nuevo sí a la vida, por fuera se abren nuevos horizontes vitales.

Experiencia de Dios y experiencias de liberación son para Israel las dos caras de un mismo acontecer. Según el primer mandamiento (Ex 20, 2), Dios se revela al pueblo como «el Señor» en la medida en que lo conduce de la esclavitud a la tierra prometida de la libertad. Israel experimenta el «señorío» de Dios como su liberación y en la experiencia de su libertad hace esta experiencia singular de Dios. En la fe en el mesías Jesús, el cristiano experimenta algo semejante: «Pues el Señor es el Espíritu y donde está el Espíritu del Señor allí está la libertad» (2 Cor 3, 17). En el Espíritu Cristo se manifiesta como «el Señor» y en el Espíritu se experimenta la libertad. De acuerdo con las experiencias de Israel y las experiencias del cristiano, la experiencia de Dios y la experiencia de la libertad se funden hasta tal punto que constituyen un bloque inseparable y se vuelven prácticamente sinónimas. Para ambas vale lo siguiente: «Quien ama la libertad, ama a Dios» (Angelus Silesius) y quien ama a Dios, ama la libertad¹.

1. Hasta ahora mis aportaciones al concepto de libertad son: *Die Revolution der Freiheit* (1967), en *Perspektiven der Theologie*, München 1968, 189-211; *Esperanza en la resurrección y praxis liberadora* (1974), en *El futuro de la creación*, Salamanca 1979, 125-143; *Menschenwürde, Recht und Freiheit*, Stuttgart 1979; *Die Befreiung der Unter-*

Identificar al Señor con la liberación y su señorío con la libertad no es hoy nada fácil, porque nuestras experiencias dolorosas nos dicen que el siervo está sometido al señor y que el señorío de uno significa la opresión del otro. Hablar de Dios como Señor despierta además sentimientos patriarcales en los varones y sentimientos de alienación en las mujeres. Y estos sentimientos no pueden aceptarse, porque no liberan. Tampoco lleva muy lejos purificar de sus abusos los conceptos de «señor» y de «señorío» y limitarse a redefinirlos².

Para decir quién es «Dios el Señor» hay que narrar las historias que el hombre ha vivido y que le han llevado a llamar a Dios «Señor». Es lo que hace el antiguo testamento en el relato del éxodo. «El Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob» no es el Dios de los faraones y de los déspotas, que subyuga, sino el Dios que «llama hacia fuera» y pone a los hombres en la senda libre de la esperanza, para que contemplen el cumplimiento de sus promesas. No es el ídolo ni de los propietarios de esclavos, ni de los que propagan el terror en Egipto y en Babilonia.

La experiencia de Dios que tiene Moisés en el monte Horeb (Ex 3, 1ss), es la experiencia del Dios que «ve» la miseria de su pueblo, que «escucha» sus gritos y que «desciende» para conducirlo desde el país de la esclavitud y de la angustia hasta la libertad de la «tierra prometida, que mana leche y miel». El nombre misterioso de este Dios es «Yo seré el que seré» (Ex 3, 14) y la constatación de su presencia libera al pueblo esclavizado para vivir en libertad. Por eso es llamado «el Señor». Dios es el Señor, es decir, el *liberador*. El señorío de Dios es, por tanto, un *amplio espacio* para la libertad de su pueblo. El poder de Dios, que se manifiesta en su «fuerte brazo», con el que saca a su pueblo de la esclavitud y lo salva de sus perseguidores armados, ha de calificarse como el *poder que hace libres*. Creer en Dios significa confiar en su promesa y en su guía y ser consciente de las liberaciones que se producen en uno mismo. Las experiencias reales de liberación, tanto internas como externas, se interpretan como experiencias de Dios y así se narran.

Según el nuevo testamento, las experiencias de Dios que tiene el hombre en la cercanía y en la comunión con Jesús son experiencias de libertad: liberaciones de enfermedades y de posesiones de-

monías, de humillaciones y de oprobios sociales, de las «potencias impías de este mundo»³ y, como subraya sobre todo Pablo, liberaciones de la coerción del pecado y del poder de la muerte (Rom 7 y 8). El Dios, al que Jesús llama «Abba» y al que la Iglesia designa desde antiguo como «Padre de Jesucristo», no es un Dios de déspotas y negreros. No tiene absolutamente nada que ver con el romano Júpiter, el padre de los dioses, por mucho que el cristianismo, después del giro constantiniano, hiciera una mezcla de este tipo⁴. Quién es este Dios, el «Padre de Jesucristo», solamente es posible saberlo a partir de las experiencias de Dios vividas por Jesús, y de las experiencias del Espíritu que tienen los hombres que viven en comunión con Jesús: «Quien me ve a mí, ve al Padre» (Jn 14, 9). Pero quien ve a Jesús ve al que fue crucificado en nombre de las poderosas divinidades romanas. ¿Quién es, pues, este Dios de Jesús? Es la fuerza salvadora que lleva a Jesús a los pobres y enfermos, a los pecadores y moribundos. Es el Dios del Crucificado, la víctima del poder. Es la fuerza liberadora, que resucitó a Jesús de entre los muertos y le dio vida eterna. Dios es el «que ha resucitado a Jesús de entre los muertos», como lo «define» el nuevo testamento en una de las primeras confesiones de fe cristianas (Rom 10, 9-10). Llama poderosamente la atención el paralelismo de esta redacción con la del primer mandamiento: Dios es el liberador, en un caso del poder de un tirano histórico, el faraón, y en otro de la tiranía de la historia, que es la muerte; entonces, para «la tierra que mana leche y miel»; ahora, para la nueva creación de todas las cosas, para la vida eterna, en la que ya no habrá muerte. Entonces la experiencia de Dios iba unida a la experiencia del éxodo, ahora a la experiencia de la resurrección. En ambos casos, creer en Dios es rebelarse contra la opresión y la resignación, asumir la propia libertad y vivir. El pueblo cristiano recuerda, en cada celebración de la cena del Señor, el camino de Cristo hacia la muerte y hacia la resurrección de la muerte y al hacer presente el futuro de Cristo vive en él su libertad ilimitada: «Donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad» (2 Cor 3, 17).

Las confesiones de Dios, tanto israelita como cristiana, distinguen propiamente entre «Dios» y el «Señor». Israel conocía desde

drücker: EvTh 38 (1978) 527-537; *El reino de la libertad*, en *Trinidad y reino de Dios*, Salamanca 1986, 207-238.

2. Para ello se introduce con frecuencia la distinción entre *imperium* y *dominium*; cf. E. Jüngel, *Wertlose Wahrheit. Erörterungen III*, München 1990, 202ss.

3. Barmer Theologische Erklärung 1934, tesis 2.

4. Cf. Lactancio, *De ira Dei* (hacia el 314). Crítico a este respecto, A. N. Whitehead, *Process and Reality*, New York 1929, 519ss. Para él es la idolatría «de presentar a Dios bajo la imagen de los emperadores egipcios, persas y romanos». El origen galileo del cristianismo descansaría, por el contrario, «en los elementos tenues en el mundo, que lentamente y en la quietud operan por amor».

las tradiciones patriarcales al «Dios de Abrahán, al Dios de Isaac y al Dios de Jacob», pero el nombre divino de «Señor» no proviene de las experiencias de Dios de estos patriarcas, sino del acontecimiento del éxodo (Ex 3, 15). Así distingue también Ex 6, 2s: «Yo soy el *Señor*. Me aparecí a Abrahán, a Isaac y a Jacob como el Dios omnipotente, pero mi nombre de 'Señor' no se lo di a conocer»⁵. Una distinción parecida hace también la confesión cristiana de Dios: «Si confiesas con tus labios que Jesús es el *Señor* y crees en tu corazón que *Dios* lo ha resucitado de entre los muertos, serás salvado». Según esta distinción, en Jesús está presente «el Señor», es decir, *la fuerza del éxodo*, y también en el Espíritu santo cuando se le designa como «el Señor» (2 Cor 3, 17). Pero al «Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob» se le identifica con el «Padre de Jesucristo» y su omnipotencia se ve en la resurrección de Jesús de entre los muertos. Es cierto que, en uno y otro caso, se trata del Dios único, pero con diversos matices según las distintas experiencias que se tienen de él.

La historia de Cristo y la historia del Espíritu continúan, pues, la *historia de Yahvé* vivida por Israel, pero el «Padre de Jesucristo», como «Dios todopoderoso» es identificado con el *Dios de los padres*. Igual que en el caso de Israel la historia del éxodo se mueve en el marco más amplio de la historia de las promesas de Abrahán, y la historia de las promesas de Abrahán en el marco más amplio de la historia de la creación, también en el nuevo testamento la historia de Cristo y la historia del Espíritu se insertan en el marco más amplio de la historia del Padre, al que Cristo «entregará el Reino al final de los días», para que Dios sea «todo en todos» (1 Cor 15, 28). Y la historia de la glorificación del Padre se sitúa en el contexto más amplio de la nueva creación de todas las cosas para el reino de la gloria.

Hemos subrayado estas distinciones internas en la experiencia de Dios, que se llama libertad, para valorar los amplios horizontes y los espacios libres que tal acontecer comporta. Precisamente, para entender la experiencia liberadora del Espíritu, es muy importante comprender al Espíritu como «Espíritu de Cristo» y como «Espíritu de Dios». «Nadie puede venir a mí, si el Padre que me ha enviado no lo atrae», dice el Cristo joánico (Jn 6, 44; cf. también 6, 64). La fe, es, pues, fruto de la acción conjunta de Dios Padre y de Jesús, el Señor, en el Espíritu. ¿Cómo se ha de entender? La ex-

5. Cf. H.-J. Kraus, *Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie*, Neukirchen-Vluyn 1983, 57, 146ss.

periencia de libertad surge siempre de un encuentro entre la palabra liberadora y el tiempo oportuno, el *kairós*. La palabra divina se convierte en palabra que ata o que desata, cuando es la palabra apropiada que se pronuncia en el tiempo y lugar adecuados. Entonces es cuando la palabra que viene de fuera libera las energías interiores de la fe, la esperanza y el amor. Y a esta liberación es lo que llamamos *testimonium Spiritus Sancti internum*: la palabra obra en nosotros lo que nos promete. Pasa «a través de nuestro corazón» (Hech 2, 37) y, como María, «la meditamos en nuestro corazón» (Lc 2, 19). La palabra «acontece». Pero esto es solamente una cara del acontecer. El *kairós* de una situación histórica, ya sea personal, comunitaria o política, abre también posibilidades hacia fuera, pero también puede cerrarlas. Como Espíritu de Dios, el Espíritu «abre» puertas que antes estaban cerradas, es decir, abre al evangelio nuevas oportunidades y posibilidades. Este es el Espíritu del que ha creado el mundo y dirige la historia, haciéndose cargo de las contradicciones del mundo y cargando con ellas. De su arcana providencia, cuando menos se espera, brotan nuevas posibilidades. El que espera en Dios, está preparado para estas sorpresas en la vida personal, comunitaria y política⁶. Pues aquí vale el dicho de Heráclito: «El que no espera lo inesperado, no lo encontrará»⁷. El «Espíritu de Cristo», por la palabra del evangelio, despierta en nosotros fuerzas nuevas. El «Espíritu de Dios» crea nuevas posibilidades a nuestro alrededor a través de las circunstancias históricas. Reducir la acción del Espíritu santo a la eficacia subjetiva de la palabra objetiva de Dios en el corazón de los creyentes sería minusvalorarla. En la experiencia de nuestra vida real, ambas actúan conjuntamente, y el Espíritu de Cristo y el Espíritu de Dios, la palabra y el *kairós*, las fuerzas internas y las posibilidades externas se manifiestan como una sola cosa.

Experimentar a Dios es experimentar la libertad. ¿Esta afirmación, judía y cristiana a la vez, responde a las esperanzas del hombre? Nuestra relación natural con la libertad es casi siempre ambi-

6. En la Nikolaikirche de Leipzig, desde 1981, todas las tardes se oraba por la paz y se proclamaba comunitariamente el sermón de la montaña. La comunidad era muy pequeña y no tenía influjo hacia fuera. En 1989 esta oración por la paz se extendió de improviso a otras iglesias evangélicas de Leipzig. En octubre de 1989, miles de manifestantes a favor de la democracia salieron de las iglesias a la calle. El 9 de noviembre de 1989 cayó el muro de Berlín y desapareció la dictadura. He aquí un buen ejemplo de cómo pueden actuar conjuntamente palabra y Espíritu de Cristo, Espíritu y disposición de Dios.

7. Según E. Bloch, *Kann Hoffnung enttäuscht werden?*, en *Verfremdungen* V, Frankfurt 1962, 219.

valente, pues la libertad en un mundo no libre es una suerte peligrosa. Es cierto que el hombre querría verse libre de sus cargas y coacciones, pero a menudo teme los costes que eso conlleva. Muchos desearían en general ser independientes, pero a algunos les asusta la responsabilidad que deberían asumir en su vida. Muchos buscan la libertad y al mismo tiempo *huyen de ella*⁸. Queremos progresar en libertad, pero también en seguridad. Tenemos hambre de libertad, pero a veces reclamamos autoridad. Los alemanes tenemos casi tanta capacidad de adaptación como sentido de libertad. Muchos se refugian muy a gusto en esa mentalidad tan pueril que lo único que pretende es seguridad y asistencia, poniendo su libertad en manos del «padre-Estado» y de la «madre-Iglesia». Y con frecuencia las protestas contra su autoridad y el cobijo bajo su manto protector se suceden sin solución de continuidad. Llevar una vida libre, autónoma, responsable, con juicios personales y convicciones propias, es maravilloso, pero cuesta mucho y a veces es realmente peligroso. Esta libertad puede dejarle a uno solo y, en casos extremos, puede costarle hasta la vida.

Pero no sólo la libertad tiene riesgos, pues también la falta de libertad tiene los suyos. Sobre todo la resignación y la renuncia a vivir por sí mismo. Los hombres se petrifican incluso antes de vivir, se tienen por menos de lo que son y se vuelven insignificantes. Fui prisionero de guerra entre 1945 y 1948, y mi experiencia como tal me lleva a alertar sobre dos grandes peligros de la falta de libertad: experimentamos una hostilidad que viene de fuera, contra la que nada podemos hacer, y reaccionamos como el caracol metiéndonos en la concha protectora de nuestro interior, protegiéndonos de la hostilidad del mundo exterior con indiferencia e insensibilidad. Pero así bloqueamos nuestras propias energías vitales. Nuestra autoestima disminuye. No confiamos ya en nuestras capacidades y vivimos muy a gusto entre alambradas y sin libertad. Para no tener problemas, procuramos pasar desapercibidos. Pero eso significa que nos sometemos interiormente. Y este sometimiento se transforma luego en dependencia, y la dependencia en incapacidad para tomar decisiones. La debilidad de estímulos se transforma en apatía general; ya no vivimos, sólo nos dejamos empujar. Y cuando todo nos da igual, ya no vemos ni las alambradas. En ambos peligros, el desprecio de uno mismo y la acomodación, perdemos la vida y renunciamos a nosotros mismos. Pero cuando recuperamos las ganas de vivir y las experiencias que llamamos experiencias de

8. E. Fromm, *El miedo a la libertad*, Barcelona 1993.

Dios nos devuelven la esperanza en la vida, entonces nos rebelamos de nuevo contra la apatía y las alambradas que hay a nuestro alrededor. Nos dejamos la piel y empezamos a sufrir conscientemente y a gritar. Nos hacemos libres. Los gemidos y gritos de los prisioneros son siempre la primera señal de que hay vida en ellos. Signos de muerte no lo son en absoluto.

Situados ante la alternativa de ser libres y vivir con alto riesgo o de renunciar a la propia vida y perder la libertad, no puede caber duda alguna sobre lo que hay que decidir a la luz de los testimonios bíblicos de la experiencia de Dios: quien ama la vida, ama la libertad, y quien ama la libertad, afirma su vida por encima de todos los miedos externos y de todas las angustias internas. La auténtica seguridad no viene de la renuncia a la libertad, sino de la libertad misma.

2. La alternativa moderna: ¿Dios o la libertad?

Identificar «Dios» y «libertad» cuenta hoy, en los países del primer mundo, con la oposición de dos sectores. Los *conservadores*, por una parte, temen el «exceso» de libertad. Creen que la libertad excesiva mina la autoridad del Estado, diluye los vínculos de la familia, quiebra la ley moral y lleva a la gente al abandono de la Iglesia. Lo que comienza en nombre de la libertad, acaba siempre en la anarquía y en el caos. Esto es lo que piensan, y también lo que temen. Defienden, por el contrario, el principio de autoridad. Los *ateos* modernos, por otra parte, quieren expulsar a «Dios» de la libertad. Pues dicen, o hay Dios y entonces el hombre no es libre, o el hombre es libre y debe ser libre, y entonces no hay Dios que valga. «Si Dios no existe, todo está permitido», temía Dostoievski. «Pero si todo está permitido, el hombre es totalmente libre», respondía J. P. Sartre, «por lo tanto no hay ningún Dios»⁹. Ernst Bloch desarrollaba este argumento a favor del ateísmo: «Donde impera el gran Señor del mundo, no hay sitio para la libertad, ni siquiera para la libertad de los hijos de Dios»¹⁰; la afirmación «libertad-igualdad-fraternidad» sólo cabe si no hay Dios y contra las autoridades terrenas «por la gracia de Dios»¹¹. A continuación abordamos en primer lugar el principio revolucionario de la libertad y el princi-

9. J. P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona 1992, 16.

10. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959, 1413 (trad. cast.: *El principio esperanza* I, Madrid 1975).

11. E. Bloch, *El ateísmo en el cristianismo*, Madrid 1983.

pio conservador de la autoridad, tal como se han configurado en la Europa moderna desde la revolución francesa, para estudiar después la superación de estas falsas alternativas en la actual teología de la liberación.

a) *El principio revolucionario de la libertad*

El principio revolucionario de la libertad se convirtió desde las revoluciones americana y francesa en la base ideológica del mundo burgués¹². La antigua sociedad estamental europea, clerical y feudal, fue eliminada y sustituida por la sociedad igualitaria del rendimiento. Ya no es el nacimiento, sino la capacidad lo que determina el valor de una persona. La soberanía del príncipe «por la gracia de Dios» fue sustituida por la soberanía popular, la constitución democrática del Estado reemplazó al Estado autoritario. La desamortización de los bienes eclesiásticos y la transformación del Estado en religiosamente neutro y en principio secular representaron el final de los Estados confesionales. La democratización del mundo político discurrió pareja con la industrialización del mundo económico. La urbanización de la población creó «la ciudad secular»¹³. En principio, a todos los hombres se les trató igualitariamente como fuerzas de trabajo y consumidores. La nacionalidad, la raza, el sexo, la religión y todo lo que pueda configurar la identidad de los seres humanos va tras estos listones igualitarios, se privatiza y se remite a la vida privada de cada uno. Las ideas básicas de libertad y de igualdad son universales y han tenido efectos universales: cuando la burguesía se constituyó como clase exclusiva de propietarios, el proletariado se apropió de estos conceptos. Con la llegada del colonialismo europeo, fueron los oprimidos quienes asumieron estas ideas y en su nombre realizaron las guerras de liberación. La liberación de los esclavos y la abolición de la esclavitud dominaron la primera mitad del siglo XIX; la liberación de las mujeres de su minoría de edad debido a la cultura patriarcal es un tema puntual desde la segunda mitad del siglo XIX. Con la revolución francesa comenzó la revolución de la libertad, y con ésta la época revolucionaria de la historia de la humanidad. Y como la libertad es indivisible e ilimitable, despierta siempre nuevos movimientos de liberación.

12. B. Groethuysen, *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich* (2 vols.), Halle 1929 (reimpresión Frankfurt 1978).

13. H. Cox, *La ciudad secular*, Barcelona 1973.

En los primeros movimientos europeos de liberación hubo una relación entre fe en Dios y deseo de libertad. En los tres postulados de su «Razón práctica», I. Kant sitúa los términos «Dios – libertad – inmortalidad» en un mismo nivel y además fundamentándose recíprocamente: sin Dios no hay libertad, sin libertad no hay Dios¹⁴. G. W. F. Hegel vio el sentido de la historia del mundo en la realización de la libertad y entendió el futuro Reino de Dios como «reino de la libertad»¹⁵. «El deseo revolucionario de realizar el Reino de Dios es el punto elástico de toda formación progresista y el comienzo de la historia moderna», decía F. Schlegel. Mientras la fe en Dios iba unida a la esperanza mesiánica del reino futuro, era completamente lógica su alianza con el anhelo de libertad política: «Iglesia libre en un Estado libre» (Mazzini) y «religión de la libertad» para el «reino de la libertad» (Hegel). Pero cuando la fe en Dios iba unida a la autoridad y a la ley, no fue posible la alianza con la libertad. Especialmente difícil fue el nexo entre fe en Dios y anhelo de libertad en las iglesias clericalizadas, donde el alto clero estaba aliado con el feudalismo. En estos países, sobre todo en Francia e Italia, el anhelo de libertad política sólo se impuso con aires anticlericales y laicistas. De ahí la aparición en la católica Francia del ateísmo laico, con su conocida divisa «ni Dieu - ni maître» (ni Dios, ni patrón). «Ni Dios, ni Estado», gritaban los anarquistas en la Rusia ortodoxa y autocrática. Donde la fe en Dios y la Iglesia están con los poderes represivos, sólo el ateísmo puede constituir el fundamento religioso de la voluntad de libertad. La lucha contra la religión y contra sus representantes pasa pues a primer plano en la conquista de la libertad, pues «la crítica de la religión es el presupuesto de toda crítica»¹⁶.

No las «manos orantes» de los piadosos en la Iglesia, como Dürero las pintó, sino los puños cerrados y en alto por las calles se convirtieron desde entonces en el símbolo visible del anhelo de libertad de los oprimidos. Prometeo, que robó el fuego a los dioses, se convirtió en el santo de la revolución y desplazó a la figura de Cristo. «Dios o libertad» es la nueva alternativa. La argumentación es bien sencilla. Si creo en Dios, renuncio a mi libertad y me pongo bajo su protección. Por tanto, tendré que reconocer también como autoridades puestas por Dios a todos los demás poderes de la

14. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Salamanca 1997, 163.

15. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Madrid 1994. Al respecto, cf. I. Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Köln 1957.

16. K. Marx, *Die Frühschriften*, Stuttgart 1953, 207. Cf. M. Bermudo de la Rosa, *Antología sistemática de Marx*, Salamanca 1982, 176.

familia, del Estado y de la Iglesia que velan por mí. Pero si quiero ser libre, lo que debo hacer es romper estas cadenas y acabar con estas seguridades, tomar mi vida en mis manos y asumir mi responsabilidad. La libertad plena no reconoce más autoridad que la suya, reconocer otras autoridades depende de su decisión.

Por otro lado, de la reacción contra la época de las revoluciones surgió el *principio autoritario*: «Dios – rey – patria», que se convirtió en la expresión de la contrarrevolución conservadora. Para ella, los fenómenos del mundo moderno no son signos mesiánicos de la esperanza de libertad, sino signos apocalípticos de la ruina que amenaza. La *opción conservadora* fue fruto de la «Santa Alianza» con la que el zar Nicolás I quiso salvar a Europa y al cristianismo, y Prusia fue quien la impuso en los países alemanes frente a la revolución burguesa de 1848. Para los teólogos alemanes luteranos *Julius Friedrich Stahl* y *August Vilmar*, la religión estatal y eclesial era el único antídoto al alcance de los pueblos contra la «enfermedad de la revolución»¹⁷. La revolución de la libertad era para ellos el símbolo apocalíptico de la «bestia de los abismos» y la consideraban ni más ni menos que la rebelión anticristiana de los infiernos. La Iglesia estatal, que a su vez sostenía al Estado, debía intervenir en la lucha contra estos poderes anticristianos como precursora del Cristo que volverá. También entre los católicos surgieron imágenes apocalípticas similares de la historia sobre la próxima batalla final entre el dragón rojo y la madre de Dios con el niño salvador en su seno. El teólogo calvinista y presidente del consejo de ministros de los Países Bajos, *Abraham Kuyper*, oponía «reforma a revolución», veía el caos final en la soberanía popular, el liberalismo, el socialismo y el secularismo y consideraba a la Iglesia cristiana como el único poder ordenador divino capaz de salvar al Estado y de fundamentar las costumbres¹⁸. Cuanto más fuertes eran las proclamas de ateísmo en los movimientos de liberación, tanto más intenso era el apoyo de las Iglesias cristianas a la opción conservadora. El avance de la democracia en la política, del liberalismo o del socialismo en la economía y del ansia de igualdad de derechos en la cultura chocó frontalmente con la oposición del clero, de los teólogos y de las Iglesias. Apenas hubo movimientos de este tipo que no tuvieran que imponerse a la oposición eclesial.

17. Cf. R. Strunk, *Politische Ekklesiologie im Zeitalter der Revolution*, München-Mainz 1971.

18. A. Kuyper, *Reformation wider Revolution. Sechs Vorlesungen über den Calvinismus*, Berlin 1904, 80ss.

El principio revolucionario de la libertad y el principio autoritario han dividido a menudo a las mismas Iglesias y han provocado conflictos dentro del cristianismo, como puede constatarse todavía hoy en las relaciones de las Iglesias establecidas con los movimientos por la paz en Europa y en Estados Unidos, así como en la relación de la jerarquía con la *iglesia popular* en Latinoamérica. En nombre de la tríada autoritaria «Dios, familia, patria» se da a veces cobertura religiosa a dictaduras militares contra el pueblo y contra su ansia de libertad¹⁹.

Pero, ¿habrá de seguir la historia cristiana con la dicotomía de la fe en Dios y la autoridad por un lado, y la libertad y el ateísmo por otro? En este enfrentamiento se deteriora tanto la fe en Dios, al perder su fundamentación bíblico-mesiánica, como la libertad humana, al perder su impulso más potente. Los cristianos sólo superarán la falsa alternativa «Dios o libertad», si van a la raíz y reflexionan sobre sus propias experiencias fundantes, sobre el Dios de la resurrección y sobre el Espíritu de la libertad. ¿Por qué las tradiciones sobre el éxodo de Israel y la resurrección de Cristo no son los quicios de las Iglesias cristianas? ¿por qué en las imágenes y en las representaciones religiosas la majestad divina se parece más a los potentados de la tierra que al Liberador crucificado y resucitado? ¿no son estas representaciones de la majestad divina más un reflejo de los emperadores cristianos del imperio bizantino que del resplandor que irradia el rostro de Jesucristo?

b) La teología latinoamericana de la liberación

La teología latinoamericana de la liberación es el primer proyecto convincente que une fe en Dios y ansia de libertad según la tradición bíblica²⁰. Nada, pues, más normal que haya tenido que enfrentarse con la postura conservadora antes descrita y que haya tenido que consolidarse frente a los ídolos y valores de la alianza entre religión y política conservadora²¹. Puede también entrar en cierta contradicción con la religiosidad del pueblo pobre y angustiado,

19. J. Sobrino, *Compañeros de Jesús. El asesinato-martirio de seis jesuitas*, Santander 1990. Cf., también, M. Lange-R. Iblacker, *Christenverfolgung in Südamerika. Zeugen der Hoffnung*, Freiburg 1980.

20. Me refiero, en este contexto, sobre todo al clásico de la teología de la liberación, G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Salamanca 1994. Cf., también, Id., *La fuerza histórica de los pobres*, Salamanca 1982.

21. Cf., al respecto, la amplia documentación de N. Greinacher, *Konflikt um die Theologie der Befreiung. Diskussion und Dokumentation*, Zürich 1985.

más apegado a los ritos de las seguridades religiosas y a los cultos consoladores que a las visiones proféticas de su propia libertad.

El punto de partida de esta teología no es la teoría, sino la praxis, y precisamente la praxis del pueblo pobre, el que más sufre la violencia y la injusticia, al no poder defenderse, y el que busca a gritos su liberación. Una praxis ajena determina la situación histórica del pueblo y sólo una praxis nueva y propia puede llevarlo a la libertad. La teología cristiana reconoce en esta situación histórica del pueblo su propio *kairós*. Reflexiona sobre la praxis histórica a la luz de las historias bíblicas de libertad, para llegar a una praxis nueva y propia. Analiza en el curso de la historia lo que «nos empuja hacia el futuro». «Reflexionar a partir de la praxis histórica liberadora es reflexionar a la luz del futuro en que se cree y se espera, es reflexionar con vistas a una acción transformadora del presente»²². Al igual que la «teología de la esperanza», la teología de la liberación quiere no solamente interpretar el mundo de otra manera, sino transformarlo, pues contempla el mundo no a la luz trascendental de la religión, sino a la luz escatológica del Reino de Dios que viene. La teología de la liberación es, por tanto, una hermenéutica contextual del evangelio que tiene que ver con el *kairos*. A este respecto dos concepciones teológicas tienen especial relevancia: la experiencia histórica de Dios y la mediación histórica de la liberación y la redención.

Frente a las teologías metafísicas, trascendentales o personalistas, la teología de la liberación comienza con la historia como ámbito de la revelación de Dios y del encuentro humano con Dios²³. Enlaza así con las tradiciones bíblicas de la historia de Israel y de la historia de Cristo, pero asume también el paradigma del mundo moderno, que desde la revolución política e industrial ha sustituido la orientación cosmológica del mundo por la orientación de la historia hacia el futuro. La comprensión moderna de la realidad como «historia» es una comprensión ético-política de esa historia hecha por hombres. La experiencia histórica de Dios coincide así con la experiencia ética del prójimo: no hay conocimiento de Dios al margen de la justicia²⁴. Las experiencias de Dios se hacen en, con y a la luz de las experiencias históricas de la liberación del pueblo, de la justicia, que otorga el derecho a los pobres, y del restablecimiento de los humillados. Es cierto que cabe preguntarse crí-

22. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 72.

23. *Ibid.*, 227ss.

24. *Ibid.*, 233ss

ticamente si las experiencias religiosas se utilizan aquí para bendecir las luchas de liberación del pueblo, o si las protestas contra la opresión y las energías para la liberación surgen de experiencias originarias de Dios. Pero hemos de decir en seguida que, en el primer caso, cuando se instrumentaliza la religión se la convierte en el fondo en algo superfluo, ya que otros pueden buscar y lograr la liberación sin recurrir a ella; y, en el segundo, es claro que la misma experiencia religiosa convierte a unos en luchadores por la libertad y a otros en enemigos de la misma. En la vida real esta alternativa es, sin embargo, artificial e ilusoria: en las comunidades de base se leen las historias bíblicas, la gente reconoce su situación histórica y experimenta conjuntamente al Espíritu, que la libera. O bien reconoce su situación histórica y empieza a entender las historias bíblicas, porque se ve reflejada en ellas. Se puede ir del texto al contexto y del contexto al texto; pero en la hermenéutica práctica de la vida ambas cosas se dan a la vez y se refuerzan entre sí²⁵. Quien aquí plantea alternativas, quiere destruir lo que está unido.

La experiencia de Dios en la historia real va unida, como toda experiencia histórica, al recuerdo y a la esperanza. El recuerdo bíblico del éxodo de Israel y de la pasión y muerte de Cristo, cuando se toman en serio, son recuerdos revolucionarios. Liberan a los oprimidos y son peligrosos para los dominadores. Como el libro del Exodo siempre provoca la revolución, tanto el emperador como la Iglesia procuraron no ponerlo al alcance del pueblo o permitieron sólo una interpretación dirigida. Una fuente importante de la teología de la liberación en Latinoamérica está en el movimiento bíblico y en las comunidades de base. Si la experiencia histórica de Dios ha de conducir a la liberación, aquellos recuerdos no son recuerdos de tiempos de ensueño pasados, sino recuerdos concretos de esperanza. El «Señor», cuya acción liberadora experimentamos en la historia, orienta su acción histórica hacia el «día del Señor». La experiencia histórica de Dios está intrínseca y necesariamente unida a las expectativas de futuro. La teología de la liberación ha unido ya desde el comienzo el concepto histórico de Dios con el concepto escatológico de «Reino de Dios». El Dios de la historia está en camino hacia su Reino. Creer en Dios es esperar su Reino. La dinámica de futuro es, pues, un elemento constitutivo de la experiencia presente de Dios. El *Reino de Dios* ante nosotros, que

25. Esto aparece claro, con una gran belleza, en E. Cardenal, *El evangelio en Soletiname* (2 vols.), Salamanca 1975, 1978, y en el manual *Vamos caminando*, Lima 1979. Cf., también, G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo*, Salamanca 1993; J. Sobrino, *Liberación con espíritu*, Santander 1986.

transforma el mundo, es más importante que el cielo religioso sobre nosotros. Su profecía supera el fatalismo religioso y suscita esa libertad que trasciende el presente y apunta al futuro. Si el Dios de la historia no puede pensarse sin el Reino escatológico de Dios, las experiencias históricas de Dios son anticipaciones del Reino, y el Reino será el cenit de las experiencias históricas de Dios.

De este planteamiento histórico unitario de Dios y Reino de Dios se sigue lógicamente el planteamiento igualmente unitario de *liberación y redención*. Para la teología de la liberación no hay dos historias distintas, historia del mundo e historia de la salvación, sino que la historia de la salvación se ocupa de la salvación de todo el mundo creado en su conjunto. De ahí la correspondencia recíproca entre naturaleza y gracia²⁶. La redención abarca a todo hombre y a todo el hombre. Y podemos añadir que abarca a la humanidad y a la tierra, pues el Redentor es también el Creador de todas las cosas. Cualquier idea de Cristo pone de manifiesto que la redención integra todas las dimensiones del ser y lleva a su plenitud a toda existencia. De donde se sigue que «hay una sola historia. Una historia cristofinalizada»²⁷. Si esto es así, que el hombre sea liberado económica, política y culturalmente de la explotación, la opresión y la alienación pertenece a la obra redentora igual que el perdón de los pecados y la esperanza de vida eterna. «Luchar contra una situación de miseria y de despojo y construir una sociedad justa es insertarse ya en el movimiento salvador, en marcha hacia su pleno cumplimiento»²⁸. La redención escatológica de la muerte para la vida eterna se experimenta actualmente en la liberación histórica de los poderes de la muerte y el despertar a la propia vida.

En la perspectiva histórica de la redención escatológica, el más acá y el más allá no constituyen fronteras rígidas. Las experiencias de liberación aquí y la esperanza de redención allá van juntas en la praxis. Es cierto que no todas estas esperanzas pueden convertirse en experiencias, pero con ellas pueden hacerse nuevas experiencias. De ahí que haya que lamentar la incompreensión de Roma, que se manifestó en la predicación del papa Juan Pablo II en 1983, en Nicaragua, diciendo que los sacerdotes de su Iglesia no deberían participar en la lucha de liberación del pueblo y en la construcción de la Nicaragua libre, «sino preparar al pueblo para la vida eterna»²⁹.

26. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 205ss, especialmente 215s.

27. *Ibid.*, 195.

28. *Ibid.*, 203.

29. Juan Pablo II, *Homilía de Juan Pablo II en Managua* (4.03.83): Ecclesia 2118 (19 marzo 1993) 18s.

Esta alternativa descompone lo que en el Espíritu de Dios va unido. Precisamente porque espero la «resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro», he de oponerme aquí y ahora a los poderes de la muerte y de la destrucción y amar tanto esta vida que trate de liberarla con todas mis fuerzas de la explotación, la opresión y la alienación. Y a la inversa: justamente porque amo la vida, me comprometo por su justicia y luto por su libertad donde se encuentra amenazada, por eso espero que de una vez para siempre la muerte sea absorbida en la victoria de la vida y «no haya ya más dolor, sufrimiento ni lamento» (Ap 21, 4s).

Quien plantea el más acá y el más allá de la esperanza cristiana como una alternativa, roba a la esperanza cristiana tanto la fuerza para vivir como el consuelo en el morir. Los reproches de la Congregación para la doctrina de la fe contra la teología latinoamericana de la liberación en «*Libertatis nuntius*» (1984) carecen de fundamento, pues en la teología de la liberación no hay «reducción» alguna de la redención a la liberación política ni «instrumentalización» alguna del evangelio por una opción política, sino únicamente un nuevo nexo entre liberación histórica y redención escatológica. Nexo que entiende la salvación como integral, sin reducirla a lo religioso ni dejarla para el más allá³⁰.

Más importante que esta polémica irrelevante de la jerarquía parece el anhelo de la gente sencilla de un consuelo que no se quede en promesas vanas y de una seguridad libre de tutelas. No hay pueblo que pueda liberarse si tiene una mentalidad infantil e inmadura. Por ello cabe preguntarse si hay consuelo en la liberación, tranquilidad en la acción y confianza en medio del peligro. La historia del éxodo recuerda a este propósito la presencia del Dios liberador que peregrina con su pueblo, de día en la nube y de noche en la columna de fuego. Es decir, Dios no sólo libera de la esclavitud, sino que sigue presente en el pueblo como fundamento de la libertad. Creer es confiar en el fundamento que cimenta y acompaña la libertad en medio de las limitadas posibilidades de la libertad de cada uno. Quien conquista su propia libertad, puede también confiar en ella. Los «sacramentos» y los rituales judíos y cristianos se remiten a los «signos y milagros» que acompañan el éxodo y permiten pregonar la tierra prometida y la vida eterna.

La *teología de la liberación*, que quiere «liberar para la libertad» (Gál 5, 1), se inspirará para su desarrollo ulterior en los ante-

30. Con estos reproches hubo de confrontarse el movimiento europeo por la paz; cf. J. Moltmann (ed.), *Friedenstheologie – Befreiungstheologie*, München 1988.

cedentes bíblicos: el *éxodo* lleva a la *alianza*. La teología de la liberación se convierte por sí misma en *teología de la alianza*, y la política liberadora del pueblo, en la que está inserta, se convierte en una política democrática³¹. Solamente un *pacto de personas libres* puede mantener la liberación lograda y puede rechazarse el peligro de nuevas opresiones. Así como el «éxodo» ha promovido las revoluciones políticas a favor de la libertad, desde los puritanos ingleses hasta los oprimidos de Latinoamérica, también el «pacto» (*covenant*) ha motivado las democracias políticas, desde la confederación helvética, pasando por los *clans* escoceses y las ligas de campesinos, hasta las constituciones de los Estados modernos³². La alianza de Dios con el pueblo fue para los «monarcómacos» hugonotes el fundamento de la doctrina sobre la soberanía política del pueblo en el pacto con sus soberanos, y en consecuencia, constituyó la base del derecho del pueblo a oponerse a los tiranos³³. Las teologías de la liberación que no se traducen en teologías del pacto democrático malogran la vida en libertad y fácilmente pueden convertirse en la ideología de grupos elitistas y de sus dictaduras educativas. De la misma forma que el «éxodo» es el fundamento histórico de la liberación, así el «pacto» es la forma concreta de vida de la libertad.

3. Espíritu que libera para la vida

Según las tres dimensiones de la experiencia cristiana del Espíritu, nos preguntamos qué es la verdadera libertad de la vida. No sólo abordaremos los factores subjetivos de la fe, el amor y la esperanza; además intentaremos una definición de la libertad al servicio de la vida.

31. Sobre el aspecto teológico, cf. G. Schrenk, *Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus vornehmlich bei Johannes Coccejus*, Gütersloh 1923 (reimpresión en Giessen-Basel 1985). Para el aspecto político, cf. E. Reibstein, *Johannes Althusius*, Karlsruhe 1955.

32. G. Oestreich, *Die Idee des religiösen Bundes und die Lehre vom Staatsvertrag*, en *Zur Geschichte und Problematik der Demokratie. FS für H. Herzfeld*, Berlin 1958, 11-32. Para el desarrollo americano, cf. W. J. Everett, *God's Federal Republic. Reconstructing Our Governing Symbol*, New York 1988, y Ch. S. McCoy, *The Federal Tradition of Theology and Political Ethics: Background for Understanding the US. Constitution and Society*, en *The Annals of the Society of Christian Ethics*, 1988, 113-132.

33. H. Languet, *Wider die Tyrannen (Vindiciae contra tyrannos 1580)*, juntamente con C. B. Hundeshagen, *Calvinismus und staatsbürgerliche Freiheit*, Zürich 1946.

a) Fe que libera: libertad como subjetividad

A menudo se define la *fe* como asentimiento formal a la doctrina de la Iglesia o como participación en la fe de la Iglesia, a veces incluso como «obediencia ciega» a los mandatos divinos. *Fe liberadora* es, sin embargo, la fe que nos implica personalmente. La verdad que me hace libre es la verdad a la que doy mi asentimiento porque quiero, no porque me obliguen ni la tradición ni la costumbre. La fe personal es el comienzo de una libertad que renueva la vida entera y que, como dice el evangelio de Juan, «vence al mundo» (Jn 16, 33). Esta fe es una experiencia que nunca abandona a aquellos de los que se ha posesionado: es la liberación de la angustia para la confianza, el renacimiento a una esperanza vital, el amor sin condiciones a la vida. «Cristo os ha liberado para la libertad», escribe Pablo en Gál 5, 1: «No os dejéis imponer de nuevo el yugo de la esclavitud». En la historia política los pueblos han sido «liberados» bastante a menudo de una esclavitud para caer en otra esclavitud. En la fe se trata, sin embargo, de una *liberación para la libertad*. ¿Cómo se ha de entender esta libertad?

Los griegos entendieron la libertad como la inserción armónica del individuo en la *polis* y de la *polis* en el cosmos divino, pues el cosmos se halla traspasado por el *nomos* y por el *logos* divino. La verdadera libertad consiste en vivir en sintonía con lo divino. Esta concepción aparece también en *Karl Marx* cuando define la libertad como «conciencia de la necesidad» y precisamente de la necesidad histórica de la situación dada³⁴.

Para el hombre moderno, sin embargo, la libertad individual es la autonomía del sujeto singular para disponer de su vida y de sus propiedades, y la libertad colectiva es la capacidad soberana de los grupos políticos, pueblos o estados para decidir sobre sus propios asuntos³⁵. La libertad es, pues, en este caso el «derecho de autodeterminación del individuo» o de los pueblos. Libertad es aquí poder sobre sí mismo.

Para la fe cristiana, sin embargo, la verdadera libertad no está ni en el conocimiento de la necesidad cósmica o histórica, ni en la capacidad autónoma de decidir sobre sí mismo y sus propiedades, sino en ser aprehendidos por la energía vital divina y en participar de la misma. Si confía en el Dios del éxodo y de la resurrección, el

34. Cf. I. Fetscher, *Karl Marx und der Marxismus*, München 1967, 33ss: el concepto liberal, democrático y marxista de libertad.

35. Para el concepto de «individualismo posesivo», cf. C. B. MacPherson, *Die politische Theorie des Besitzindividualismus*, Frankfurt 1973.

creyente experimenta este poder liberador y resucitador de Dios y participa de él. «Todo es posible para Dios», por ello «todo es posible para el que cree» (Mc 9, 23). Dios revela sus fuerzas creadoras en esos acontecimientos históricos y los hombres a quienes afectan sufren una profunda conmoción³⁶.

La fe manifiesta en el hombre las fuerzas infinitamente creadoras de Dios. Creer es, por tanto, ser creativo con Dios y en su Espíritu. La fe lleva, por el amor, a una vida creadora y vivificante justamente allí donde la muerte impera y los hombres se han resignado y entregado a ella. La fe genera confianza en las posibilidades aún no realizadas que hay en el hombre, en uno mismo y en los demás. Creer significa, pues, superar la realidad que está ahí y que es fruto del pasado, y buscar para la vida posibilidades que aún no se han convertido en realidad. «Todo es posible para el que cree»: el creyente es, por tanto, el «hombre de lo posible»³⁷. Pablo va más allá, cuando dice a los creyentes que viven de la energía de Cristo resucitado: «Todo es vuestro, vosotros sois de Cristo, Cristo es de Dios» (1 Cor 3, 22s).

Los reformadores han redescubierto esta *libertad en la fe* en el evangelio que libera. En el tratado «Sobre la libertad del cristiano» (1521), dice Lutero que la fe convierte a los hombres en «señores libres de todas las cosas y no sometidos a nadie»; pero el amor los transforma a la vez en «siervos al servicio de todas las cosas y sometidos (libremente) a todos»³⁸. Pues la fe que justifica libera de la coacción al mal, de la ley de las obras y del poder de la muerte para una comunión inmediata y eterna con Dios sin impedimento alguno. Los creyentes devienen «hijos de Dios» y, en la comunión con Cristo, tienen acceso inmediato al Padre. La oración los convierte en «amigos de Dios», que escucha su palabra. Finalmente, en el Espíritu y en el amor se unen tanto a Dios que Dios permanece en ellos y ellos en Dios. La *libertad en la fe* es, para los reformadores, un concepto relacional que expresa la relación de los hombres con Dios: en su relación con los hombres, Dios se revela como el Dios que justifica, acoge y libera; en su relación con Dios, los pecadores se hacen justos, los perdidos son acogidos y los esclavos pasan a ser libres.

36. Sobre ello ha llamado la atención con claridad, R. Garaudy, *La alternativa*, Madrid 1977, 134ss.

37. Cf. R. Musil, *El hombre sin atributos* (4 vols.), Barcelona 1980.

38. Al respecto, E. Jüngel, *Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift*, München 1978; J. Motlmann (ed.), *Religion der Freiheit. Protestantismus in der Moderne*, München 1990.

En los movimientos renovadores de los siglos XVII y XVIII se descubrió y acentuó la dimensión personal de la libertad en la fe: a la libertad en la fe pertenece necesariamente la *libertad de la fe*, es decir, la libertad y el derecho a la decisión personal de fe. Con ello, el concepto relacional de libertad en la relación con Dios se completó con el concepto subjetivo de libertad de decisión en la relación del hombre consigo mismo. La subjetividad que se reconoce por primera vez impregnó la vertiente humana de la relación con Dios. El apremio a la decisión personal de la fe y a la vivencia personal de la conversión, por el testimonio íntimo y tonificante del Espíritu santo, ha caracterizado a las denominaciones protestantes modernas, como los cuáqueros, baptistas, metodistas y otros. Debe quedar claro que no se trata de una vuelta a la justicia de las obras, sino de la necesidad de completar pneumatológicamente el cristocentrismo reformador. La libertad en la fe, fruto del evangelio, es también siempre la libertad personal en el Espíritu de Dios. Ningún Estado ni Iglesia alguna puede prescribir o privar al hombre de la experiencia personal de la fe. «La subjetividad es la verdad», decía a este respecto el filósofo protestante Sören Kierkegaard. Este subjetivismo protestante, aun con sus puntos débiles, ha introducido en nuestra cultura jurídica el respeto de la dignidad de la persona humana individual y los derechos individuales de cada uno³⁹. Sin el derecho a la libertad de la fe, tampoco hay derecho a la libertad de religión ni a la libertad de conciencia. La libertad de la fe y la responsabilidad personal respecto a la propia vida han venido al mundo moderno del brazo del protestantismo. Sin esta «religión de la libertad», no hay ninguna sociedad libre. Pero, a pesar de todo, el descubrimiento de la subjetividad no basta para comprender la libertad en el Espíritu de Dios. A la libertad subjetiva le pertenece también la libertad social, y a las fuerzas subjetivas pertenecen también los espacios objetivos de lo posible, pues de lo contrario no hay ningún desarrollo subjetivo.

b) Amor que libera: libertad como comunión

a) La primera determinación que conocemos de la historia política define la *libertad como poder*. Puesto que toda la historia hasta el presente puede entenderse como una lucha permanente por

39. J. Bohatec, *England und die Geschichte der Menschen- und Bürgerrechte*, Graz 1956.

el poder, sólo puede llamarse «libre» el que gana. Los que pierden son sometidos y, por eso, se les denomina «no libres». La historia lingüística de la palabra «libertad» nos muestra que nace en una sociedad donde hay esclavitud. En esta sociedad sólo es libre el señor, y no son libres los esclavos, las mujeres y los niños, sobre los cuales él tiene poder. También Pablo utiliza este lenguaje al hablar de los conflictos que surgen en las comunidades cristianas: judíos y paganos, libres y esclavos, hombres y mujeres (Gál 3, 28). Ahora bien, el que entiende la libertad como dominio, sólo puede ser libre a costa de otros seres humanos. Su libertad es para otros opresión, su riqueza convierte a otros en pobres, su poder oprime a los débiles. De ahí que la libertad de estos plantee siempre a los señores «problemas de seguridad».

Quien entiende la libertad como poder, en realidad sólo se conoce a sí mismo y a sus propiedades. No conoce a los demás como personas. También cuando nosotros decimos que es libre el que puede hacer y dejar de hacer lo que quiere, estamos entendiendo la libertad como poder, es decir, como poder del hombre sobre sí mismo. Incluso cuando decimos que es libre alguien que no se somete a coacciones internas o externas, estamos entendiendo la libertad como poder: cada uno debe ser su propio rey, su propio señor, su propio negrero. Entender la libertad como «señorío» indica hasta qué punto procede de una sociedad masculina; no hay más que ver la palabra.

El liberalismo burgués, que abolió el feudalismo en Europa occidental, siguió dependiendo del ideal de los señores feudales. Todo el que tiene un rostro humano posee el mismo derecho a la libertad, dicen los liberales. La libertad del individuo sólo tiene un límite: la libertad de los demás. Quien pide libertad para él, debe respetar la libertad de los otros. Pero esto indica que también para el liberalismo burgués la libertad es poder. Todo hombre ve en el otro un competidor en la lucha por el poder y por la posesión. Todo hombre es para su semejante únicamente el límite de su libertad. Cada uno es libre para sí, pero nadie se preocupa del otro. Así se llega, en el mejor de los casos, a una sociedad de individuos libres e iguales, pero solos. Nadie determina al otro, cada uno se determina a sí mismo. La libertad es pues realmente universal. Cada ser humano tiene derecho a la libertad. Pero, ¿es ya la verdadera libertad?

b) La otra determinación, que conocemos de la historia social, define la *libertad como comunión*. La libertad es entonces una cua-

lificación de las relaciones en las que viven y de las que viven los sujetos. Es el concepto de la *libertad comunicativa*. La verdad de la libertad subjetiva es el amor recíproco. Sólo en el amor alcanza la libertad humana su ámbito de libertad. Soy libre y me siento libre cuando soy estimado y reconocido por los otros, y cuando estimo y reconozco a los otros. Soy verdaderamente libre cuando hago sitio en mi vida a los demás y la comparto con ellos, y cuando los demás me hacen sitio en su vida y la comparten conmigo. Entonces el otro ya no es el límite, sino el complemento de mi libertad. La vida es comunión en comunicación. Nos damos vida unos a otros y nos animamos unos a otros. Al participar los unos en la vida de los otros, el hombre individual es más libre que lo que le permiten los límites de su individualidad. He aquí la *dimensión social de la libertad*⁴⁰, que llamamos amor o solidaridad. Aquí experimentamos la unión de los individuos aislados y la unificación de cosas que estaban violentamente separadas.

«Divide et impera» (divide y vencerás) es el método de poder que se remonta a tiempos muy antiguos. Cuando la libertad es *poder*, siempre habrá que separar, aislar, desmembrar y distinguirlo todo para poder dominarlo. Pero si la libertad es *comunión*, entonces es posible unificar todas las cosas separadas. El extrañamiento del hombre respecto a su semejante, la separación entre sociedad humana y naturaleza, la división entre alma y cuerpo, y también la angustia religiosa, sólo se superan y nos sentimos libres cuando volvemos a ser unos con los otros, con la naturaleza y con Dios. La libertad como comunión se opone, pues, a la historia de la lucha por el poder y de la lucha de clases, en las que la libertad sólo podía entenderse como dominio.

La historia de la lengua alemana demuestra que la comunión es la otra raíz de la palabra «libertad» (*Freiheit*): quien es libre, es amistoso, condescendiente, abierto, alegre y afectuoso⁴¹. Este modo de entenderla puede observarse en la palabra «hospitalario» (*gastfrei*). Quien es hospitalario, ni domina a sus huéspedes ni se queda sin ellos, sino que es capaz de establecer comunión con los extraños. Los deja participar en su vida y se interesa por la suya.

La libertad como dominio destruye la vida. Es la no verdad de la libertad. La verdad de la libertad humana es el amor, que ama la

40. Cf. M. Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt a. M. 1978; y W. Huber, *Folgen der Freiheit*, Neukirchen-Vluyn 1983, 118ss.

41. Fr. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin 1963, 216.

vida. Crea comunidades sin barreras, solidarias y abiertas. Sólo la libertad como comunión puede curar las heridas que la libertad como dominio ha producido y sigue produciendo.

c) *Esperanza que libera: libertad como futuro*

La concepción de la libertad que tiene la fe cristiana va todavía más allá de la libertad como comunión. Nosotros hemos definido la fe de los cristianos esencialmente como esperanza de resurrección. Libertad a la luz de esta esperanza es *pasión creativa por lo posible*. A diferencia del dominio, no se orienta a las cosas existentes. Tampoco se orienta exclusivamente a la comunión de los hombres que viven en el presente, como hace el amor. Se orienta al futuro, hacia el futuro del Dios que viene. Pues el futuro de Dios es el reino ilimitado de las posibilidades creativas, mientras que el pasado es el reino limitado de la realidad. La pasión creativa se orienta siempre al proyecto de este futuro. Se quieren convertir en realidad posibilidades nuevas e insospechadas. De ahí que se impulse hacia adelante con pasión. Así la inteligencia se transforma en fantasía productiva. Soñamos con el día mesiánico de la vida nueva, salvada, definitivamente vital. Anunciamos las posibilidades del futuro para realizar esta visión de la vida. Esta dimensión de futuro de la libertad se ha olvidado largo tiempo, porque no se entendió la libertad de la fe cristiana como participación en la acción creadora de Dios y porque en el cristianismo predominó más el temor religioso que la esperanza mesiánica. Pero, en realidad, la libertad en la fe es creatividad que rompe las barreras en la antesala de lo posible⁴².

Hasta aquí hemos entendido la libertad bien como dominio, en la relación *sujeto - objeto*, bien como comunión, en la relación *sujeto - sujeto*. Ahora la descubrimos en la relación *sujeto - sujeto* en orden a un *proyecto* común. Sin esta dimensión, no se puede entender la libertad. Respecto a un proyecto común, la libertad es un movimiento creador. Quien en pensamientos, palabras y obras trasciende el presente en orden al futuro, es una persona libre. El futuro ha de entenderse como el espacio libre de la libertad creadora.

¿Adónde orienta la libertad su esperanza? «¡Cuánto más...!», repite el apóstol Pablo con frecuencia, cuando no habla ya de «li-

42. Cf al respecto, V. Genovesi, *Expectant Creativity. The Action of Hope in Christian Ethics*, Philadelphia 1982.

bertad de...», sino de «libertad para...». ¡Cuánto más grande es el futuro que el pasado! ¡Cuánto mayor es la gracia de Dios que los pecados de los hombres! ¡Cuánto más es la libertad en su propio mundo que la pura liberación de la esclavitud! Sin duda que, en la historia que vivimos, nos resulta más fácil decir lo negativo, de lo que queremos liberarnos, que expresar lo positivo, para lo que esperamos ser liberados. Pero la esperanza en un futuro mayor es lo que históricamente nos conduce hacia experiencias siempre nuevas. He aquí el saldo positivo de la esperanza en la vida y la plusvalía del futuro en la historia.

d) *Experiencia de libertad como experiencia de Dios: el Señor es el Espíritu*

1. «El Señor es el Espíritu» (2 Cor 3, 17). Si la fuerza en la que los hombres experimentan su liberación interior y exterior se denomina «Espíritu» de Dios, es que, en su inmanencia, tiene un fundamento transcendente. Lo cual significa que su fundamento creador es inagotable y que la libertad que se experimenta encuentra en su fundamento su consistencia permanente. Con «Espíritu» se designa la presencia de Dios que se experimenta. Y si a este «Espíritu» se le llama «Señor», es que se le da el nombre israelita de Dios según el primer mandamiento. Lo que Israel vivió en su liberación de Egipto como revelación de Dios como «Señor», lo experimentan también los creyentes en su comunión con Cristo. En ella tienen la experiencia de la libertad en el Espíritu. El contexto de 2 Cor 3, donde se contraponen el «esplendor de Dios en el rostro de Cristo» al «velo sobre el rostro de Moisés», se refiere al nombre israelita de Dios. En el «Espíritu», el Dios liberador de Israel actúa en los judíos y en los paganos. Comienza el tiempo mesiánico, en el que tendrá lugar el éxodo de todos los oprimidos y de todos los abandonados de esta tierra. La historia de Yahvé con Israel se hace universal. El «Señor» es el «Espíritu, derramado sobre toda carne». En el Espíritu experimentan los hombres a Dios como Señor, que no es sino experimentar su liberación para la vida.

2. «Donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad» (2 Cor 3, 17). Con esta expresión, Pablo refiere a Cristo la experiencia del Espíritu y de la libertad⁴³. Aquí no es el Espíritu en sí «el

43. Fr. Lang, *Die Briefe an die Korinther* (NTD 7), Göttingen 1986, 275.

Señor», sino que es el Espíritu de Cristo el que es denominado «el Señor». Esto corresponde a la forma en que el antiguo testamento habla sobre el *ruah de Yahvé*. Cuando Cristo es designado como *kyrios*, se le otorga el nombre israelita de Dios. Y esto significa que la historia de Cristo se ha insertado en el marco de la historia de Yahvé y se considera como su ampliación y profundización mesiánica. La fórmula «Espíritu del Señor» presupone que el mismo Cristo resucitado se ha convertido en «Espíritu vivificante» y que actúa como tal (1 Cor 15, 45). Espíritu vivificante es el modo de existencia del Resucitado y la acción que viene de él.

La experiencia de la libertad incluye, por tanto, una doble experiencia de Dios: el Señor es el Espíritu y el Espíritu es el Espíritu del Señor. La liberación pone de manifiesto una interacción recíproca entre el Espíritu y el Cristo de Dios⁴⁴. De su actuación conjunta procede la libertad, que en la presencia de Dios tiene su fundamento, su consistencia y su culmen insuperable. Esto significa que el *seguimiento de Jesús* y el *Espíritu que libera* actúan conjuntamente⁴⁵ para llevar al hombre a la verdadera libertad. La experiencia pentecostal y carismática del Espíritu sin seguimiento personal y político de Jesús es algo etéreo e ilusorio. El seguimiento personal y político de Jesús sin la espiritualidad que «bebe de su propio pozo» (G. Gutiérrez) se transforma en algo legalista y riguroso.

3. Donde se experimenta a Cristo en el Espíritu, allí hay libertad. Lo que desde la vertiente del Dios que aprehende se llama «soberanía», desde la vertiente del hombre afectado se llama «libertad» y esta libertad no tiene nada que ver con la esclavitud ni exterior ni interiormente. Por ello es preferible designar esta «soberanía» como «poder que hace libres», como «ámbito de libertad» o como «lugar de libertad» para la libertad humana. Por medio de ella y en ella, los seres humanos se elevan sobre el cielo y la tierra, sobre la vida y la muerte, sobre el presente y el futuro, hasta Dios mismo, participando en su libertad creadora (cf. 1 Cor 3, 22 con Rom 8, 38s). Quien experimenta a Dios y una «divinización» (*theosis*) como ésta, está libre de todas las ataduras impías de este mundo y no es esclavo de nadie. Vive en el ámbito de libertad de las posibilidades creadoras de Dios y participa en ellas. Pero justamente por ello participa también en el complejo entrelazado de re-

laciones, por el que el Creador ama a sus criaturas y garantiza su vida. Libertad es no solamente soberanía, sino también comunicación, vida en las relaciones comunicativas de las que surge la vida y en las que la vida adquiere vitalidad. Sin amor, la libertad es un capricho que lleva a la muerte, porque aísla. Pero la vida en libertad comunicativa quedaría atrapada en la «tela de araña» de sus relaciones, si en cuanto *expectación creativa* no incluyese proyectos de futuro y si no trascendiera lo real en el reino de lo posible. Estas tres dimensiones de la libertad se abren por medio de la fe, del amor y de la esperanza. Con ellas respondemos en nuestras circunstancias al Dios que libera, que es comunión y que viene.

44. I. Herrmann, *Kyrios und Pneuma*, München 1981, 38ss.

45. Esto lo ha estudiado a fondo Jon Sobrino, *Liberación con espíritu*.

Un rasgo peculiar y por eso mismo, pda y recusada es la dad. A los hombres s sus derechos. Se les r echos y se les cond *privados de derechos* non). Pero también ca Entonces se vuelve in adueña de la vida de l también a sí mismo. Es la vida y destruyen esta do injusto, en el que a u vuelven injustos? Volver derechos a quienes han s tos y convierte a ambos e Sólo sobre el suelo de la j En medio de nuestra priva pedimos a gritos la justicia de Dios cuando a todo el m vuelven sus derechos. Es el al mundo de su pecado (Jn 1 do injusto y transforma a los pecado, en servidores libres c lleva a la vida eterna (Rom 6, mado también «el Consolador pecadores, el defensor de los a es estas tres cosas en una sola

1. Continúo aquí lo que hasta ahora l tificación y nueva creación, en *El futuro a Befreiung der Unterdrückten*: EvTh 38 (19 Dios en la creación, Salamanca 1987, 271 Cristo, en *El camino de Jesucristo*, Salamanca 1993, 253-270.

207, Die s como sí a la vida, en nancia, fruto de los sufrimientos de

En la primera parte queremos tratar desde una perspectiva pneumatológica algunos problemas de la doctrina protestante tradicional sobre la justificación, para presentar en la segunda parte la *justificación de los que no tienen derechos* en virtud de la *solidaridad de Cristo* con ellos, según los planteamientos más recientes de la teología de la liberación. En la tercera parte extenderemos la doctrina tradicional de la justificación a la *justificación de los injustos* en virtud de la *expiación de Cristo*. Finalmente, en la cuarta parte abordaremos la superación de las estructuras injustas tanto económicas como políticas, la resurrección de las víctimas y la conversión de los verdugos, desde lo que se denomina «pecados estructurales», para vivir en una sociedad donde impere la justicia en las relaciones de unos con otros.

1. La justificación de los pecadores: ¿general o concreta?

La doctrina protestante de la justificación se fundamenta en la doctrina paulina sobre la misma², cuyo presupuesto es la universalidad del pecado: «Pues no hay diferencia alguna, todos pecaron y están privados de la gloria de Dios» (Rom 3, 22s). Por «todos» se entiende aquí judíos y paganos, como afirma Pablo en Rom 2 y 3. Con el término «gloria» se refiere a la *doxa* divina, que originariamente iba unida a la semejanza de los seres humanos con Dios. Al igual que Pablo, los reformadores estaban convencidos de que con el pecado original (*peccatum originale*) entraron en el mundo «la impiedad y la injusticia de los hombres» y se provocó la ira de Dios, es decir, la quiebra de su amor para con las criaturas. El evangelio que salva y justifica se dirige, por tanto, a todos los pecadores y los llama a la fe, pues «son justificados sin mérito propio, por gracia, a través de la redención que ha acontecido por Cristo Jesús». Se trata de un Dios para todos, que «justifica a los circuncisos en virtud de la fe y a los incircuncisos por medio de la fe» (Rom 3, 30).

La doctrina paulina y reformadora de la justicia de Dios que justifica tiene como presupuesto la universalidad fáctica del pecado y como meta la universalidad de la salvación: «Pues, como el delito de uno solo atrajo sobre todos los hombres la condenación,

2. Me atengo aquí a la doctrina de la justificación que defendieron mis maestros de Göttingen, H. J. Iwand, E. Wolf y E. Käsemann: H. J. Iwand, *Glaubensgerechtigkeit und Luthers Lehre* (ThEx 75), München 1941; E. Wolf, *Die Rechtfertigungslehre als Mitte und Grenze reformatorischer Theologie*, en *Peregrinatio II*, München 1965, 11ss; E. Käsemann, *La justicia de Dios en Pablo*, en *Ensayos exegéticos*, Salamanca 1977, 263ss.

así también la obra de justicia de uno solo procura toda la justificación que da la vida» (Rom 5, 18). Su fundamento cristológico es una cristología del sacrificio expiatorio, que contempla el carácter vicario y universal de la muerte y de la resurrección de Cristo, que «fue entregado por nuestros pecados y fue resucitado para nuestra justificación» (Rom 4, 25)³.

La idea de pecado universal está tan extendida en el protestantismo que es muy difícil encontrarle una posible alternativa. Pero la alternativa está claramente en los evangelios sinópticos, donde se habla concreta y socialmente de «pecadores». Son los «pecadores y los publicanos» los que no cumplen la ley de Dios y viven en la injusticia. Son los privados de derechos, los pobres y los sin patria los que no pueden cumplir la ley, hallándose por tanto fuera de la ley y sin derechos. Como muestran las parábolas sinópticas, las situaciones humanas en las que Jesús interviene son siempre conflictivas: sanos y enfermos, ricos y pobres, hombres y mujeres, fariseos y publicanos, buenos y malos, verdugos y víctimas⁴. En estos conflictos hay una relación de dependencia: los ricos son quienes hacen pobres a los pobres; los sanos son quienes incapacitan a los incapacitados; los buenos son quienes ponen a los débiles el sambenito de pecadores. Generalmente es la «posesión» a lo que se agarran los que tienen y de la que excluyen a los que no tienen⁵. La «posesión» puede ser dinero, salud o fuerza, justicia o bondad y también masculinidad. Pero, en cualquier caso, se trata siempre de poder. Donde estos dones de la vida son «apropiados» por unos pocos, allí se lucha sin cuartel por el reparto del trabajo, de la propiedad y de la vida; luchas en las que lo propio es siempre lo «bueno» y lo de los demás siempre lo «malo». Y todavía queda la alternativa excluyente de las relaciones amigo-enemigo. Son un auténtico infierno, y su final es la muerte.

Naturalmente se dan también situaciones en las que los hombres son al mismo tiempo víctimas y verdugos, bien porque haya víctimas que se transformen en verdugos o verdugos que sacrifi-

3. La fundamentación unilateral de la justificación por la fe en la teología de la cruz, tal como se halla en la CA IV, no es paulina. Reduce la justificación de la vida al perdón de los pecados. Esto ya lo criticó A. Schlatter, *Luthers Deutung des Römerbriefes*, Gütersloh 1917, 53ss. E. Käsemann, *La justicia de Dios en Pablo*, 263s, ha ampliado su crítica, comprendiendo la justicia de Dios como «poder», como «don y servicio», como «libertad y obediencia» (p. 265s).

4. Esto lo ha entendido e ilustrado con una claridad admirable L. Ragaz, *Die Gleichnisse Jesu. Seine soziale Botschaft*, Bern 1944, 106ss. Cf. también G. Eichholz, *Gleichnisse der Evangelien. Form, Überlieferung, Auslegung*, Neukirchen-Vluyn 1975.

5. L. Ragaz, *Gleichnisse Jesu*.

quen a otros verdugos. Hay también personas que les gusta ser espectadores y otras que quieren quedarse completamente al margen. Y también es cierto que en las víctimas hay a veces tendencias criminales; las víctimas no son santas sin más, por el simple hecho de ser víctimas. A pesar de la diversidad de los comportamientos humanos, en toda acción violenta y en toda injusticia siempre hay una acción y una pasión, bien suceda entre varias personas o en un individuo aislado. Por ello, la diferencia entre verdugos y víctimas de que aquí hablamos está sobradamente justificada.

La historia real del pecado humano comienza con el fratricidio de Caín (Gén 4) y con la propagación de la corrupción sobre la tierra a través de la «violencia» (Gén 6). La comida del fruto prohibido en el jardín del Edén (Gén 3) pertenece al ámbito del mito y sirve para interpretar la historia física en clave metafísica. El mito de la caída en el paraíso jamás ha tenido en el judaísmo una importancia tan decisiva como en el cristianismo. De este mito, el judaísmo no ha deducido ninguna doctrina del pecado original. De ahí la importancia de que los cristianos no contemplen como pecado solamente la historia mítica, sino también la historia real de injusticia y violencia, para encontrar en el Espíritu de Dios la fuerza necesaria para practicar la justicia y establecer la paz.

La fragilidad del concepto universal de pecado, propia de la doctrina paulina y reformadora sobre la justificación, está en que la culpa colectiva impide ver la culpa concreta e incluso puede ser utilizada para disculparla. La universalidad del pecado genera una noche negra en la que todos los gatos son pardos y donde ni siquiera los genocidios masivos tienen relevancia especial. El mal uso de la doctrina cristiana sobre el pecado para justificar el pecado y para acomodarse a las imposiciones de un «mundo caído», como se suele decir, puede constatar en algunas declaraciones eclesiales.

Algunos ocultan también su culpa individual en la culpa colectiva cuando dicen: «Todos tenemos nuestra parte de culpa y hemos apoyado el régimen totalitario». Otros especulan y especulan oscura y veladamente sobre «situaciones trágicas», en las que están involucrados más o menos conscientemente. Los intentos de liberarse de la culpa personal a través de la culpa colectiva fracasan ante quienes opusieron resistencia, no se hicieron cómplices y terminaron en la prisión o fueron asesinados. Estos nos obligan a reconocer personalmente en qué, dónde y cuándo hemos fallado y a analizar el porqué de nuestros fallos. Quien aquí se queda en las ramas o en puras generalidades, se está acusando en el mismo intento de disculparse.

El pesimismo protestante sobre el pecado, que en estos contextos es propuesto también como «realismo cristiano» (R. Niebuhr), no puede sostenerse teológicamente. De la fe que justifica se sigue más bien el optimismo de la gracia, pues «donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia» (Rom 5, 20).

Por otra parte, la doctrina de la universalidad del pecado puede también llevar a los hombres a una solidaridad global que no conoce fronteras: «Todos son en todo y por todo culpables» (Dostoievski); los más asesinos son únicamente los «más desgraciados» entre nosotros, a los que debemos compadecer, pues todos y cada uno de nosotros sería capaz de cometer en cualquier momento el mismo crimen. Entonces ya no se echa la culpa «a los otros» y se asume la responsabilidad por los demás⁶.

La doctrina de la universalidad del pecado constituye propiamente una valoración metafísica del pecado: así como la condición mortal es propia de todo hombre, también es propia de cada uno la inclinación al pecado que conduce a la muerte. *Sub specie aeternitatis* tanto el pecado como la muerte de los hombres son universales. Pero cuando el pecado se acerca tanto a la muerte física se convierte en «salario del pecado», pierde su concreción y se convierte en el componente de un sentimiento vital universalista *coram Deo*. Del dominio del pecado surge entonces el círculo vicioso ley, pecado y muerte que describe Pablo en Rom 7. En él, toda vida humana aparece necesariamente como una vida fallida y fracasada ante Dios: «¿Quién me librará de este cuerpo de pecado?» y «¿quién me librará de este cuerpo de muerte?».

A esta universalidad se debe precisamente que a muchas personas ni la doctrina católica de la gracia ni la doctrina protestante de la justificación les aporten ninguna luz, sino que les parezcan abstractas. Y entonces, ¿por qué habrían de reconocerse como necesitados de redención y acusarse como «pecadores»? Si desaparece la pregunta del hombre por la justicia de Dios, la misma fe que justifica pierde su consistencia y queda en el vacío. ¿En qué consiste la pregunta por la justicia? Para Lutero, en el siglo XVI, era el temor del juicio y el cargo de conciencia: «¿Cuándo te convertirás de una

6. F. M. Dostoievski, *Los hermanos Karamazov*, libro 6 B: De las conversaciones y enseñanzas del starez Zósimo. Esta concepción de la culpa universal es solamente el reverso de la concepción ruso-ortodoxa del perdón universal. Incluye no solamente el mundo de los hombres, sino también el mundo de la naturaleza: «¡Pedid perdón a los animales!». El amor divino lo abarca todo, pues el universo «es como un océano, todo fluye y está en contacto mutuo: mueves algo en un extremo y se nota en el extremo contrario».

vez en persona piadosa y harás lo suficiente para merecerte un Dios benévolo?». Para Kierkegaard, en el siglo XIX, era la pérdida interior de identidad: «El principio del protestantismo tiene un presupuesto peculiar: el individuo que vive en la angustia de la muerte, en temor y temblor y multitud de tentaciones». Para el judeo-cristiano Pablo, en el siglo I, era la imposibilidad de la *torá*: «No hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero» (Rom 7, 19). ¿Tiene sentido, hoy día, recurrir a fenómenos de carácter general para «convencer al mundo de pecado» y persuadir a los seres humanos de su culpabilidad ante Dios, o es mejor ser más concretos y preguntar quiénes son las víctimas y los culpables de los pecados?

Si la fe en la universalidad de la salvación por Cristo constituye el presupuesto para reconocer el pecado, entonces la doctrina del pecado pertenece funcional y estrictamente al círculo terapéutico del conocimiento de Cristo, que engloba el conocimiento de la miseria y de la nueva vida en la fe. Fuera de este círculo terapéutico y al margen del mismo, la doctrina del pecado lo único que hace es perjudicar. Pero este círculo terapéutico de la fe gira en torno a la justicia de Dios que justifica y restablece, tal como se ha manifestado en Cristo, y se refiere, por tanto, a los hombres sin derechos ni justicia en sus conflictos concretos personales y sociales⁷.

La interpretación paulina y sinóptica del pecado y del perdón de los pecados no pueden contraponerse. Como tampoco es lícito contraponer la interpretación universal y la interpretación concreta, o la interpretación metafísica y la interpretación política de la justificación. Más bien pueden verse como fundamentándose mutuamente y fortaleciéndose recíprocamente: al compadecerse Dios de todos los pecadores, devuelve sus derechos a los que han sido privados de ellos y convierte a los injustos. Si hay liberación divina del poder universal del pecado para la justicia por la fuerza del Espíritu creador, entonces las liberaciones de la injusticia económica, de la opresión política, de la alienación cultural y del desaliento personal están perfectamente legitimadas⁸. Si hay una vida eterna que eliminará la muerte de toda la creación de Dios, entonces está

7. D. Sölle, *Teología política. Confrontación con Rudolf Bultmann*, Salamanca 1972, ha transferido brillantemente el concepto metafísico, en Bultmann «existencial», de pecado al concepto concreto y político de pecado, documentando así su camino desde una teología existencial hacia una teología política y de la liberación.

8. Cf. la Declaración de la conferencia mundial sobre la misión en Bangkok, en 1973, sobre «Salvación y justicia social», en Kl. Viehweger (ed.), *Weltmissionskonferenz Bangkok. Sarmudhprakam – Kilometer 31*, München 1973, 146-149.

justificado todo lo que promueve aquí la vida y se opone a la muerte. La doctrina protestante de la justificación de los pecadores y la actual teología de la liberación de los oprimidos no deben contraponerse en absoluto, aunque sí pueden corregirse y fecundarse recíprocamente. La doctrina protestante de la justificación, en su integridad, es la teología de la liberación de los que no tienen derechos ni justicia, en orden a una sociedad justa. La reducción unilateral a los verdugos y al perdón de sus pecados ha hecho que el protestantismo fuese ciego para los sufrimientos de las víctimas y para la «opción salvadora de Dios en favor de los pobres»⁹. El protestantismo ha infravalorado la importancia de los «pecados estructurales», al quedarse en los individuos.

2. La justicia de Dios que establece el derecho para las víctimas

Es sorprendente que la teología protestante no se haya fijado en la analogía existente entre la justicia de Dios «que justifica» y la que «establece el derecho»¹⁰. Probablemente se explica por la delimitación estricta entre nuevo y antiguo testamento: así como para Pablo la *justificación del pecador* se convierte en la revelación de la justicia de Dios en el mundo, así en el antiguo testamento el *establecimiento del derecho para los que carecen del mismo* es el compendio de la misericordia divina y, por tanto, de la justicia de Dios. La justicia que crea derecho tampoco es una justicia que constata (*iustitia distributiva*), sino una justicia creadora (*iustitia iustificans*).

El que «hace justicia a los oprimidos» (Sal 146, 7; Sal 103, 6) es el Dios que «hace justicia a viudas y huérfanos» (Dt 10, 18; Sal 82, 3; Is 1, 17). Del Mesías se espera que «juzgue con justicia a los débiles y sentencie con rectitud a los pobres de la tierra» (Is 11, 4). Puesto que Dios hará que su Espíritu repose sobre su Mesías, éste «dictará ley a las naciones» (Is 42, 1) y «cuando sea derramado desde arriba el espíritu... reposará en la estepa la equidad, y la justicia morará en el vergel y el producto de la justicia será la paz» (Is 32, 15ss). Esto significa, por una parte, que el Dios omnipotente, que ha creado cielo y tierra, está del lado de los que sufren violen-

9. N. Greinacher, *Die Kirche der Armen. Zur Theologie der Befreiung*, München 1980, 79-109: «Von Medellin nach Puebla».

10. Una excepción loable es Fr. Herzog, *Justice Church. The New Function of the Church in North American Christianity*, New York 1980; Id., *Dogmatik IV*, en TRE IX, 115: «Hace justo al pecador y crea derecho para quien no lo tiene».

cia porque no pueden defenderse. Sus derechos son asunto del mismo Dios. Significa que Dios toma bajo su protección divina a los débiles y vulnerables. El que los hiere, hiere a Dios. «Todo lo hizo mi mano y es mío todo ello, oráculo de Yahvé. Y, ¿en quién voy a fijarme? En el humilde y contrito que tiembla ante mi palabra» (Is 66, 2). Esta toma de postura por parte de Dios a favor de sus criaturas más vulnerables puede llamarse «opción preferencial de Dios por los pobres»¹¹, añadiendo que a esta «opción» de Dios hay que unir también su empatía con los más pequeños, de modo que lo que a ellos les acontece, le acontece también a él. Según Mt 25, el Hijo del hombre y Juez del mundo al final se identifica hasta tal punto con sus hermanas y hermanos más pequeños que lo que a ellos se les hace, se le hace también a él. Dios mismo es el derecho de los que no tienen ningún derecho, como es también la fuerza de los débiles. Pues Dios mismo es la víctima de los violentos. Dios mismo sufre la injusticia que ellos cometen. Y Dios juzgará según lo que ha experimentado en los pobres y en las criaturas vulnerables. Dios, por tanto, a través de su *solidaridad* con ellos, crea justicia para los que no tienen derechos o han sido privados de ellos.

Esta impresión es aún más fuerte si contemplamos el aspecto del «Siervo de Dios sufriente» en Is 53: «Eran nuestras dolencias las que él llevaba y nuestros dolores los que soportaba» (53, 4), lo que significa que *en* los enfermos y en los atormentados el Mesías mismo es el enfermo y el atormentado. El mismo soporta el dolor del mundo. El mismo es la víctima de la violencia. En razón de esta profunda *solidaridad* «con nosotros» se afirma su *representatividad* «en favor nuestro»: «El soportó el castigo que nos trae la paz y con sus cadenas hemos sido curados» (53, 5). Pues al soportar el dolor del mundo, soporta también los pecados del mundo que causan ese dolor. Y al «llevar» y soportar los pecados, procura la expiación para las víctimas de la violencia y conduce también a los verdugos a la conversión y a la justicia.

La imagen del Siervo de Dios sufriente está siempre presente en las historias cristianas de la pasión y se ha convertido en la base de la cristología cristiana. En esta imagen lo primero que descubrimos, en el camino de Jesús hacia la muerte en cruz, es una *cristología de la solidaridad*: el Hijo mesiánico de Dios asume sin reservas las condiciones de nuestra existencia vulnerable y mortal y se hace un hombre como nosotros. Recorre el camino de la pasión sin oponer violencia alguna. Porta y soporta injusticia y violencia,

11. *Opción por los pobres – desafío a los ricos*: Concilium 22/5 (1986).

traición y negación, abandono de Dios y de los hombres, para morir en la cruz de los romanos. Estos «sufrimientos de Cristo» son también los sufrimientos de la gente pobre y vulnerable, del pueblo (*ochlos*) y de las criaturas más débiles. Los que sufren violencia, ven reflejado su destino en el destino de Jesús. Pueden descubrirse en él y a él en ellos¹². El Cristo que soporta el sufrimiento, atormentado y asesinado, está del lado de las víctimas, no de los verdugos. El mismo se convierte en víctima entre las víctimas. El Cristo abandonado es el que más tentaciones ha sufrido de todos los hombres tentados y que dudan ante Dios. Es el mártir divino entre los millones de mártires desconocidos en la historia de sufrimiento de Israel, de la humanidad y de la naturaleza. Los «sufrimientos de Cristo» son en este sentido no sólo sufrimientos de Jesús, sino los sufrimientos de los pobres y de los débiles, que Jesús comparte solidariamente en su propio cuerpo y en su propia alma (Heb 2, 16-18; 11, 26; 13, 13). Por ello, los «sufrimientos de Cristo» están abiertos a todos los que sufren y sufrirán: tanto a los que sufren con Cristo (Col 1, 24) como a aquellos con los que Cristo sufre; tanto a los sufrimientos de los mártires por causa de su nombre y de su Reino, como a los sufrimientos apocalípticos futuros, que vendrán sobre todas las criaturas vulnerables.

Lutero mantuvo en su primera época esta cristología de la solidaridad bajo la forma de *cristología de la «conformitas»*: Cristo es el primogénito de muchos hermanos y hermanas¹³. Es para ellos *el ser humano ejemplar* y la *imagen originaria* a la que serán conformados por las experiencias de vida y de sufrimiento (Rom 8, 29). En cuanto hermano nuestro, Cristo sufrió y experimentó nuestra necesidad, para que nosotros experimentemos en nuestra necesidad su condición de hermano. Cristo, el hermano, es «el Cristo con nosotros»: el maltratado entre los maltratados, el que padece injusticia entre las víctimas de la violencia, el abandonado entre los abandonados. Pero el hermano en nuestra necesidad nos convierte también a nosotros en hermanos y hermanas en su necesidad. «Sólo el Dios que sufre puede ayudar», escribía *Dietrich Bonhoeffer* en la cárcel de la Gestapo¹⁴. En realidad, un Dios que no puede sufrir ni

12. J. H. Cone, *The Spirituals and the Blues*, New York 1972, 53s: «Puesto que los esclavos negros conocían el significado del dolor y de la humillación de la muerte de Jesús en la cruz, estaban a su lado. '¿Estabas allí cuando crucificaron a mi Señor?'».

13. E. Wolf, *Die Christusverkündigung bei Luther*, en *Peregrinatio* I, München 1954, 72ss; E. Vogelsang, *Der angefochtene Christus bei Luther*, Berlin 1932.

14. D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*, Salamanca 1983, 252. Por el contrario, K. Rahner: «Solamente el *Deus impassibilis* puede consolarme», en H. Vorgrimmler, *Karl Rahner verstehen*, Freiburg 1985, 152.

com-padecer, no sería ni siquiera capaz de comprendernos. Por ello, como había intuido Bonhoeffer, los cristianos se hallan «junto a Dios en su dolor»¹⁵. Respecto a la representación de «Cristo Señor», la idea de «Cristo hermano» expresa una profunda solidaridad y reciprocidad en la comunión con Cristo.

Esta compasión solidaria de Cristo con las víctimas de la historia de violencia de la humanidad, ¿significa algo para las víctimas? Si él no fuera sino una víctima más, su sufrimiento no tendría ningún significado especial. Pero si Dios está *en* Cristo (2 Cor 5, 19), entonces Cristo, mediante su pasión, introduce la comunión eterna de Dios y la justicia vivificadora de Dios en la historia de pasión de este mundo e identifica a Dios con las víctimas de la violencia. Y a la inversa, se produce también la identificación de las víctimas con Dios, de tal modo que tienen la protección divina y, en su carencia de justicia humana, Dios les hace justicia. Así es como estos «condenados de la tierra» se convertirán en sujetos en el juicio divino sobre el mundo: «Lo que hicisteis a uno de éstos más pequeños, conmigo lo hicisteis».

3. La justicia de Dios que justifica a los verdugos

La violencia del hombre contra el hombre y del hombre contra criaturas más débiles es un pecado y un crimen contra la vida. En la violencia hay siempre dos lados: el que comete la violencia y su víctima. De un lado se levanta el señor, de otro se humilla al esclavo. De un lado gana el explotador, de otro pierde el explotado.

La violencia destruye la vida en ambas partes, pero de diverso modo: de un lado por el mal, del otro por el sufrimiento. El que comete la violencia se hace inhumano e injusto; la víctima se queda sin humanidad y sin derechos. Y como la violencia tiene estos dos lados, el camino que lleva a la libertad y a la justicia ha de partir de los dos: la liberación de los oprimidos de los sufrimientos de la opresión exige la liberación de los opresores de la injusticia de la opresión. De lo contrario, no habrá ni liberación ni justicia que cree la paz. La meta no puede ser sino la comunión sin angustia y abierta entre los hombres, y entre los hombres y las demás criaturas, de la que desaparezca la violencia y en la que se inserte la justicia. La liberación de los oprimidos y la restitución del derecho a los que han sido privados del mismo es algo evidente en muchas situacio-

15. D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*, 258.

nes, y desde luego para las víctimas de la violencia. La liberación de su propia injusticia en quienes cometen la violencia no es en la mayor parte de los casos algo evidente, al menos para los violentos que obtienen beneficios de su injusticia. No ven los sufrimientos que causan a sus víctimas. Se autojustifican, porque en el fondo saben que cometen injusticia y que son injustos, y porque también saben que nunca podrán hacer que la injusticia cometida no haya tenido lugar. ¿Cómo pueden los injustos convertirse en justos?

Cuando la injusticia ya se ha cometido, ningún futuro mejor podrá «resarcir» de los sufrimientos del pasado. Pero, ¿cómo se puede *vivir* con un pasado lleno de culpas? Según las antiguas concepciones jurídicas de todos los pueblos, la *expiación* es necesaria para restablecer la justicia herida. Y ello en tres dimensiones: respecto a la víctima, respecto al culpable y respecto a la comunidad en la que viven conjuntamente víctimas y verdugos. La culpa sin la experiencia de la expiación conduce a la represión de la culpa, a la compensación de la injusticia y a la repetición impelente de la acción injusta. Sin perdón de sus culpas el culpable no puede vivir. Pero no hay ningún perdón de la culpa sin expiación, como tampoco puede haber reconciliación sin restablecimiento de la justicia. Ahora bien, ¿qué es expiación? ¿quién puede realizar la expiación? Estas preguntas son de importancia vital tanto para los culpables como para los que se ven obligados a vivir bajo la sombra alargada de los verdugos.

Queremos acercarnos con cautela a la respuesta para no errar en nuestro intento. Yo lo hago como alemán, sabiendo lo que ha sido «Auschwitz». Si preguntamos por «expiación», estamos preguntando por una fuerza que libera a los culpables y a sus sucesores del odio de sí mismos y los capacita para vivir en justicia¹⁶.

La culpa, individual o colectiva, descarga su peso sobre el culpable y destruye su autoestima. La consecuencia es o la autodestrucción o la autojustificación. De ellas surge el «síndrome del chivo expiatorio». Se busca al «culpable», alguien a quien poder endosar los propios fallos, alguien que ha de ser «culpable de todo». Puesto que no se puede *vivir* con la culpa de la injusticia y de la violencia, porque es algo insoportable y no es posible liberarse de ella ni reprimiéndola ni transfiriéndola a otros, «se merece la muerte», como se decía antes. Incluso cuando no se recibe ningún cas-

16. Sobre la pregunta por el perdón y la expiación «después de Auschwitz», cf. S. Wiesel, *Die Sonnenblume. Eine Erzählung von Schuld und Vergebung*, Stuttgart 1981; A. y M. Mitscherlich, *Die Unfähigkeit zu trauern*, München 1968.

tigo, no se tienen ya fuerzas para afirmar una vida que nosotros mismos hemos negado¹⁷.

¿Está la expiación al alcance de los hombres? Las religiones de muchos pueblos se imaginan que los dioses se llenan de cólera por la injusticia y la violencia humana. Hay que ofrecerles sacrificios para reconciliarse con ellos. Detrás de todo está la idea de una armonía universal del mundo, que es perturbada por la injusticia humana y que sólo puede restablecerse mediante sacrificios adecuados. De ahí que el mal haya de ser pagado con mal. Pero esto no es ninguna venganza, es simplemente restablecer el orden cósmico.

Según los ritos y la teología de *Israel*, el amor de Dios a su pueblo es herido por la injusticia y por la ruptura de la alianza en el pueblo¹⁸. Cuando se practica la violencia contra los que tienen alianza con Dios, contra la imagen de Dios en otros hombres y contra las criaturas de Dios, se hiere siempre a Dios mismo. La ira de Dios es el amor herido de Dios. Esta ira de Dios se experimenta en que Dios oculta su rostro y en que Dios nos abandona, así como en la desaparición del poder vital divino en el hombre. Pero si la ira de Dios no es sino el amor herido de Dios, entonces Dios debe soportar el dolor de su amor y aguantar las heridas que se le hacen. Dios sufre la injusticia y la violencia como herida de su amor, porque Dios se mantiene —y en la medida en que se mantiene— en su amor a los injustos y a los malhechores. Por ello, su amor ha de superar su ira «olvidando» el dolor que se le ha inferido. Lo cual sucede al «soportar» los pecados de su pueblo. Y este «soportar» divino los pecados que el hombre no puede soportar encuentra su expresión de la siguiente forma:

1) en el ritual cúllico del *sacrificio expiatorio*, que Dios mismo establece para la reconciliación de su pueblo consigo mismo. Al «chivo expiatorio» se le transfieren ritualmente los pecados del pueblo y él los «lleva lejos» al desierto;

2) en la visión profética del *Siervo de Dios sufriente*, quien en su sufrimiento vicario «soporta» los pecados del pueblo;

3) en la comprensión teológica de la *misericordia divina*, que justifica a los pecadores.

En todo caso, es Dios quien expía por los pecados de su pueblo. Dios se entrega como rescate para Israel. No hay liberación del pecado sin expiación. Pero sólo puede expiar el que no es pecador. La

17. R. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, München 1978.

18. H. Gese, *Die Sühne*, en Id., *Zur biblischen Theologie*, München 1977, 85-106; B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen*, Neukirchen-Vluyn 1982.

expiación no está al alcance del hombre, sólo Dios puede realizarla. Y la realiza transformando la culpa humana en sufrimiento divino, «soportando» los pecados humanos¹⁹. El Dios que sufre el abandono de los pecadores, es el *Dios que expía*. Por ello, es correcta la oración: «Tú, que *llevas* el pecado del mundo, *ten piedad* de nosotros». La misericordia divina supone llevar y soportar los pecados humanos. Por la misericordia divina, una vida errada y perdida renace a una nueva vida en la justicia desde la muerte por el pecado. Mientras el mundo exista, Dios soportará no sólo la historia de sufrimiento del mundo, sino también la historia de injusticia de los hombres. Y la soportará como una víctima más entre las víctimas.

El hombre es responsable y, por ello, insustituible. Cada uno está ahí a solas con su culpa. Sólo Dios puede representarnos y soportarnos con nuestra culpa. La idea moderna de la dignidad y de la personalidad de los seres humanos convierte en obsoletas las concepciones antiguas de las satisfacciones expiatorias y de las reparaciones, de los pagos penitenciales y de los rescates. Yo puedo pagar mis deudas, pero lo que nunca podré es dejar de ser deudor. La culpa y el pecado afectan al ser del hombre, no sólo a su tener. Incluso cuando estamos «llenos» de *pecados*, decimos: «Dios, ten piedad de mí, que soy un *pecador*» (Lc 18, 13). Los pecados que «tengo» se me pueden perdonar. Pero al pecador que «soy» hay que «aceptarlo» y regenerarlo. Intentaremos, por tanto, pasar de una teología de la expiación de conceptos objetivantes y jurídicos a otra de conceptos humanos y personales.

Según la concepción cristiana, en el apresamiento violento, en la tortura y en la crucifixión de Jesús por los romanos se desarrolla un drama que nada tiene que ver con lo que permiten suponer las circunstancias externas, humanas e inhumanas. En el sufrimiento y en la muerte del Hijo se produce la expiación de los pecados de los hombres y se realiza la reconciliación del mundo por obra de Dios. Ya la primera comunidad judeocristiana entendió la muerte de Cristo como sacrificio divino expiatorio y, por la fe en el evangelio que justifica, experimentó la gran liberación del poder del pecado y de las fuerzas que llevan al pecado. En virtud de la muerte vicaria y expiatoria de Cristo, los cristianos han roto con este mundo de injusticia, de violencia y de muerte, y se han comprometido a ponerse al servicio de la vida (Rom 6, 12-14.19-23). En el símbolo bautismal se sabían renacidos con Cristo a la vida eterna.

19. Esto lo ha mostrado brillantemente N. Hoffmann, *Sühne. Zur Theologie der Stellvertretung*, Einsiedeln 1981.

¿Cómo se ha de comprender la muerte de Cristo en la cruz como expiación? Solamente se la puede comprender como expiación por los pecados del mundo si se ve a Dios en Cristo. Por eso Pablo subraya siempre en este contexto la filiación divina de Cristo²⁰. La consecuencia es que el sufrimiento de Cristo es un sufrimiento divino y que su muerte es la muerte vicaria sufrida por Dios en favor de todos los pecadores destinados a la muerte. De ahí que sea falso suponer que, por su sufrimiento vicario, Cristo ha aplacado la ira de Dios por los pecados de los hombres o que Dios haya crucificado o dejado crucificar a su propio Hijo como si fuera un sádico. El Cristo crucificado no tiene nada que ver con un Dios de la venganza o con un Juez divino que castiga. Estas ideas están en contradicción con «el Padre de Jesucristo». «La cruz es expiación porque Dios es Padre»²¹. El Cristo que expía es la revelación del Dios compasivo. La expiación que reconcilia a este mundo enemigo y pecador es la figura sufriente del amor de Dios a este mundo. Del amor de Dios herido por la injusticia y la violencia humanas surge el amor de Dios que soporta el sufrimiento, la «ira» de Dios se convierte en su «misericordia».

De todo lo que Cristo ha sufrido en la cruz, ¿qué es lo que puede considerarse «expiación»? No, desde luego, los dolores del cuerpo y del alma, pues los comparte con el gran número de crucificados y asesinados en la historia del mundo. Son más bien sus peculiares *dolores de Dios*: la oración no escuchada en Getsemaní y la experiencia del abandono de Dios en la cruz. Al sufrir el abandono de Dios, él, que había experimentado como nadie la cercanía de Dios como «Abba» hasta el punto de saberse el Hijo mesiánico, el Hijo de Dios, experimenta el dolor del amor divino a los pecadores y lo asume. El sufrimiento de Cristo en la cruz es el pecado de los hombres transformado en sufrimiento expiatorio de Dios. Por ello, la experiencia del abandono de Cristo en la cruz no ha de ser limitada por nada. Es la experiencia del *infierno*, como subrayaba tan explícitamente el joven Lutero en su teología de la cruz²². También Pablo ha entendido así el abandono de Cristo en la cruz: «A quien no conoció pecado, le hizo pecado por nosotros» (2 Cor 5, 21). Cristo se hizo «maldición por nosotros» (Gál 3, 13). De la cruz pende el Hijo de Dios abandonado, maldecido y condenado.

20. P. Stuhlmacher, *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit*, Göttingen 1981.

21. Así con toda razón N. Hoffmann, *Kreuz und Trinität. Zur Theologie der Sühne*, Einsiedeln 1982, 30, al que yo puedo seguir en amplia medida.

22. E. Vogelsang, *Der angefochtene Christus bei Luther*, 30ss, W. Maas, *Gott und die Hölle. Studien zum Descensus Christi*, Einsiedeln 1979, 211ss.

Pende allí «por nosotros», para que tengamos paz: por sus heridas hemos sido curados. Aquí hay algo más que *solidaridad de Cristo* con los «condenados de esta tierra». Aquí está la expiación divina por los pecados, la injusticia y la violencia en la tierra. En esta expiación divina se revela el *sufrimiento de Dios*. Pero en el dolor de Dios se revela la *fidelidad de Dios* para con sus criaturas y su amor indestructible, que soporta y vence a un mundo contradictorio. Dios reconcilia este mundo contradictorio soportando la contradicción, y no contradiciendo la contradicción, es decir, no juzgando. Transforma el dolor de su amor en expiación por los pecadores²³. Así es como Dios se convierte en el *Dios de los pecadores*. No quiere su muerte, sino que se vuelve a ellos para que se conviertan; para que vivan, sufre él su misma muerte.

Si entendemos así el pecado y la expiación, es decir, en términos personales y relacionales, nos alejamos de las concepciones insuficientes de las teorías sacrificiales: rescate, víctima de expiación, satisfacciones reparadoras, etc. No son nuestros pecados objetivados (en plural) los que han de ser reparados con acciones expiatorias objetivas. Los que tenemos que ser justificados y devueltos a la vida somos nosotros en cuanto pecadores, en cuanto nos oponemos a la vida. Esto acontece por el amor expiatorio de Dios. Pues en la representación de Cristo se revela nada menos que la *representación de Dios*²⁴. En la pasión y muerte de Cristo «por nosotros» nos cercioramos de que «Dios es para nosotros», como dice Pablo en el himno que canta la certeza de la fe: «Si Dios está con nosotros, ¿quién contra nosotros?... Aquí está Dios... Aquí está Cristo... nada podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús Señor nuestro» (Rom 8, 31-39).

El misterio de la *representación* expiatoria de Dios por el mundo se nos hace accesible cuando entendemos el *acontecimiento de la cruz* como acontecimiento divino y lo interpretamos trinitariamente. Un concepto de Dios traído de fuera, ya sea el *Deus impassibilis* o el Dios de la venganza, impide reconocer en Cristo el «amor» de Dios «por nosotros». Pero la fuerza de la representación divina es la fuerza del *amor divino*, con el que Padre, Hijo y Espíritu santo son desde toda la eternidad «el uno para el otro». Pues el amor, con el que el Padre ama tanto al mundo que, por medio de su Hijo y en su pasión y muerte, ha asumido sobre sí la expiación por

23. Cf. N. Hoffmann, *Kreuz und Trinität*, 17ss.

24. Lo ha demostrado H. Gollwitzer, *Von der Stellvertretung Gottes*, München 1969, completando y criticando a D. Sölle, *Stellvertretung. Ein Kapitel «Theologie nach dem Tode Gottes»*, Stuttgart 1965.

los pecados del mundo, es el mismo amor que constituye al Dios trinitario desde la eternidad. Que Dios ha «amado tanto al mundo que ha entregado a su Hijo unigénito...» (Jn 3, 16) presupone que «Dios es amor» (1 Jn 4, 16). El amor eterno se dirige únicamente a otros objetos. En la Trinidad, las personas divinas son unas para las otras en su alteridad recíproca y se corresponden las unas a las otras. En la cruz de Cristo está el amor a los otros, a los pecadores, a quienes sufren contradicción, a los enemigos. La entrega intratrinitaria recíproca se hace patente en la entrega de Cristo a un mundo que contradice a Dios; y a todos los que creen en él los asume e integra en la vida eterna del amor divino. Pero, ¿cómo llega la expiación hasta quienes han cometido la injusticia y la violencia? Les llega desde la misericordia del Padre, por el abandono de Dios sufrido vicariamente por el Hijo y en la fuerza liberadora del Espíritu santo. Es un único movimiento del amor el que surge del dolor del Padre, se revela en el sufrimiento del Hijo y se experimenta en el Espíritu de la vida. Así Dios se convierte en el *Dios de los sin Dios*. Su justicia justifica a los injustos.

Según las tradiciones de las Iglesias occidentales, la expiación que libera del pecado se basa exclusivamente en la *muerte de Cristo* y no en su resurrección. Su resurrección se ha entendido generalmente sólo como autenticación divina o como identificación de Dios con Cristo. Como hemos dicho, esto no se corresponde con la cristología de Pablo, según la cual Cristo ha muerto por nosotros, o «más bien» (μᾶλλον δέ) ha resucitado (Rom 8, 34). No sólo «nos representa» en cuanto muerto por nosotros, sino sobre todo en cuanto resucitado y exaltado junto a Dios (a la derecha de Dios). Tampoco en nuestra vida basta con expiar únicamente la culpa pasada para poder convivir con el pasado, por importante que esto sea. Se ha de crear algo nuevo, de modo que «lo viejo haya pasado» (2 Cor 5, 17) y no haya que pensar más en ello. Es lo que se indica con la «resurrección de Cristo de entre los muertos»: el comienzo de la recreación del mundo. Es decir: «Dios secará las lágrimas de sus ojos y la muerte ya no se dará más...». El comienzo de la nueva creación de todas las cosas en la justicia se inicia con los muertos. Por ello, este nuevo comienzo se llama «resurrección de los muertos», tal como se preve anticipadamente en Ez 37 a propósito del campo de cadáveres de la historia de Israel. ¿Será ésta la respuesta de Dios a los muertos de «Auschwitz», cuyo recuerdo pesa sobre nuestras almas? La Iglesia ortodoxa proclama el perdón en la fiesta de pascua y celebra la Pascua como la gran fiesta de la reconciliación:

«Día de la resurrección.

Seamos luz en esta fiesta.

Abracémonos.

Hablemos con los que nos odian.

Por la resurrección queremos perdonarnos todo y por eso digámonos unos a otros: Cristo ha resucitado de los muertos. Sí, es verdad que ha resucitado»²⁵.

4. La justicia de Dios que corrige las estructuras

En el mundo de la injusticia no hay solamente víctimas de un lado y verdugos de otro. Entremedio hay también relaciones políticas y estructuras económicas, que convierten a unos en víctimas y a otros en verdugos²⁶. «Pecado» no es solamente lo que unos hacen y lo que otros sufren. Hay también «estructuras heréticas», como Willem Visser't Hooft calificaba a la ley del *apartheid* del estado racista de los *boers*. Hay también «pecados estructurales» en los Estados controlados por las dictaduras. Ha surgido un orden económico mundial, que hace a los pobres más pobres y a los ricos más ricos y que, por tanto, puede considerarse como un «poder del pecado» de carácter suprapersonal, ya que no es posible zafarse de él ni como víctima ni como beneficiario²⁷. Yo he calificado estos sistemas de injusticia de «círculos infernales»²⁸, porque si no se les hace frente desde el principio, tienen un «dinamismo propio» que lleva a la muerte a todo el sistema: primero mueren las criaturas más débiles y vulnerables, luego también las fuertes. Primero mueren los hijos de los pobres, luego morirán también los ricos. «Primero muere el bosque, luego el hombre». En el enorme proyecto de la sociedad moderna hay tendencias y dinamismos que, mediante la destrucción progresiva del ambiente, de la atmósfera y del suelo, llevarán a la muerte ecológica a la humanidad junto con la mayor parte de los seres vivos²⁹. Es evidente que los desiertos aumentan, que los bosques disminuyen, que el efecto invernadero

25. E.-M. Bachmann, *Machet herrlich sein Lob: Gebete der Ostkirche*, Neukirchen-Vluyn 1987, 57.

26. Sobre el pecado estructural, cf. R. R. Ruether, *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*, Boston 1983, cap. 7, 159ss.

27. U. Duchrow-G. Liedke, *Schalom. Der Schöpfung Befreiung, den Menschen Gerechtigkeit, den Völkern Frieden*, Stuttgart 1987.

28. J. Moltmann, *El Dios crucificado*, Salamanca 1977, 436-469 («Camino para la liberación política del hombre»).

29. B. McKibben, *The End of Nature*, New York 1989.

se amplía y que el hueco en la capa de ozono cada vez es más grande³⁰. Nosotros, los seres humanos, somos a la vez verdugos y víctimas de estos círculos infernales y de estas espirales de muerte. Los poderosos y los ricos pueden por algún tiempo seguir cargando los costes sobre los débiles y los pobres, pero al final también serán víctimas. Los fenómenos son conocidos y suficientemente claros. De lo que aquí se trata es de comprender el concepto del pecado estructural y de la justicia de Dios que crea la paz.

1. *Las estructuras son creadas por los hombres.* La violencia sostenida produce una sociedad violenta, la explotación sin límites colonias dependientes, el saqueo sin escrúpulos la crisis ecológica. Del pecado como *acto* violento humano surge un *habitus* de actuación violenta. Uno se acostumbra a que sea así. El primer pecado se comete por libertad, el segundo por costumbre y el tercero por coacción interna, es decir, por falta de libertad. Es como la dependencia de las drogas. Surge así lo que Agustín formulaba acertadamente, el *non posse non peccare*. Pero esto vale no solamente en el plano personal. En el plano social y estructural surgen de ahí síndromes, que a su vez ejercen un poder y una coacción sobre los seres humanos. Los productos del mal crecen más que los hombres y comienzan a dominarlos y a destruirlos. «Pecado estructural» es un pecado que se ha hecho autónomo, es el pecado no ya como acción humana, sino como poder cuasi objetivo de coacción sobre los hombres. Se trata del pecado bajo la forma del culto a los ídolos y de la injusticia legalizada. Quien vive en tales estructuras, se convierte en cómplice del pecado, aunque quiera únicamente el bien. ¡Cuánto bien se hizo a nivel personal en la dictadura nazi alemana! Pero sólo sirvió para mal, para prolongar la guerra y para aniquilar a pueblos.

2. Decir que las estructuras son creadas por los hombres es decir la verdad a medias. Porque *los hombres son también determinados por las estructuras*. Esto es la otra mitad de la verdad. Los hombres son no sólo productores, sino también productos de sus circunstancias. Pero sorprendentemente esto no vale para todas las estructuras: mientras que las estructuras injustas y malvadas fuerzan a los hombres al mal, ya que quienes no se ajustan a ellas son amenazados con la tortura y la muerte, las estructuras justas y las circunstancias positivas no hacen a los hombres automáticamente

30. L. R. Brown, *State of the World 1989. A Worldwatch Institute Report on Progress Towards a Sustainable Society*, New York 1989.

buenos. En este caso, está en manos del hombre utilizar o no su libertad para el bien y la justicia. Aquí está también la diferencia entre dictadura y democracia. Hay dictaduras del mal, pero no puede haber dictaduras del bien. Se pueden reducir las causas masivas de la desgracia humana, quizás incluso eliminar muchas de ellas, pero no se puede hacer felices a los hombres, porque la felicidad no es ni única ni la misma para todos y además, y afortunadamente, no puede haberla; pero la desgracia que hace a todos infelices sí que puede ser única e idéntica³¹.

3. El mundo necesita parecerse y puede parecerse al reino de Dios y a su justicia; así describía *Karl Barth* la relación entre política y reino de Dios³². El mundo político no es el reino de Dios, pero puede ajustarse u oponerse a la justicia de Dios. Si llamamos «pecado estructural» a la injusticia institucionalizada, entonces veremos que la justicia de Dios se opone a la «figura de este mundo». La crisis provocada por el endeudamiento del Tercer Mundo no es indiferente al reino de Dios. La justicia de Dios vive entre las víctimas de esta crisis y pide a gritos que se restablezca el derecho para los que han sido privados del mismo. El Cristo solidario está con las hermanas y los hermanos más pequeños. La justicia de Dios sitúa en la injusticia a los culpables y a los beneficiarios de esta crisis y, por el sufrimiento expiatorio de Cristo, los libera para una fe que les convierta. Quien reconoce su justicia en la pasión y muerte de Cristo, comienza a morir a este mundo injusto. Está como «muerto» a los requerimientos y recompensas del sistema opresor. Ni el hombre ni la mujer reconocen ya las leyes de la violencia estructural. Quien ha encontrado su justicia en el Cristo crucificado «por nosotros», rompe con el mundo de la injusticia. Es justo en Cristo y no ya por su raza, clase, sexo o posesión. Lo que hacen los seguidores de Cristo es una «vergüenza para la raza» para el racismo y una «traición a la clase» según el capitalismo. Se unen a las víctimas y rompen con los verdugos. Quienes lo hacen, son a menudo como «extraños en su propio pueblo». Al solidarizarse con las víctimas dejan de ser leales a su clase y a su pueblo. De ahí a la «tierra de nadie» no hay más que un paso. Y puede suceder que uno

31. Chr. Gestrich, *Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtigen Verantwortung*, Tübingen 1989, 284ss, ha tratado la cuestión de la «culpa colectiva», pero no ha percibido en su crítica de lo que él denomina «teologías políticas» (p. 294) la asimetría de las relaciones injustas y justas. Si hubiera estudiado el diálogo cristiano-marxista, del que surgió la «teología política» europea en 1967, no se le habría escapado este aspecto.

32. K. Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, München 1946.

acabe situándose al margen de la sociedad y pierda toda posibilidad de influir en ella. El radicalismo irreal es a menudo un puro y simple rechazo adolescente de la vida. Un paso concreto hacia una justicia mayor es más importante que la pureza de los buenos sentimientos. No obstante, en el camino la *integridad personal* es ciertamente el criterio interno más importante tanto para la resistencia como para la adaptación.

4. Respecto a los «pecados estructurales», ¿qué significa la *justicia de Dios*? Judíos y cristianos partirán de sus experiencias de Dios, cuando quieran decir qué es la justicia. Como hemos dicho en este capítulo, la justicia de Dios es experimentada como justicia creadora, como justicia que crea derecho y como justicia que justifica. Dios es justo porque crea derecho para los que carecen de él y hace justos a los hombres injustos. Crea derecho para los que sufren violencia y salva por su justicia. Mediante esta justicia, Dios crea esa paz común, que es a la vez vida verdadera: *shalom*.

Finalmente, relacionamos esta experiencia bíblica de la justicia de Dios con los conceptos de justicia de nuestra cultura jurídica:

a) Un concepto ya antiguo de la cultura jurídica europea define la justicia como *iustitia distributiva: suum cuique*, a cada uno lo suyo. Esta fórmula genial une la igualdad de derechos de cada uno con la diversidad real de los hombres: de cada uno según sus posibilidades, a cada uno según sus necesidades (Marx), o, como dicen los hermanos hutterianos, «cada uno dé lo que pueda, cada uno reciba lo que necesite» (*Jeder gibt, wos'r kann, jeder kriegt, wos ihm not ist*). Pero este concepto de justicia *tiene que ver* sobre todo con prestaciones y bienes: todos los hombres tienen derecho a la vida, al alimento, al trabajo y a la libertad.

b) Por encima de este concepto referido a bienes concretos, está el concepto *personal* de justicia, que da origen a la comunidad humana. Consiste en el reconocimiento recíproco y en la aceptación de otros hombres. El reconocimiento recíproco de la dignidad humana y la aceptación mutua crean una comunidad humana y justa. Corresponde a la experiencia cristiana: «Acogeos mutuamente como os acogió Cristo para gloria de Dios» (Rom 15, 7). Este concepto personal de justicia constituye también el fundamento de los conceptos federalistas modernos, propios de la sociedad democrática, como pacto y constitución (*Covenant y Constitution*)³³.

33. Cf. al respecto, con más amplitud, J. Rawls, *Teoría de la justicia*, Madrid 1979, y J. Moltmann, *Teología política, ética política*, Salamanca 1987.

c) Pero la forma suprema de la justicia es el *derecho a la misericordia*, que crea derecho para los que no tienen ninguno. Es la justicia del «Dios de las viudas y de los huérfanos». En este mundo de injusticia y violencia humanas, la justicia divina opta por la «opción preferencial por los pobres», como dicen los teólogos latinoamericanos de la liberación. Lo cual no significa que «la gracia es anterior al derecho», sino que los hombres privados de derechos llegan a obtenerlos y que los injustos se convierten a la justicia. Esta justicia divina no se sitúa fuera del orden jurídico humano, sino que es, para todo orden jurídico, una *fuentes creadora de derecho* que conduce a una paz duradera. Como el reconocimiento de la dignidad humana de los otros, también la creación y tutela del derecho de los pobres, débiles y enfermos es el fundamento de todo orden jurídico humano duradero.

5. El Espíritu como Juez

¿Quién será pues el Espíritu santo en un mundo donde no se reconoce el derecho a los que no lo tienen, donde se justifica a los injustos y donde no se restablece la justicia?

a) *Desde una perspectiva negativa*, es el Espíritu de la justicia que se percibe en el *dolor de los que no tienen derechos* por la explotación que ha sufrido. Sin sentido de justicia, no se daría este dolor. Y sin este dolor, no se lucharía para recuperar los derechos expropiados.

Desde una perspectiva negativa, es el Espíritu de la justicia que se entreve en la *mala conciencia de los que causan la violencia*. La «mala conciencia» no se traduce necesariamente en un sentimiento consciente de culpa. Puede también provocar inseguridad interior, angustia ante el propio yo y agresiones contra uno mismo y contra otros. «Los impíos no tienen paz», es decir, los que hacen violencia han perdido su identidad interior y buscan compensarla con esas fechorías.

Desde una perspectiva negativa, la justicia divina se manifiesta en la historia del mundo en la *inestabilidad de las relaciones injustas* y en sus sistemas de estabilización cada vez más violentos, policíacos y militaristas. La paz es fruto de la justicia. La paz social en una sociedad es también ni más ni menos que paz entre los pueblos. Sobre el suelo de la injusticia lo único que crece son litigios organizados. Los sistemas injustos se apoyan, pues, sobre pies de barro. No tienen ningún desarrollo estable. La presencia oculta

de la justicia divina en el Espíritu de Dios en la historia del mundo «desestabiliza», por así decir, los sistemas humanos injustos y hace que no puedan durar.

b) *Desde una perspectiva positiva*, el Espíritu de Dios es la presencia de Cristo en y con las víctimas de la violencia: Cristo es su hermano, y ellas son su familia y su comunidad, lo sepan o no. El Espíritu es solidaridad de Cristo con ellas.

Desde una perspectiva positiva, el Espíritu de Dios es la *fuerza expiatoria* de la representación de Cristo junto a los culpables y en los culpables: Cristo es el «Dios de los pecadores». El Espíritu es la fuerza expiatoria de Cristo para ellos y en ellos.

Desde una perspectiva positiva, la comunión del Espíritu santo es el *amor divino*, que mantiene en vida también a las comunidades humanas que se autodestruyen, para curarlas. La comunión del Espíritu santo constituye, por tanto, la contrafigura de las comunidades humanas construidas sobre la injusticia y la violencia, pues la comunión del Espíritu santo da a cada uno lo suyo. En la comunión del Espíritu santo, los hombres se aceptan mutuamente y reconocen recíprocamente su dignidad y sus derechos. En la comunión del Espíritu santo vive la misericordia. En ella, la bondad de las comunidades humanas se mide de cómo le va a sus miembros más débiles.

c) El Espíritu santo es la justicia de Dios que crea derecho, justifica y restablece la justicia. En él se hace posible una comunión duradera con Dios, con otros hombres y con la naturaleza. Por ello, también podemos decir que el Espíritu santo es *la justificación de la vida*. En él, la vida vuelve a ser digna de ser amada; en él, los hombres son nuevamente capaces de amar la vida; en él, las relaciones vitales son nuevamente fructíferas. El Espíritu santo, que restablece la justicia, es el sí justo de Dios a la vida de unos y otros, de unos con otros.

El renacer de la vida

La idea clave de la Reforma era la *justificación* del pecador en virtud de la gracia de Dios, por amor de Cristo, sólo por la fe, como dice la CA IV. La idea central del pietismo y de los movimientos de renovación en la época moderna es el *nuevo nacimiento* del hombre perdido a la condición de hijo de Dios por obra del Espíritu santo. Mientras que en la teología reformadora sólo se hablaba de *regeneratio* y de *renovatio* en el contexto de la doctrina de la justificación, el nuevo nacimiento a la vida creyente y la renovación ético-religiosa del individuo, según doctrina de la fe de Schleiermacher, fue el tema de la teología de la experiencia del siglo XIX en Alemania, bien como complemento o bien al margen de la doctrina de la justificación, sobre todo en la escuela de Erlangen de Frank y de Hoffmann. En el nuevo testamento, el mensaje de la justicia de Dios que justifica constituye sin duda alguna el punto clave de la teología paulina, mientras que el concepto de nuevo nacimiento y los campos semánticos correspondientes aparecen muy pocas veces¹. Es cierto que el contenido de la expresión «nuevo nacimiento» es omnipresente en la teología bautismal, ya que en la cristiandad se bautizó desde el comienzo a todos lo que abrazaban la fe. Ahora bien, ¿qué relación hay entre «justificación» y «nuevo nacimiento»? ¿dicen en el fondo lo mismo? ¿dicen lo mismo de distinta forma? ¿expresan dos aspectos distintos de la misma salvación? ¿se complementan entre sí como expresión de dos experiencias distintas en el camino de la salvación? En este capítulo nos ocuparemos de las cuestiones relacionadas con las experiencias del Espíritu, que pueden designarse como «nuevo nacimiento», y nos preguntaremos por la experiencia personal del hombre en la experiencia del Espíritu y por la experiencia divina del Espíritu en la experiencia personal del hombre.

1. Cf. E. Cremer, *Rechtfertigung und Wiedergeburt*, Gütersloh 1907, 14.

1. Interpretaciones bíblicas

El término *παλιγγενεσία* procede de la cosmología oriental, introducida en el mundo antiguo por los pitagóricos, y significa el renacimiento del mundo. Las distintas épocas del mundo se enmarcan en el contexto de un decurso cíclico, cuyo retorno se fundamenta en el «renacimiento» periódico del mundo. En la «fiesta del año nuevo», por ejemplo, se celebra el renacimiento del año y en cada domingo el «renacimiento» de la semana. Referido a los hombres, el «renacimiento» forma parte de la doctrina de la reencarnación. Pero a través de la apocalíptica judía el concepto sufrió una transformación escatológica. En ella significa el «re-nacimiento» único y definitivo, para el Reino eterno, de la vieja creación, caduca y mortal. Aquí el prefijo «re-» se transforma en «nuevo», pues desde la perspectiva del contenido no puede tratarse ni de un «renacimiento» a la vida antigua ni de una «refundación» del mundo antiguo. Las expresiones corrientes en América como «reborn» o «born-again» son imprecisas. Objetivamente no se trata de una «re-generatio», sino de que «incipit vita nova», tal como lo muestra el diálogo con Nicodemo (Jn 3, 3-5). Este nuevo nacimiento universal del mundo es lo que, tanto Daniel como los apocalípticos posteriores, esperaban de la venida del Hijo del hombre y su justicia (Daniel 7). En el nuevo testamento, esta comprensión cósmico-apocalíptica de «nuevo nacimiento» aparece en Mt 19, 28: «Os aseguro que vosotros que me habéis seguido, en la regeneración, cuando el Hijo del hombre se sienta en su trono de gloria, os sentaréis también vosotros en doce tronos, para juzgar a las doce tribus de Israel». El Hijo del hombre que ahora sufre, será entonces exaltado; el Hijo del hombre ahora juzgado, se convertirá entonces en juez; el Hijo del hombre a quien ahora matan, vivirá entonces por toda la eternidad. Los que le siguen son humillados ahora con él y serán ensalzados entonces con él. Sin embargo, este carácter cósmico-apocalíptico del «nuevo nacimiento» no lo han tenido en cuenta ni los teólogos reformadores, ni los pietistas, ni los renovadores². Para ellos, la *regeneratio* es un proceso que se lleva a cabo únicamente en el hombre. El nuevo nacimiento se reduce así a una pura autoexperiencia interior del alma, y no es una esperanza para el mundo que sufre y muere. Todavía hoy en algunos diccionarios hay artículos sobre «nuevo nacimiento» que no citan a Mt 19, 28³.

2. O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik II*, Neukirchen-Vluyn 1962, 400. E. Cremer, *Rechtfertigung und Wiedergeburt*, 82, ya había llamado la atención sobre ello.

3. Por ejemplo, L. Goppelt, *Wiedergeburt*, en RGG³ IV, 1698s.

El texto clásico de Tit 3, 5-7 entiende el «nuevo nacimiento» como «renovación» refiriéndose a la experiencia bautismal de la fe y la experiencia creyente del bautismo por el agua y el Espíritu: «Nos salvó según su misericordia, por medio del baño de regeneración y de renovación del Espíritu santo, que derramó sobre nosotros con largueza por medio de Jesucristo nuestro Salvador, para que, justificados por su gracia, fuésemos constituidos herederos, en esperanza, de vida eterna». ¿Qué ha sucedido? Que alguien cree. Es bautizado en la comunidad. Su experiencia personal se sitúa desde el comienzo en la experiencia comunitaria, pues el bautismo es algo que le acontece al individuo, pero le acontece en la comunidad: el «nuevo nacimiento» en cuanto «renovación» es algo que acontece por el Espíritu santo, que viene, por medio de Cristo, de la misericordia del Padre. El Espíritu es «derramado». La metáfora indica que la «fuente divina de la vida» comienza a «fluir» en el hombre (Jn 4, 14). A través de la experiencia del Espíritu, que nos viene del Padre a través del Hijo, nos hacemos «justos por la gracia», y en esperanza «herederos de vida eterna». 1 Pe 1, 3 tiene esta misma estructura de pensamiento, pero subraya que «por la resurrección de Jesucristo de entre los muertos» hemos renacido a una «esperanza viva». Si resumimos sistemáticamente ambas afirmaciones, vemos que el fundamento eterno del nuevo nacimiento es la misericordia de Dios, Padre de Jesucristo. Su misericordia es su amor creador y generador. Vemos también que el fundamento histórico del nuevo nacimiento es Cristo, o mejor dicho, la resurrección de Cristo de entre los muertos. Mientras que para la reconciliación de los impíos y para el perdón de los pecados se nos remite al significado salvífico de la muerte de Cristo en la cruz⁴, aquí, en el «nuevo nacimiento para una esperanza viva», se percibe el significado salvífico de la resurrección de Cristo. La teología del nuevo nacimiento es teología pascual.

El medio del nuevo nacimiento es el Espíritu santo, derramado «abundantemente». Al ser comunicado por Cristo, se ha de designar aquí como «Espíritu de Cristo». Y, porque brota de la resurrección de Cristo de entre los muertos, ha de entenderse como fuerza vivificante de la resurrección (Rom 8, 11). El efecto que produce el Espíritu santo es, por tanto, doble: la justificación de los impíos por la gracia y su nuevo nacimiento a una esperanza viva por la inclusión en la herencia del futuro de Dios. La justificación de los impíos es la primera consecuencia del derramamiento del Espíritu

4. Rom 4, 25. Así también CA IV.

sobre toda carne caduca y mortal. Según Tit 3, 5-7, el nuevo nacimiento se fundamenta en la experiencia del Espíritu y su finalidad es justificar a los impíos y hacerlos herederos de la vida eterna. Según 1 Pe 1, 3, el nuevo nacimiento viene de la resurrección de Cristo y orienta la esperanza de los hombres a la vida eterna. La comprensión del «nuevo nacimiento» como nueva creación tiene en estos textos una fundamentación cristológica, un desarrollo pneumatológico y una orientación escatológica. La experiencia del Espíritu hace presente a Cristo, el Resucitado, y con él hace presente el futuro escatológico. Así es justamente la experiencia del presente de la eternidad. Lo que nace de Dios es divino. «Nuevo nacimiento» es, pues, el paso de esta vida mortal y caduca a la vida inmortal y eterna. El nuevo nacimiento es como un roce de la eternidad con el tiempo. La experiencia personal de volver a nacer y de ser obsequiados con la verdadera vida, debe tener presentes estas dimensiones.

2. Debate sistemático-teológico

A continuación abordaremos algunas tesis que suelen ser objeto de debate entre el pietismo y la teología reformadora.

a) El nuevo nacimiento completa la justificación

La justificación del pecador por amor de Cristo, sólo por la fe, fue tan objetivada por la ortodoxia luterana del siglo XVI y XVII, y tan presentada como algo exclusivamente representado por las instituciones eclesiales de la palabra y del sacramento, que era necesaria la aparición de un complemento subjetivo. El Cristo de la doctrina de la justificación es el Cristo muerto «por nosotros»; pero, ¿dónde queda el Cristo resucitado y vivo «en nosotros»? Si Cristo intercede en lugar nuestro «por nosotros», ¿no somos también nosotros como nuevas criaturas escondidas «en él»? ¿dónde queda, tras la experiencia eclesial de Cristo, la experiencia personal del Espíritu? La terminología de la justificación se convirtió por obra de Melanchthon en una terminología totalmente jurídica de acusación y absolución *in foro Dei*. Pero entonces, ¿dónde queda, en los creyentes, la justicia de Dios que hace efectivamente justos? Esta es la pregunta que ya *Andreas Osiander* planteaba a la doctrina forense de la justificación de Melanchthon. Por estos mo-

tivos es comprensible que los movimientos de renovación cuando empezaba el subjetivismo cultural en Europa eligieran el concepto de «nuevo nacimiento»: la justificación me es imputada, pero el nuevo nacimiento lo experimento tan inequívocamente como mi propio nacimiento. La justificación crea en mí una nueva relación con Dios, pero el nuevo nacimiento me transforma sustancialmente por dentro, me da un nuevo germen de vida, pone un nuevo yo en mí y renueva mis posturas ante la vida y mi forma de vivir. La justificación dice lo que Dios hace en el hombre. El nuevo nacimiento expresa las consecuencias de esa acción de Dios⁵. Las imágenes asociadas al término «nuevo nacimiento» se refieren al futuro de una vida nueva, no a la superación del pasado, como el «perdón de los pecados» y la «justificación de los impíos». Sugieren ideas que tienen que ver con el progreso de la vida, con la primavera en la naturaleza y el reverdecimiento de todos los árboles y plantas, al que *Hildegarda de Bingen* calificó de «*viriditas*» del Espíritu santo⁶, y no con el juicio final y ni con el día de la ira, como hace la espiritualidad reformadora del pecado y de la gracia. Pero, ¿puede decirse que, con la experiencia del nuevo nacimiento desde el Espíritu se está aludiendo a una «segunda gracia» complementaria, posterior a la gracia justificante, que deberá constituir a los verdaderos creyentes para que puedan considerarse «cristianos que han vuelto a nacer»? Según nuestros textos, no es posible, pues de la experiencia pentecostal del Espíritu (Tit 3, 5-7) proviene no ya la fe que justifica, sino la misma justificación por gracia. No hay justificación alguna al margen del Espíritu. La fe que justifica es en sí misma experiencia de que el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones «por el Espíritu santo» (Rom 5, 5). Y, si esto es así, entonces ha de plantearse a la teología reformadora la cuestión crítica de si su doctrina de la justificación presupone o al menos está abierta a la experiencia del Espíritu. *E. Cremer* ha defendido valientemente la tesis de que «la justificación es el nuevo nacimiento»⁷ y lo ha mostrado incluso en los escritos confesionales luteranos, pero sin modificar la doctrina melanchthoniana de la justificación en orden al nuevo nacimiento. ¿Cómo es posible?

5. Así, también, L. Christenson, *Komm' Heiliger Geist. Informationen, Leitlinien, Perspektiven zur geistlichen Gemeindeerneuerung*, Neukirchen-Vluyn 1989, 173. «La justificación aclara dónde se funda nuestra relación... La santificación, por el contrario, abarca todo lo que sucede en la relación».

6. M. Fox (ed.), *Illuminations of Hildegard of Bingen*, Santa Fé 1985, 30ss. *Viriditas* significa «the greening power».

7. E. Cremer, *Rechtfertigung und Wiedergeburt*, 163.

b) *Justificación es nuevo nacimiento*

Si la tesis es correcta, entonces no habría más remedio que corregir y completar los aspectos y acentos que la teología reformadora ha tratado sesgadamente. El perdón de la injusticia y la justificación de los que no tienen derechos constituyen sin duda alguna, para Pablo y Lutero, el significado salvífico de la *muerte de Cristo* para los hombres. Pero, si Cristo «ha resucitado para nuestra justicia» (Rom 4, 25), entonces ha de valorarse también el significado salvífico de su *resurrección*. El perdón de los pecados es una acción retroproyectada. El acto de la justificación dirigido hacia adelante es, sin embargo, la nueva creación de la vida, la renovación del amor y el renacer a una esperanza viva⁸.

Una teología unilateral de la cruz redujo ya en la Reforma la justificación del ser humano al *perdón de los pecados*. Pero, si la justificación del injusto pone a éste en el camino de la vida justa, entonces entre el perdón de los pecados y la *nueva vida* en la justicia de Dios se inserta la *asunción* del hombre como hijo de Dios, ya que sólo en cuanto hijos de Dios son los hombres herederos del reino de Dios. Pero la *filiación divina* es, como subraya Pablo, la *experiencia del Espíritu* que hace exclamar tanto a los creyentes como a Jesús: «Abba, Padre» (Rom 8, 8.15; Gál 4, 5.6). «En efecto, todos los que son guiados por el Espíritu de Dios son hijos de Dios» (Rom 8, 14). Para Pablo, la filiación divina basada en la justificación se orienta escatológicamente a la justicia venidera de Dios, que será el fundamento de la nueva creación de todas las cosas (Gál 5, 5). Por consiguiente, para presentar el nuevo nacimiento del hombre como su justificación, ha de ampliarse la doctrina reformadora de la justificación en el sentido siguiente:

- 1) deberá mostrar el significado salvífico de la muerte y de la *resurrección de Cristo*;
- 2) ha de presentarse desde el comienzo pneumatológicamente como *experiencia del Espíritu*;
- 3) ha de orientarse escatológicamente.

Teniendo en cuenta que esta renovación de la doctrina de la justificación está aún por hacer, las doctrinas pietistas y de los movimientos renovadores sobre el nuevo nacimiento siguen siendo una interpelación importante a la teología reformadora.

8. A. Schlatter en su crítica a la doctrina reformadora de la justificación: *Luthers Deutung des Römerbriefs*, Gütersloh 1917. No obstante, *Apol.* IV, 251 denomina la fe como una «fuerza divina en el corazón, por medio de la cual nacemos de nuevo».

c) *El nuevo nacimiento del hombre ha acontecido en el Gólgota*

Trasladando el problema del ámbito de la antropología al de la cristología, Karl Barth ha intentado solucionarlo de una vez por todas⁹. Siguió para ello a su predecesor Herrmann Friedrich Kohlbrügge, primero alabado y luego criticado, que respondía así a la pregunta de cuándo se convirtió: «En el Gólgota; sí, yo me convertí en el Gólgota»¹⁰. «En su muerte ha acontecido el nuevo nacimiento y la conversión del hombre: en Jesucristo, el Crucificado, puesto que ha sido en la cruz donde por última vez y en grado sumo ha actuado como señor y rey de todos los hombres, donde ha verificado y confirmado su soberanía, donde ha mostrado su semejanza con un Dios tan escondido en el mundo pero tan revolucionario frente al mismo, donde ha dado a su Reino una dimensión histórica real»¹¹. Ahora bien, si la muerte vicaria de Cristo en favor de todos los hombres ha realizado ya el nuevo nacimiento y la conversión de cada individuo, entonces la obra del Espíritu santo sólo puede consistir en hacer que los hombres conozcan y reconozcan este hecho, que ha acontecido para ellos, pero sin ellos. Puesto que la salvación del mundo ha sido realizada en Cristo y está ya ahí, la obra del Espíritu santo sólo puede consistir en el *conocimiento* de la salvación. También la reconciliación del mundo con Dios, en forma de *santificación*, ha acontecido para Barth ya *de iure* en la muerte de Cristo, aunque *de facto* será conocida, reconocida y profesada por quienes han despertado a la fe como su propia *justificación* y *santificación*. Quienes conocen por la fe la salvación de Cristo, conocen algo que les acontece a todos los hombres: «Lo que *de facto* le ha acontecido (al creyente), ha acontecido *de iure* a todos los hombres»¹². Al comparar con los textos bíblicos interpretados llama la atención que, para Barth, el nuevo nacimiento escatológico de toda la creación ha sucedido ya en el acontecimiento universal-vicario de Cristo, mientras que para el nuevo testamento es objeto de esperanza escatológica. Para Barth, además, el nuevo nacimiento de todo el mundo y de todos los hombres habría tenido lugar en el Gólgota, mientras que en 1 Pe el «renacer a una esperanza viva» se fundamenta en la resurrección de Cristo de entre los muertos. Barth ve la obra del Espíritu santo sobre todo en el cono-

9. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV/2, 323, 413.

10. Cf. la presentación de Kohlbrügge en K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich 1947, 579-587.

11. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV/2, 323.

12. *Ibid.*, 578. Crítico al respecto, O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* II, 328s.

cimiento y reconocimiento de lo que ya ha sucedido en Cristo para todos objetivamente y *de iure*, mientras que por nuevo nacimiento se entiende el comienzo personal de una nueva vida en la esperanza del futuro de Dios. Pero cuanto más lleva a la comunión con Cristo el conocimiento de Cristo, tanto menos se reduce la vida en el Espíritu al simple conocimiento y reconocimiento de Cristo. Precisamente como resonancia de Cristo es obertura de una nueva vida. Una teología sesgada de la cruz hace que desaparezca la escatología real de futuro y que, con ello, se minusvalore la pneumatología. Es cierto que en la representación universal de Cristo está incluido el universo entero, pero esto es solamente el fundamento, no la meta de su nuevo nacimiento.

d) *El renacido vive de aquello que le sobreviene*

Con esta tesis rigurosamente escatológica Otto Weber ha intentado liberar a la doctrina del nuevo nacimiento de sus límites individualistas. Asume su sentido originario cósmico-apocalíptico y desde él determina la esperanza a la que renacen los hombres desde el Espíritu. Lo que verán los que «han nacido de nuevo» (Jn 3, 3-5) del Espíritu es el reino de Dios. «La tradición dogmática apenas ha advertido el carácter escatológico de la *regeneratio*»¹³. Pero, ¿para qué son regenerados los hombres? ¿es que el hombre es la meta de todas las cosas? El nuevo testamento abre nuevas perspectivas: el nuevo nacimiento, la renovación, acontece en la nueva creación (2 Cor 5, 17; Gál 6, 15) con la aparición del nuevo acontecimiento y de la nueva realidad salvífica que viene a los hombres». Si se es consecuente y se parte exclusivamente de esta perspectiva escatológica, hay que decir que el renacimiento «pertenece a la realidad que sólo es presente para nosotros como esperada. El renacido se anticipa a sí mismo; vive de lo que le sobreviene, no de lo que halla en sí mismo»¹⁴. Aunque Otto Weber es un discípulo fiel y un intérprete desinteresado de Barth, su tesis escatológica del nuevo nacimiento se opone diametralmente a la tesis cristológica de Barth. Ahora bien, Weber sería el último en negar la fundamentación cristológica y la apertura de la perspectiva escatológica a la nueva creación del mundo. Pero su traslado a la escatología del problema del renacimiento es tan radical como la solución cristo-

13. O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* II, 400.

14. *Ibid.*, 401.

lógica que Barth da al problema. Ambos eluden la verdadera cuestión de la *experiencia* del Espíritu santo. Para Barth radica por completo en el conocimiento de Cristo, para Weber en la esperanza del futuro. Pero, ¿se pueden contraponer esperanza y experiencia? ¿es que se puede decir: aquí la realidad esperada, ahí la realidad dada? ¿es que nuestras esperanzas no son siempre un material para nuestras experiencias?

El nuevo nacimiento «a una esperanza viva» incluye siempre un plus de esperanza, que sólo la vida eterna del mundo nuevo y futuro puede llenar. Es importante percibir esta ilimitación escatológica en la experiencia del Espíritu, pues contribuye a que el nuevo nacimiento desde el Espíritu en esta vida nunca sea una experiencia cerrada, a la que podríamos volver nuestra mirada entregándonos a ella por completo. La vida nueva en el Espíritu es aquí un comienzo, si lo comparamos con la nueva creación, donde la esperanza alcanzará su plenitud. Pero, con ello, lo que está ahí no sigue siendo lo que es, sino que sufre un cambio fundamental. Mediante la «esperanza viva», los hombres experimentan de forma distinta no sólo el amor y el dolor, la vida y la muerte, sino que tienen también experiencias distintas, es decir, experiencias en el seguimiento de Cristo. La contraposición weberiana entre realidad dada y realidad esperada sólo vale cuando se trata de un objeto en el que el hombre pone su confianza: ¿en las cosas de este mundo que pasa o en las fuerzas del mundo futuro? Si esta cuestión se aclara, entonces el renacido se encontrará en las experiencias del mundo y de la vida, de las que él tiene también algo que contar. Las esperanzas se precipitan hacia adelante, las experiencias las siguen. Siguen detrás como si se tratase de una *huella de Dios* en la vida de los individuos, de la comunidad y de la creación. Todo éxodo va acompañado de peligros y de tentaciones, pero también de «signos y de milagros» que reconocen los que recorren el mismo camino.

e) *El renacimiento presencializa la resurrección de Cristo e inaugura la vida eterna*

Con esta tesis la pneumatología logra su derecho a situarse entre la cristología, a la que presupone, y la escatología, a la que se orienta. Puesto que en la resurrección de Cristo «de entre los muertos» ha acontecido ya anticipadamente la aniquilación de la muerte por la misericordia preveniente de Dios Padre, se puede ver también en ella el comienzo del nuevo nacimiento de toda la creación

y se la puede llamar «nuevo nacimiento de Cristo». Los creyentes son poseídos por el Espíritu de la resurrección y por él renacen a una esperanza fundada de la vida eterna. Es un proceso interrelacionado, que va del nuevo nacimiento de Cristo de la muerte por el Espíritu, pasando por el nuevo nacimiento del hombre mortal por el Espíritu, hasta el nuevo nacimiento de todo el cosmos por medio del Espíritu. En este proceso, Dios Padre actúa por el Espíritu en Cristo y por Cristo en el Espíritu. Los efectos de su actuación son obra del Espíritu y están presentes en el Espíritu. En el proceso del nuevo nacimiento de los creyentes a la filiación divina y a la herencia de su Reino, los efectos producidos por Cristo y por el Espíritu se compenetran entre sí. Si a este proceso lo llamamos *justificación*, lo consideramos efecto de Cristo. Pero si lo llamamos *renacimiento*, entonces es efecto del Espíritu. Para una descripción completa del acontecimiento, necesitamos ambos puntos de vista. Y si el *seguimiento de Jesús* ha entenderse también como *vida en el Espíritu*, entonces significan lo mismo *ser en Cristo y vivir del Espíritu*, aunque bajo aspectos diversos. En el próximo párrafo intentaremos describir la presencia de la eternidad, que los hombres perciben en el renacer a la vida.

3. La experiencia de sí en el nuevo nacimiento: incipit vita nova

Sería presuntuoso pretender describir las experiencias de los hombres en el nuevo nacimiento a la vida. Son tan plurales como la vida humana. Tampoco es posible fijar determinadas experiencias interiores como medida de lo que es el nuevo nacimiento y medir desde ahí el nivel de la fe de otras personas. Pero la teología no puede renunciar a la descripción de las experiencias del Espíritu por miedo a experiencias peculiares o a la introspección pietista. En todo caso, en el nuevo testamento creyentes y apóstoles hablan ampliamente de sus experiencias¹⁵.

La primera es la experiencia de una *alegría* desbordante. Cuando se experimenta el Espíritu de la resurrección, el hombre respira, se pone de pie, tiene la cabeza bien alta, camina derecho y le invade una alegría indescriptible, como reflejan los himnos pascuales¹⁶. El nuevo nacimiento de la vida desde la violencia y la culpa,

15. Cf. E. Schweizer, *El Espíritu santo*, Salamanca 1997.

16. N. Nissiotis, *Die österliche Freude als doxologischer Ausdruck des Glaubens*, en M. Welker (ed.), *Gottes Zukunft – Zukunft des Glaubens. FS für J. Moltmann*, München 1986, 78-88.

desde los errores y las heridas, en definitiva, desde las sombras de la muerte, es una prodigiosa *afirmación de vida*. Nuestros 'espíritus vitales', que por los dolores y sufrimientos se habían transformado en 'espíritus funerarios' (P. Gerhardt), se despiertan de nuevo. Comenzamos a amar nuevamente la vida con el amor de Dios que experimentamos en su Espíritu. Si, según el lenguaje bíblico, en lugar de «Espíritu» ponemos *ruah*, la «fuerza vital de Dios», entonces se ve de inmediato qué experiencias de sí van unidas con la experiencia de esta fuerza.

La *paz* es otra experiencia del Espíritu en nuestro corazón inquieto: paz con Dios en Cristo, porque el amor de Dios ha sido derramado por el Espíritu santo en nuestros corazones (Rom 5, 1.5). Aquí «corazón» es más que la capacidad cognoscitiva de nuestra inteligencia; se trata de las dimensiones profundas de la vida interior. El poder del amor divino nos empapa completamente, trae paz no sólo a nuestra alma sino también a nuestro cuerpo. «Paz» ha de entenderse aquí también en el sentido veterotestamentario de *shalom*. Presupone, por tanto, la *justicia* e incluye la salvación y el bienestar. En una palabra, es la *felicidad* del alma y del cuerpo.

No necesitamos entrar con detalle en las muchas otras experiencias del Espíritu de Dios. Si se las enumera según el elenco de Pablo en Gál 5, 22, todas son sólo positivas y un poco ilusorias. Con ello, se las ha alejado de los contrastes de la realidad. Pero esto es falso, pues la *vida en el Espíritu* es siempre el *seguimiento de Jesús* y esto provoca conflictos con los poderes y con los poderosos de «este mundo» y nos hace cargar con la cruz. Distanciarse de los poderes coercitivos de «este mundo» lleva necesariamente a solidarizarse con las víctimas de estos poderes coercitivos y a comprometerse por su vida. La alegría indescriptible por el nuevo nacimiento pascual de la vida se percibe, por tanto, en la contradicción con este *mundo de muerte* y con la *aclimatación interior a la muerte*. Paz con el Dios Creador significa hostilidad sin remedio con la destrucción sistemática de las criaturas que lleva a cabo esta sociedad. Quien experimenta la paz de Dios «en su corazón», empieza a esperar en «la paz en la tierra» y a oponerse a la falta de paz, al rearme y a la guerra en el mundo de los seres humanos y a la explotación y devastación en el mundo de la naturaleza. Quien experimenta la justificación en la cruz de Cristo de los que han sido privados de sus derechos, empieza a esperar en la nueva creación de la justicia para todos y a oponerse por tanto a la injusticia para con los débiles. En la *fe* recibimos la paz de Dios, en la *esperanza* contemplamos anticipadamente un mundo en paz y en la *resistencia*

frente a la violencia confesamos la paz de Dios. En la fe recibimos el consuelo del Espíritu en medio del sufrimiento, pero en la esperanza dirigimos nuestra mirada hacia el futuro de una nueva creación en la que ya no habrá ni dolor, ni sufrimiento, ni lamento; en la *lucha* contra los sufrimientos innecesarios de las criaturas somos testigos de la vida. Quien cree en Dios, espera en esta tierra y en sus habitantes, y no pierde el ánimo. En el horizonte de los horrores apocalípticos, divisa el nuevo mundo de Dios y actúa consecuentemente ya desde ahora en medio de los horrores de este mundo.

A las experiencias de la paz con Dios y de la alegría pascual por el nuevo nacimiento a la vida las llamamos *experiencias del Espíritu santo*. ¿Qué queremos decir con ello? Pues decimos que estas experiencias son de una profundidad infinita, porque a través de ellas el mismo Dios está presente en nosotros, y descubrimos una *profundidad trascendente* en la inmanencia de nuestros corazones. Si el Espíritu de Dios es el «Espíritu de la resurrección», entonces nos invade una esperanza que ve ante sí posibilidades sin fin, porque mira hacia el futuro de Dios. El corazón se dilata. Las metas de nuestra esperanza en la vida y de nuestras expectativas vitales se mezclan con las promesas de Dios sobre la nueva creación de todas las cosas. Y esto da a nuestra vida, finita y limitada, un sentido infinito. La *profundidad trascendente* del Espíritu de Dios y la *amplitud escatológica* del Espíritu de la resurrección hacen que no podamos considerar nuestro «nuevo nacimiento» como una experiencia única y cerrada, que nos resulta ya muy lejana. La experiencia de la renovación sigue viva y el proceso innovador nos acompaña. Frente a la afirmación medieval de que para ciertos pecados basta con hacer penitencia una sola vez para que todo vuelva a su sitio, Lutero afirmó al comienzo de sus 95 tesis que la vida del cristiano es una «penitencia diaria» que no cesa. Con la renovación por el Espíritu santo (Tit 3, 5) se alude a un proceso que comienza en esta vida, pero que sólo alcanzará su plenitud en la vida eterna. Para expresarlo, encontramos en Lutero dos frases: «avanzar por los caminos de Dios es comenzar siempre de nuevo» y «no avanzar por los caminos de Dios es retroceder».

Es claro que hay un *crecimiento en la fe* y también un crecimiento en la nueva vida del Espíritu, a la que los hombres han renacido. Es también muy importante tener en cuenta las distintas fases de la vida, con sus características y sus crisis, para que la fe crezca con el ser humano y no se quede estancada¹⁷ en el nivel de

17. Cf. las importantes investigaciones de J. W. Fowler, *Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, San Francisco 1981.

la confirmación, como les pasa a muchos adultos. Pero nuestras historias vitales surgen de la interacción con los demás y forman también parte del acontecer social y político. Las ideas de «crecer», «desarrollarse» y «progresar» proceden del mundo de la naturaleza y son poco apropiadas para la historia humana, ese «maremagnum de errores y violencias», como dijo Goethe. ¡Ojalá que en las derrotas y tentaciones de la historia real, el nivel más alto de la vida en el Espíritu suspire: «Señor, creo, ayuda mi incredulidad»!

Para los cristianos que están en minoría y sufren persecución había otra cuestión más importante: La experiencia del Espíritu santo en el nuevo nacimiento para una vida nueva y para una esperanza viva, ¿puede perderse o es definitiva? La respuesta de los teólogos reformados, que reflexionaron sobre las experiencias de los hugonotes, los holandeses y otros cristianos perseguidos, fue la doctrina de la *perseverantia sanctorum usque ad finem*¹⁸. Puesto que el nuevo nacimiento en el Espíritu es fruto de la misericordia de Dios, permanece firme con la fidelidad de Dios y jamás abandona a los creyentes. Algunos creen que, con el paso del tiempo, la fe como decisión se convierte en un estado permanente del alma y que este 'habitus' ya no se puede perder, siempre que haya adquirido fortaleza suficiente¹⁹. Otros hablan de la semilla del Espíritu, de la que surge la fe en el corazón, y que continúa ahí aunque desaparezca todo el sentido de la fe y se esfumen todas sus certezas.

Los teólogos reformados pensaban más desde un esquema teológico que desde un esquema psicológico: 1) Dios Padre es fiel, porque no puede negarse a sí mismo (2 Tim 2, 13), a quien elige, no lo deja caer; 2) Dios Hijo rogó por los suyos «para que su fe no se acabe» (Lc 22, 32); 3) como arras e inicio de la vida eterna, el Espíritu santo permanece en los suyos *usque ad finem*. El Espíritu santo «sella» a los hijos de Dios para el día de la redención. Estas tres constataciones no son juicios analíticos sobre la solidez de los creyentes, sino juicios sintéticos sobre la fidelidad del Dios trinitario y sobre su fiabilidad. No dan seguridad, pero sí confianza: aunque nos perdamos, el Dios fiel no nos da por perdidos; aunque nos creamos deshauciados, Dios no nos abandona.

También en otras tradiciones cristianas hay doctrinas similares sobre la perseverancia, pero desde un planteamiento eclesiológico,

18. J. Moltmann, *Prädestination und Perseveranz. Geschichte und Bedeutung der reformierten Lehre «de perseverantia sanctorum»*, Neukirchen-Vluyn 1961; Judith M. Gundry Volf, *Paul und Perseverance. Staying In and Falling Away*, Tübingen 1990.

19. J. Moltmann, *Prädestination und Perseveranz*, 176ss, contra el «decisionismo y el actualismo en la doctrina sobre la fe».

no antropológico; se refieren además a la institución, no a las personas. Así dice, por ejemplo, la CA art. VII en su primera frase: «Item docent, quod una sancta ecclesia perpetuo mansura sit» («enseñan que existirá perpetuamente una Iglesia santa»). La razón es que «las puertas del infierno no prevalecerán contra ella». Pero ¿cómo es posible que la Iglesia santa tenga la certeza de su *perseverantia usque ad finem*, si santos-pecadores que la componen no pueden tenerla? ¿es que sólo sobrevivirán las instituciones y no las personas? ¿es que el Espíritu de Dios está en la institución y no en los hombres? ¿es que el Espíritu de Dios vive en la institución, y no en el corazón de los creyentes? La certeza de la fe es la certeza de la fidelidad de Dios y, en consecuencia, también la certeza de permanecer en la fidelidad de Dios, pase lo que pase. Esta certeza de la perseverancia pertenece a la experiencia del Espíritu santo, aunque sea la experiencia de Dios de otra manera.

4. La experiencia de Dios en el nuevo nacimiento: el Espíritu como Madre de la vida

Si se experimenta y se vive la nueva vida en *el Espíritu*, entonces el Espíritu mismo no es ya objeto de experiencia, sino su medio y su ámbito. No se le cosifica, por tanto, y ya no se puede hablar sobre él, sólo desde él. El Espíritu de Dios es más íntimo a nosotros que nosotros mismos. Es nuestro propio lugar, y no podemos hacerle frente sin abandonarlo. Es el amplio espacio donde acontecen nuestras experiencias. Sabemos tan poco sobre el Espíritu no porque esté lejos de nosotros, sino porque le tenemos demasiado cerca. El núcleo del instante vivido siempre nos resulta oscuro y, no obstante, vivimos en él. Si nos ponemos a reflexionar sobre él, es o demasiado pronto o demasiado tarde. Así nos pasa también con la vida *en* el Espíritu o *desde* el Espíritu. Nosotros conocemos a Cristo y esperamos el reino de Dios, pero al Espíritu, *en* el que conocemos y esperamos, no lo vemos, porque está directamente en nosotros y nosotros en él. No obstante, la reflexión teológica, a partir de lo experimentado, podrá remontarse hasta el Espíritu y elaborar ideas sobre el Espíritu. Si estas experiencias se entienden como «re-nacimiento» o como «ser dado a luz de nuevo», entonces se perfila una imagen peculiar del Espíritu santo muy corriente en el cristianismo primitivo, concretamente en Siria, que desapareció en el imperio romano patriarcal: la *imagen de la Madre*. Si los creyentes han «nacido» nuevamente del Espíritu santo,

el Espíritu es la «Madre» de los hijos de Dios y, en este sentido, puede ser designado como «Espíritu» en femenino (*Espírita, Geistin*). Si el Espíritu santo es el «Consolador» (Paráclito), entonces «consuela igual que una madre». En este sentido es la Consoladora de los creyentes. Desde una perspectiva lingüística, se redescubren las características del *ruah Yahvé*.

Los testimonios más antiguos se hallan probablemente en el evangelio de Tomás: «Quien no ame a su padre y a su madre como yo, no podrá ser mi discípulo. Pues mi madre me ha dado la vida»²⁰. En Jerónimo hay una cita de un evangelio escrito en hebreo. «Cuando el Señor surgió del agua, descendió sobre él la fuente entera del Espíritu santo, reposó sobre él y le dijo: Hijo mío, en todos los profetas esperaba que vinieras y que yo reposara en ti. Pues tú eres mi reposo, mi Hijo primogénito, que reina por la eternidad»²¹. Del Evangelio de los hebreos nos ha llegado el siguiente dicho: «Inmediatamente, mi Madre, el Espíritu santo, me agarró por mis cabellos y me transportó sobre el gran monte Tabor»²². En el «Cántico de las perlas», de carácter gnóstico-cristiano, la Trinidad está formada por el Dios Padre, por el Espíritu santo como Madre y por el Hijo. En su versión griega se encuentran estas oraciones: «Ven, Madre misericordiosa», «Ven, dispensadora de la vida». Al Espíritu santo se le habla también como «Madre de todas las criaturas»²³. En las traducciones sirias de este texto gnóstico se sitúa frecuentemente al «Espíritu santo» en el lugar de la «Madre». Hasta Ireneo hubo una lucha de la gran Iglesia contra las comunidades cristiano-gnósticas, que se extendió también a las imágenes femeninas de Dios, especialmente en el imperio romano²⁴. Entre los Padres de la Iglesia siria, sin embargo, se conservó este lenguaje. *Afraates* es uno de los primeros testimonios. Para justificar su cuestionable forma de vida, ascético-celibataria, decía: «¿Por qué deja padre y madre aquel que toma una mujer? He aquí la explicación: mientras un hombre no ha tomado todavía ninguna mujer, ama y honra a Dios, su Padre, y al Espíritu santo, su Madre, y no tiene ningún otro amor. Pero cuando el hombre ha tomado una mujer, deja a su padre y a su madre, arriba mencionados, y sus sentidos quedan encadenados por

20. Cf. W. Cramer, *Der Geist Gottes und des Menschen in früh-syrischer Theologie*, Münster 1979, 28.

21. E. Hennecke-W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen I*, Tübingen 1984, 107. Cf., al respecto, también M. Buber, *Werke II*, Heidelberg 1964, 483.

22. E. Hennecke-W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen I*, 29.

23. *Ibid.*, 36.

24. Cf. también Elaine Pagels, *God the Father / God the Mother*, en *Id.*, *The Gnostic Gospels*, New York 1981, 57ss.

este mundo»²⁵. La figura materna, típicamente semítica, del Espíritu santo se halla también en su comprensión del Paráclito.

Las célebres 50 homilías de *Macario*, procedentes del ámbito de la Iglesia siria, han estimulado e influido en la mística tanto de las Iglesias ortodoxas como de las Iglesias occidentales. Históricamente, no se trata del padre del desierto Macario, sino del teólogo *Simeón de Mesopotamia*, que pertenecía a los mesalianos²⁶. En estas homilías se habla del «ministerio materno del Espíritu santo» utilizando dos argumentos: 1) el consolador prometido (Paráclito) «os consolará, como una madre consuela a su hijo» (Jn 14, 26 juntamente con Is 66, 13); 2) sólo quien nace «de nuevo» puede ver el reino de Dios. Los seres humanos han «nacido de nuevo» del Espíritu santo. Son los «hijos del Espíritu» y el Espíritu es su «Madre». Estas homilías de Macario fueron traducidas al alemán en el siglo XVII por *Gottfried Arnold* y conocieron una amplia difusión en los inicios del pietismo. *John Wesley* estaba fascinado por «Macario, el Egipcio»²⁷. *August Hermann Francke* trató ampliamente el «ministerio materno del Espíritu santo» en su «Tratado sobre la naturaleza y la gracia»²⁸. *El conde Zinzendorf* entendió este conocimiento como una especie de revelación y proclamó oficialmente en 1741 en Bethlehem, en Pensilvania, al fundar allí la comunidad de los Hermanos, oficialmente el «Ministerio materno del Espíritu santo». En 1744 esta afirmación fue elevada al rango de doctrina de la comunidad²⁹.

Con ello *Zinzendorf* convirtió a la Trinidad divina, representada según la imagen de una familia, en el arquetipo de la comunidad de hermanos y hermanas que viven sobre la tierra: «Puesto que el Padre de nuestro Señor Jesucristo es nuestro verdadero *Padre* y el Espíritu de Jesucristo nuestra verdadera *Madre*, al ser él Hijo del Dios vivo... es nuestro verdadero *Hermano*». «El Padre debe que-

25. W. Cramer, *Die Muttergestalt des Heiligen Geistes*, en Id., *Der Geist Gottes und des Menschen in früh-syrischer Theologie*, 68ss.

26. H. Dörries, *Die Theologie des Makarios / Symeon*, Göttingen 1978.

27. Cf. A. S. Outler, *John Wesley*, New York 1964, 9 n. 26.

28. Según una observación de *Zinzendorf*, que M. Meyer cita en *EvTh* 43 (1983) 423.

29. N. L. von *Zinzendorf*, *Die erste Rede in Pensylvanien*, en Id., *Hauptschriften* II, Hildesheim 1963, 33ss. Al respecto, con material abundante, M. Meyer, *Das «Mutter-Amt» des Heiligen Geistes in der Theologie Zinzendorfs*: *EvTh* 43 (1983) 415-430. *Zinzendorf* aclarará incluso más tarde: «No ha sido correcto que el ministerio materno del Espíritu santo no haya sido inaugurado por una hermana, sino que haya tenido que inaugurarlo yo para las hermanas». Cf. H. Chr. Hahn-H. Reichel (eds.), *Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder. Quellen zur Geschichte der Brüder-Unität*, Hamburg 1977, 293.

remos bien, y no puede no hacerlo. La Madre debe conducirnos a través del mundo, y no puede no hacerlo. El Hijo, nuestro Hermano, debe amar a las almas como a su propia alma, al cuerpo como a su propio cuerpo, pues nosotros somos carne de su carne y hueso de sus huesos; y no puede no hacerlo»³⁰. Las razones bíblicas que aduce son las de Macario. La imagen de la familia para representar a la Trinidad es de origen gnóstico-cristiano, como puede verse todavía hoy en los iconos etíopes. Lo que él (*Zinzendorf*) añade, proviene de la época de la cultura incipiente de los sentimientos. La vertiente maternal de la acción del Espíritu se deja sentir en su ternura y en su simpatía: «Son movidos por medio de una cierta ternura, por el placer de la cosa misma, por la atracción bienaventurada que las almas sienten a esto o a aquello, por una *simpatía* que sienten en sí mismos, percibiendo así al Salvador y perfilando su concepto»³¹. También *Paul Gerhardt* describió de forma similar la guía del Espíritu: «Con manos maternas guía a los suyos de una parte a otra...».

La metáfora del re-nacer o del nuevo *nacimiento* sugiere hablar de una divinidad que da a luz. Dios es experimentado aquí no como el «Señor que libera», sino como la «fuente de la vida». Dar a luz, alimentar, proteger y consolar, empatía y simpatía del amor, son todas ellas expresiones sugerentes para describir la relación del Espíritu con sus hijos. Expresan intimidad recíproca y no distancia sublime y temerosa.

La imagen teológico-trinitaria de la familia divina sitúa al Espíritu al mismo nivel que el Padre y lo antepone al Hijo. Si no se ve todo esto, como hace *L. Feuerbach*, como proyección pura y simple de un idilio familiar, entonces hay en ello suficientes elementos para corregir otras imágenes de la Trinidad, como la imagen utilizada por Ireneo de un solo Dios con dos manos.

Pero más importante que estas especulaciones es la nueva configuración de los seres humanos como imagen de Dios: si la Trinidad es comunión, entonces la verdadera comunión humana de hombres y mujeres tiene que parecerse a ella. Una cierta eliminación del carácter patriarcal de Dios lleva a suprimir también en alguna medida el carácter patriarcal y jerárquico de la Iglesia.

Ciertamente, al designar a Dios Espíritu santo como «Madre», lo que se hace simplemente es situar junto al «Padre» a otro poder

30. M. Meyer, *Das «Mutter-Amt» des Heiligen Geistes in der Theologie Zinzendorfs*, 423.

31. *Ibid.*, 425.

originario. Desde una perspectiva psicológica, la liberación interna de la madre, al igual que la emancipación del padre, es un elemento del proceso de desarrollo de los seres humanos. El cristianismo, como los profetas de Israel, ha colocado el *mesianismo del hijo*, como portador de esperanza y comienzo del futuro, en el lugar de los poderes originarios, patriarcal y matriarcal³². «Si no os hacéis como niños, no entraréis en el Reino de los cielos» (Mt 18, 3). Pero esta idea no subyace en estas imágenes de Dios.

La santificación de la vida

Toda vida, nada más nacer, quiere crecer. Cuando una madre da a luz un niño, decimos que es el día de su nacimiento. La vida comienza, los sentidos se despiertan. El niño abre los ojos y ve la luz. Empieza a respirar y siente el aire. Grita y oye los sonidos. Reposa sobre la madre y siente el calor de su piel.

También la vida que decimos ha «renacido» o «nacido de nuevo» del Espíritu eterno de Dios quiere crecer y definirse. Nuestros sentidos también han renacido¹. Los ojos llenos de luz del intelecto se inician en el conocimiento de Dios, captan la claridad de Dios en el rostro de Cristo. Los mandamientos de la vida ponen a prueba las fuerzas de la voluntad liberada. El corazón palpitante siente el amor de Dios, que lo caldea para amar la vida y le da la vitalidad originaria. La experiencia del Espíritu de Dios es como el aire que se respira: «God is continually breathing, as it were, upon the soul, and the soul is breathing unto God» («es como si Dios soplara continuamente sobre el alma y el alma estuviera respirando en Dios»)². El Espíritu de Dios es el campo de energías vitales, que vibra y que da vida: nosotros estamos en Dios y Dios está en nos-

1. En el himno *Veni Creator Spiritus* se dice: «accende lumen sensibus», enciende tu luz en nuestros sentidos. No sólo el corazón y la interioridad, sino también la exterioridad y los sentidos son despertados por el Espíritu de vida. Percibimos la vida de forma nueva y la sentimos de nuevo. Cf., al respecto, Chr. Schütz, *Hüter der Hoffnung. Vom Wirken des Heiligen Geistes*, Düsseldorf 1987, 18, con una referencia a R. Guardini.

2. J. Wesley, *Sermons: The New Birth*, en *Standard Sermons* (ed. E. H. Sugden), London 1964, II, 232. Cf. también el Sermón 19: *The Great Privilege of those that are born of God*: «El Espíritu o aliento de Dios es inspirado e infundido inmediatamente en el alma re-nacida; y el mismo aliento que viene de Dios, retorna a Dios. Y así como es continuamente recibido por la fe, también es continuamente restituido por el amor, por la oración, en la alabanza y en la acción de gracias; pues el amor, la alabanza y la oración son el aliento de cada alma que ha nacido verdaderamente de Dios. Y en este nuevo tipo de *respiración* espiritual, la vida espiritual no sólo se mantiene, sino que crece día tras día». Cf. Th. Runymon, *A New Look at «Experience»*: The Drew Gateway 57/3 (1987) 44-54, con referencia a John Wesley.

32. P. Tillich, *Protestantismus und politische Romantik* (1932), en *Gesammelte Werke* II, Stuttgart 1962, 209-218.

otros; él siente las emociones de nuestra vida y nosotros las energías de la suya. En la atmósfera de libertad del Espíritu eterno se desarrolla la nueva vida: en la confianza de la fe medimos su profundidad, en el amor la amplitud de su espacio, en la esperanza la apertura de sus horizontes. El Espíritu de Dios es el ámbito donde se mueve nuestra vida.

Si a la experiencia originaria del espíritu la llamamos «nuevo nacimiento», esta metáfora implica ya el «crecimiento» en la fe, en el conocimiento y en la sabiduría. Pero este «crecimiento» en la fe no puede entenderse de forma individualista y lineal. Nuestra vida es una alternancia entre fuera y dentro. La historia de nuestra vida es parte de nuestra historia social y de la historia política de nuestro tiempo, y sólo en tiempos relativamente tranquilos cabe aplicar a la historia la categoría natural de «crecimiento». En épocas de grandes catástrofes, inflaciones y revoluciones, el crecimiento continuo no está al alcance de la mayoría de la gente. La lucha diaria por sobrevivir la lleva a otras experiencias.

Aquí hablamos de «crecimiento en la fe» en tres aspectos:

1. Teniendo en cuenta las distintas edades de la vida de una persona, cabe hablar de etapas en el crecimiento de la fe³. La vida «en el Espíritu» influye también en las experiencias del Espíritu, según las distintas etapas de la vida. La fe del niño, la fe adolescente, la fe de los padres y de los profesionales, o la fe ya última de la vejez, tienen formas distintas. Sería malo que la fe no fuera creciendo con las personas y que ya adultas siguieran con unas imágenes infantiles de la fe. El influjo recíproco entre imágenes de la fe y experiencias vitales es lo que constituye esencialmente la *vita christiana*.

2. Pero esto no es propiamente lo que se entiende por «crecimiento en la fe» y por aspiración a santificar cada vez más profundamente la vida. ¿Tendrá también la «vida espiritual» sus propias leyes y sus propios ritmos de crecimiento, como las edades de la vida y las experiencias vitales?

Para Pablo, la nueva «vida en el Espíritu» tiene una orientación escatológica: «El Espíritu une presente y futuro, espera el presente en el futuro y promete el futuro en el presente. Es, en términos paulinos, las 'arras' que garantizan el cumplimiento de lo que falta por

3. J. W. Fowler, *Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, San Francisco 1981; K. E. Nipkow, *Grundfragen der Religionspädagogik III*, Gütersloh 1982; Id., *Bildung als Lebensbegleitung und Erneuerung*, Gütersloh 1990; Fr. Schweitzer, *Lebensgeschichte und Religion*, München 1987.

venir»⁴. El Espíritu es el gran motor hacia ese futuro en el que «Dios será todo en todos». Los múltiples dones del Espíritu son «las fuerzas del mundo futuro» (Heb 6, 5).

Si la metáfora del «nuevo nacimiento» hace a los hombres que lo experimentan «hijos nacidos de nuevo», apunta con ello a su crecimiento y maduración como «adultos en la fe». En este sentido, hay fe probada y madura, hay progresos en el conocimiento de Dios, en la liberación de la voluntad y en la certeza del corazón. Es verdad que estos progresos son como inicios y fragmentos, como puntos de partida y anticipaciones. Con demasiada frecuencia no superamos la *oboedientia inchoata*⁵, pero todo comienzo persigue su plenitud, pues de lo contrario no sería comienzo. ¿Dónde estará la plenitud? El renacimiento y el crecimiento en la fe de que hemos hablado, no pueden referirse a una realización plena en la tierra, anterior a la muerte, a una *sinless perfection* (perfección impecable), pues el renacimiento aquí no es sino el nuevo nacimiento a la vida eterna, que sólo alcanzará su plenitud en la resurrección de los muertos. Por eso, el conocimiento de Dios es aquí fragmentario y únicamente alcanzará su plenitud en la visión cara a cara (1 Cor 13). Lo que aquí se experimenta en el Espíritu como amor de Dios es tan sólo el comienzo de lo que se experimentará entonces como gloria de Dios. La santificación es el comienzo de la glorificación, la glorificación es la plenitud de la santificación.

3. El crecimiento en la fe no es cuantitativo, sino cualitativo. La vida crece en la medida en que se expresa. Las expresiones vitales surgen de la profundidad del inconsciente, que la conciencia no domina, y configuran la conciencia igual que la conciencia configura las experiencias vitales. En las expresiones vitales, la vida se intensifica, se articula y se desarrolla. Tenemos la expresión lingüística, la expresión por la acción, la expresión corporal, la mímica del rostro o los gestos de las manos. En las expresiones vitales está la fuerza creadora de la vida. También la vida en el Espíritu de Dios es «una forma peculiar, que se desarrolla viviendo» (Goethe)⁶.

En la primera parte queremos presentar dos conceptos tradicionales de santificación y aplicarlos a nuestro tiempo y a los problemas de nuestra vida, pues la *vita christiana* es contextual y tiene que ver con su tiempo tanto diciéndole sí como adoptando una postura crítica ante él. Así es y así debe ser. A continuación valorare-

4. G. Eichholz, *Die Theologie des Paulus im Umriss*, Neukirchen-Vluyn 1972, 279.

5. A. Köberle, *Rechtfertigung und Heiligung*, Tübingen 1930.

6. O. Fr. Bollnow, *Die Lebensphilosophie*, Berlin 1958, 37ss.

mos la «vida en el Espíritu» por las energías y posibilidades que ofrece el Espíritu de Dios. Y, como la «vida en el Espíritu» no es sino el «seguimiento de Jesús», hablaremos de los auténticos conflictos que se plantean entre la santificación de la vida y la destrucción que esa misma vida procura. Finalmente, volveremos a preguntar: si éstas son las experiencias del Espíritu de Dios en nuestra vida, ¿quién es el Espíritu?

1. Justificación y santificación en Lutero y en Wesley

Para Lutero, la relación entre justificación y santificación era de mutua implicación: los hombres necesitan siempre la justificación, porque son pecadores, y necesitan siempre también la santificación de la vida justificada⁷. Por ello, la justificación no es un instante preciso de la vida en el que comienza la santificación. La justificación acontece verticalmente ante Dios, *sub specie aeternitatis*. La santificación, en cambio, va hacia Dios en sentido horizontal, *sub specie temporis futuri*. Utilizando los conceptos fundamentales de la doctrina de la justificación, esto significa que el creyente es 1) *simul iustus et peccator*; 2) *peccator in re et iustus in spe*; 3) *partim peccator – partim iustus*⁸. La segunda tesis es una línea de unión que va de la justificación permanente del pecador a la santificación incipiente de la vida justificada, pues *in re* significa la vida pasajera, determinada por el pecado, e *in spe* significa la vida de la justicia, que ya ha comenzado en el Espíritu. Cuando ambos eones coinciden en el hombre creyente, experimenta a la vez el retroceso del pecado y el avance de la justicia (Rom 13, 12). La disolución del pecado y el afianzamiento de la justicia, recurriendo a los conceptos penitenciales medievales utilizados por Lutero y Calvino, pueden llamarse también respectivamente *mortificatio sui* y *vivificatio in Spiritu*. En la doctrina de Lutero sobre la justificación se subraya con vigor la *mortificatio sui* y la penitencia diaria y queda en segundo plano la *vivificatio in Spiritu* y la resurrección cotidiana⁹. La razón es que, en Lutero, el perdón de los pecados y

7. J. Baur, *Salus Christiana. Die Rechtfertigungslehre in der Geschichte des christlichen Heilsverständnisses*, Göttingen 1968; O. H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, Mainz 1967.

8. W. Joest, *Gesetz und Freiheit. Das Problem des Tertius Usus Legis bei Luther*, Göttingen 1968; Id., *Dogmatik 2. Der Weg Gottes mit dem Menschen*, Göttingen 1968, 453ss.

9. Calvino presenta equilibradamente la *vita christiana*, Institutio III, 14. Según Calvino, la santificación es progresar en el evangelio, pero no en sentido moral, sino en

su fundamentación en la teología de la cruz son dos elementos claves en la justificación de la vida. La *vita christiana* que presentan los reformadores tiene todos los rasgos de su época, de la sociedad eclesiástica de la edad media y de las concepciones jurídicas de la conversión acordes con el derecho canónico de la Iglesia de Roma. Presuponen el bautismo de los niños y, por ello, no precisan el momento justo en que comienza la vida en la fe.

Con John Wesley entramos en la incipiente sociedad industrial del siglo XVIII, con sus ideas de la disciplina en el trabajo mecánico y el proletariado¹⁰. Para Wesley, el pecado es más una enfermedad que hay que curar, que una violación del derecho que hay que expiar. Para él, pues, la justificación del pecador tiene más que ver con el renacer que con el juicio, como hacía también la teología anglicana de su época que, frente a la teología jurídica de Roma, recurría a la doctrina física de la redención, característica de los primeros Padres griegos de la Iglesia. De ahí que se interesara menos que Lutero por la justificación permanente del pecador y más que él por el proceso de la renovación ético-religiosa. Si la santificación es la sanación de la vida espiritual de los hombres, entonces tiene que haber diversos grados de curación. Igual que el enfermo, el pecador puede colaborar en el proceso de su sanación espiritual. Es cierto que todo depende siempre de la gracia de Dios, pero ésta libera también a la voluntad pecadora y suscita en ella nuevas energías. John Wesley distinguió cinco niveles en la santificación de la vida: 1) la gracia preveniente de Dios despierta la conciencia natural y robustece la voluntad; 2) la gracia persuasiva de Dios induce a una penitencia que precede a la justificación; 3) la gracia de Dios es vivida objetivamente como justificación y subjetivamente como renacimiento; 4) ésta lleva necesariamente, o mejor, obviamente a una santificación progresiva de la vida, hasta que 5) los creyentes se hallan totalmente traspasados por el Espíritu santo y alcanzan el estado de la perfección cristiana, la *theosis*. Esto sería el «perfect love» (amor perfecto). La expresión «sinless perfection» (perfección impecable), que aparece a menudo en la literatura sobre Wesley, fue rechazada por él mismo. Sin duda, Wes-

sentido escatológico en virtud de la *meditatio resurrectionis*, que Calvino contrapone a la *meditatio mortis* platónica: «Quaere ille demum solide in Evangelio profecti, qui ad continuam beatæ resurrectionis meditationem assuefactus est» (Inst. III, 25, 1).

10. A. S. Outler, *John Wesley*, New York 1964; M. Schmidt, *John Wesley* (3 vols.), Zürich 1987; H. Lindström, *Wesley und die Heiligung*, Stuttgart 1982; W. Klaiber-M. Marquardt, *Heiligung aus biblischer und evangelisch-methodistischer Sicht*, Stuttgart 1987.

ley contempló el quinto nivel más como meta final que como experiencia a conseguir, para comprender la santificación como una espera activa de la salvación total. En definitiva, no hay proceso de sanación sin meta de salud total¹¹.

Frente a Lutero, Wesley afirma que la santificación, enraizada en nuestra experiencia vital, es la consecuencia necesaria de la justificación. La gracia divina es para él, conforme al modo humano de entender, una «gracia persuasiva», a la que la fe puede asentir por el conocimiento. Hasta aquí, no hacía más que seguir los razonamientos pedagógicos de Melancton. Pero lo que dio mordiente a su mensaje fue el descubrimiento de la subjetividad de los creyentes. El «inward feeling» (sentimiento interno) constituía para él la prueba convincente. La experiencia de fe era una «vivencia que caldea el corazón» que se puede datar y no sólo asentimiento a una doctrina verdadera, válida en todo tiempo y lugar. Pero no impuso que estas vivencias fueran normativas para los auténticos creyentes. Para él, la santificación de la vida no radicaba, como para Lutero, en el fiel cumplimiento de las obligaciones del estado al que uno ha sido llamado, sino en una vida de fe consciente, libre, totalmente organizada, personal y comunitaria. Por eso organizó a los creyentes en clases fijas y grupos disciplinados. Descubrió la disciplina del modo personal de vivir en casi todos los ámbitos de la vida, desde el negocio hasta la higiene: «Holiness is happiness» (santidad es felicidad) y «Cleanliness is next to godliness» (estar limpios es parecerse a Dios), como solía decir su madre. *Holiness* (santidad) significa armonía con Dios, *happiness* (felicidad) la armonía del hombre consigo mismo. La mayor parte de sus reglas de vida¹² son sanas y estimulantes para la vida, como se ha podido ver

11. Sin embargo, la experiencia interior del Espíritu santo es para Wesley más que una esperanza y más que un comienzo: «Es llamado el 'reino de Dios' porque es el fruto inmediato de Dios que reina en el alma... Es llamado el 'reino de los cielos' porque es (en cierto grado) el cielo abierto en el alma. La vida eterna está conquistada, la gloria se ha iniciado sobre la tierra... Por ello, oramos con estas palabras: 'Venga tu reino'. Nosotros oramos por la venida de su reino que no tiene fin, el reino de la gloria en el cielo, que es la continuación y la perfección del reino de la gracia sobre la tierra. En consecuencia, al igual que la petición precedente, es válida para todas las criaturas inteligentes, que están todas ellas interesadas en este gran evento, la renovación final de todas las cosas, con la cual Dios pone punto final a la miseria y al pecado, a la enfermedad y a la muerte, acogiendo todo en sus propias manos e instituyendo el reino que durará por todas las edades» (Th. Jackson, *The Works of John Wesley*, Abingdon 1985, V: 81, p. 336).

12. Cf. J. Wesley, *Allgemeine Regeln* (1739), en *Kirchenordnung der Evangelisch-methodistischen Kirche*, Stuttgart 1977, 34-37. Al respecto, hoy: *Soziale Grundsätze der Evangelisch-methodistischen Kirche* (1984), Stuttgart 1985.

posteriormente. El incipiente proletariado industrial se componía de hombres solitarios, obligados a abandonar sus pueblos y sus vecinos para trabajar en las fábricas. Wesley les dio cobijo en las comunidades, a las que se asociaban libremente, y en una vida cristiana disciplinada, en la que hallaban orientación y estabilidad en unas situaciones a veces muy inestables. Esto les devolvía la conciencia que perdían por fuerza en el trabajo. Pero la disciplina cristiana, a la que se sometían ellos y sus cuerpos, era idéntica a la disciplina laboral que observaban en las fábricas. El que tiene que trabajar a golpe de reloj, esa «máquina clave de la edad industrial» (L. Mumford), se acostumbra también a comer, a dormir, a orar, a celebrar la liturgia... a golpe de reloj. No sólo le someten a una disciplina del trabajo, él mismo se somete también a una disciplina ético-religiosa y domina su cuerpo por el control de sí mismo. Este autocontrol lleva, por su parte, al dominio y a la posesión de sí mismo. Y por este camino, los hombres están siempre disponibles. Es el «individualismo posesivo» (C. B. MacPherson) del mundo moderno. La instrumentalización y el sometimiento del cuerpo al arbitrio del hombre es, pues, la consecuencia evidente.

¿Qué significa esto para los cuerpos de los varones y de las mujeres? El comportamiento metódico en el trabajo y en la fe se corresponden mutuamente. En este sentido el *metodismo*¹³ se convirtió en la religión de las sociedades industriales incipientes. Pero su «ascesis intramundana» adoptó una actitud crítica ante la razón instrumental de la sociedad industrial. Cristianos metodistas fueron los fundadores de los sindicatos entre los trabajadores. Los «mártires de Tolpuddle» (1834) y el movimiento cartista (1839-1848) eran síntomas de la inquietud social, de la que surgió el movimiento laborista. Wesley era un reformador social, no un político, pero la dirección del primer partido laborista (fundado en 1900) era metodista. Algunos historiadores afirman incluso que el metodismo anticipó en Inglaterra las ideas de la revolución francesa¹⁴. Los siguientes versos de un himno de *Charles Wesley* son tan revolucionarios que llegan a evocar la actual teología de la liberación:

«The rich an great in every age
conspire to persecute their God.

13. W. J. Warner, *The Wesleyan Movement in the Industrial Revolution*, New York 1930; M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, en *Gesammelte Aufsätze zu Religionssoziologie I*, Tübingen 1947; R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, London 1926.

14. Th. Jennings, *Goods News for the Poor. John Wesley's Evangelical Economics*, Nashville 1990.

Our Saviour, by the rich unknown,
is worshipped by the poor alone».

Para documentar la diferencia entre la doctrina metodista y la doctrina luterana de la santificación, reproducimos aquí el diálogo histórico que tuvo lugar en Londres entre John Wesley y el conde Zinzendorf. Marca también la separación definitiva entre el movimiento metodista y los Hermanos moravos.

Poco antes de la marcha de Zinzendorf de Inglaterra hacia Pensilvania, el 3 de septiembre de 1741, mantuvo un diálogo con John Wesley, que, sin embargo, no trajo la esperada reconciliación. El diálogo, mantenido en el parque de la asociación de juristas de la Gray's Inn, fue transcrito por Wesley en latín y publicado, con la autorización de Zinzendorf, en la «Büdingschen Sammlung». Para facilitar su lectura, después del texto original se incluye la traducción al castellano.

Z. Cur Religionem tuam mutasti? (¿Por qué has cambiado de religión [de convicciones]?).

W. Nescio me Religionem mutasse. Cur id sentis? Quis hoc tibi retulit? (No tengo conciencia de haber cambiado de religión [de convicciones]. ¿Cómo te has enterado? ¿quién te lo ha dicho?).

Z. Plane tu. Id ex epistola tua ad nos video. Ibi, Religione, quam apud nos professus es, relicta, novam profiteris. (Tú mismo. Lo deduzco de una carta que tú mismo nos has enviado. En ella, abandonada la religión que profesabas con nosotros, haces profesión de una nueva religión).

W. Qui sic? Non intelligo. (¿Cómo? No entiendo).

Z. Imo istic dicis. «Vere Christianos non esse miseros peccatores». Falsissimum. Optimi hominum ad mortem usque miserabilissimi sunt peccatores. Siqui aliud dicunt, vel penitus impostores sunt, vel diabolice seducti. Nostros fratres meliora docentes impugnasti. Et pacem volentibus, eam denegasti. (¿Qué no entiendes? En esa carta dices que los verdaderos cristianos no son unos pobres pecadores. Y esto es totalmente falso. Los mejores hombres son, hasta que mueren, unos pecadores más que miserables. Si algunos dicen otra cosa, o son unos impostores de arriba a abajo o los ha seducido el diablo. Has impugnado a nuestros hermanos que enseñan cosas mejores. Y a los que querían la paz, se la has denegado).

W. Nondum intelligo quid velis. (Sigo sin entender lo que quieres).

Z. Ego, cum ex Georgia ad me scripsisti, te dilexi plurimum. Tum corde simplicem te agnovi. Iterum scripsisti. Agnovi corde simplicem, sed turbatis ideis. Ad nos venisti. Ideae tuae tum magis turbatae erant et confusae. In Angliam rediisti. Aliquandiu post, audivi fratres nostros tecum pugnare. Spangerbergium misi ad pacem inter vos conciliandam. Scripsit mihi, «Fratres tibi iniuriam intulisse». Rescripsi, ne pergerent, sed et veniam a te penetrent. Spangerberg scripsit iterum, «Eos petiisse; sed te glo-

riari de iis, pacem nolle». Iam advenies, idem audio. (Cuando tú me escribiste desde Georgia, te quise de verdad. Me pareciste un hombre de corazón sencillo. Me volviste a escribir. Vi que eras de corazón sencillo, pero con ideas confusas. Viniste a nosotros. Tus ideas estaban muy turbadas y confusas. Volviste a Inglaterra. Algún tiempo después oí que nuestros hermanos habían discutido contigo. Envié a Spangerberg para restablecer la paz entre vosotros. El me escribió que los hermanos habían sido injustos contigo. Les respondí que acabasen con ello y te pidieran perdón. Spangerberg contestó que te habían pedido perdón, pero que tú no querías la paz, para poder triunfar sobre ellos. Ahora que estoy aquí, oigo lo mismo).

W. Res in eo cardine minime vertitur. Fratres tui (verum hoc) me male tractarunt. Postea veniam petierunt. Respondi, «Id supervacaneum; me numquam iis succensusse: Sed vereri, 1. Non falsa docerunt, 2. Ne prave viverent». Ista unica est, et fuit, inter nos quaestio. (La cuestión no ha cambiado lo más mínimo en su punto principal. Es cierto que tus hermanos me trataron mal. Después pidieron perdón. Yo respondí que no valía la pena; que yo nunca me había enfadado con ellos, pero que deberían tener en cuenta, 1) no enseñar cosas falsas, 2) no vivir de mala manera. Esta es y fue la única cuestión controvertida entre nosotros).

Z. Apertius loquaris. (Habla más claro).

W. Veritus sum, ne falsa docerunt, 1. De fine fidei nostrae (in hac vita) scil. Christiana perfectione, 2. De mediis gratiae, sic ab Ecclesia nostra dictis. (Temo que enseñen cosas falsas, 1) sobre la finalidad de nuestra fe en esta vida, es decir, la perfección cristiana, 2) sobre los medios de la gracia, así llamados por nuestra Iglesia).

Z. Nullam inhaerentem perfectionem in hac vita agnosco. Est hic error errorum. Eum per totum orbem igne et gladio persequor, conculco, ad interuersionem do. Christus est sola Perfectio nostra. Qui perfectionem inhaerentem sequitur, Christum denegat. (No reconozco ninguna perfección inherente a esta vida. Este es el error de los errores. Lo persigo por todo el mundo con el fuego y con la espada, lucho contra él hasta aniquilarlo. Cristo es nuestra única perfección. El que enseña una perfección inherente, niega a Cristo).

Z. Ego vero credo, Spiritum Christi operari perfectionem in vere Christianis. (Yo, sin embargo, creo que el Espíritu de Cristo realiza la perfección en los verdaderamente cristianos).

W. Nullimode. Omnis nostra perfectio est in Christo. Omnis Christiana perfectio est, fides in sanguine Christi. Est tota Christiana perfectio, imputata, nos inhaerens. Perfecti sumus in Christo, in nobismet nunquam perfecti. (En modo alguno. Toda nuestra perfección se halla en Cristo. Toda la perfección cristiana consiste en la fe en la sangre de Cristo. La perfección cristiana entera es algo imputado, no inherente. Somos perfectos en Cristo, nunca en nosotros mismos).

W. Pugnamus, opinior, de verbis. Nonne omnis vere credens sanctus est? (Creo que discutimos sobre palabras. ¿No es, acaso, santo todo verdadero creyente?).

Z. Maxime. Sed sanctus in Christo, non in se. (Ciertamente, pero santo en Cristo, no en sí mismo).

W. Sed nonne sancte vivit? (Pero, ¿no vive él santamente?).

Z. Imo, sancte in omnibus vivit. (Sí, vive santamente en todo).

W. Nonne, et cor sanctum habet? (¿No tiene acaso un corazón santo?).

Z. Certissime. (Con toda seguridad).

W. Nonne, ex consequenti, sanctus est in se? (¿No es, por tanto, santo en sí mismo?).

Z. Non, non. In Christo tantum. Non sanctus in se. Nullam omnino habet sanctitatem in se. (No, no. Solamente en Cristo, no santo en sí mismo. En sí no tiene absolutamente ninguna santidad).

W. Nonne habet in corde suo amorem Dei et proximi, quin et totam imaginem Dei? (¿No tiene acaso en su corazón el amor de Dios y del prójimo, incluso la imagen plena de Dios?).

Z. Habet. Sed haec sunt sanctitas legalis, non Evangelica. Sanctitas Evangelica est fides. (La tiene, pero esto es la santidad legal, no evangélica. La santidad evangélica es la fe).

W. Omnino lis est de verbis. Concedis credentis cor totum esse sanctum et vitam totam: Eum amare Deum toto corde, eique servire totis viribus. Nihil ultra peto. Nil aliud volo per Perfectio vel Sanctitas Christiana. (La discusión es puramente verbal. Tú admites que todo el corazón del creyente y toda su vida son santas: que ama a Dios de todo corazón y que le sirve con todas sus fuerzas. No pido más. Por perfección o santidad cristiana no entiendo otra cosa).

Z. Sed haec non est sanctitas eius. Non magis sanctus est, si magis amat neque minus sanctus, si minus amat? (Pero ésta no es su santidad. ¿No es quizás más santo si ama más y menos santo si ama menos?).

W. Quid? Nonne credens, dum crescit in amore, crescit pariter in sanctitate? (¿Qué? ¿no es cierto que el creyente, que crece en el amor, crece también en santidad?).

Z. Nequaquam. Eo momento quo iustificatur, sanctificatur penitus. Exin, neque magis sanctus est, neque minus sanctus, ad mortem usque. (No, en absoluto. En el momento en que es justificado, es santificado hasta lo más hondo. Hasta su muerte ni es más santo ni menos santo).

W. Nonne igitur pater in Christo sanctior est infante recens nato? (¿No es acaso el padre más santo en Cristo que el niño recién nacido?).

Z. Non. Sanctificatio totalis ac iustificatio in eodem sunt instanti; et neutra recipit magis aut minus. (No. La santificación y justificación totales se dan en el mismo momento; ni la una ni la otra recibe más o menos).

Nonne vero credens crescit in dies amore Dei? Num perfectus est amore simulac iustificatur? (¿No crece, entonces, de día en día en el amor de Dios el creyente? ¿no es acaso perfecto en el amor tan pronto como es justificado?).

Est. Non unquam crescit in amore Dei. Totaliter amat eo momento, sicut totaliter sanctificatur. (Así es. Nunca crece en el amor a Dios. Así como ama totalmente en el momento, así también se santifica totalmente).

W. Quid itaque vult Apostolus Paulus, per «Renovamur de die in diem?». (¿Qué quiere, entonces, decir el apóstol Pablo cuando asegura que «somos renovados de día en día»?).

Z. Dicam. Plumbum si in aurum mutetur, est aurum primo die, et secundo, et tertio. Et sic renovatur de die in diem. Sed numquam est magis aurum, quam primo die. (Te lo diré. Si el plomo se transforma en oro, es oro el primer día y el segundo y el tercero. Y así se renueva de día en día. Pero nunca es más oro que el primer día).

W. Putavi, crescendo esse in gratia! (¡Yo pensé que se había de crecer en la gracia!).

Z. Certe. Sed non in sanctitate. Simulac iustificatur quis, Pater, Filius et Spiritus Sanctus habitant in ipsius corde. Et cor eius eo momento aequum est ac unquam erit. Infans in Christo tam purus corde est quam Pater in Christo. Nulla est discrepantia. (Ciertamente. Pero no en santidad. Tan pronto como alguien es justificado, habitan en su corazón el Padre, el Hijo y el Espíritu santo. Y su corazón es en ese momento tan puro como lo será siempre. Un niño en Cristo es tan puro en su corazón como su padre en Cristo. No hay ninguna diferencia).

W. Nonne iustificati erant Apostoli ante Christi mortem? (¿Acaso los apóstoles no estaban justificados antes de la muerte de Cristo?).

Z. Erant. (Lo estaban).

W. Nonne vero sanctiores erant post diem Pentecostes, quam ante Christi mortem? (¿No eran, sin embargo, más santos después del día de Pentecostés que antes de la muerte de Cristo?).

Z. Neutiquam. (En modo alguno).

W. Nonne eo die impleti sunt Spiritu Sancto? (¿No fueron en aquel día llenos del Espíritu santo?).

Z. Erant. Sed istud donum Spiritus, sanctitatem ipsorum non respexit. Fuit donum miraculorum tantum. (Lo estaban. Pero este don del Espíritu no se refería a su santidad. Fue únicamente un don de milagros).

W. Fortasse te non capio. Nonne nos ipsos abnegantes, magis magisque mundo morimur, ac Deo vivimus? (Quizás no te entiendo. ¿No morimos cada vez más al mundo y vivimos para Dios, cuando nos negamos a nosotros mismos?).

Z. Abnegationem omnem respuimus, conculcamus. Facimus credentes omne quod volumus et nihil ultra. Mortificationem omnem ridemus. Nulla purificatio praecedat perfectum amorem. (Rechazamos y conculcamos toda negación de sí. Como creyentes, hacemos todo lo que queremos y nada más. Nos reímos de toda mortificación. Ninguna purificación precede al amor perfecto).

W. Quae dixisti, Deo adjuvante, perpendam. (Lo que has dicho, quiero ponderarlo con la ayuda de Dios).

(J. Wesley, *The Works*, vol. 1, 323-325 y N. L. von Zinzendorf, *Büd. Samml.* vol. III, 1026-1030).

La *vita christiana* siempre está en relación con el tiempo y con su contexto. Si se entiende la vida cristiana como *testimonio* de Cristo y del Espíritu, entonces no puede ser la reproducción religiosa del *ethos* imperante en la sociedad, pero tampoco puede adoptar ante él una actitud puramente negativa. Como testimonio de salvación, el testimonio cristiano ha de tener una relación *sana-dora* ante las enfermedades de la sociedad. Porque si así no fuera, ¿con qué derecho se podría hablar del «Salvador»? El testimonio reformador de la libertad de fe tuvo un claro influjo terapéutico en las enfermedades públicas de la sociedad eclesial de la edad media. El testimonio metodista de la santificación personal ha tenido también un claro influjo terapéutico en las enfermedades de la incipiente sociedad industrial en Inglaterra. Hoy día estamos al final de la sociedad industrial y en transición hacia una *sociedad postindustrial*. El *ethos* de la sociedad industrial («producir más para consumir más») supone hoy más costes que ganancias. La fe en el progreso, construida sobre él, se derrumba a ojos vistas por la creciente destrucción del medio ambiente. Los hombres se sienten deshumanizados cuando ven que sólo se les considera como productores, consumidores y usuarios y cuando, en lógica consecuencia, su comportamiento queda así racionalizado. Pierden la subjetividad, con cuya liberación comenzó la sociedad industrial. Las denominadas enfermedades de la civilización y los desequilibrios neuróticos van en aumento. Las generaciones emergentes en la sociedad de la industria y del consumo son estériles no sólo psíquica, sino también físicamente. ¿Qué configuración adoptará la *vita christiana* en esta fase del tránsito? ¿sobre qué enfermedades de nuestro tiempo tendrá la vida cristiana efectos curativos?

2. La santificación hoy

1. La «santificación hoy» consiste, en primer lugar, en redescubrir *la santidad de la vida y el misterio divino de la creación* y defenderlo contra la manipulación de la vida, contra la secularización de la naturaleza y contra la destrucción del mundo por la violencia del hombre. Puesto que la vida viene de Dios y pertenece a Dios, ha de ser santificada por quienes creen en Dios. Porque la tierra no es «naturaleza indómita», sino creación amada de Dios, hay que tratarla con respeto e integrarla en el amor de Dios. «Santificación hoy» es volverse a integrar en el tejido de la vida, del que la sociedad moderna ha aislado y sigue aislando a los hombres.

2. Si hay que santificar la vida porque es santa, la primera consecuencia es esa ética de la vida que *Albert Schweitzer* llamó con razón «respeto ante la vida»¹⁵. El respeto combina la actitud religiosa con el respeto ético a la vida de cada uno y a la vida de las demás criaturas. Para valorar a fondo la dimensión ecológica, habrá que intensificar la vertiente religiosa de la espiritualidad de la creación y extender a la creación el doble mandamiento del amor: ¡Ama a la tierra como a ti mismo y a ti mismo como a la tierra! ¡Amarás a Dios y a esta tierra con todas sus criaturas con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas! Quien ama al «Dios viviente», ama la vida de todos los seres vivos. El respeto a la vida empieza siempre con el respeto a la vida más débil y vulnerable. Entre los seres humanos, respetando a los pobres, enfermos e indefensos. Y lo mismo en la naturaleza. Las especies más débiles de plantas y animales son las criaturas más amenazadas de extinción, y para protegerlas hay que aplicarles también el respeto prioritario a la vida. Santificación es hoy defender la creación de Dios contra la agresión humana¹⁶, la explotación y la destrucción. Todo esto tiene una dimensión personal: ¿cómo utilizo las cosas y qué hago con sus residuos? ¿soy uno más en esa sociedad que usa y tira o me opongo a ella en nombre de la creación? Y una dimensión social: ¿cómo vivir como cristianos una vida respetuosa, dialogando mutuamente y celebrando la liturgia en comunidad? Y también una vertiente política: ¿con qué leyes que protejan el ambiente y las criaturas vamos a comprometernos?

3. La ética totalmente respetuosa con la vida favorece la *renuncia a la violencia* contra la vida. Igual que los primeros metodistas se abstendían de beber, de fumar y se oponían a la esclavitud, los cristianos de los países altamente militarizados y de las sociedades que destruyen la naturaleza tienen que ponerse también al servicio de la vida sin violencia, si quieren santificarla. Renunciar a la violencia significa renunciar al servicio militar y estar dispuestos «a vivir sin armas», pero también reducir al mínimo la violencia técnica contra la naturaleza, pasar de la técnica dura a una suave y reducir el consumo de energía, pues el consumo de energía es siempre un indicador de violencia contra la naturaleza. Vivir sin violencia significa, no en último lugar, dejar que crezca la vida de

15. A. Schweitzer, *Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrhunderten*, München 1988.

16. *In Defense of Creation. The United Methodist Council of Bishops*, Nashville 1986.

cada uno y suprimir las reglamentaciones violentas del «alma» contra el propio cuerpo. Esto se opone en cierto modo a la disciplina metodista de Wesley para sanar el cuerpo y el alma, pero no a lo que con ella pretendía. La curación del hombre moderno depende, en parte, de que el intelecto dividido se integre en la razón que comprende, la razón en la red de los sentimientos y la conciencia en las experiencias del cuerpo. La larga lucha contra el propio cuerpo, para dominarse a sí mismo, ha llevado a que, sobre todo en los varones, se disgreguen sectores completos de la vida, y desconfíen permanentemente de sí mismos. Respetar la propia vida y vivir desde el Espíritu de la vida supera el autodomio moralista y crea una fe con nueva espontaneidad: «*Ama et fac quod vis*» (ama y haz lo que quieras) (Agustín). Una nueva espontaneidad de la vida, que trasciende la reflexión, pero no significa el retorno a la inconsciencia infantil, como ha señalado Kierkegaard. Una confianza en sí mismo que, por la confianza en Dios, se olvida de sí mismo. En esta santificación de la propia vida se santifica no sólo la acción, sino también la existencia. Sin quererlo y sin saber cómo y por qué, la persona empieza a brillar con luz propia.

4. Para la «santificación hoy», digo además que hay que buscar *acuerdos y armonizaciones de la vida*. «Individuo y propiedad» era el reclamo originario de la sociedad moderna. Los hombres eran educados para ser sujetos con inteligencia y voluntad, la naturaleza era atomizada¹⁷. Superar estas disociaciones mortíferas es volver a vivir. Lo cual puede percibirse en los siguientes círculos vitales: el alma en el cuerpo, la persona en la comunidad, la comunidad en la sucesión de generaciones, las generaciones de la humanidad en la casa común, que es la tierra¹⁸. Si se percibe la vida humana en estos contextos, entonces se empezará a vivir más respetuosa y atentamente. Estará prohibido *vivir a costa de los demás*. Y se mandará *vivir en beneficio de los otros*. Cuanto más conscientes seamos de que la vida es una red de relaciones, tanto mejor percibiremos lo vulnerable y frágil que es, es decir, tanto más captaremos su condición mortal. Esta *condition humaine* es lo que quisieron superar los hombres con la ayuda del proyecto gigantesco de la sociedad moderna. La transformación genética del hombre pertenece al ámbito de lo médicamente posible, pero ya no será el mismo hombre. La «santificación hoy» incluye no solamente la salud vital, sino también la aceptación de la fragilidad natural y de la con-

17. G. Freudenthal, *Atom und Individuum im Zeitalter Newtons*, Frankfurt 1982.

18. J. Moltmann, *La justicia crea futuro*, Santander 1992.

dición mortal de la vida humana. Oponerse a la muerte no es reprimirla, sino aceptarla y convertirla en parte de la vida. En el amor, «fuerte como la muerte», desaparecen los impulsos de muerte.

3. El Dios que santifica

Después de haber presentado lo que Lutero y Wesley entendían en su tiempo por «santificación», y lo que hoy entendemos por ello, volvamos a su fundamento. Y éste no es otro que la *santidad* de Dios mismo. Sólo Dios es esencialmente santo. «El Santo de Israel» (Is 43, 3). Dios es llamado santo juntamente con el poder y con el temor, que de él dimanan (Ex 15, 11), es santo y «celoso» (Jos 24, 19), santo y «verdadero» (Ap 3, 7), santo y «justo» (Sal 145, 17). Junto con su «santidad» se menciona siempre su unicidad: Dios único y Dios únicamente santo.

El término «santificación» designa una acción de Dios, por la que escoge algo para sí y lo convierte en su propiedad, es decir, lo hace parte de su propia esencia. Así es como el Creador «santifica» el sábado y lo convierte en la fiesta de la creación. Así santifica al pueblo escogido, Israel, y lo convierte en pueblo suyo. Así santifica el templo, la ciudad santa, la tierra santa y, en definitiva, todo lo que ama, porque él lo ha creado todo. Lo que pertenece a Dios es santo, como él es santo. Por eso la santificación, como la justificación y la vocación, son una acción de Dios en nosotros. A los que Dios justifica, también los santifica (Rom 8, 30). Nosotros, criaturas no santas, hombres pecadores, por gracia y por causa de Cristo somos llamados y hechos santos por Dios. La «comunidad de los santos» del símbolo apostólico no es una asamblea de santos de carácter moral, sino simplemente de pecadores agraciados, de enemigos reconciliados, de creyentes. Quien halla gracia ante los ojos de Dios, es también bueno, justo y santo a los ojos de Dios. En cuanto acción de Dios en el hombre, la «santificación» indica una relación y una pertenencia¹⁹, no un estado en sí. Lo que Dios ama es santo, independientemente de cómo esté constituido en sí mismo²⁰. De este concepto teológico de santificación se deduce el concepto antropológico. De la santificación como don se desprende la santificación como tarea. Pues lo que Dios declara santo, ha de ser

19. W. Joest, *Heiligung*, en RGG³ III, 180-181.

20. M. Lutero, *Heidelberger Disputation zu These XXVIII*: «Peccatores sunt pulchri, quia diliguntur, non ideo diliguntur, quia sunt pulchri», en E. Vogelsang (ed.), *Luthers Werke in Auswahl V*, Berlin 1933, 392.

considerado santo por los hombres: el sábado, el pueblo, las criaturas. La comunión de Dios con nosotros fundamenta y motiva nuestra comunión con Dios. La teología reformadora había incluido el primer aspecto en el concepto de la justificación, de modo que por «santificación», en cuanto fundada en la justificación, se entendía siempre la nueva conducta de vida. Esto ha llevado a entender equivocadamente la santificación en sentido moralista. Pero, lo que nosotros hacemos es santificar lo que Dios ya ha santificado, desaparece por completo ese malentendido.

En su respuesta vital a la palabra vivificante de Dios, los creyentes son no solamente objetos pasivos de santificación por parte de Dios, sino también nuevos *sujetos* de su propio modo de vivir. Como *sujetos* de su vida en alianza con Dios, se toman muy en serio el *comienzo* de la vida en el nuevo nacimiento y usan los ojos iluminados de su inteligencia, las fuerzas liberadas de su voluntad y la certeza de su corazón. Llevan una vida «especial», porque ya no viven según el *ethos* de su sociedad, sino cada vez con más vigor según la ley del reino de Dios, es decir, según las bienaventuranzas de Jesús. *Santificación* es seguimiento de Jesús y vivir en el Espíritu de Dios. En esta vida nueva se pueden también desarrollar algunas cualidades, se puede desarrollar una santidad como connatural. Esta surge, sin embargo, no del hábito de las buenas obras, sino de la bondad de la persona amada por Dios y ya santificada. La santificación de la vida por los creyentes podemos llamarla también vida en conformidad con Dios. Entonces ya no hay ninguna duda de cuál es la meta: restablecer la *imagen de Dios* presente en el hombre. La armonía con Dios, fuente de la vida, discurre pareja con la armonía con todo viviente, que vive de esta fuente, y, por tanto, con el respeto a la vida, esté donde esté.

4. La vida santa

¿Qué quieren decir propiamente el término alemán «heilig» y el inglés «holy» (sacro, santo)? La historia del lenguaje²¹ muestra que el grupo lingüístico de «heil», «heilen» y «heilig» constituye un conjunto y significa «íntegro», «sano», «ilesos», «completo» y lo que «es propio de cada uno». «Heilen» (curar) significa, pues, devolver la integridad a lo separado y la salud a lo enfermo. «Heiligen» (santificar) significa sobre todo «apropiar», «adjudicar», «de-

21. Fr. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin 1963.

mostrar como cosa propia»: lo que es propio de una divinidad, se le consagra y así se santifica para ella. En la historia de la lengua inglesa «holy» (santo) y «whole» (entero) van estrechamente unidos. Lo santo es aquello que de nuevo es íntegro, sano y está intacto. Si nos remitimos a estas raíces lingüísticas, podemos decir que el «pensamiento holístico» es un pensamiento santificante, porque contempla la integridad de lo separado e intenta restablecerla. No se distingue esencialmente del pensamiento del antiguo testamento, si se considera el giro lingüístico del «Eigen-Sein» (ser propio) y de la apropiación consagrada²². Es cierto que solamente Dios y Dios solo es «el Santo en Israel». Pero suyos son su pueblo y su tierra, y la creación entera es «su propiedad» (Sal 24, 1). Por ello, la tierra es tan santa como Dios y a todo lo que vive sobre la tierra hay que amarlo con el mismo respeto con que se ama a Dios. Dios no es santo y el solo santo exclusivamente por ser «totalmente otro», sino por ser el Dios cuyo Espíritu llena la tierra y es la vida de todo viviente.

Si es santo todo lo que Dios ha creado y ama, entonces la vida es ya santa y vivir con amor y alegría es santificarla. Pero no la santificamos por lo que hacemos de nuestra vida, sino por el simple hecho de existir. «Me alegro de que existas, de que estés aquí», dice el lenguaje del amor. Mira la persona, no las obras. Santificar la vida no es, por tanto, manipularla religiosa y moralmente, sino ser liberado y justificado, amado y aceptado y vivir cada día con más intensidad. La vida en el Espíritu de Dios es una vida confiada a la guía y al impulso del Espíritu, una vida que permite la *venida del Espíritu*.

Contemplemos las imágenes bíblicas: hablan con satisfacción *del árbol y de los frutos*: «El fruto del Espíritu es amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad, mansedumbre...», que se contraponen a las «obras de la carne»: «fornicación, impureza, libertinaje, odios, discordia, celos, iras, rencillas, divisiones...» (Gál 5, 22.19). Si la imagen es correcta, las obras de la carne se «hacen», mientras que el fruto del Espíritu es algo que «crece». No se puede producir, pero sí dejar que crezca.

El Espíritu es la «fuente de la vida» (Jn 4, 14; Sal 36, 10) que rebosa y el *agua de la vida* «fluye» donde inhabita el Espíritu. Tenemos, pues, otra imagen: el discurrir y fluir del Espíritu de la vida. Los frutos maduran en los árboles y el agua fluye de su fuente.

22. R. Kaiser, *Gott schläft im Stein. Indianische und abendländische Weltansichten im Widerstreit*, München 1990, 230s.

La tercera imagen habla de *luz y de esplendor*. Con estas metáforas dejamos el mundo del sujeto aislado y de sus obras y nos introducimos en los ámbitos de las relaciones vitales de la vida. Las imágenes son tomadas de la naturaleza: donde las fuentes fluyen, puede prosperar la vida. Donde aparece el sol, las cosas empiezan a brillar. Donde la naturaleza es fecunda, allí hay vida. Trasladado a la experiencia de Dios, se quiere decir que la separación de Dios y el aislamiento del hombre se supera cuando se experimenta la presencia de Dios en el Espíritu, cuando la fuerza divina traspasa de nuevo el cuerpo y el alma y los hace fecundos.

Las imágenes del fruto, de la fuente y de la luz hacen bien patente la diferencia entre Creador y criatura y muestran el flujo de energía que viene de Dios al hombre. Estas tres metáforas del Espíritu se designan acertadamente con el concepto neoplatónico de emanación. Dios no es solamente un sujeto que está frente al mundo, sino también la fuente de donde proviene toda vida, el árbol que produce frutos y la luz cuyos rayos todo lo iluminan y calientan. Por el Espíritu santo fluye la vida eterna de Dios y sus fuerzas y energías desbordantes llenan la tierra. La vida que se experimenta en este Espíritu desbordante es vida divina, vida en comunión eterna con Dios, vida santa.

Es claro que esta vida no se puede «hacer» ni por la ascesis, ni a través de la disciplina. Pero sí se puede dejar que exista y que venga: *Let it be!* El fruto del Espíritu madura por sí mismo. Madura en nosotros y nosotros en él. La fuente de la vida fluye por sí misma: «Cuando nos alienta con su fuerza, surge en nosotros la vida divina, de modo que ya no caminamos por nosotros mismos, sino que somos conducidos por su guía y por su impulso: todo lo bueno en nosotros es fruto de su gracia»²³.

Pero lo que sí podemos hacer es eliminar los obstáculos. La luz ilumina por sí misma, pero podemos abrirnos a ella y dejar que ilumine. No cabe duda de que hay una *santificación consciente de la vida* por las fuerzas de la voluntad liberada. Pero hay también una *santificación inconsciente de la vida* a través de la existencia. Y hay también una *santificación de la vida inconsciente* en el Espíritu. La vida viene de profundidades que la conciencia no ilumina. Pero en todas las dimensiones se trata, no de santificar una vida no santa, sino de santificar la vida santa. De verla y a amarla como Dios la ve y la ama: buena, justa y bella.

23. J. Calvino, *Institutio III*, 1,3.

5. El Espíritu santo como fuerza vital y como espacio vital

Desde la experiencia de la vida santificada por Dios, desde la vida reconocida como santa y desde la santificación propia de esta vida amada por Dios, nos preguntamos de nuevo por el Espíritu.

1. El nombre de «Espíritu santo» le viene de la experiencia de la santificación de la vida por Dios y para Dios. Antes se distinguía así esta experiencia: en la experiencia natural de la vida percibimos al *spiritus vivificans*; en la experiencia sobrenatural de la fe, al *spiritus sanctificans*²⁴. No vamos a discutir aquí la legitimidad de la distinción entre creación y redención. Pero si se quiere evitar cualquier desvalorización gnóstica de la creación, en el *spiritus sanctificans* ha de percibirse al *spiritus vivificans* y se ha de sentir que la vida gana infinitamente en profundidad y en deseos de experimentar la proximidad del Dios viviente. «La vida eterna infunde vitalidad»²⁵. En la «vida en el Espíritu» se advierte en cierto modo ya físicamente la «vivificación de nuestros cuerpos mortales». Sentimos qué liviana es la existencia y qué dinámica la vida en el Espíritu. Desde una perspectiva integral, la espiritualidad es nueva vitalidad; no una limitación y un debilitamiento ético-religioso de la vida, sino un nuevo deseo de vivir en la alegría de Dios. Hoy día se cuestionan tanto la vida como la supervivencia. La muerte amenaza a la vida sobre la tierra no sólo parcial, sino totalmente. Por eso hay que promover la «pasión por la vida»²⁶ y se ha de quebrar el encanto paralizante de la apatía. Antes de que la tierra muera por muerte atómica y ecológica, los hombres perecerán por la muerte anímica de la apatía. La capacidad de resistencia se paraliza cuando no hay pasión por vivir. El que hoy quiera vivir y quiera que sus hijos también vivan, deberá *querer* conscientemente la vida. Ha de amarla con tal pasión, que no se acostumbre a los poderes de la destrucción y no permita que avancen los impulsos de muerte. El «Espíritu santo» es el Espíritu que santifica la vida y la santifica con la pasión del Creador por la vida de sus criaturas y con su ira hacia todos los poderes que pretenden destruirla. Al límite del hundimiento, la conservación de la creación y el renacimiento para la vida se funden hasta tal punto, que el Espíritu que santifica es experimentado como Espíritu que vivifica.

24. M. Beintker, *Creator Spiritus*: EvTh 46 (1986) 12-26.

25. E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen 1960, 111.

26. J. Moltmann, *The Passion for Life*, Philadelphia 1978.

2. Cuando el corazón se dilata, cuando los miembros se alargan y sentimos por todas partes la nueva vitalidad, entonces la vida avanza en nosotros. Pero para que avance, no necesita un ámbito vital en el que pueda desarrollarse. La «vida en el Espíritu» es una vida en ese «amplio espacio donde no hay ya ninguna estrechez» (Job 36, 16). De ahí que en la nueva vida experimentemos al Espíritu como «espacio amplio», como asilo libre para nuestra libertad, como ámbito vital de nuestra vida, como horizonte que invita a descubrir la vida. El «espacio amplio» es la presencia más oculta y callada del Espíritu de Dios en nosotros y a nuestro alrededor. Ahora bien, ¿cómo podría comprenderse la «vida en el Espíritu» de otra manera, si el Espíritu no fuera el ámbito «en» el que puede crecer esta vida? Nosotros medimos la profundidad de este ámbito por la confianza del corazón. Reconocemos su extensión por la esperanza desbordante. Valoramos su amplitud por las corrientes del amor que recibimos y damos. El Espíritu de Dios nos rodea por todas partes, donde quiera que estemos (Sal 139). El Espíritu de Cristo es nuestra fuerza vital inmanente, el Espíritu de Dios nuestro ámbito vital trascendente.

Las fuerzas carismáticas de la vida

La vida es siempre concreta, no abstracta. La vida es siempre distinta, nunca idéntica. Se vive como hombre o mujer, joven o anciano, incapacitado o capacitado, judío o pagano, blanco o negro, etc.

La vida tiene cualidades, no hay vida sin talentos. Lo que pasa es que la sociedad valora más unas cualidades y minusvalora otras.

¿Tiene algo que ver el Espíritu de Dios con esta variedad de vida? ¿no somos todos iguales ante Dios, justos e injustos, condenados a la muerte y devueltos a la vida, santos y pecadores? Sobre nosotros y sobre los demás podremos decir en general lo que sea *sub specie aeternitatis*, pero el «Espíritu de la vida» es siempre Espíritu de una sola vida. La experiencia del Espíritu de Dios es tan concreta y a la vez tan diversa como concretos y múltiples son los seres vivos que la tienen. Pablo lo pone de manifiesto al hablar de la *vocación*: «Por lo demás, que cada cual viva según el don recibido del Señor y en la situación en que se encontraba cuando Dios lo llamó» (1 Cor 7, 17). Vocación y talento, *kleis* y *charisma*, van estrechamente unidos y pueden intercambiarse. De ahí que «cada cristiano sea un carismático», aunque muchos no desarrollen sus talentos. Las cualidades que el hombre tiene o recibe están al servicio de su vocación, pues el Dios que llama les acepta *donde* están y *como* son. Acepta al ser humano en su circunstancia, como varón o mujer, como judío o como pagano, como pobre o como rico, etc. y pone toda su vida al servicio del reino futuro de Dios que renueva el mundo. Por consiguiente, si preguntamos por los carismas del Espíritu santo, no podemos buscar lo que no tenemos, sino que primero hemos de reconocer *quién, qué cosa y cómo* somos interpelados por Dios. Lo que se otorga a todos los creyentes, y es común e igual para todos ellos, es el don del Espíritu santo: «El don gratuito (carisma) de Dios es la vida eterna en Cristo Jesús, Señor nuestro» (Rom 6, 23; Ef 5, 18ss). Lo que se le da a cada uno

clara y distintamente y no se puede intercambiar es diverso y diferente: ¡a cada uno lo suyo! La cuestión teológicamente interesante es la diversidad en la unidad y la unidad en la diversidad. ¿Cómo pueden conciliarse dones tan distintos con un solo Espíritu? ¿cómo se pasa de una única *charis* a tantos y tan diversos *charismata*? La pregunta práctica es: ¿cómo se puede conseguir en las comunidades creyentes *la unidad en la diversidad y la diversidad en la unidad*?

Trataremos, en primer lugar, la doctrina paulina de los carismas, pero atendiendo preferentemente a nuestras cualidades personales. A continuación nos preguntaremos cuáles son los estímulos y los obstáculos en la vida en el Espíritu y hablaremos de la unidad en la diversidad, al hablar de la comunión del Espíritu y del trabajo común por el reino de Dios. Después, desde las experiencias carismáticas, nos preguntaremos quién es el Espíritu santo y cómo se ha de describir su dinamismo tan fascinante y tan portador de vida.

1. La vitalidad carismática de la nueva vida

Es necesario distinguir entre la doctrina paulina de los carismas y la doctrina de Lucas. La doctrina paulina tiene más fundamento teológico y se orienta más a la praxis. La estudiaremos en primer lugar¹. Normalmente se habla de ella al tratar el tema «ministerio y comunidad». Pero esto puede despistar, ya que en la comunidad carismática cada uno tiene su «ministerio». Nosotros la abordaremos teniendo en cuenta la vitalidad de la nueva vida en el Espíritu, para lo que estudiaremos a la vez 1 Cor 7 y 1 Cor 12.

En 1 Cor 7 Pablo habla de una *vocación* y de muchos llamados. Todos son llamados a la paz de Dios, pero cada uno debe permanecer en la vocación en la que ha sido llamado (1 Cor 7, 20). Que viva y ande como cristiano tal como el Señor lo ha llamado, siendo judío o pagano, varón o mujer, señor o esclavo, como dice Pablo. Pero sobre las diferencias sociales añade: «Incluso aunque pudieras hacerte libre, harías bien en aprovechar tu condición de es-

1. Sigo el artículo de E. Käsemann, *Amt und Gemeinde im Neuen Testament*, en *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, Göttingen 1960, 109-134. Cf. también U. Brockhaus, *Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen*, Wuppertal 1972; A. Bittlinger, *Im Kraftfeld der Heiligen Geistes. Gnadengaben und Dienstordnungen im Neuen Testament*, Marburg 1968; H. Mühlen, *Geistesgaben heute*, Mainz 1982; H. Baumert, *Gaben des Geistes Jesu. Das Charismatische in der Kirche*, Graz 1986. Cf. también el número de la revista *Charisma und Institution*: EvTh 49/1 (1989).

clavo». Por lo demás, no obstante, que el esclavo se sienta como «libre en el Señor» y que el libre se sienta como un «esclavo de Cristo» (v. 21). Lo que el hombre es y tiene, la llamada lo convierte en carisma, pues es asumido por el Espíritu y puesto al servicio del reino de Dios. Un judío cristiano debe, pues, permanecer judío y vivir según la *torá*. Un pagano cristiano inserta su existencia pagana en la comunidad. Ser mujer es un carisma y no puede eliminarse en beneficio de formas de pensamiento y comportamiento patriarcales y masculinos. E incluso en los conflictos sociales, ser cristiano comienza en la situación en que a uno le sorprenden.

¿Por qué para Pablo es carisma lo que cada uno es o tiene, aunque sean talentos naturales y realidades cotidianas? Según *Ernst Käsemann*, Pablo quiere decir que el señorío de Cristo se inserta profundamente en la profanidad del mundo. No sólo los fenómenos religiosos especiales, sino toda la existencia corporal y social se convierte para los creyentes en «experiencia carismática»². Pablo ha basado en eso toda su exhortación parenética en torno al carisma: lo que se hace, que se haga «en el Señor». Solamente es pecado lo que no se hace por fe y es falso lo que se opone al amor al prójimo. La «vida en el Espíritu» es la presencia y el influjo del Espíritu en la vida sin excluir ámbito alguno. Todo lo que los creyentes hacen o dejan de hacer está al servicio del seguimiento de Jesús y por eso es un carisma del Espíritu de Cristo. Con ello, se ha fijado también la medida del carisma: «en el Señor», como acostumbra a decir Pablo. Lo que se pone al servicio de su señorío liberador es carisma, es don que se convierte en tarea: «Todo puede convertirse en carisma para mí. Sería no solamente insensato, sino también rebajar el honor de Cristo, que quiere ser la plenitud de todo, pretender excluir de su esfera de influencia algunas zonas de la naturaleza, de la sexualidad, de lo privado o de lo social»³. Por ello dice Pablo: «Bien sé, y estoy persuadido de ello en el Señor Jesús, que nada hay de suyo impuro» (Rom 14, 14). Por eso toda la vida e incluso la muerte se hallan bajo la promesa de lo carismático. Cada cristiano es carismático a su modo; no es un nombre reservado para algunos escogidos o especialmente dotados. Carismática es *toda la vida y toda vida en la fe*, pues el Espíritu «es derramado sobre toda carne» para vivificarla. Carismáticas son las fuerzas individuales en las *relaciones* que configuran los procesos vitales comunes. En estas relaciones vitales es donde a menudo se descubren

2. E. Käsemann, *Amt und Gemeinde*, 116.

3. *Ibid.*

y se toma conciencia de ellas. «La doctrina de los carismas es en él (Pablo) la descripción concreta de la nueva obediencia y lo es en cuanto doctrina de la *iustificatio impii*. Dios hace que los muertos vivan y, por el impulso de la gracia, construye su Reino donde antes dominaban los demonios»⁴. Estos son los dones y tareas del «culto racional a Dios» en el día a día del mundo, tal como Pablo lo describe en Rom 12. Nosotros los denominamos *carismas cotidianos de la vida*.

Una vez claro que, por la llamada a la fe, todas las cualidades y fuerzas individuales son vivificadas carismáticamente y puestas al servicio del reino liberador de Dios, podemos dar un paso más y preguntar por los *carismas especiales*, que son creados directamente por el Espíritu santo y que, por tanto, sólo se experimentan en el seguimiento de Jesús. Para Pablo, estos carismas son, sobre todo, los dones y las tareas en la construcción de la *comunidad* de Cristo, que da testimonio del Reino futuro. La comunidad es el lugar de la «revelación del Espíritu». Si hacemos un estudio de los *carismas kerigmáticos* de los apóstoles, profetas, evangelistas y exhortadores, sean hombres o mujeres, también fenómenos como la inspiración, el éxtasis, las lenguas y otras formas de manifestarse la fe. Están, así como los *carismas diaconales* del diácono, del enfermero, del que cuida de la viuda, pero también fenómenos aislados como la expulsión de demonios, la liberación de enfermos y otras formas de ayuda. Finalmente, hay también los *carismas cibernéticos* de los que son «primeros en la fe», de los que presiden, de los pastores y de los obispos, pero también fenómenos como la construcción de la paz y la edificación de la comunidad. Estas tareas nacen cuando ya existe la comunidad de Cristo y se han de considerar, por tanto, como dones y tareas especiales del Espíritu. Yo no los llamaría «sobrenaturales» contraponiéndolos a los «naturales», de los que hemos hablado antes, pues de hecho los creyentes ponen sus talentos naturales al servicio de la comunidad. Pero, al ponerlos al servicio de la comunidad, pasan a ser algo distinto de lo que normalmente son. Las transiciones son aquí tan fluidas como la vida real: los talentos que se invierten en la comunidad y los que se ponen en práctica en la familia, en la profesión y en la sociedad no pueden separarse. No obedecen a leyes diversas. Ser cristiano es indivisible. Y la medida siempre es la misma: el seguimiento de Jesús.

4. *Ibid.*, 119.

Según la doctrina paulina de los carismas, para la comunidad de Cristo sólo es válida la *unidad en la diversidad*, no en la uniformidad. Sólo la diversidad posibilita la unidad viva y vivificadora, pues si fuese cierto que «el semejante se une al semejante», los iguales serían indiferentes entre sí y serían superfluos unos para otros. La *aceptación de los otros* en su alteridad y en su peculiaridad es esencial en la comunidad de Cristo. Sólo si los carismas,

en cada persona, son totalmente libres, son buenos para superar la restricción y uniformidad en el pensamiento, la pasión y la conducta hasta la comunidad y produce efectos desoladores.

Sólo la unidad en la diversidad construye la «iglesia acogedora» y en una comunidad tan uniforme como la que se busca, la re-creación de la vida lo es todo. El que quiere portarlo, se decanta por la muerte y niega las diferencias.

El entusiasta de un cristianismo joven, que en su tiempo tenían una «riqueza desbordante» de carismas.

Pablo insiste en la *unidad*: «Hay diversidad, pero sólo es el Espíritu» (1 Cor 12, 4). Pero en lo contrario: hay un solo Espíritu, pero

Hay un solo Dios que crea todas las cosas, y todas las cosas como criaturas. El amor debe unificar los carismas. Pablo, pero la libertad debería liberar los dones, no los llamamos nosotros hoy.

Comenzamos con una pregunta crítica dirigida a Pablo: ¿la construcción de la comunidad depende exclusivamente de su utilidad para la comunidad y para la vida comunitaria? «A cada uno se le da lo que quiere, según los dones del Espíritu para provecho común» (1 Cor 12, 7). ¿Es que los carismas no valen por sí mismos, al margen de que sean útiles para la comunidad? ¿Es que las experiencias carismáticas no tienen para las personas que los poseen más valor que la «utilidad común»? Con estas preguntas queremos acercarnos sin prejuicios, ni a favor ni en contra del «movimiento carismático» de hoy, a dos fenómenos peculiares: el don de lenguas y el don de curación.

2. El don de lenguas

Es un fenómeno históricamente indiscutible que las comunidades cristianas surgieron con el *don de lenguas*, como refiere ya

Hech 2 a propósito del primer pentecostés⁵. Tampoco se puede discutir a la ligera que los movimientos renovadores en el cristianismo han ido acompañados de tales fenómenos. No cabe duda, finalmente, de que las comunidades pentecostales y carismáticas crecen hoy día por todas partes y se extienden no solamente en países donde la Iglesia es reciente, sino también en países con gran raigambre cristiana. Puesto que no conozco personalmente de cerca este fenómeno, no puedo ni explicarlo ni discutirlo. Lo único que puedo hacer es hablar de él desde fuera por sus efectos en las personas comprometidas en él. Para mí es una conmoción interna del Espíritu tan fuerte, que para expresarlo se deja la lengua inteligible y se utiliza la glosolalia, igual que el dolor intenso se expresa con un llanto incontenible y una gran alegría se exterioriza mediante saltos y bailes. «La comunidad carismática responde con alabanza y oración a la revelación de Dios en palabras y obras. Amor nuevo y palabras nuevas, oraciones que surgen espontáneamente en una situación concreta, hablar en lenguas, profecías y testimonios, un lenguaje corporal altamente expresivo, de manos alzadas, aplausos, genuflexiones, postraciones ante Dios o bailes, todo esto es típico de las reuniones carismáticas⁶. De hecho, las celebraciones litúrgicas de nuestras iglesias son ricas en predicaciones e ideas para la meditación, pero pobres en formas expresivas y sin posibilidad alguna para la espontaneidad. Son asambleas disciplinadas y disciplinantes en las que se habla y se escucha. Pero ¿es que el cuerpo de Cristo sólo tiene una boca grande, pero muchos oídos pequeños? No tiene nada de extraño que produzca en nosotros los europeos un efecto liberador ver y aprender en las celebraciones litúrgicas carismáticas de los negros en África y en USA un lenguaje corporal tan distinto del estar sentados y con las manos cruzadas, tan propio de Europa. «Hablar en lenguas» es para mí como si a los mudos se les empezara a soltar la lengua y contaran lo que sienten y experimentan. Quizás haya un parecido en la terapia del grito, aunque hablar en lenguas supera todas las posibilidades humanas. En todo caso, es una *nueva expresión* de la experiencia de fe y es una *expresión personal*. Pablo aconseja «ansiar» los carismas (1 Cor 14, 1), pero sobre todo «poder profetizar». Se refiere con ello a dar un testimonio personal y comprensible en la predicación y en la pastoral. Cree, por tanto, que hablar en lenguas se puede interpretar en el Espíritu santo y remitirlo a Dios.

5. Cf. L. Christenson, *Komm Heiliger Geist*, Neukirchen-Vluyn 1989, 246ss.

6. *Ibid.*, 29.

El *discurso profético* es un carisma especial, pues en el *kairós* personal o público encuentra la palabra adecuada, que ata o libera, y dice clara y distintamente, en el momento justo, lo que es pecado y lo que es gracia. Esta palabra adecuada no puede deducirse de una doctrina ni puede ser psicológicamente el fruto de una situación, pero cabe desarrollar una sensibilidad que permita compaginar palabra adecuada y tiempo oportuno, y abrirse a lo que sucede.

El hecho de que nuestras comunidades, que escuchan la predicación, apenas queden capacitadas para el testimonio personal, dificulta enormemente ser cristiano con sello personal y tener convicciones personales. Para muchos basta con pertenecer a la Iglesia, asistir de vez en cuando al culto y aceptar la doctrina de la Iglesia en sus puntos más importantes, aunque apenas la conozcan y no les diga casi nada. La aparición de una fe personalmente experimentada y personalmente expresada es hoy la «experiencia carismática». Antes de que las Iglesias y sus obispos «sofoquen» el «movimiento carismático», todos nosotros deberíamos dar al Espíritu mucha más libertad, no sólo en las celebraciones litúrgicas, sino también en nuestros cuerpos, que al fin y al cabo deberían convertirse en «templo del Espíritu santo» (1 Cor 6, 19).

Pero al movimiento carismático hay que hacerle también una pregunta crítica que tiene que ver con el descuido de los carismas precisamente en el «movimiento carismático»: ¿dónde están los carismas de los «carismáticos» en la vida diaria, en los movimientos por la paz, en los movimientos de liberación, en el movimiento ecológico? Si los carismas se dan no para huir de este mundo hacia un mundo de sueños religiosos, sino para dar testimonio del señorío liberador de Cristo en los conflictos de este mundo, entonces el «movimiento carismático» no puede convertirse ni en una religión apolítica ni en una religión que despolitiza.

3. El despertar de las experiencias carismáticas

Mucha gente puede mucho más de lo que se imagina. ¿Por qué? Porque si no intenta muchas cosas es sólo por miedo a perder. «No hagas nada y verás lo bien que te irá». Pero si, por miedo a perder o al qué dirán o a perder amigos, se repliega uno sobre sí mismo y se encierra en su madriguera, nunca sabrá ni de lo que es capaz, ni agotará al cien por cien sus posibilidades de vivir, ni sabrá cuáles son sus limitaciones. Sólo cuando uno se atreve a traspasar sus límites, se sabe dónde empiezan y se pueden aceptar.

Hay personas que, de entrada, todo les parece imposible. «No tiene ningún sentido», dicen. «No se saca nada» y «no soy capaz». Así se ahorran muchos conflictos, pero apenas saben nada de la vida real y menos aún de sí mismos. Son anónimos para ellos mismos.

Pero también hay gente que cree en lo posible. Según los evangelios sinópticos, para el creyente «todo es posible para Dios». Los que confían en esto, perciben también que «todo es posible para el que cree». Ciertamente, esta fe en lo posible no les evitará todas las derrotas, pero se dan cuenta de que tienen también fuerza para recuperarse de ellas. Quien cree se convierte en una persona de posibilidades. No se limita cumplir con las funciones sociales que se le encomiendan ni se inmoviliza en ellas. Confía más en sí mismo. Y no bloquea a otras personas con prejuicios. No encierra a los demás en su realidad, sino que los ve a la luz de su futuro y confía en sus posibilidades. «El amor libera de cualquier imagen» (Max Frisch). No ata, sino que libera. Cuando el amor otorga confianza, el otro puede aprovechar sus cualidades positivas. Nuestra riqueza carismática sale a superficie a través de la confianza, por la confianza en Dios, por la confianza en sí mismo y por la confianza en el prójimo. Este espacio libre de la confianza es el que nos lleva a confiar también un poco más en nosotros mismos.

A fortalecer la confianza contribuye también el amor de sí mismo⁷. «Ama al prójimo como a ti mismo», dice el mandamiento bíblico de la humanidad. No quiere decir 'ama a tu prójimo en lugar de a ti mismo', como lo interpretaba Kierkegaard. El amor al prójimo presupone el amor a sí mismo. No podemos amar a los demás si no nos amamos a nosotros mismos. Pero no podemos amarnos, si no queremos ser nosotros, sino otros. En el sentido literal, el amor al que le falta «de sí mismo» no es amor, pues carece de sujeto. El amor a sí mismo da fuerza para amar al prójimo. El amor a sí mismo es el fundamento de una vida libre. Probemos lo contrario: ¿cómo va a amar a su prójimo quien se desprecia a sí mismo? ¿cómo va a soportar a los demás quien no es capaz de aguantarse a sí mismo? ¿cómo va a dar confianza a los demás quien no tiene confianza en sí mismo? ¿no odiará también a los demás el se odia y no se acepta a sí mismo? Odiarse a sí mismo es el tormento del infierno. El verdadero amor a sí mismo no tiene nada que ver

7. E. Fromm, *El arte de amar*, Barcelona 1994; B. Welte, *Dialektik der Liebe*, Frankfurt 1973; J. Pieper, *Über die Liebe*, München 1974; N. Luhmann, *Liebe als Passion. Zur Codierung der Intimität*, Frankfurt 1982.

con el egoísmo. El *egoísmo* surge de la angustia de que al final se va a perder. Y esta angustia sólo la tienen los que se han perdido y no logran encontrarse. El egoísmo conduce a la lucha de todos contra todos. El egoísmo no es amor a sí mismo. La búsqueda de sí es solamente el reverso del odio a sí. Pero la búsqueda de sí y el odio de sí son sólo las dos caras de la misma moneda, la búsqueda del yo perdido y la incapacidad para amarse a sí mismos. Si en la fe tenemos la experiencia carismática de que Dios nos ama sin condiciones, ¿cómo vamos a odiar lo que Dios ha amado tanto? Dios nos ama como somos, no como quisiéramos ser o como no queremos ser. Amarse a sí mismo es aceptarse a sí mismo como Dios lo ha aceptado, a pesar de todo lo inaceptable que hay en él (Paul Tillich). Quien se desprecia a sí mismo, desprecia lo que Dios ama. La confianza en sí mismo fundada en la confianza en Dios, el amor de sí mismo basado en el amor de Dios son las fuerzas que provocan nuestras experiencias carismáticas. Amando al prójimo y confiando en él creamos un espacio común para experimentar nuestras posibilidades. Lo que realmente impide la experiencia carismática de nuestras posibilidades vitales no es pecar por hacer cosas, sino pecar por no hacer nada, no es querer ser uno mismo cueste lo que cueste, sino ser incapaz de ser uno mismo y en consecuencia, por angustia ante la vida y por miedo ante la muerte, no estar a la altura de la propia vida. Los carismas del Espíritu se hacen presentes donde la fe en Dios elimina la angustia vital y donde la esperanza de la resurrección supera el miedo a la muerte. Según los testimonios cristianos primitivos, el júbilo pascual por la resurrección de Cristo desencadenó una avalancha de carismas en las comunidades. El movimiento pentecostal comienza en pascua.

4. La curación de los enfermos

La curación de los enfermos es, con la predicación del evangelio, el testimonio más importante de Jesús sobre el reino de Dios que irrumpe. Según Mt 10, 8, es también tarea de los discípulos de Jesús y, por ello, parte esencial del apostolado de la Iglesia. La experiencia de curaciones de enfermedades psíquicas y anímicas pertenece también, en consecuencia, a la experiencia carismática de la vida. En el contexto de la fe, las curaciones son signos de la nueva creación y del nuevo nacimiento a la vida. Si el Espíritu de Dios es experimentado desde pascua como el Espíritu de la resurrección de los muertos, entonces las curaciones han de interpretarse como

signos que anticipan la resurrección de los muertos y la vida eterna. Y como la vida eterna da vitalidad a los que creen, también la salud eterna devuelve la salud a los que esperan en ella⁸.

Lo primero que, según los evangelios sinópticos, experimentaban los hombres en Jesús era el poder de curación del Espíritu de Dios. De ahí que cuando están junto a él se vean no como «pecadores», como en Pablo, sino como «enfermos». Desde los rincones en los que se los había marginado, desde los desiertos a los que se los había relegado, desde las sombras adonde se habían arrastrado, los enfermos y poseídos salen afuera y quieren acercarse a Jesús. Junto a él no se ven sanos según el ideal griego de un espíritu sano en un cuerpo sano, sino más bien enfermos, llenos de sufrimiento y necesitados de ayuda⁹. Cuando están junto a Jesús, los hombres no presentan su lado luminoso, sino sus sombras. Y, ¿por qué acuden los enfermos cuando Jesús está cerca? Porque irradiaba una vida que transmitía poder de curación: «Al atardecer, a la puesta del sol, le trajeron todos los enfermos y endemoniados; la ciudad entera estaba agolpada a la puerta. Jesús curó a muchos que se encontraban mal de diversas enfermedades y expulsó muchos demonios» (Mc 1, 32ss). Los «demonios» son la personalización de las fuerzas destructoras. Sienten un gran placer al torturar. Cuando llegue el Mesías, dice la antigua esperanza judía, desaparecerán de la tierra estos espíritus de tormento y los hombres volverán a estar sanos y a vivir razonablemente¹⁰. En la antigüedad había frecuentes curaciones milagrosas de enfermos. También hoy las hay. Pero, en el caso de Jesús, se encuadran en el horizonte de su anuncio del reino de Dios: cuando Dios comienza a ejercer su poder sobre la creación, desaparecen los demonios. Cuando venga el Dios vivo y habite en su creación, todas sus criaturas se llenarán de su eterna vitalidad. Jesús trae el reino de Dios no sólo en las palabras, que despiertan la fe, sino también en las curaciones, que devuelven la salud. El Espíritu de Dios es una fuerza vital que penetra en los cuerpos de los hombres y expulsa los bacilos de la muerte. Las curaciones milagrosas de Jesús son «milagros del Reino» (Christoph Blumhardt). Al irrumpir la nueva creación de todas las cosas, en realidad éstas no son ya un «milagro» más, sino lo más obvio y natural. Sólo cuando se pierde esta esperanza escatológica,

8. L. Christenson, *Komm Heiliger Geist*, 262ss, «Thesen zum Heilungsdienst der Gemeinde heute»; cf. B. J. Hilberath, *Heiliger Geist – heilender Geist*, Mainz 1988.

9. E. Peterson, *Was ist der Mensch?*, en *Theologische Traktate*, München 1951, 225ss.

10. J. Moltmann, *El camino de Jesucristo*, Salamanca 1993, 153ss.

esas curaciones milagrosas parecen milagros en un mundo que no está transformado. Pero en el marco de la esperanza del reino de Dios, las curaciones de Jesús son recuerdos de la esperanza. Fundamentan la esperanza presente en el Espíritu de Jesús.

Si las enfermedades graves son signos precursores de la muerte, las curaciones de enfermos han de entenderse como signos precursores de la resurrección. En cada enfermedad grave «luchamos contra la muerte». Cada curación nos hace percibir que «se nos ha vuelto a regalar la vida» y «que hemos vuelto a nacer». Frente a la enfermedad, el reino de Dios es curación. Frente a la muerte, el reino de Dios es resurrección.

Pero Jesús no curó a todos los enfermos. En su propia ciudad, Nazaret, «no pudo hacer ningún milagro» (Mc 6, 5). ¿En qué casos podía curar y en qué casos no? En el caso de un joven enfermo es la fe desconfiada de su padre: «Creo, Señor, ayuda mi incredulidad» (Mc 9, 23s). La «hemorroísa» (Mc 5, 25ss) consigue la curación. Sólo después advierte Jesús que «una fuerza ha salido» de él. «Tu fe te ha sanado», le dice. Como judío, rechaza a la mujer pagana que busca ayuda para su hija. Pero cuando ella le dice que el reino de Dios no puede terminar en las fronteras de Israel, él le responde: «Que te suceda como tú quieres» (Mt 15, 21ss).

La curación es, pues, fruto de la *interacción* entre Jesús y la *esperanza*, entre la *fe* y la *voluntad* de los hombres. Eso significa que estas curaciones tienen carácter contingente. No son algo «hecho», sino que acontecen cuando y donde Dios quiere. No hay ningún método para estas curaciones, ya que no se pueden repetir, y la posibilidad de repetición es el presupuesto de cualquier método. Se ora por la curación de los enfermos. Se les imponen las manos para conseguir la curación deseada. Si se trata de enfermedades psico-somáticas, la confesión de los pecados y el perdón de la culpa colaboran a la curación del alma y del cuerpo oprimidos¹¹. Pero también el cuerpo puede colaborar a la sanación del alma. Porque cuando relajamos nuestro cuerpo en tensión, nos liberamos de los recuerdos que nos atormentan y nos oprimen¹². Cuando las enfermedades son integrales, hay que sanar al hombre entero. Cuando las enfermedades afectan a las relaciones entre los hombres, que han quedado malparadas, hay que curar también esas relaciones en y de las que el hombre vive. Por eso, la atención, la confianza y las

11. L. Christenson, *Komm Heiliger Geist*, 266, llama la atención expresamente sobre la «curación de los recuerdos».

12. A. Lowen, *Körperausdruck und Persönlichkeit. Grundlagen und Praxis der Bioenergetik*, München 1981.

nuevas relaciones comunitarias también sirven para curar. La moderna medicina corporal ha objetivado y cosificado tanto la curación, que se reduce exclusivamente a la salud, entendiendo por «salud» únicamente el restablecimiento de las funciones de los órganos individuales. Sólo la medicina psicosomática y holística nos posibilita de nuevo un acceso comprensible para todos a las experiencias curativas de la fe, eliminando la sospecha de que son cosas extravagantes.

¿Cómo cura Jesús? ¿en qué consiste la fuerza curativa de su Espíritu? En Mt 8, 17 encontramos una respuesta: «...él curó a todos los enfermos, para que se cumpliera el oráculo del profeta Isaías: El tomó nuestras flaquezas y cargó con nuestras enfermedades». El poder curativo de Jesús no está en su dominio sobre las enfermedades, sino en su *capacidad de sufrir*. Cura «soportando» nuestras enfermedades: «Por sus heridas hemos sido curados» (Is 53, 5). Su pasión y entrega sobre el Gólgota son el misterio de sus curaciones de enfermos.

Pero ¿cómo podrán curarse las llagas abiertas en las personas heridas? La curación es restablecer la comunión perturbada y partir y compartir la vida. Jesús cura a los enfermos restableciendo su comunión con Dios. Y la restablece solidarizándose con ellos y poniéndose en su lugar. En Cristo, Dios se ha hecho hombre, ha asumido la condición humana finita y mortal y la ha hecho parte de su condición divina. La ha asumido para curarla. En la pasión de Jesucristo Dios ha asumido la vida humana enferma, débil, desvalida e impedida y la ha convertido en parte de su vida eterna. Dios cura las enfermedades y aflicciones convirtiéndolas en su propio dolor y aflicción. En la imagen del Dios crucificado, los enfermos y moribundos pueden reconocerse, porque él se reconoce en ellos. Por su pasión, Jesús lleva a Dios hasta el abandono de Dios que experimentan los enfermos, y el desconsuelo de la muerte. El Dios crucificado abarca toda la vida enferma y la hace propia para comunicarle su vida eterna. De ahí que el Crucificado sea a la vez la fuente de la curación y el consuelo en el sufrimiento.

5. El carisma de la vida impedida

Los relatos del movimiento carismático suenan con frecuencia a 'success-stories' (historias de éxito) americanas. Pero la «religión del éxito» no ve ningún sentido religioso en los fallos y en los impedimentos de la vida. La «teología de la cruz» no encaja ni en es-

ta 'officially optimistic society' (sociedad oficialmente optimista) ni en su 'civil religion' (religión civil).

Pablo, no obstante, ha experimentado la «fuerza de Dios» no sólo en la fuerza de la vida, sino también en su debilidad: «Mi fuerza se manifiesta en la debilidad» (2 Cor 12, 9). Por eso se gloria también de sus debilidades, de sus ultrajes, de sus necesidades, de sus persecuciones, de las angustias que ha soportado. Estos «sufrimientos de Cristo», que ha experimentado personalmente, son para él una prueba de su apostolado y de sus carismas: «Somos débiles en él, pero viviremos con él por la fuerza de Dios sobre vosotros» (2 Cor 13, 4). El «Espíritu de la resurrección» está presente donde se experimentan las sombras de la muerte¹³.

Por ello, Pablo cuenta en la comunidad con los fuertes y los débiles, los sabios y los necios, los cultos y los incultos. Ninguno de ellos carece de valor y de utilidad, no se puede renunciar a nadie. En consecuencia, también los débiles, los necios y los incultos tienen su carisma especial en la comunidad de Cristo. ¿Por qué? Todos están configurados con el Crucificado, porque el Crucificado ha asumido no sólo la verdadera condición humana, sino también toda la miseria de los hombres, para curarla. Toda vida humana es vida asumida por Dios en Cristo, y en él participa ya ahora de la eterna vida divina.

«Lo que no se asume, no es sanado», dice un principio básico de la cristología de la Iglesia primitiva. Lo que ha sido asumido por el Hijo de Dios hecho hombre y crucificado, es entonces también sano, bueno y bello a los ojos de Dios. Es importante que reconozcamos todo esto en los que llamamos «impedidos», para superar en la comunidad de Cristo el conflicto a la vez público y personal entre personas impedidas y no impedidas¹⁴. Las impedidas no sólo no viven la vida de las personas capacitadas, sino que con frecuencia se las trata como menores de edad en el cuidado y la atención que se les dispensa. Para cambiar esta situación tenemos que reconocer que *toda impedimento es también un talento*. La fuerza de Cristo es poderosa también en los impedimentos. Las personas capacitadas en general sólo nos fijamos en lo que a alguien le falta o se le ha quitado, y a estas personas las consideramos «disabled persons» (personas discapacitadas). Pero si dejamos a un lado nuestro rase-ro, entonces descubrimos el valor y la dignidad de la vida impedi-

13. E. Käsemann, *Amt und Gemeinde*, 126.

14. J. Moltmann, *Diaconía en el horizonte del reino de Dios*, Santander 1987, especialmente 52ss; St. D. Govigi, *Strong at the Broken Places. Persons with Disabilities and the Church*, Louisville 1989.

da y profundizamos en su significado para la convivencia. Quien ha tenido «impedidos» en su propia familia sabe lo que significan para ella y es posible que haya descubierto lo que Dios dice y hace a través del carisma de este impedimento. Cuando lo que una persona es y tiene se convierte en carisma por la vocación, entonces su impedimento es también carisma. Cuando con la vocación se refleja en una vida el resplandor del amor de Dios, esta vida empieza a brillar. Hay personas impedidas, enfermas y desfiguradas, en cuyo rostro se ve este esplendor.

Finalmente, según Pablo, el Cuerpo de Cristo no sólo precisa miembros fuertes, sino también débiles e impedidos, a los que Dios reserva el mayor «honor y gloria» (1 Cor 12, 24). ¿Por qué? Sin duda porque el cuerpo de Cristo es el cuerpo del exaltado y del *humillado*, del resucitado y del *crucificado*. En las «fuerzas» sorprendentes del Espíritu se revela el *poder resucitador* de Dios. En los dolores, humillaciones, impedimentos y «sufrimientos» del Espíritu se manifiesta la *fuerza del sufrimiento* de Dios. De ahí que la diaconía de las personas capacitadas en favor de las discapacitadas no sea correcta, si previamente no se percibe y reconoce la diaconía de los discapacitados en favor de los capacitados. Las comunidades sin discapacitados son comunidades discapacitadas y discapacitadoras. La comunidad carismática en sentido cristiano es también siempre la *comunidad diaconal*, si *carisma* significa también *diaconía*. Las grandes actividades diaconales de la Iglesia son necesarias, pero lo que necesitamos de verdad es que surja una comunidad diaconal integrada por personas capacitadas y discapacitadas; una comunidad, que se preocupe lo más que pueda por sus discapacitados y enfermos.

6. De cada uno según sus capacidades – a cada uno según sus necesidades

La comunión carismática es una *unidad en la diversidad* y una *diversidad en la unidad*. Cada uno en el modo en que el Señor los ha llamado, cada uno en el modo que le ha sido dado por el Señor. Esta es en el fondo la fórmula para la justicia distributiva: «*suum cuique*» (Ulpiano). Esta fórmula genial combina la igualdad de derechos con la diversidad real de los seres humanos: a cada uno lo suyo. «De cada uno según sus capacidades – a cada uno según sus necesidades». He aquí la ley de la sociedad verdaderamente humana (Hech 4, 32-35). Según Pablo, la fuerza de la unidad en perso-

nas tan diversas y en dones tan diversos es el *amor*, por el cual los creyentes viven unos para otros, para formar todos juntos el cuerpo de Cristo. Este amor puede considerarse también como la *presencia de Cristo*, en la que unos han de estar al servicio de los otros (Ef 5, 21ss). Aquí debería hablarse mejor de «comunión del Espíritu santo», en la que están a la vez personas con talentos muy distintos: hay muchos dones, pero un solo Espíritu. Y esta unión del Espíritu es la comunión entre creyentes llamados de modos muy distintos y dotados de dones muy diversos. Cualquier otra garantía de unidad queda pues relativizada: no la doctrina única, ni el papa único, ni la fe única, sino la *comunión del Espíritu* es lo que crea la unidad en la pluralidad y en la diversidad de dones. Si faltara la comunión del Espíritu en la diversidad de sus dones, todas las demás garantías de unidad de la Iglesia no servirían tampoco para nada¹⁵.

La fuerza de la unidad es el *amor*. La fuerza de la diversidad es la *libertad*. La comunión del Espíritu es el ámbito libre para que surjan y crezcan los diversos dones del Espíritu. Para la Iglesia del Espíritu vale precisamente el dicho de Mao: «Deja que florezcan cien flores». En cuanto comunión del Espíritu santo, la Iglesia no puede cometer los desafueros de los que juzgan angustiados y crean víctimas sospechosas de herejía apocalíptica. Ser mujer es un carisma en la fe, ser hombre es un carisma en la fe. ¡A cada uno y a cada una lo suyo y todos juntos por el reino de Dios!¹⁶. Pues el «reino de Dios» no es sino la *recreación de todas las cosas* y el *renacer de todo lo viviente*. Es tan variado como la creación que conocemos. El reino de Dios no empobrece a la creación, sino que la enriquece todavía más. El reino de Dios no destruye la creación, como decía Marción, que fue expulsado justamente por ello de la comunidad cristiana en Roma. El reino de Dios es más bien la *primavera escatológica* de la creación entera. La experiencia carismática aparece así como la experiencia de que esta vida envejecida, malograda y llena de desaciertos comienza otra vez a florecer y a rejuvenecerse. Con el tiempo se envejece, pero la eternidad nos devuelve la juventud. La nueva creación de todas las cosas restituye las posibilidades perdidas y desperdiciadas: «A los que esperan en Yahvé, él les renovará el vigor, subirán con alas como de águilas, correrán sin fatigarse y andarán sin cansarse» (Is 40, 31).

15. J. Moltmann, *La Iglesia, fuerza del Espíritu*, Salamanca 1978, 341-352.

16. *Die Frau in Familie, Kirche und Gesellschaft. Eine Studie der EKD*, Gütersloh 1979, 29.

7. El Espíritu santo como fuente de energía y campo de fuerza

Al final, desde la experiencia carismática de la vida, nos preguntamos por el Espíritu santo: ¿quién o qué es el Espíritu santo según estas experiencias?

En la experiencia carismática, al Espíritu de Dios se le experimenta como *energía vitalizadora*. La vida comienza a vibrar en la cercanía gozosa de Dios. Nos sentimos en el vaivén del campo de fuerza divino. Por ello se designa también al carisma como *dynamis o energeia*. El modo y manera en que el Espíritu santo se experimenta carismáticamente se califica desde antiguo como «fluir», «derramar» e «iluminar». Desde estas experiencias, el Espíritu santo se presenta como la «fuente de la vida», como «origen» de la corriente de energía, como «fuente de luz» que brilla esplendorosamente. Estas expresiones remiten a la *doctrina emanacionista*.

¿Qué Espíritu es éste, que «ha sido derramado sobre toda carne»? Los dones del Espíritu no son «criaturas» del Espíritu, ya que en ellos es él mismo el que se derrama. Aquí no se puede distinguir entre energías creadas e increadas. El «agua de la vida», que mana de la «fuente de la vida», tiene el mismo rango que la fuente. La relación entre el Espíritu único y los numerosos dones del Espíritu, y de la luz única con sus muchos reflejos, no es la relación distanciada del Creador con sus criaturas, sino algo más íntimo. A través del Espíritu, «derramado» sobre toda carne, ésta queda espiritualizada. A través del amor de Dios, «derramado» en nuestros corazones por el Espíritu santo, Dios está «en nosotros» y nosotros «en Dios». En la experiencia del Espíritu, Dios es la presencia originaria que todo lo abarca, no alguien lejano que está ante nosotros. En la experiencia carismática del Espíritu, se experimenta la perijoresis recíproca entre Dios y nosotros mismos. Es una comunión mucho más íntima que la comunión entre el Creador y la criatura. Es la comunión de la inhabitación recíproca. En el Espíritu santo, el Dios eterno participa de nuestra vida pasajera y nosotros participamos de la vida eterna de Dios. Esta comunión recíproca es una inmensa fuente de energías.

A estas energías del Espíritu, que experimentamos carismáticamente, las hemos llamado *energías vitalizantes* porque hacen vivir. Y como la vida humana sólo se vitaliza por el amor, a esta energía divina también podemos llamarla con toda cautela *energía erotizante*¹⁷. Con el término *eros* nos referimos a lo que, desde un pun-

17. Agnes Berner-Hürbin, *Eros – die subtile Energie. Studie zur anthropologischen Psychologie des zwischenmenschlichen Potentials*, Basel 1989; Catherine Keller, *Der*

to de vista antropológico y cosmológico, mantiene el mundo unido y con vida: la fuerza de atracción que unifica, y al mismo tiempo el peso propio que distingue. El ritmo de atracción y distancia, de afecto y respeto es la fuerza del eros. «En el Espíritu» experimentamos tanto la comunión como la diversidad del Espíritu: unidad en la diversidad y diversidad en la comunión. Experimentamos también nuestra dimensión social y nuestra dimensión individual. «En el Espíritu» experimentamos el *amor* que nos une y la *libertad* que nos hace hombres de verdad.

Finalmente, el Espíritu santo hace que *brille* la existencia de los hombres poseída por los carismas. Los hombres irradian una luz que ilumina sus relaciones. Las generaciones anteriores han representado con una *aureola* a esta fuerza que ilumina la existencia para expresar que la vida poseída y santificada por los carismas se convierte de nuevo en imagen de Dios y es iluminada por el resplandor divino (*kabod, doxa*), que ella refleja. Tras su encuentro con Dios, Moisés hubo de ocultar su rostro, porque el reflejo de la gloria divina era insoportable para el pueblo (Ex 18). Pablo descubrió la «gloria de Dios en el rostro de Cristo» (2 Cor 4, 6) y ha descrito también la experiencia del Espíritu como una «luz que refulge en nuestros corazones». Nosotros diríamos hoy el «aura» o la «charme» de una persona, que a menudo no es consciente de que la tiene¹⁸. También hablamos de la atmósfera en una comunidad, que puede ser «envenenada» o «buena». Hay un «clima de confianza» y un «clima de desconfianza». Cada vida tiene su propia fuerza de irradiación que procede de lo que hacemos y de lo que llevamos entre manos, pero la mayoría de las veces de lo que más amamos o tememos. Esta irradiación inconsciente puede poner nerviosos y oprimir a otros o estimularlos y darles vitalidad. La vida puede transmitir ambición y angustia, pero también paz y tranquilidad, y lo mismo sucede también con las experiencias de Dios. Este poder divino de irradiación de la existencia es y debe ser consciente, pues el varón santo «luce porque no aparece, brilla porque no se estima», como dice el libro de la sabiduría china «Tao-te-King».

Ichwahn. Abkehr von einem lebensfeindlichen Ideal, Stuttgart 1989, cap. 1: *Das Abgegrenzte und das Fliessende*, 13ss.

18. G. Hocquenghem-R. Schérer, *Formen und Metamorphosen der Aura*, en D. Kamper-Chr. Wulf (eds.), *Das Schwinden der Sinne*, Frankfurt 1984, 75-89.

Teología de la experiencia mística

La teología mística quiere ser una «sabiduría experiencial», no una «sabiduría doctrinal»¹. Es mística no por ser teología, sino porque quiere expresar en palabras la experiencia mística. Llamamos «místicas» no a las experiencias sobrenaturales especiales, sino a la intensidad de la experiencia de Dios en la fe y a la profundidad de toda experiencia de fe. Las experiencias místicas no se pueden comunicar mediante enunciados doctrinales. De ahí que la «teología de la experiencia mística» se limite a narrar el camino, el itinerario, el tránsito hacia aquella experiencia de Dios inefable e incommunicable. En cuanto a sus contenidos doctrinales, la teología de los místicos hasta el presente no tiene nada que llame especialmente la atención. En cuanto a sus ideas, es fácil identificar en ella los pensamientos agustinianos, neoplatónicos y gnósticos y remitirlos a sus raíces. Pero con estos planteamientos no se recorre el mismo itinerario que los teólogos de la mística. Es, pues, más correcto preguntarse qué tipo de experiencias intentan expresar con la ayuda de esas imágenes e ideas. Para compartir sus experiencias conviene hacer su mismo viaje.

La *sapientia experimentalis* es siempre ética y mística al mismo tiempo; una doctrina de la virtud y una búsqueda de la experiencia, pues únicamente «los limpios de corazón verán a Dios». No se trata de dividir exteriormente la vida en el ámbito de la praxis y en el ámbito del conocimiento. La vida, desde Agustín, es para los místicos el *drama del amor*, del amor infeliz, desesperanzado, libre, inquisitivo y beatificante a Dios. Todos parten del mismo presupuesto: el hombre es un ser erótico, lo mueve un corazón hambriento, que sólo en Dios puede encontrar su plenitud. El Dios infinito es quien suscita en el hombre, su imagen, una pasión infinita.

1. M. Lutero, *Randbemerkung zu Tauler (1516)*, Clemen V, 306: «Unde totus iste sermo procedit ex theologia mystica, quae est sapientia experimentalis et non doctrinalis».

ta que destruye todo lo finito y terreno cuando no halla reposo en su infinitud. Por ello, la medida del amor místico es la desmesura².

Lo que describen los místicos, tanto antiguos como modernos, no es ni más ni menos que la historia de la liberación de la pasión humana de sus manifestaciones infelices y melancólicas. Lo que narran es la verdadera historia de amor entre los hombres y Dios. Esto sólo es dulce si se olvida que el amor infeliz es lo más terrible que les puede pasar a los hombres, pues de ahí se deriva el poder destructor, el ansia de tortura y la furia aniquiladora. Los místicos han narrado de diversas formas sus caminos hacia la liberación de la pasión. No pretendo analizar históricamente los diversos «viajes del alma a los cielos» ni sistematizarlos bajo un común denominador. Lo único que quiero es describir uno de estos viajes hacia la experiencia mística, pero no de una experiencia vital del más allá sino del más acá, no de la vida espiritual sino de la vida en este mundo.

1. Acción y meditación

Desde que se estableció la «praxis» como criterio de verdad, la meditación parece algo alejado de la realidad, es decir, algo especulativo. Desde que la verdad tiene que ser «siempre concreta» (B. Brecht), la meditación pasa por ser algo «abstracto», es decir, una huida de la realidad y de la acción. En las sociedades que obligan a una vida activa y donde sólo cuenta el éxito y el resultado, meditar parece inútil y superfluo. Desde su punto de vista, parece comprensible. Lo que realmente es incomprensible es que a activistas nerviosos y a 'manager' ajetreados se les ofrezca la meditación como un deporte útil para encontrar el equilibrio anímico y se les vendan técnicas de yoga para incrementar los resultados. Las comercializaciones pragmáticas y utilitaristas destruyen de plano la esencia de la meditación. No permiten alcanzar la tranquilidad ni encontrarse a sí mismo.

La meditación es una forma antigua de conocimiento, reprimida por el activismo moderno. La meditación es un modo de percepción que ejercitamos continuamente en nuestra vida diaria, aunque no le prestamos especial atención ni nos dedicamos a ella. Vemos, por ejemplo, la belleza de un árbol, pero pasamos a 70 km. por hora. Pensamos en nosotros mismos pero en seguida nos olvi-

2. Cf. E. Cardenal, *Vida en el amor*, Salamanca 1986.

damos para entregarnos a nuestro trabajo. No tenemos tiempo ni para interiorizar las cosas ni para interiorizar nuestro yo.

Cuando la ciencia moderna se propone conocer algo, lo conoce para dominarlo: «saber es poder», proclamaba *Francis Bacon*. Nos apoderamos de los objetos y ya no les prestamos más atención. Nos convertimos en «maîtres et possesseurs de la nature», como prometía *René Descartes*, y la naturaleza enmudece. La razón moderna tiene un estricto carácter funcional: «sólo conoce lo que puede crear según su proyecto», como constataba *Immanuel Kant*. ¿Nada más? No, casi nada más. La razón es un órgano productivo, que ya apenas es capaz de percibir las cosas. Y la meditación es precisamente una forma de percepción sensible, un modo de recibir, de acoger y de participar.

La reflexión siguiente puede aclarar esta distinción: al mundo no lo entendemos solamente con las «pequeñas células grises» de nuestro cerebro, sino también con nuestros sentidos. ¿Cuáles son los sentidos que nos ayudan a conocer y comprender?

Los filósofos griegos, los Padres de la Iglesia y los monjes comprendían las cosas *con los ojos*. «Teorizaban» (*theorein*), en el sentido literal del término. La comprensión real sólo se obtiene cuando al contemplar tanto una flor, una puesta de sol o una aparición de Dios, *esta* flor se convierte en *la* flor, *esta* puesta de sol en *la* puesta de sol y *esta* aparición de Dios en nada menos que *Dios mismo*. Entonces el observador se convierte en una parte de la flor, de la puesta de sol o de Dios. En efecto, por el conocimiento, participa en su objeto o en lo que está frente a él y se transpone en ellos. El conocer transforma a quien conoce, no a lo conocido. El conocimiento crea comunión. Se conoce para participar, no para dominar. Por ello, sólo se conoce en la medida en que se es capaz de amar lo que es distinto de uno mismo y de dejar que sea lo que es. Como dice la forma hebrea (יָדַע), el conocimiento es un acto de amor, no de poder. Cuando uno ha comprendido, dice: «Lo veo. Te amo. Veo a Dios». El resultado es teoría pura y pura satisfacción. La gente de hoy comprendemos casi siempre las cosas de otra forma, pues sobre todo en alemán conocemos *con nuestras manos*. El sentido del tacto es, sin duda, el sentido originario de la piel. Cuando sentimos, formamos sentimientos. Cuando tocamos, somos tocados. A tientas es como nos apercibimos de los demás y de nosotros mismos. Todo niño explora a tientas el mundo y a sí mismo en el mundo. En el mundo moderno, sin embargo, la experiencia de sí ha sido separada de la experiencia del mundo. Un conocimiento objetivamente seguro sólo se obtiene excluyendo todos los factores

subjetivos. Queremos «aprehenderlo» todo. Conocemos tomando las cosas, apoderándonos de ellas y colonizándolas. Cuando tenemos algo «en el puño», entonces lo tenemos bajo control y lo poseemos. Y cuando lo poseemos, podemos hacer con ello lo que queremos. Conocemos para dominar. Cuando alguien cree que ha comprendido algo, dice: «Lo domino. Lo tengo. Lo sé». El resultado es el *puro dominio*.

Si comparamos estos dos modos de conocer, en seguida se ve que los hombres modernos necesitan al menos un equilibrio entre la *vita activa* y la *vita contemplativa*, si no quieren que se atrofie su alma³. No solamente en el trato con otros hombres, sino también en la relación con el medio ambiente natural, el modo pragmático de conocer tiene límites precisos, más allá de los cuales comienza la destrucción de la vida.

Pero el modo meditativo de comprender parece aún más importante en la relación del hombre consigo mismo. Se huye hacia la relación, la acción social y la praxis política, porque los hombres no se pueden soportar a sí mismos. Están descontentos consigo mismos. Por eso no pueden estar solos. La soledad es una tortura. El silencio se hace insoportable. La vida aislada es como una «muerte social». Toda desilusión es un tormento que se ha de evitar. Pero los que se lanzan a la acción porque no están en paz consigo mismos, terminan siendo un peso para los demás. La acción social y el compromiso político no son una medicina para curar la debilidad del propio yo. El que quiere hacer algo por los demás sin conocerse a fondo a sí mismo, sin sensibilizar su capacidad de amar y sin ser libre ante sí mismo, no tiene nada que ofrecerles. Presuponiendo buena voluntad y sin atribuir a nadie malas intenciones, lo único que puede transmitirles es la enfermedad contagiosa de su yo, su angustia agresiva y sus ideas llenas de prejuicios. El que quiere llenar su vacío interior ayudando a los demás, lo único que hace es ampliar su propio vacío. ¿Por qué? Porque el hombre influye en los demás mucho menos con sus palabras y acciones que con su existencia y modo de ser, pero no lo quiere reconocer. Solamente quien se ha encontrado a sí mismo puede entregarse a los demás. De otro modo, ¿qué podría dar? Sólo cuando se acepta a sí mismo puede

3. Cf. H. U. von Balthasar, *Aktion und Kontemplation*, en *Verbum Caro*, Einsiedeln 1960, 245-259; Th. Merton, *Acción y contemplación*, Barcelona 1982. Sobre Thomas Merton, cf. E. Ott, *Thomas Merton – Grenzgänger zwischen Christentum und Buddhismus*, Würzburg 1977. Sobre el antiguo concepto griego de teoría, cf. K. Kerényi, *Antike Religion*, München 1971, 97ss. Sobre el concepto moderno de teoría, cf. M. Horkheimer, *Kritische Theorie* (2 vols.), Frankfurt 1968.

aceptar a los demás sin dominarlos. Quien se ha liberado a sí mismo puede liberar a otros y compartir sus sufrimientos.

Llama la atención que, cuando se describe la miseria de los hombres con un yo débil, siempre se utilicen las palabras claves de la mística. Pero lo que para los místicos son virtudes, son tormentos para el hombre moderno: extrañamiento, soledad, silencio, apartamiento, vacío interior, despojo, pobreza, ignorancia, etc. Basta recordar las películas de *Ingmar Bergmann* para comprobar la inversión de la mística. Lo que los monjes buscaban para encontrar a Dios, es de lo que huyen los hombres modernos. Antiguamente los místicos se retiraban a la soledad del desierto para luchar con los demonios y experimentar la victoria de Cristo. Creo que hoy necesitamos hombres que se retiren al desierto interior del alma y peregrinen por los abismos de su yo, para combatir a los demonios y experimentar la victoria de Cristo; más sencillamente, para habilitar un espacio vital interior y para utilizar sus experiencias para buscar una salida a otros hombres. Todo esto supone recuperar el sentido positivo de la soledad, el silencio, el vacío interior, el sufrimiento, la pobreza y «el saber que no se sabe». Para los místicos, en sus formulaciones paradójicas, este sentido consistía en aprender a existir en la presencia del Dios ausente o en el ocultamiento del Dios presente y en aprender a soportar la «noche oscura del alma» (Juan de la Cruz). Pero ¿todo esto sigue siendo válido para hoy?

2. Meditación y contemplación

Hay muchas definiciones de meditación y contemplación, y también muchas diferencias entre ellas⁴. Para mí, *meditación* es el conocimiento que ama, sufre y comparte con un objeto y *contemplación* la conciencia reflexiva del propio yo en esta meditación. Los que meditan se sumergen en su objeto. Se entregan por completo a la contemplación y «se olvidan de sí mismos». El objeto se abisma en ellos. En la contemplación se reconocen de nuevo a sí mismos (*wieder-er-innern*, re-entran en sí mismos). Perciben las

4. Sobre lo que sigue, cf. Kl. Tilmann, *Die Führung zur Meditation I*, Einsiedeln ⁶1974; W. Massa (ed.), *Kontemplative Meditation. Die Wolke des Nichtwissens*, Mainz ³1976, es una traducción del escrito medieval inglés *The Cloud of Unknowing*; W. Johnston (ed.), *Der Weg des Schweigens*, Kevelaer ²1975. La idea de la percepción del percibir como experiencia del Espíritu santo la ha estudiado J. V. Taylor, *The Go-Between God. The Holy Spirit and the Christian Mission*, London 1972.

transformaciones de su yo. Retornan a sí mismos después de haber salido de sí. En la contemplación nos percatamos de nuestra propia percepción. No hay meditación sin contemplación ni contemplación sin meditación; pero para facilitar la comprensión, tienen pleno sentido estas distinciones.

En cuanto a la fe cristiana, éstas son las consecuencias:

a) La meditación cristiana no es la meditación trascendental. Es una meditación sobre un objeto (objetual). En su esencia más dura es *meditatio passionis et mortis Christi*: contemplación del viacrucis, meditación de la pasión, mística del viernes santo⁵. Aquí se ve la historia de Cristo como una historia abierta e inclusiva «por nosotros». Su entrega a la muerte «por nosotros» lo pone de manifiesto. Por eso, esta historia puede ser objeto del conocimiento meditativo, es decir, del conocimiento que hace que el sujeto que conoce participe y se transforme. El que contempla, se implica en la historia de Cristo. No la pone a su servicio, sino que se entrega a ella. Y en la historia de Cristo es donde se reencuentra consigo mismo aceptado, reconciliado y liberado para el reino de Dios. Como quien participa en él.

b) Si los que meditan en la historia inclusiva de Cristo retornan a sí mismos, descubren que su conocimiento de la historia de Cristo está determinada por esta misma historia. Al descubrir al «Cristo por nosotros», Cristo está «en ellos» y ellos están «en Cristo». Reconocen la historia del Cristo crucificado por ellos en la presencia del Espíritu del Cristo resucitado en ellos. En la medida en que no conocen más que al *Christus crucifixus* (1 Cor 2, 2), pueden decir con Pablo: «No soy yo, es Cristo quien vive en mí» (Gál 2, 20). Así como, para Pablo, «la comunión de los sufrimientos de Cristo» y «el poder de la resurrección de Cristo» se experimentan conjuntamente en la fe, también el conocimiento de la historia de la cruz de Cristo, *extra nos*, que nos lleva a olvidarnos de nosotros mismos, y la percepción del Cristo resucitado *in nobis*, que nos lleva a reconocernos a nosotros mismos, son dos cosas que van unidas. El conocimiento meditativo del *Christus pro nobis* y la percepción contemplativa del *Christus in nobis* se condicionan recíprocamente.

5. Cf. al respecto, a título de ejemplo, del ámbito evangélico la piedad de la cruz de N. L. von Zinzendorf, el fundador de la «Herrnhuter Brüdergemeine» (los hermanos moravos de Herrnhut), y del ámbito católico la piedad de la pasión de san Pablo de la Cruz, el fundador de la orden de los Pasionistas. M. Bialas, *La Pasión de Cristo en san Pablo de la Cruz*, Salamanca 1982.

Quien no considera la «mística del apóstol Pablo» y sólo se atiene al «Cristo por nosotros» presente en la palabra y en el sacramento, no tendrá problemas de ortodoxia con la espiritualidad institucionalizada. Pero el que prescinde de la palabra y del sacramento y de la historia abierta del «Cristo por nosotros», para entregarse exclusivamente a la mística de Cristo, junto con la historia pierde también a Cristo y él mismo se diluye en la nada. La controversia entre ortodoxia y pietismo en el protestantismo del siglo XVII discurrió en esta equivocada alternativa entre el «Cristo por nosotros» y el «Cristo en nosotros»⁶. La alternativa entre objetividad y subjetividad de la salvación se supera cuando se descubre la historia abierta e inclusiva de Cristo y cuando se descubre la propia historia vital en esta historia. De hecho, la historia del Espíritu santo no es más que la historia de cada uno en la historia de Cristo. Sin la percepción contemplativa de la acción del Espíritu santo «en nosotros» no nos resulta vital la historia de Cristo «por nosotros».

Hemos definido la *contemplación* como conciencia de la percepción de la historia de Cristo. Y, como percibir la percepción de los objetos (objetual) no es objetual, hay que tener mucho cuidado. Es un conocimiento indirecto del conocer y una autoconciencia indirecta que acompaña a la conciencia objetual. Mientras se concibe el conocer como una actividad del que conoce, el conocimiento del conocer será conciencia de la subjetividad. Pero ésta no puede aprehenderse, ya que tener conciencia de ella presupone de nuevo la subjetividad, y así sucesivamente. Es completamente distinto cuando se concibe el conocimiento como actividad de lo que está ahí y se da a conocer. En este caso, conocer es experimentar impresiones y se funda en la receptividad del que conoce. El conocimiento del conocer así entendido conduce a la conciencia de la propia objetividad. Y esto sí se puede aprehender. Los cambios que las impresiones percibidas suscitan en quien conoce pueden hacerse conscientes por medio de la contemplación.

¿Qué sucede con el conocimiento de la historia de Cristo en aquel que conoce? ¿qué efectos produce en la comunión con Cristo el Espíritu santo? La respuesta tradicional dice: el restablecimiento de la imagen de Dios en el hombre, el establecimiento de la

6. Esto lo han demostrado y descrito H. Heppe, *Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformierten Kirche, namentlich der Niederlande*, Leiden 1879 y H. E. Weber, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus II*, Gütersloh 1951. Mis estudios sobre la mística protestante se encuentran en *Grundzüge mystischer Theologie bei Gerhard Tersteegen*: EvTh 16 (1956) 205-224 y en *Geschichtstheologie und pietistisches Menschenbild bei Johann Coccejus und Theodor Undereyck*: EvTh 19 (1959) 343-361.

amistad entre Dios y el hombre creyente y finalmente la semejanza divina en la gloria de Dios. El hombre se convierte en imagen de Cristo y, por medio de Cristo, en imagen de Dios⁷. Con la aparición del conocimiento de Cristo se produce a la vez lo que los místicos llamaban «el nacimiento de Dios en el alma».

El aspecto subjetivo de la fe en Cristo sólo se puede subrayar con la intensidad con que lo hace la mística, cuando la contemplación está dispuesta a buscar la renovación, liberación y plenitud del alma del creyente en Dios. Por lo que se refiere a la actividad del que conoce, todo está orientado hacia su objeto. En relación con la receptividad del que conoce, todo, incluso su objeto, está orientado hacia él mismo. La historia abierta de Cristo «por nosotros» se prolonga pues en su historia «con nosotros» y «en nosotros» y en nuestra historia «con él» y «en él». Su meta subjetiva es la renovación de la imagen de Dios en los creyentes. Sobre esto reflexiona la contemplación. Es consciente de este proceso. La semejanza con Dios se entiende aquí como la determinación y la capacitación del hombre para contemplar a Dios, cuya meta es la *visio beatifica*.

La experiencia del «instante místico» es un anticipo de la visión escatológica e inmediata de Dios. Pero, ¿puede haber un instante en que se tenga una experiencia inmediata de Dios? «Quien ve a Dios morirá», se dice en el antiguo testamento. Por eso, el conocimiento indirecto de Dios en su palabra y a través de su imagen en la tierra no es solamente un impedimento, sino también una protección del ser humano. Por eso también, el conocimiento de la divinidad de Cristo a través de su humanidad es no sólo un ocultamiento de Dios, sino también una tutela de los seres humanos. El ocultamiento de Dios en su revelación es no sólo un tormento, sino también una gracia. La ausencia de Dios en medio de su presencia es no sólo extrañamiento, sino también liberación. No obstante, la pasión del hombre que busca a Dios lo impele a superar las mediaciones, para llegar a la inmediatez.

3. Contemplación y mística

Por «mística» entendemos en sentido estricto la *unio mystica*: el momento de la plenitud, el éxtasis de la unificación, la inmersión

7. Así, por ejemplo, J. Arndt, *Vier Bücher vom wahren Christentum* (1857), 18: «Desde Cristo el hombre es generado conforme a Dios»; 11: «La imagen de Dios en el hombre es la conformidad del alma humana con Dios». Esta cristología de la «imago» se remite en la teología evangélica a la doctrina de Osiander sobre la justicia esencial.

del alma en «el mar infinito de la divinidad», el «nacimiento de Dios en el alma», como lo describen los místicos. Este momento extático es oscuro, irreconocible e indescriptible. Puesto que o se vive con toda el alma o no se vive de ningún modo, no hay nadie que haya podido observarlo o ser consciente de él. En estos momentos, la experiencia de Dios es tan intensa, que no se recuerda ni espera ninguna otra cosa. Dios es pura presencia.

Ahora bien, para calificar de «callar» el «silencio místico» (*silentium mysticum*) en la presencia indefinible de Dios, primero hay que hablar. Hay que hablar, pues, para dejar de hablar (callar).

Hay que superar las mediaciones por las que el alma llega a la comunión con Dios, para que no siga pendiente de ellas, sino que las utilice como lo que son, a saber, peldaños de una escala, barandillas de un camino, estaciones de un viaje. De la superación de las mediaciones han hablado todos los místicos, pues el amor del hombre a Dios es solicitado y atraído por el amor de Dios al hombre. Así como Dios ha bajado hasta el hombre por amor, también el amor del hombre sube hasta Dios por los caminos que Dios ha trazado en la creación, en la encarnación y en el envío del Espíritu.

Esto puede suceder de un modo muy sencillo: la fe, por los *dones de gracia* que pide y agradece, llega a la *mano benigna de Dios*, de donde proceden, y se agarra a ella; por esta mano benigna llega hasta el *corazón abierto de Dios* y finalmente ama a Dios no ya por la bondad de su mano ni por su entrega generosa, sino *por Dios mismo*. En esta escala, el amor se aleja de los objetos creados que ama y se dirige hacia Dios mismo. Se aparta de la imagen de Dios y busca el original. Los místicos sitúan al hombre ante la alternativa Dios o mundo, pero no por desprecio del mundo al estilo gnóstico sino para no dividir el amor. Para liberar a las criaturas y al hombre del amor infinito y en ese caso destructor de Dios, los místicos exigen el «trabajo penoso» del desasimiento, de la alienación, de la pobreza y del desapego de todas las cosas, en definitiva, la serenidad del alma. El amor a Dios por parte del hombre es separado del mundo y de uno mismo. Con ello desaparece el culto a los ídolos, adonde empuja el amor idólatra al mundo y a uno mismo. El amor de Dios termina con las exigencias excesivas del mundo y de uno mismo. La creación y el yo se liberan para ser lo que son y Dios es disfrutado por sí mismo: *fruitio Dei* (Agustín). En su sermón «Sobre el recogimiento», el *maestro Eckhart* ha sido muy consecuente al describir la superación de las mediaciones de Dios. El amor que se quita a la *creación* para dárselo a Dios, su auténtica plenitud, se dirige en primer lugar al *Creador*. Pero luego

se le quita al Creador de todas las cosas por medio de Dios, para dársele a Dios en cuanto tal. Deja tras de sí la *Trinidad* y se introduce en el seno de la *naturaleza divina*. Finalmente abandona al «Dios por nosotros» y se dirige totalmente hacia el *Dios en sí*, para incorporarse al retiro de Dios respecto al mundo y corresponder al retiro de Dios con su propio retiro. Eckhart refuerza, pues, este retiro: «Cuando Dios creó el cielo, la tierra y todas las criaturas, afectó tan poco a su retiro como si las criaturas nunca hubiesen sido creadas». «Cuando el Hijo, en su divinidad, quiso hacerse hombre y se hizo y sufrió el martirio, afectó tan poco al retiro inmutable de Dios como si nunca se hubiera hecho hombre». «El retiro —así describe Eckhart el paradójico y apofático misterio— se funda en la pura nada», y cuando el alma, en su retiro, se asemeja al retiro de Dios, «entonces, de conocimiento se hace no conocimiento, de amor no amor y de luz tinieblas»⁸.

En su sermón «Qui audit me», formula el despojo del amor con la siguiente y tan conocida frase: «Renunciar a Dios por Dios». El amor de Dios alcanza su perfección cuando deja también a Dios por Dios mismo⁹. Esta actitud bien podría llamarse «ateísmo místico». Pero es un ateísmo por Dios.

En su sermón «Beati pauperes spiritu», Eckhart expresa así la superación de las mediaciones en el camino de retorno del alma a Dios: «El hombre ha de liberarse interna y externamente de todas las cosas y de todas las obras para que ser un lugar adecuado donde Dios pueda actuar». Y para superar también el «lugar» continúa diciendo: «Decimos, pues, que el hombre debe ser tan pobre, que no sea ni tenga lugar alguno donde Dios pueda actuar. Mientras el hombre tiene en sí algún lugar, hay todavía en él diversidad». Sólo «cuando el hombre es tan libre de Dios y de todas sus obras que cuando Dios quiere obrar en el alma, sea él mismo el lugar donde quiere actuar..., sólo entonces Dios realiza su propia obra y el hombre experimenta a Dios en sí mismo»¹⁰. La rotura de los envoltorios para llegar al núcleo, el abandono progresivo de las criaturas, de las revelaciones y abajamientos de Dios para amar a Dios en sí

8. E. Schaefer, *Meister Eckhardts Traktat «Von Abgeschiedenheit», Untersuchung und Textausgabe*, Bonn 1956, 210ss.

9. Maestro Eckhart, *Deutsche Predigten und Schriften* (ed. J. Quint), München 1977, 214.

10. *Ibid.*, 308, 307. La idea de la superación de las mediaciones de Dios por el amor del hombre a Dios, hace que la mística cristiana se aproxime sorprendentemente al budismo-Zen. Cf. Th. Merton, *Weisheit der Stille. Die Geistigkeit des Zen und ihre Bedeutung für die moderne christliche Welt*, München 1975. El recurso a Eckhart está en las páginas 11ss.

mismo, y finalmente la superación de Dios por Dios mismo, he aquí las posibilidades últimas del viaje místico que cabe articular.

Resumamos los diversos pasos. La *acción* nos ha llevado a la *meditación*. La *meditación* de la historia de Cristo por nosotros nos ha llevado a la *contemplación* de la presencia del Espíritu en nosotros y a la renovación nuestra semejanza con Dios. El camino de la contemplación hasta el *momento místico* conduce, como confirma Eckhart, a superar la semejanza con Dios por Dios mismo, y finalmente a superar a Dios por Dios mismo. Ahora es cuando el alma se halla en su casa, cuando el amor es bienaventurado, cuando la pasión desemboca en el deseo infinito, cuando comienza la divinización inefable que la Iglesia antigua denominaba *theosis*.

4. Mística y martirio

El itinerario místico se describe siempre como un camino que el alma recorre hacia la soledad, el silencio y el recogimiento, hacia la liberación, el despojo y abandono de todas las cosas terrenas y corporales, hacia el vaciamiento interior y el desapego de todas las cosas espirituales, para terminar en «la noche oscura del alma»¹¹. Pero si luego nos preguntamos por las experiencias reales y por el contexto vital de este camino, entonces nos encontramos no con lo religioso, sino con lo político, no con el monje, sino con el *mártir*: «Bienaventurados los perseguidos por causa de la justicia, porque de ellos es el Reino de los cielos» (Mt 5, 10).

En la *prisión*, el perseguido por causa de la justicia es privado de todas las cosas que ama. Se le aísla de todas sus relaciones humanas. Se le impone un celibato obligatorio. Con la torturas se le despoja de su corporeidad y es sometido a tormentos. Pierde su nombre y se convierte en un número. Su identidad psíquica es destruida por las drogas. En las celdas de castigo, donde no se oye absolutamente nada, entra en la «noche oscura del alma». Si es liquidado o desaparece, muere afuera «con Cristo» y «es sepultado en su muerte». El itinerario de la experiencia mística es en realidad se-

11. Juan de la Cruz escribió en poesía su «noche oscura del alma» en una celda de la prisión del convento carmelita de Toledo. Cf. *Obras completas*, Salamanca 1992, 413ss; W. Herbristh, *Therese von Lisieux. Anfechtung und Solidarität*, Frankfurt 1974. H. U. von Balthasar, *¿Quién es un cristiano?*, Salamanca 1998, describe esta «noche» de una manera muy sobria diciendo que «el camino de la contemplación, recorrido de manera honrada y manifiesta, desemboca normalmente en una noche: en no comprender ya para qué se ora, para qué se han hecho renunciaciones, en no saber ya si Dios escucha, si quiere y acepta todavía el sacrificio...».

guir a Cristo y oponerse a los poderes antidivinos e inhumanos de la muerte.

El lugar de la experiencia mística es de hecho la *celda*, la *celda de una prisión*. El «testigo de la verdad» es despreciado, ultrajado, perseguido, deshonrado y rechazado. En su destino experimenta el destino de Cristo. Su suerte se conforma con la suerte de Cristo. Es lo que los místicos denominaban *conformitas crucis*. Por eso experimenta también la presencia del Cristo resucitado en su comunión con los sufrimientos de Cristo, experiencia tanto más cierta cuanto más profunda es la comunión en el sufrimiento. Al sufrimiento real del «testigo de la verdad» se le puede aplicar lo que Eckhart dice del sufrimiento como camino más corto para que Dios nazca en el alma. Dios en la celda, Dios en los interrogatorios, Dios en las torturas, Dios en los dolores del cuerpo, Dios en los trastornos del alma, he aquí la mística política de los mártires. No se exagera en absoluto cuando se afirma que la prisión es en la actualidad un lugar especial de la experiencia cristiana de Dios. En la prisión se experimenta la presencia de Cristo en el Espíritu. En la prisión encuentra el alma la *unio mystica*. Lo confirma una «nube de testigos» en Corea, Sudáfrica, Latinoamérica, Turquía, Irlanda del Norte y en los países antes socialistas.

También la historia de la Iglesia nos remite de la mística piadosa del convento a la experiencia martirial en la prisión¹². El seguimiento espiritual de Cristo en el alma busca ser la correspondencia del seguimiento corporal-político de Cristo. La mística del viacrucis es la resonancia de los caminos reales de pasión recorridos por los mártires. Es cierto que en el camino del martirio hacia la mística la comunión con Cristo se pasa a otro nivel: el seguimiento se convierte en imitación, el sufrimiento por las humillaciones vividas en la virtud de la humildad, las persecuciones exteriores en tentaciones interiores y la muerte física en «muerte espiritual». Pero, a pesar de todo, mediante la mística de Cristo se ha mantenido viva la memoria de los «sufrimientos de Cristo» y el recuerdo de los mártires. Lo cual significa también esperanza en el futuro de Cristo en la historia. Si se entiende así el con-morir espiritual con Cristo, entonces la mística no es huida de la acción, sino preparación para el seguimiento público. Si se entiende la «noche oscura del alma» como una experiencia del Gólgota, entonces remite por encima de sí misma a la muerte de los testigos. Mientras que para la

12. Para lo siguiente, cf. J. Moltmann, *El Dios crucificado*, Salamanca 1977, 69-81.

mística medieval y barroca la meta es la purificación del alma para Dios, desde *Juan de la Cruz* ha ido ganando terreno la participación en la pasión de Cristo. En *Teresa de Lisieux* se trata de la *compassio Christi* mística y corporalmente sufrida. Su experiencia de la muerte en la ausencia de Dios une mística de Cristo y cotidianidad.

La mística y el seguimiento van unidos y son vitales para las Iglesias que llevan el nombre de Cristo. Los apóstoles fueron también mártires: la Iglesia fue llamada a la existencia desde su mensaje y desde sus sufrimientos¹³. Las enumeraciones paulinas de momentos críticos (1 Cor 4; 2 Cor 11; 2 Cor 12) no han sido transmitidas como historias personales de Pablo. Tienen una fuerza que da testimonio del evangelio¹⁴ y expresan la mediación apostólica entre la pasión de Cristo y los dolores del mundo al final de los tiempos. La escatología paulina es *theologia crucis*, porque su teología de la cruz es la expresión más profunda de la esperanza en la venida de Cristo.

Los *sufrimientos de los apóstoles* no son simplemente sufrimientos por Cristo, como los de un soldado por su patria. Son sufrimientos *con Cristo*, en los que el sufrimiento escatológico del mundo es asumido y superado por los suyos en virtud de su resurrección. El sufrimiento profundiza cada vez más la comunión del testigo con Cristo. Por eso el sufrimiento es signo de la esperanza escatológica de toda criatura angustiada. Quien asume *su* sufrimiento y no lo reprime, manifiesta el poder de la esperanza. Por eso tiene razón *Erik Peterson* cuando dice: «La Iglesia apostólica, fundada sobre apóstoles que fueron mártires, es siempre la Iglesia sufriente, la Iglesia de los mártires». Como religión establecida y en su versión aburguesada, el cristianismo se ha alejado de esta verdad¹⁵. Pero la mística de la pasión no puede ser un recambio, sino que ha de convertirse en eco y preparación de una Iglesia que vive con sus mártires.

Tiene pleno sentido prepararse en la celda de un convento para la celda de la prisión. Tiene pleno sentido conocer la soledad y el

13. Para la relación entre apóstoles y mártires, los mejores análisis siguen siendo los de E. Peterson, *Zeuge der Wahrheit*, Leipzig 1937.

14. W. Schrage, *Leid, Kreuz und Eschaton. Die Peristaskataloge als Merkmale paulinischer theologia crucis und Eschatologie*: EvTh 34 (1974) 141-175. La acción y la contemplación cristiana conducen inevitablemente a la pasión de Cristo. Esta es siempre el punto común de referencia, sea cual sea la relación entre *vita activa* y *vita contemplativa*.

15. J. B. Metz, *Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge*, Freiburg 1977.

silencio antes de ser condenado a ellos. Es liberador sumergirse por la meditación en las heridas del Cristo resucitado, para experimentar después los tormentos propios como destino suyo. Es redentor hallar a Dios en lo más hondo del alma, antes de ser aislado del mundo exterior. Quien ha muerto en Cristo antes de morir en sí mismo, vivirá aunque muera inmediatamente.

Como los itinerarios de los místicos y de los mártires, también la *vida cotidiana* en el mundo tiene su mística callada y su martirio silencioso. El alma muere con Cristo y se «configura con la cruz» no sólo en la praxis espiritual o en el martirio público, sino en los dolores diarios de la vida y en el sufrimiento del amor. La historia del Cristo sufriente y abandonado es tan abierta, que acoge y asume los sufrimientos y angustias de todo el que ama. Y si los acoge y asume, no es para eternizarlos, sino para transformarlos y curarlos. Sufrir-con-Cristo incluye también el sufrimiento inexplicable del niño y el dolor desconsolado de unos padres desvalidos. Incluye las decepciones y vejaciones de los débiles y de los pequeños en la vida pública. Incluye también el sufrimiento apocalíptico que todavía no se ha experimentado. Y, porque incluye todo el juicio de Dios, no hay nada que le sea extraño y nada que pueda extrañar a alguien de Cristo. De ahí que la experiencia del «Cristo resucitado en nosotros» no se realice solamente en las cumbres de la contemplación espiritual y ni únicamente desde las profundidades de la muerte, sino también en las pequeñas experiencias del sufrimiento soportado y transformado. Quien ama, muere de muchas muertes. Vivir-con-Cristo es un consuelo para seguir viviendo y para resucitar al amor. Aumenta la resistencia de los débiles y pequeños cuando son desalentados por los fuertes. Transmite fuerza para crear cuando parece que ya no hay nada que hacer. En medio de las excepciones que son los místicos y los mártires, hay una *meditatio crucis in passione mundi* que muchos practican sin saberlo.

La experiencia sencilla de la resurrección se da donde se dan experiencias de amor. Estamos en Dios y Dios en nosotros allí donde estamos de verdad, donde estamos íntegros y sin división alguna. Probablemente la mística de la vida cotidiana es la mística más profunda; la aceptación de las miserias de la vida la verdadera humildad; y el simple hecho de existir, la vida en Dios. Pues en esta «oscuridad del momento vivido» (Ernst Bloch) están presentes el comienzo y el fin. En él se tocan eternidad y tiempo. El *momento místico* es el misterio divino de la vida sencilla. Por eso, dar con él es tan sencillo y al mismo tiempo tan difícil. La clave de este mis-

terio es ser como niños, ser capaces de admirarse o, como se decía antes en el lenguaje piadoso, *ser sencillos*.

5. La visión del mundo en Dios

Siempre se ha reprochado a la mística desprecio del mundo y hostilidad al cuerpo. En los escritos de los teólogos místicos no es difícil encontrar pensamientos del idealismo neoplatónico y del dualismo gnóstico. Pero lo más sorprendente es hallar en muchos de ellos una visión pan-en-teísta del mundo en Dios y de Dios en el mundo: «En Dios todo es uno y uno es todo», dice la «Theologia Deutsch»; para el monje-poeta nicaragüense *Ernesto Cardenal*, la naturaleza entera no es más que «amor de Dios palpable y materializado», «reflejo de su belleza», realidad llena «de cartas de amor a nosotros»¹⁶. Los teólogos místicos aceptan la doctrina veterotestamentaria de la creación, tal como la presenta la teología de la Iglesia. Pero para su visión del *mundo desde Dios* prefieren las expresiones «emanar», «fluir», «manantial» y «fuente», «sol» y «esplendor», como por ejemplo *Matilde de Magdeburgo*, que habla de «la luz que fluye». Y para su visión del *mundo en Dios* utilizan las expresiones «retorno», «vuelta», «inmersión» y «diluirse». Desde la historia del Espíritu, no es ni más ni menos que el lenguaje neoplatónico de la emanación de todas las cosas del Todo-Uno y del retorno al mismo.

Pero teológicamente es el lenguaje de la *pneumatología*. A diferencia del mundo de la «creación» y de las «obras» históricas de Dios, el Espíritu santo es «derramado» sobre toda carne (Jl 3, 1ss; Hech 2, 16ss) y en nuestros corazones (Rom 5, 5). Del Espíritu se nace «de nuevo» (Jn 3, 3). Su luz hace que el mundo brille. Los dones del Espíritu no son creados, sino que brotan de su fuente, el Espíritu santo. Son fuerzas divinas. El Espíritu vivificante «llena» la creación de vida eterna, al «venir» sobre todo y al «inhabitar» en todo. En la experiencia del Espíritu santo se revela otra presencia de Dios distinta a la de la creación en sus inicios. Primero los hombres en su corporeidad (1 Cor 6, 13-20) y después el cielo nuevo y la tierra nueva (Ap 21) son el «templo» en que Dios habita. Este es el sábado eterno: el descanso de Dios y el descanso en Dios. De ahí que la historia del Espíritu apunte a esa plenitud que describe Pa-

16. *Theologia Deutsch*, ed. por H. Mandel, *Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus* (Heft 7), Leipzig 1908, 88s; E. Cardenal, *Vida en el amor*, 21, 29ss, 97ss.

blo con una expresión de corte panenteísta: «Para que Dios sea todo en todo» (1 Cor 15, 28). Esta historia del Espíritu, derramado sobre toda carne, y este nuevo mundo, transfigurado en Dios, es lo que los teólogos místicos quieren expresar con sus doctrinas redentoras, de resonancias neoplatónicas. «Quien tiene a Dios así, (es decir) en el ser, tiene a Dios de modo divino y sobre él resplandece Dios en todas las cosas; pues todas las cosas le saben a Dios y la imagen de Dios se le hace visible en todas las cosas»¹⁷. Se revela aquí una visión nueva y específicamente cristiana de la realidad, impregnada por la *inhabitación* que se ha experimentado del Espíritu de Dios.

Pero volvamos una vez más al fundamento de la visión panenteísta del *mundo en Dios*.

En la cruz de Cristo, Dios ha asumido el mal, el pecado y el rechazo, y mediante el sacrificio de su amor infinito los ha transformado en bien, gracia y elección. El mal, el pecado, el sufrimiento y la condena están «en Dios»: «Tú, que llevas el pecado del mundo...», tú, que llevas el sufrimiento del mundo... El lo ha sufrido, lo ha asumido, lo ha transformado en «bien nuestro». Su sufrimiento es «el milagro de los milagros del amor divino» (Pablo de la Cruz). De él nada puede excluirse. Todo lo que vive, vive por tanto del amor omnipotente que sufre y de su amor inagotable que se entrega (1 Cor 13, 7)¹⁸. Ya no hay ninguna nada que amenace a la creación. Pues la nada ha sido aniquilada en Dios y ha surgido «el ser imperecedero». Apoyada en la cruz divina, la creación vive ya, por tanto, desde Dios y se transforma en Dios.

Sin la cruz de Cristo, esta visión del «mundo en Dios» sería pura ilusión. El sufrimiento de un solo niño bastaría para dejarlo bien claro. Si no se conoce el sufrimiento del amor inagotable de Dios, es imposible defender toda forma de panteísmo y de panenteísmo en este mundo de muerte, porque llevarían inmediatamente al pan-nihilismo.

Sólo el conocimiento del Dios crucificado cimienta y da estabilidad a esta visión del mundo. En el señorío del Crucificado, los vivos y los muertos consiguen la comunión eterna. En la cruz del Re-

17. Maestro Eckhart, *Deutsche Predigten und Schriften*, 60.

18. Nadie lo ha descrito mejor que C. E. Rolt, *The World's Redemption*, London 1913. Independientemente de él ha dicho cosas muy similares N. Berdiaiev, *El sentido de la historia*, Madrid 1979. En su obra póstuma *Glaubenslehre*, ed. por Gertrud von le Fort, Leipzig 1925: Dios como amor, 212ss. E. Troeltsch ha hablado del «sufrimiento de Dios», que comienza con la creación y sólo termina con el retorno de Dios a sí mismo. La «entrada de las almas finitas en la vida divina» es un paso en este «camino de Dios hacia sí mismo».

sucitado se abisman los pecados y sufrimientos del mundo entero. De aquí que a través de la cruz se vea a Dios en todas las cosas y a todas las cosas en Dios. El que reconoce la presencia de Dios en el abandono de Dios del Crucificado, ve a Dios en todas partes y en todas las cosas, igual que el que ha vivido una experiencia de muerte vive luego más a fondo la vida, porque tiene para él un sentido especial que antes no tenía.

Esta visión del mundo en Dios está viva en las experiencias de los perseguidos y de los mártires, que sienten la presencia de Dios en la prisión. Es viva entre los místicos, que hallan la presencia de Dios en la noche oscura del alma. Resplandece en la piedad de la existencia simple, en la que Dios se halla presente en la oscuridad del momento vivido: «En él vivimos, nos movemos y existimos» (Hech 17, 28), pues «de él, por él y para él son todas las cosas» (Rom 11, 36).

III
Comunión
y persona del Espíritu santo

1. *Experiencia del Espíritu, experiencia de comunión*

a) *Concepto trinitario de comunión*

«La comunión del Espíritu santo esté con todos vosotros», dice una antigua fórmula cristiana de bendición (2 Cor 13, 13). ¿Por qué el don especial del Espíritu se ve en su comunión (*koinonía*), mientras que la gracia se atribuye a Cristo y el amor al Padre? En su «comunión» es donde el Espíritu se da a sí mismo. El mismo entra en comunión con los creyentes y los asume en su comunión. Su esencia íntima tiene un carácter claramente comunional. ¿Introduce así el Espíritu a los hombres en su comunión con el Padre y con el Hijo? ¿se le experimenta hoy como comunión en la comunión de los creyentes entre sí? Que se parta de una concepción trinitaria o unitaria de comunión del Espíritu santo, es decisivo tanto para comprender al Espíritu en cuanto tal como para entender teológicamente la comunión.

Literalmente, podemos decir que «comunión» es algo que no hace violencia ni anula, que libera y acepta a los demás tal como son. La «comunión» es apertura e intercambio recíproco, algo que fomenta el respeto de unos para con otros. La comunión vive del intercambio mutuo y del reconocimiento recíproco. La «comunión» surge entre personas distintas que tienen algo en común y cuando algo común es compartido por personas distintas. Hay un tipo de comunión que surge cuando se comparte una relación con algo, y entonces nacen, por ejemplo, comunidades de intereses o de trabajo. Hay otro tipo de comunión que tiene que ver con las relaciones personales entre unos y otros, que se concreta en las comunidades de vida. Esta distinción responde solamente a una tipificación ideal, como la que hay entre sociedad y comunidad¹. De he-

1. F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Darmstadt 1988.

cho, en toda comunión real hay una mezcla de las relaciones objetivas y relaciones personales. Pero los acentos pueden variar. La «comunión» no se da sólo entre iguales o semejantes, sino también entre desiguales y desemejantes. Pero entonces la reciprocidad de las relaciones no está en el mismo plano. La expresión «comunión de los hombres con Dios» designa una comunión de desiguales y desemejantes. Si fuese verdad que de por sí «el semejante tiende a juntarse con su semejante», como dijo Aristóteles, entonces no cabría literalmente ninguna «comunión de Dios con los hombres». Por eso mismo llama todavía más la atención la expresión neotestamentaria «comunión del Espíritu santo». Se refiere tanto a la comunión del Espíritu santo consigo mismo, como a la comunión del hombre con el Espíritu santo. El *genitivus subjectivus* —comunión del Espíritu— corresponde al primer significado; el *genitivus objectivus* —comunión con el Espíritu— al segundo. La «comunión» nunca es asunto de uno, sino de varios. Los *miembros* han de tener algo en común y han de interesarse unos por otros, pues en caso contrario no tiene sentido que hablen de «comunión». En la «comunión del Espíritu santo» Dios Espíritu entra en una manifiesta relación de intercambio y reciprocidad mutua con los hombres, permitiendo que éstos influyan en él como él influye en ellos.

Si lo que caracteriza al Espíritu divino es que no se reduce a dar cosas, sino que también se integra en la comunión de los hombres creyentes, convirtiéndose en su misma comunión, entonces la «comunión» no puede ser sólo un don del Espíritu, sino la esencia eterna del Espíritu mismo. Mientras que a Cristo, el Hijo de Dios, se le considera origen de la gracia y a Dios Padre origen del amor, a la «comunión» se la considera esencia del Espíritu. El Espíritu crea no sólo comunión consigo mismo, sino que proviene de su comunión con el Padre y con el Hijo; la comunión que forma con los creyentes, corresponde a la que tiene con el Padre y con el Hijo y, en este sentido, es una *comunión trinitaria*: el Dios trinitario es, en la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu santo, una comunión abierta, que invita a entrar, y en la cual encuentra sitio la creación entera: «Que ellos estén también *en nosotros*», así ora el Jesús joánico (Jn 17, 21). La comunión del Espíritu santo «con todos vosotros» (2 Cor 13, 13) corresponde a su comunión con el Padre y con el Hijo. No es sólo un vínculo externo de la naturaleza humana con la esencia divina, sino que proviene del profundo carácter comunitario del Dios relacional y trinitario, y la extiende a los hombres, del mismo modo que asume en sí a los hombres y a todas las demás criaturas, para que encuentren la vida eterna. De

donde se deduce que la «comunión del Espíritu santo» se ha de entender trinitariamente como *comunión personal* y no unitariamente como *comunión esencial*.

La relación entre Espíritu santo y «comunión» introduce, por otra parte, la experiencia del Espíritu en la experiencia comunitaria de los hombres y de las demás criaturas de Dios. *Experiencia de comunión es experiencia de vida*, pues la vida no es sino el intercambio de medios y energías vitales y la implicación recíproca. No hay vida alguna que no tenga relaciones específicas con la comunidad. Una vida aislada y sin relación, es decir, una vida individual que no se comparte es una contradicción en sí misma. Es algo que no vale para vivir, algo que termina muriendo. La carencia radical de relaciones es la muerte total. La «comunión del Espíritu santo», por consiguiente, es sólo otra forma de designar al «Espíritu vivificante». Dios Espíritu crea en la comunión con él, mediante su fuerza creadora, la red de relaciones comunitarias en las que la vida surge, florece y fructifica. En este sentido, la «comunión del Espíritu santo» es la acción del Espíritu santo que crea la comunión. La vida surge de la comunión y donde aparecen comunidades que posibilitan y favorecen la vida, allí actúa el Espíritu de Dios. Donde surge comunión de vida, allí hay también comunión con el Espíritu vivificante de Dios. Lograr la comunión constituye la meta del Espíritu de Dios, dador de vida, en el mundo de la naturaleza y de los hombres². Todos los seres creados existen no por sí mismos, sino merced a otros, de ahí que haya entre ellos una dependencia recíproca. Unos para otros y unos por otros son seres vivientes que se apoyan unos en otros. *Bios* es en todas partes simbiosis, y la simbiosis o convivencia es la meta que se advierte con toda claridad en la estructura de sistemas cada vez más complejos y abiertos en el mundo de los seres vivientes. Cuanto más ricas y complejas sean las relaciones comunicativas que se entablan entre los seres vivientes y los hombres, tanto más vital y rico es el desarrollo de la vida.

El concepto trinitario de comunión contempla desde el comienzo la *pluralidad en la unidad*. La comunión real no sólo une lo diferente, sino que también diferencia lo uno. Diferenciar las posibilidades que una realidad da y al mismo tiempo abre no sólo no se opone a la comunión, sino que forma parte esencial de ella. Sólo uniformidad-unificación reduce la comunión al denominador co-

2. P. Kropotkin, *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt* (ed. G. Landauer), Leipzig 1920.

mún más pequeño. La verdadera comunión eleva las posibilidades individuales a su enésima potencia.

Las criaturas experimentan la «comunión del Espíritu santo» como *amor* que une y como *libertad* que permite a cada uno ser lo que es. El amor asegura lo común, la libertad estimula lo peculiar. Ambos aspectos han de tenerse en cuenta cuando se habla de la comunión del Espíritu vivificante. Sin libertad, el amor ahoga la pluralidad de lo individual; sin amor, la libertad destruye lo común y lo que une. La comunión al servicio de la vida sólo puede entenderse, por tanto, como algo que integra, que crea *unidad en la diversidad* y que al mismo tiempo diferencia y posibilita *diversidad en la unidad*. La conjunción de esta unidad y diversidad la marca el *ritmo de los tiempos vitales*. A esto lo llamamos *comunión trinitaria* del Espíritu.

Las experiencias de Dios acontecen no sólo individualmente, en el encuentro del alma consigo misma, sino también socialmente, en el encuentro con los demás. Como hemos dicho, la *experiencia de sí mismo* no es irrelevante para la *experiencia de Dios*, pero no tiene ninguna prioridad ante la experiencia del prójimo. La experiencia social tiene la misma correlación con la experiencia de Dios que con la experiencia de nosotros mismos. La visión occidental completamente sesgada desde Agustín —y presente todavía hoy en la teología de la Reforma³— al relacionar el conocimiento de Dios exclusivamente con el conocimiento de sí mismo, ha sido un error funesto. El que conoce a Dios, se conoce a sí mismo; el que se conoce a sí mismo, conoce a Dios. Esto vale también para el prójimo: «Amarás a Dios y a tu prójimo como a ti mismo». En el cariño de los demás experimentamos a Dios. En el amor de los otros percibimos la cercanía de Dios, en el odio su lejanía. En el amor se apodera de nosotros la energía creadora del Espíritu divino, en el odio nos devora el veneno de la muerte. Este es el *Dios Espíritu*: la «divinidad comunal» (Fr. Hölderlin), el *Go-Between God* (Dios que está-entre) (J. V. Taylor), la unidad divina de Yo y Tú (L. Feuerbach). En efecto, Dios creó a los seres humanos: «Como hombre y mujer los creó» (Gén 1, 27). En ser los unos para los otros, con los otros y en los otros, es donde los seres humanos descubren ese reflejo de la Trinidad que se llama *imago Dei* y que real-

3. Así la fundamentación y el inicio de la teología de J. Calvino, *Institutio* I, 1, 1: «Toda nuestra sabiduría, en la medida en que realmente merece el nombre de sabiduría y es verdadera y fiable, comprende fundamentalmente dos cosas: el conocimiento de Dios y nuestro propio conocimiento. Ambos van juntos por muchos motivos y, por ello, no es nada fácil decir cuál es el primero y por tanto cuál es el origen del otro».

mente es *imago Trinitatis*. La experiencia de Dios en la *experiencia social* y la experiencia de Dios en la *experiencia de sí* no deben plantearse como alternativas. En realidad, son dos vertientes de la misma *experiencia de la vida*, en la que experimentamos a los demás y nos experimentamos a nosotros mismos. Quien las separa o valora de otro modo, «sofoca» al Espíritu vivificante y perjudica la riqueza de la vida que el Espíritu otorga.

Por la comunión del Espíritu, y por encima de la experiencia de sí y de la experiencia social, la experiencia de Dios se convierte también en *experiencia de la naturaleza*, pues el Espíritu es el Creador y el Recreador de todas las cosas. Por ello, las experiencias corporales, las experiencias sensibles y las experiencias de las criaturas naturales poseen, por lo que se refiere a la experiencia de Dios, la misma dignidad que la experiencia de sí o la experiencia social del amor. Están indisolublemente unidas a ellas y las constituyen esencialmente. El que minusvalora la comunión de la creación en favor de la comunión de las almas, sofoca el Espíritu creador de Dios y le niega la comunión que éste busca con todos los seres creados, para redimirlos. Quien, al estilo del personalismo inicial de Martin Buber y Ferdinand Ebner, minusvalora el «ello» (*Es*) en favor de la relación Yo-Tú, hace caso omiso de la materialidad esencial, propia de la salvación que sana. La comunión trinitaria del Espíritu santo es la comunión plena del Creador, del Reconciliador y del Redentor con todas las criaturas en la red de todas sus relaciones.

b) Concepto unitario de comunión

En diálogo con la tradición teológica enlazamos con la pneumatología de *Friedrich Schleiermacher* en su *Doctrina de la fe*, pues su discurso sobre el Espíritu santo como el «Espíritu común» es parecido pero al mismo tiempo muy distante de la idea de comunión del Espíritu que hemos ofrecido anteriormente. Es la diferencia entre una comprensión *trinitaria* y una comprensión *unitaria* del Espíritu santo y de la comunión de los hombres. Schleiermacher tomó la expresión «Espíritu común»⁴ de la comunidad de hermanos del conde *Zinzendorf* y del uso lingüístico profano, entendiendo por él «exactamente lo mismo que en el gobierno secular, es decir, la orientación común hacia la promoción de la totali-

4. Fr. Schleiermacher, *Glaubenslehre* (2.^a ed.), 121, 2.

dad de todos los que constituyen una persona moral; y, a la vez, la orientación de cada uno a amar a cada uno en particular». En la Iglesia, la «comunión de vida con Cristo» y la «inhabitación del Espíritu santo» van unidas, de modo que el Espíritu santo es percibido como el «Espíritu común de todo el conjunto instituido por Cristo»⁵. Es el «impulso interior» que lleva a los renacidos y a los que viven en estado de santificación a «ser cada vez más una sola cosa»⁶ en su acción común y en su influjo recíproco. El «Espíritu común» propio de la Iglesia cristiana y «el amor universal a los hombres» son el mismo Espíritu, pues se trata, en un caso, del amor a quienes ya han sido incorporados en el reino de Dios y, en el otro, del amor a quienes todavía se han de incorporar⁷. En relación con la divinidad del Espíritu santo, Schleiermacher parte de tres proposiciones doctrinales:

1. «El Espíritu santo es la unión de la esencia divina con la naturaleza humana en la forma del Espíritu común, que anima la vida entera de los creyentes» (123).

Para él, el Espíritu santo no es una persona de la esencia divina, sino exclusivamente la «unión» de la esencia divina con la naturaleza humana. La forma de esta unión humano-divina es el «Espíritu común que anima» la vida entera de los creyentes, una entidad previamente dada a los creyentes particulares. El «Espíritu común» precede al espíritu de cada individuo.

2. «Todo renacido participa del Espíritu santo, de modo que no hay ninguna comunión de vida con Cristo sin la inhabitación del Espíritu santo, y a la inversa» (124).

En esta proposición, Schleiermacher equipara al Espíritu santo con el «Espíritu de Cristo» y ya no distingue entre el Espíritu del Hijo y el Espíritu del Padre. Se trata únicamente de la «comunión de vida con Cristo», el Redentor, que lleva a la creación a su plenitud, pero no se trata también de la comunión de vida con la creación y con su creador, ni con la conservación y con la redención de la creación no humana.

3. «La Iglesia cristiana, animada por el Espíritu santo, es en su pureza y en su integridad, la imagen perfecta del Redentor, y cada persona individual renacida es un elemento integrante de esta comunión» (125).

5. *Ibid.*, 121.

6. *Ibid.*, 121, 2.

7. *Ibid.*, 121, 3.

Así pues, Schleiermacher resume el contenido de la primera proposición doctrinal: la unión humano-divina en la Iglesia, que configura la comunión, corresponde a la unión personificante de la esencia divina con la naturaleza humana en Cristo⁸. A esta correspondencia la llama «imagen» y presupone en Cristo la imagen originaria. Pero con eso corre el peligro de mezclar la *unio essentialis* y la *unio gratiosa*, es decir, la encarnación del Logos y la inhabitación del Espíritu, y el peligro de ver en Cristo únicamente el primer ejemplar de cristiano lleno del Espíritu. Schleiermacher lleva tan lejos su *peculiar doctrina de las dos naturalezas del Espíritu santo*, que en la esencia divina de la «unión» ve el elemento que permanece y en la naturaleza humana de la «unión» el elemento que cambia (126 y 127). Al no ver al Espíritu santo en su comunión trinitaria con el Padre y el Hijo, tiene que partir de la esencia divina única e indiferenciada y considerar la «unión» como *unio simplex*.

De aquí se sigue necesariamente un *concepto unitario de comunión*, que amenaza con suprimir las diferencias personales. Schleiermacher ha analizado esta cuestión en *Sabelio*: «Que el Espíritu santo sólo actúa en los creyentes, lo admitía también el otro grupo de teólogos; pero Sabelio no era capaz de concebir al Espíritu en los individuos como tales, porque esto le hubiera llevado a concebirlo de manera plural; y, puesto que la divinidad era la misma en todos los miembros de la Trinidad, entonces cada uno de ellos sería un Cristo. Por consiguiente sólo lo concebía en el conjunto de los creyentes y de la Iglesia, como el uno en la una»⁹. Si el Espíritu divino no es persona, sino únicamente lazo de unión entre la naturaleza humana y la naturaleza divina, entonces el «Espíritu común», definido por esta unión, puede considerarse una «persona moral», pero los individuos integrados en esta comunión no tienen las características de las personas independientes.

¿Serán los distintos creyentes sólo «modos de manifestarse» el único Espíritu común de la Iglesia? ¿anima el Espíritu santo sólo la vida global, y no se ocupa de la vida individual de los creyentes? ¿quién dice en qué consiste en la Iglesia el «Espíritu común»? ¿no se les priva así a los creyentes individuales de su personalidad y se les convierte en simples «miembros de la comunión»? ¿por qué Schleiermacher no fue capaz de concebir un Espíritu plural? El concepto unitario de persona lleva a un concepto unitario de co-

8. *Glaubenslehre* (1.^a ed.), 144.

9. M. Tetz (ed.), *Fr. Schleiermacher und die Trinitätslehre*, Gütersloh 1969, 80. Debo esta indicación a W. Brandt, *Der Heilige Geist und die Kirche bei Fr. Schleiermacher*, Zürich 1968, 253s.

muni6n y a una insistencia sesgada en el amor que une, frente a la libertad que diferencia.

Tambi6n la idea de que los hombres, en la Iglesia, abandonan su vieja «subjetividad aislada del yo» y se reencuentran en una «unidad subjetiva» nueva y superior, como la ha desarrollado Joseph Ratzinger¹⁰, subraya solamente la unificaci6n «en Cristo» de la humanidad dividida, pero no la pluralidad de los diversos carismas «en el Esp3ritu santo». De la aplicaci6n excesiva de la imagen cabeza – cuerpo a la Iglesia surge una jerarquía escalonada: Dios – Cristo – Cuerpo de Cristo. Es evidente que con ello se legitima la constituci6n jerárquica de la Iglesia. Al considerar a Cristo como «sujeto», la comunidad de Cristo puede calificarse como una «unidad subjetiva»; pero en la plenitud del Esp3ritu y de la pluralidad de sus dones es una comunidad que da a cada uno lo suyo: una comuni6n no jerárquica de iguales en el Esp3ritu santo. Al considerarla como «unidad subjetiva», se minusvalora la comuni6n del Esp3ritu y esta infravaloraci6n impide el despliegue de su plenitud carismática. La verdadera unidad de la Iglesia es imagen de la unidad perijorética de la Trinidad y, por ello, no puede ser ni una conciencia colectiva, que coarta la individualidad personal, ni una conciencia individual, que descuida el elemento comunitario. Cuando la unidad de la Iglesia es aut6ntica, las personas, al manifestarse como tales, manifiestan la comuni6n; y a la inversa, la comuni6n, al manifestarse como tal, manifiesta tambi6n a las personas. Ambas se complementan, pero entre ellas no hay ninguna jerarquía.

La querencia modalista de Schleiermacher en la doctrina sobre el Esp3ritu y sobre la comuni6n se explica hist6ricamente por su crítica de la incipiente sociedad industrial burguesa, que destruye las comunidades naturales humanas e individualiza a las personas, para que en todas partes sean puros trabajadores y consumidores libres de cualquier v3nculo¹¹. Frente a ella, Schleiermacher veía en el «Esp3ritu com3n» de la comunidad cristiana una alternativa con poder de curaci6n: una gracia social en un mundo insociable. Al dar prioridad al «Esp3ritu com3n» sobre el esp3ritu individual y a la Iglesia sobre los creyentes, Schleiermacher ha eliminado la simultaneidad genética de socializaci6n y personalizaci6n. Experiencia de la comunidad y experiencia de s3 mismo son s6lo dos vertientes

10. J. Ratzinger, *Introducci6n al cristianismo*, Salamanca 1998, 205s; Id. *Theologie und Kirche: Communio* 15 (1986) 518ss.

11. Cf. Th. Litt, *Das Bildungsideal der deutschen Klassik und die moderne Arbeitswelt*, Bonn 1955; Y. Spiegel, *Theologie der b3rgerlichen Gesellschaft. Sozialphilosophie und Theologie bei Fr. Schleiermacher*, M3nchen 1968.

de una misma e id6ntica experiencia vital, que surgen a la par. Aqu3 no puede hablarse de prioridad. El concepto unitario de comuni6n no es un medio terap6utico contra el individualismo del mundo moderno. A una relaci6n equilibrada entre persona y comunidad s6lo se llega mediante el concepto trinitario de comuni6n. En definitiva, a Schleiermacher le falt6 el contacto con la naturaleza y con la corporeidad de las experiencias de s3 mismo, de la sociedad y de Dios. La piedad romántica del cosmos de sus primeros *Discursos sobre la religi6n* (1799) fue sustituida por el antropocentrismo de la *Doctrina de la fe*: «Cae por su peso que, en una doctrina sobre la fe, no es posible hablar del mundo sino en relaci6n con el hombre» (71, 1).

c) El proceso de comuni6n

Para comprender plenamente la «comuni6n del Esp3ritu santo» es tambi6n importante no limitarse a contemplar solamente las personas y comunidades humanas, sino que hay que contemplar tambi6n las comunidades naturales, pues todas las comunidades humanas est6n insertas en el ecosistema de las comunidades naturales y viven del intercambio energ6tico con ellas. La «comuni6n» no es solamente algo peculiar del Esp3ritu redentor de Cristo, como opinaba Schleiermacher, sino tambi6n del Esp3ritu creador de Dios Padre. Todas las criaturas tienden a la comuni6n y han sido creadas como comunidades. Devenir comunidad es el principio vital de las criaturas. La creaci6n no se compone de «partículas elementales» individuales, resultado final de las escisiones que los hombres producen en la naturaleza, sino que vive en un marco de relaciones de comuni6n cada vez m3s ricas. De ah3 que tenga pleno sentido hablar de la *comuni6n de la creaci6n* y reconocer la acci6n del Esp3ritu vivificante de Dios en el proceso de comuni6n de las criaturas¹². Ya la «construcci6n gradual» de la materia y de la vida, llamada as3 por la teor3a mecanicista, muestra que la «comuni6n» es la meta de la evoluci6n:

- partículas elementales
- átomo
- mol6cula
- c3lula macromolecular

12. El Salmo 104 articula la «comuni6n de la creaci6n» a todos los niveles. Restablece de nuevo la reconciliaci6n de todas las cosas por medio de Cristo, de la que habla Col 1, 20.

- organismo multicelular
- organismo viviente
- poblaciones de organismos
- seres vivos
- animal
- zonas de tránsito del animal al hombre
- seres humanos
- poblaciones humanas
- comunidad humana...

De la suma de partes surgen nuevos tipos de comunión, que constituyen nuevos todos con nueva estructura de comunión y con principios organizativos propios¹³. El todo es, a su vez, más que la suma de las partes mancomunadas. Con la complejidad de las totalidades crece la capacidad de comunicación y, con ella, crece también la capacidad de transformación. Los márgenes de anticipación se amplían. El proceso genera individualidades cada vez más ricas, surgen redes cada vez más complejas de relaciones sociales y un mayor espacio para actuar libremente. «Ningún huevo es idéntico a otro». La uniformidad y el abandono de la individualidad en aras de una unidad superior no son la meta de la vida, sino el comienzo de la petrificación y de la muerte. Disolver la persona en un sentimiento oceánico y cósmico de comunión es empobrecer la vida, no enriquecerla. Podemos imaginarnos de tal modo la socialización comunitaria de la vida como principio de la evolución, que cada vez aparecen sistemas vitales más ricos en relaciones, más capaces de comunicación, con más posibilidades, es decir, más libres. Socialización comunitaria no significa uniformidad, sino mayor variedad de ejemplares y especies, pues con cada nueva realidad crecen los espacios de lo posible. Además, socialización comunitaria no significa uniformidad, porque con la creación y diversificación de sistemas vitales cada vez más complejos crece la comunicación y crece también la inserción de los variados sistemas vitales en nuevos organismos complexivos. Cuanto más posibilidades hay de organizar la información y de intercambiar energía, más crece la variedad de los seres vivos y la pluralidad de sus relaciones. En este proceso de evolución de la vida comunitaria mueren únicamente los seres vivos que se dividen y se aíslan, porque entonces ya no pueden cambiar ni adaptarse a las nuevas condiciones ambientales. Los seres vivos que se aíslan pierden su flexibilidad y se petrifican, es decir, mueren.

13. J. Moltmann, *Dios en la creación*, Salamanca 1987, 199-228.

La dinámica del proceso vital es siempre más amplia que la pluralidad de formas vitales y de relaciones vitales que crea. La vida, en su profundidad, es más que cada una de las expresiones particulares de vida. A estas energías vitales creadoras las denominamos *Espíritu divino*, porque trasciende sus criaturas y también sus energías creadas. Lo denominamos *Espíritu cósmico*, porque es la vida en medio de todo viviente. En chino se llama *chi*, en griego *eros*, en hebreo *ruah*. Pero no debe decirse que «Dios no es el Creador, pero sí el Espíritu del universo»¹⁴. Sino más bien lo siguiente: *puesto que Dios es el Creador, su Espíritu creador constituye el dinamismo del universo y la fuerza que crea la comunión en la red diferenciadora de los vivientes.*

La trascendencia y la inmanencia del Espíritu divino no se contraponen, sino que son dos aspectos complementarios de su dinamismo. La interpretación panteísta es, por tanto, tan unilateral como la trascendental. Tampoco la interpretación bipolar del proceso vital que hace la filosofía del proceso se hace cargo del momento dinámico que existe entre la trascendencia y la inmanencia del Espíritu divino. La distinción teológica, propia de la tradición ortodoxa, entre energías «increadas» y «creadas» del Espíritu, no consiga comprender sus *energías creadoras*. Comprenderemos mejor el dinamismo si pensamos tridimensionalmente, interponiendo entre el *más allá* y el *más acá*, el *hacia adelante* del proceso. Y, puesto que con la orientación hacia adelante se perciben los *factores del tiempo*¹⁵, la irrepetibilidad de los acontecimientos, la irreversibilidad del futuro y del pasado y la indeterminación parcial de ese haz de posibilidades, que denominamos futuro, se pueden comprender también los *ritmos temporales de la vida*, que oscilan entre trascendencia e inmanencia del Espíritu y diversifican la red de relaciones vitales que hay en el ámbito de lo posible. Como la *simetría* es la matriz de los sistemas materiales¹⁶, el *ritmo* es la pulsación de los seres vivos. Esto vale no sólo para los seres vivos individuales, sino también para los ecosistemas en y con los que viven. El ritmo asegura entre los seres vivos y sus mundos vitales las consonancias y armonías necesarias para vivir. El ritmo es dinamismo configurado. Hablar de un «élan vital» no configurado (H. Bergson) o de un «impulso vital» indefinido, significa que no se llega todavía a la

14. Así E. Jantsch, *Die Selbstorganisation des Universums*, München 1984, 412.

15. I. Prigogine, *Vom Sein zum Werden – Zeit und Komplexität in den Naturwissenschaften*, München 1985.

16. W. Heisenberg, *Der Teil und das Ganze*, München 1969, 324s.

vitalidad de la vida. En la consonancia rítmica de los vivientes con sus mundos están tan entrelazados los continuos espaciales y temporales que se puede hablar de vaivén entre espacios temporales y tiempos espaciales. La alternancia rítmica de las comunicaciones hace aflorar comuniones de vida cada vez más ricas. De lo sencillo sale lo plural y lo plural crea una nueva comunión. El proceso evolutivo no es un progreso lineal, sino más bien algo así como un árbol que va desplegando silenciosamente sus ramas distintas en su espacio o un bosque que va creciendo en su entorno. El objetivo final no es ni la unidad ni la diferencia, sino la comunión que articula y libera a cada uno de los miembros.

d) *Espíritu vital y conciencia*

Hay un viejo dicho, de origen desconocido, que dice: «Dios duerme en la piedra, sueña en las flores, se despierta en los animales y se hace consciente en el hombre». Así describe también *Max Scheler* «el lugar del hombre en el cosmos»: «Dijérase pues que hay una gradación, en la cual un ser primigenio se va inclinando cada vez más sobre sí mismo, e intimando consigo mismo por grados cada vez más altos y dimensiones siempre nuevas hasta comprenderse y ponerse íntegramente en el hombre»¹⁷. Ambas citas distinguen entre Espíritu de la vida y conciencia. Mientras el Espíritu creador y vivificante impregna todas las estructuras de la materia y todos los sistemas vitales, la conciencia humana es Espíritu que piensa y es pensado. En la conciencia humana, pues, el Espíritu creador y vivificador llega a la conciencia de sí mismo. Si la conciencia es Espíritu reflejo, entonces amplios ámbitos del Espíritu son previos a esta reflexión y permanecen inconscientes. Mediante la reflexión, no obstante, la conciencia humana puede llegar a estos ámbitos y abarcarlos.

El devenir consciente del Espíritu en el hombre no ha de entenderse como un acto de dominio del hombre sobre la vida, sino como inicio de una nueva organización del Espíritu de la vida. La conciencia distingue a los hombres de los demás seres vivos, pero al mismo tiempo los une con otros seres vivos, que se saben conscientes. Si el Espíritu creador de vida llega en la conciencia humana a la conciencia de sí mismo, entonces la conciencia no separa a

17. M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos* (1927), Buenos Aires 1972, 60s.

los hombres de su mundo vital, sino que introduce en este mundo vital nuevas relaciones de comunión¹⁸.

Hemos dicho que el Espíritu creador de vida es el *Espíritu que crea comunión*. Este mismo Espíritu es el que une conciencia y cuerpo en la figura humana. Por este Espíritu, los sistemas culturales humanos están unidos a los ecosistemas naturales de la tierra. En su conciencia, las distintas formas de comunión de la vida se relacionan entre sí. Lo que realmente importa es transformar la conciencia que se aísla y que ejerce dominio sobre sí y sobre la naturaleza, en conciencia del Espíritu creador de vida y creador de comunión. Entonces será posible ampliar la conciencia individual a conciencia social, la conciencia humana a conciencia ecológica y la conciencia terrena a conciencia cósmica. Entonces la conciencia humana se convertirá en una forma nueva, relativamente global, de organización de la vida. Entonces sirve a la vida, la fomenta y no es en absoluto «renuncia» a la vitalidad, como pensaban *Friedrich Nietzsche* y *Ludwig Klages*.

2. *El cristianismo en la comunión del Espíritu*

En este capítulo nos preguntamos por las experiencias de comunión de los cristianos en la Iglesia y en el mundo¹⁹. No se trata

18. Cf. F. M. Dostoievski, *Los hermanos Karamazov*, libro 6, B: De las conversaciones y enseñanzas del starez Zósimo: «¡Amad toda la creación de Dios, amadla en su totalidad y en cada grano de arena! ¡Amad a los animales, amad a las plantas, amad a todas las cosas! Si amas cada cosa, se te manifestará el misterio de Dios en las cosas. Cuando se te haya manifestado, lo conocerás cada vez más y más día tras día. Y finalmente amarás todo el universo con un amor total y universal. ¡Amad a los animales! No los molestéis, no los atormentéis, no les quitéis su alegría, no los tratéis contradiciendo el designio de Dios. Que el hombre no se ponga por encima de los animales; ellos son inocentes, pero él, por su superioridad, hace que la tierra se corrompa desde que apareció sobre la tierra y deja tras de sí sus huellas pestilentes; por desgracia, casi cada uno de nosotros... Hermanos míos, cuesta mucho adquirir el amor, sólo se obtiene con un esfuerzo permanente. Aquí y allá todo el mundo puede amar, también el malhechor. Aquel joven, hermano mío, pedía perdón a los pajarillos. Puede que esto parezca absurdo, pero tiene sentido. Pues el universo es como un océano, todo está en movimiento y en contacto mutuo, provocas cualquier movimiento en un punto y repercute en otro punto del mundo. Puede que no tenga sentido pedir perdón a los pajarillos. Pero a los pajarillos y al niño pequeño y a todos los animales que se mueven juntos les sería más fácil vivir si tú fueras mejor de lo que eres incluso en las cosas más pequeñas. Oídme, el universo es como un océano. Si fueras mejor, invocarías también a los pajarillos, como en una especie de éxtasis, traspasado por un amor universal, y les pedirías que también ellos te perdonasen tus pecados. Sé así, mantén este arrebató, aunque la gente crea que no tiene sentido».

19. Presupongo lo que he escrito en mi obra *La Iglesia, fuerza del Espíritu*, Salamanca 1978, y trato aquí únicamente el concepto de «comunión del Espíritu».

sólo de la Iglesia, que por la comunión de Cristo se convierte en lugar de la venida del Espíritu santo, sino también de las experiencias cristianas de las comunidades naturales en la casa y en la familia, en la profesión y en la sociedad, de las experiencias cristianas de comunión en los grupos espontáneos de personas que se ha formado a causa de los problemas y de los avatares del mundo: grupos por la paz, por el medio ambiente, por el tercer mundo y por otro tipo de iniciativas; se trata también de la experiencia cristiana de la comunión en los grupos de autoayuda personal nacidos de necesidades comunes. También nos preguntamos por la comunión de la Iglesia con la sociedad en la que vive, con los diversos niveles sociales en los que está presente: por la comunión con el pueblo o con el barrio, por la comunión de la Iglesia regional con la región, de la Iglesia nacional con las naciones, de las conferencias y asambleas ecuménicas con las partes de la tierra en las que se reúnen, y por la comunión con este mundo uno, pero dividido, y por esta tierra común, pero destrozada.

a) *Espíritu y palabra*

Hablamos de la Iglesia en la comunión del Espíritu de Dios y presuponemos con ello que la comunión entre los hombres, obra del Espíritu, rebasa a la Iglesia, la llena y trasciende sus fronteras. De acuerdo con las esperanzas mesiánicas de la Biblia, el Espíritu santo «será derramado sobre toda carne». La Iglesia de Cristo se comprende como inicio histórico de este acontecer escatológico y se ubica en el contexto cósmico de la restauración de todas las cosas, cuando invoca y se remite al Espíritu santo. Tras haber subrayado anteriormente la relación de la Iglesia con Cristo, resaltamos ahora su relación con el Espíritu. Ambas relaciones se complementan y fortalecen recíprocamente. Ireneo tenía razón al completar dialécticamente una vieja fórmula: «Ubi Ecclesia, ibi et Spiritus Sanctus, et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia: Spiritus autem Veritas»²⁰. Justamente cuando la Iglesia se remite a Cristo, es cuando se experimenta a sí misma en las dimensiones escatológicas y cósmicas más amplias de la venida del Espíritu santo. La Iglesia no tiene monopolio alguno sobre la acción del Espíritu santo. El Espíritu santo no está atado a la Iglesia. Lo que le importa al Espíritu santo no es la Iglesia en sí, lo que de veras le im-

20. Ireneo, III, 24,1 (SC 211, 474, 27-29 ed. Rousseau-Dontrelau).

porta tanto en la Iglesia como en Israel es el reino de Dios, el renacer de la vida y la nueva creación de todas las cosas.

La relación de la Iglesia con el Espíritu santo es la *epiclesis*, la invocación permanente y la apertura incondicional a las experiencias del Espíritu, que crea comunión y hace que la vida tenga vitalidad. Precisamente la Iglesia, que escucha la palabra de Cristo y confiesa a Cristo, está plenamente abierta a la venida del Espíritu, al influjo de su fuerza y a la irradiación de su luz. Esto hace que el cristianismo sea sensible a la acción del Espíritu santo *extra muros ecclesiae* y que esté dispuesto a aceptar experiencias de comunión que fomentan la vida y que son esperadas y experimentadas por personas ajenas a la Iglesia. Al obrar así no se destruye a sí mismo, sino que se abre a una mayor actividad del Espíritu en el mundo.

La relación de la comunidad cristiana con las comunidades naturales y espontáneas tiene diversos aspectos: de fuera vienen iniciativas, hacia afuera van impulsos. Si la relación se entiende unilateralmente como «imagen originaria y ejemplo»²¹ o «modelo»²², entonces se exige demasiado a la comunidad cristiana, se la incapacita para aprender y surgen intentos clericales de dominarla. «Ejemplo» no es el que quiere serlo, sino aquel a quien Dios capacita para serlo, lo sepa o no. Entre cristianos y no cristianos hay un límite, el bautismo y la pertenencia a la Iglesia, pero respecto a las comunidades naturales y espontáneas no hay un dentro y un fuera, sino un múltiple entrelazamiento de relaciones vitales.

Lo peculiar de la comunidad cristiana está menos en el ejemplo social (*exemplum*) que en las experiencias redentoras de la comunión con Cristo y en las experiencias liberadoras del Espíritu santo, es decir, en la certeza de la comunión con Dios. Estos impulsos influyen en las comunidades naturales y espontáneas, en las que viven los cristianos. Las estructuras comunitarias o eclesiales raramente forman parte de ellas, al menos en los antiguos países cristianos.

Respecto a la experiencia del Espíritu es preciso superar las visiones sesgadas que han arraigado en el cristianismo por las divisiones de la Iglesia. Nos referimos a la diferencia entre la definición reformadora de la Iglesia de Cristo como *creatura verbi* y la concepción ortodoxa de la Iglesia como *invocación y venida del*

21. K. Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, München 1946, 36: «El Estado auténtico debe tener en la Iglesia auténtica su imagen originaria y su arquetipo. La Iglesia existe, pues, de manera ejemplar...».

22. A los párrocos les gusta presentar la comunidad cristiana como «modelo» para la cultura de la sociedad.

*Espíritu santo*²³. Estas dos perspectivas tienen que complementarse, pues donde está la palabra, está también el Espíritu, pues de lo contrario no sería palabra de Dios; y donde está el Espíritu, resplandece desde la palabra e ilumina la comprensión de la fe, pues de otro modo no sería el Espíritu de Dios.

La palabra del evangelio hace presente a Cristo: «Quien a vosotros escucha, a mí me escucha». A través de la historia se abre paso hacia nosotros, pues encierra la promesa de su presencia. Está entre nosotros de generación en generación, porque anuncia y anticipa el futuro de Cristo en la luz universal de la nueva creación. El evangelio es recuerdo de la promesa. Por la fe crea una comunión confiada entre personas iguales y libres, que esperan su redención futura en la presencia del Crucificado. En este sentido, la Iglesia viene a la vida por la palabra del evangelio y su corazón late donde se habla de Cristo.

El Espíritu que la llena es el «Espíritu de Cristo». Ahora bien, ¿para qué ha venido y para qué ha muerto Cristo? El objetivo de su venida y el fruto de su muerte es la «efusión del Espíritu santo», y, además, «sobre toda carne». «La palabra asume figura corporal, para que tengamos al Espíritu santo. Dios se hizo portador de un cuerpo, para que los hombres sean portadores del Espíritu», decía Atanasio²⁴. Según las promesas del Paráclito en el evangelio de Juan, la meta de la obra de Cristo siempre se vio en la venida del Espíritu santo. En algunos movimientos pentecostales renovadores, como por ejemplo en Montano, en la profecía frigia, en Joaquín de Fiore y en los movimientos joaquinistas, la obra de Cristo y la venida del Espíritu se veían en una sucesión temporal de orden histórico-salvífico, de modo que «el tiempo del Espíritu» sucede al «tiempo de Cristo» y lo hace desaparecer. Pero esto significa que no se han entendido correctamente las relaciones mutuas, temporales y eternas, entre la palabra y el Espíritu²⁵. Cristo viene del Padre por el Espíritu, como dicen los evangelios sinópticos. El Espíritu procede eternamente del Padre del Hijo y reposa en el Hijo, desde el cual irradia su luz. Por ello, el Padre y el Hijo envían al Espíritu santo²⁶ y el Espíritu viene del Hijo y del Padre sobre toda carne. La Iglesia proviene de esta interacción entre el Hijo y el Espíritu, el Espíritu y la palabra. Si se reconoce esta reciprocidad de sus relaciones y de su acción, no hay lugar para la palabrería de los fun-

23. D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik* I, Zürich 1985, 67.

24. Atanasio, *De incarnatione Verbi*, cap. 8 (PG 26, 996C).

25. D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik* I, 48.

26. Ambrosio, *De Spiritu Sancto* III, 1, 8 y 3 (PL 16, 811s).

damentalistas protestantes, que se olvidan del Espíritu, como tampoco para el espiritualismo de los movimientos pentecostales a que nos hemos referido, que dejan a un lado la palabra.

En la interacción mutua de Espíritu y palabra, hay dos cosas que merecen especial atención:

1. El Espíritu de Cristo irradia desde la palabra de Dios *hecha carne*: «El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros y hemos visto su gloria...» (Jn 1, 14). Desde la vida terrena, la muerte corporal y el «cuerpo transfigurado» del Cristo resucitado (Flp 3, 21) es desde donde el Espíritu despliega sus rayos de luz y se transfigura el mundo terreno y «toda carne». La presencia verbal de Cristo en la palabra anunciada es importante, porque señala el nombre; pero la figura de Cristo y su encarnación en los hombres la trascienden. La comprensión de la palabra del evangelio es sólo el comienzo. La transfiguración del cuerpo, la meta. En la resurrección de Cristo se nos revela para qué ha sido creado el mundo²⁷; en la experiencia del cuerpo creado por Dios y en la experiencia de la comunión, se nos revela para qué ha resucitado Cristo.

2. En la interacción entre Cristo y Espíritu hay diversos centros de gravedad y diversos movimientos. Un movimiento es el que va del uno a la multitud, del «primogénito» a la multitud de hermanos que experimentan el Espíritu de la filiación en la configuración con Cristo (Rom 8, 29); del «engendrado antes de la creación» a todas las criaturas en el cielo y en la tierra, que experimentan en él su redención y su reconciliación (Col 1, 15s). La unidad en esta diversidad radica en su origen común (1 Cor 12, 4-6) y en la comunión que forman entre sí los muchos y los distintos. La unidad proviene del único Cristo y se dirige a la comunión del Espíritu. Se trata, pues, de una unidad creadora, en la que cada criatura ha de llegar a ser ella misma y a desarrollar lo que tiene de propio, que es lo que la pone en relación con las demás criaturas. Al Espíritu creador le gustan los originales, no las imitaciones. En la Iglesia no hay lugar para la uniformidad sin libertad ni para el pluralismo sin relaciones.

Las interacciones entre Cristo y Espíritu han de entenderse como fuerzas del movimiento histórico y, por tanto, en tensión hacia su meta. Ireneo llama al Verbo y al Espíritu «las dos manos de Dios» que han creado la salvación del mundo. «El resplandor de la Trinidad ilumina cada vez más»²⁸. Estas interacciones tienen una

27. D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik* I, 51.

28. Gregorio Nacianceno, *Oraciones XXXI*, 26s (PG 36, 161).

meta y por eso el movimiento tiene unos ritmos que el Verbo y el Espíritu hacen surgir. La *meta de la historia de Cristo* es, a este respecto, la venida y la «efusión del Espíritu sobre toda carne», es decir, la vivificación de todos los seres mortales por su comunión con la vida eterna, su transfiguración en la luz eterna y su condición de traspasados por el amor envolvente de Dios. La *meta de esta historia del Espíritu* es la restauración escatológica de todas las cosas y su nueva creación para la gloria eterna. El Dios trinitario crea y desarrolla una comunión, en correspondencia con su propio ser, de todas sus criaturas con él y entre ellas. Su comunión esencial es, por tanto, el origen y también la meta de la creación.

Para los hombres que se sienten en la presencia del Espíritu, se siguen de ahí dos movimientos, relacionados entre sí rítmicamente: 1. la *reunión* de los cristianos en la Iglesia; 2. el *envío* de la Iglesia a los cristianos. Aquí entendemos por «Iglesia» la «comunidad reunida»²⁹, en mutua confianza, en torno a la palabra y al sacramento; y por «cristianos» la Iglesia dispersa en sus familias, profesiones, trabajos y amistades³⁰. La Iglesia no se reduce al esfuerzo porque los hombres «vengan a la Iglesia». La Iglesia no sólo existe en las celebraciones litúrgicas de las mañanas del domingo. Está también presente en los cristianos que viven en el mundo de la familia, de lo social, de lo político, pero no como Iglesia, sino como grupo de cristianos, no a través del clero, sino a través de los cristianos mal llamados «laicos». Las asambleas litúrgicas y comunitarias les competen a los párrocos y a los pastores que han recibido el encargo; pero todo lo relacionado con la actividad cristiana en el mundo le compete a los «laicos» y los laicos son los expertos que se encargan de ello. La distinción medieval, todavía vigente en el ámbito católico, entre clero y laicos ha desmotivado a los laicos y les ha privado de su propio carisma. La clericalización del cristianismo ha impulsado al cristianismo secular a abandonar la Iglesia. Los intentos recientes de una «Iglesia para los otros» y de una «Iglesia para el mundo» parten de un cristianismo eclesializado que pretende superar el foso respecto al «mundo» que él mismo cavó.

En lugar de ocuparnos de la división jerárquica en clero y laicos y de la separación radical entre cristianismo e Iglesia, hablemos aquí de dos movimientos vitales de los cristianos: su reunión en comunidad y su misión en el ejercicio de sus profesiones en la

29. O. Weber, *Versammelte Gemeinde*, Neukirchen-Vluyn 1949.

30. J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca 1989, 425ss.

sociedad. Reunión y misión se relacionan entre sí como aspirar y espirar. Es muy importante, pues, que la vida en el mundo de cada día se considere tan decisiva como las asambleas de la comunidad en la celebración litúrgica. La presencia, creadora de vida, del Espíritu santo se siente en las casas, a las que los hombres retornan de la iglesia, con tanta intensidad como en ésta, donde se invoca y espera. Los hombres olvidarían su vocación y su talante propio y específico, si identificaran su ser cristianos con su pertenencia a la Iglesia. Las asambleas litúrgicas y comunitarias prestan un servicio a la existencia cristiana en las distintas situaciones de la vida. La *reunión* sirve a la misión y la misión lleva a la plenitud de vida e introduce en la comunión viviente del Espíritu. La *misión* alcanza su configuración concreta en las necesidades de un mundo amenazado por la injusticia, la violencia o la aniquilación nuclear y ecológica. Logra su esperanza desde el horizonte de futuro del reino de Dios.

La transposición que Lutero hizo del concepto religioso de *vocatio* a las actividades terrenas y mundanas tiene una fuerza realmente reformadora³¹. Introduce en este mundo la vocación a la fe y el conjunto de dones carismáticos de la vida, para traspasarlos con la fuerza del Espíritu divino y con el vigor del mundo nuevo, derramando semillas de vida donde amenaza la muerte. En este punto, Lutero no quería hablar de «Iglesia», sino de «cristianismo común». Veía a los cristianos no sólo en las iglesias, sino trabajando en sus profesiones mundanas, sufriendo y experimentado en plenitud la vida del Espíritu.

Para que los cristianos que viven en el mundo sean conscientes de sí mismos, hay que acabar con la *Iglesia asistencial* pastoral y crear una *Iglesia cristiana de comunión*. La pertenencia forzada a la Iglesia desaparecerá, porque en los países cristianos tradicionales ya no surte efecto y no mueve a nadie. El compromiso personal y libre pasará a primer plano. Con ello, las comunidades naturales y las relaciones personales ganarán en importancia. La comunión eclesial se remitirá a ellas. Cada día será más decisivo que los cristianos tomen la vida en sus manos, actúen con responsabilidad propia y configuren la vida según el Espíritu de Dios. Los cristianos

31. Según los Artículos de Esmalcalda de Lutero de 1537, «a Dios gracias, nuestras Iglesias han sido iluminadas por la palabra pura, por el recto uso de los sacramentos, el conocimiento de los diversos estados, de las obras de verdad»; cf. M. Lutero, *Los artículos de Schmalkalda*, en Id., *Lutero. Obras*, Salamanca 1977, 335. El reconocimiento de la vocación en las profesiones seculares es, según esto, el tercer reconocimiento clave de la Reforma.

que viven en el mundo no sólo están ahí para decir «Amén» en las asambleas eclesiales³².

Si se va hacia una *comunidad de participación*, libremente aceptada, y hacia una vida propia en el Espíritu de Dios se puede lograr al mismo tiempo que los clérigos vivan menos sobrecargados, estresados y deformados. También los párrocos, como los demás, antes que párrocos son cristianos y, como todos, tienen derecho a un estilo de vida y a unas convicciones personales antes de asumir las tareas y servicios inherentes a su ministerio. Son, en primer lugar, miembros de la comunidad, que ha de aceptarlos como tales, para que puedan cumplir plenamente sus tareas en el Espíritu de Cristo. La comunidad de Cristo es una comunión de hombres libres e iguales que, en la diversidad carismática de sus dones y de sus formas de vida, están unidos y se apoyan mutuamente. Privilegios y minorías de edad son auténticas enfermedades en el «cuerpo de Cristo».

b) *Comunión de generaciones*

Las eclesiologías modernas parten con frecuencia del presupuesto de que la comunidad es una asamblea de individuos creyentes y particulares. Pero no es así, sino que es una asamblea de padres e hijos, hermanas y hermanos, es decir, de personas con sus relaciones familiares y sociales. La comunidad se compone de seres humanos dotados de cuerpo y la vida corporal es una red de relaciones que crecen con la vida. Ahora bien, ¿qué relación tiene la experiencia de comunión en la comunidad respecto a las relaciones naturales de comunión, de y en que viven los seres humanos? En las comunidades preindustriales de los pueblos, a la comunidad cristiana la formaban familias y comunidades domésticas, no individuos singulares. Las casas, en las que convivían varias generaciones, eran comunidades domésticas. En ellas, los abuelos y padres tenían dones y tareas muy concretas en la transmisión de la fe a quienes convivían con ellos y a las generaciones futuras. Los hogares cristianos eran las comunidades de base que formaban la comunidad cristiana en el pueblo y en el barrio de la ciudad. El «Pequeño Catecismo» de Lutero se escribió para los padres cristianos y sus comunidades domésticas. Incluso el «Catecismo de Heidelberg»,

32. J. Zizioulas, *Being as Community. Studies in Personhood and Church*, New York 1985, 218.

con más pretensiones, se consideraba por las comunidades reformadas como la base para el diálogo de fe entre las generaciones de una misma casa. Pero la moderna sociedad industrial disuelve estas «comunidades naturales» y convierte a los hombres en individuos aislados. Les ha dado libertad y movilidad, les ha hecho flexibles, pero a costa de debilitar los vínculos familiares entre las generaciones. Ha reforzado los vínculos libres y sociales que brotan de la amistad, de las asociaciones y del compañerismo. Ha posibilitado la libertad de movimiento de los individuos dentro de los grupos de hombres y mujeres, pero ha creado al mismo tiempo un abismo entre las generaciones, que amenaza con romper el «pacto entre generaciones», tan importante para la supervivencia de la humanidad.

Por la comunión de «hermanos» y «hermanas», en la comunidad cristiana no están vigentes los derechos de los hijos y de los padres³³. Pero muchos problemas personales y matrimoniales son la consecuencia de conflictos generacionales reprimidos, como por ejemplo, de los complejos entre padre e hijo o de la dependencia materna no superada. Sucede también que en las comunidades cristianas, el estilo de vida normalmente aceptado es fijado por una generación mayor, que se cierra por completo a cualquier experiencia de las generaciones más jóvenes. De ahí la enorme importancia que tiene relacionar la experiencia de la comunión cristiana en la comunidad con las experiencias de comunión en las familias y, más ampliamente, entre las generaciones. Donde conviven distintas generaciones, sólo el acompañamiento mutuo puede lograr una comunión que fomente la vida³⁴. Eso supone, lógicamente, que cada uno es muy consciente de la edad que tiene y de sus límites en lo que a la fe y a la vida se refiere. Y requiere también que unas generaciones se retiren para dejar sitio a las que vienen por detrás, para que puedan hacer su vida.

El cometido de la comunidad cristiana en las relaciones entre las generaciones es lograr que confíen unas en otras. Pero sólo se logrará si las distintas edades conciben su comunión *diacrónicamente*, es decir, que atraviesa los diversos estadios de la vida, y si son capaces de ver quiénes son y quiénes eran los demás, qué oportunidades han tenido y qué pueden hacer en el futuro. Es muy positivo que haya grupos de jóvenes, de gente de media edad, de hombres y mujeres, y también de tercera edad que se reúnan de vez

33. J. Moltmann, *In der Geschichte des dreieinigen Gottes*, München 1991, 59ss.

34. H. Luther, *Bildung durch wechselseitige Begleitung der Generationen*, en R. Strunk (ed.), *Schritte zum Vertrauen. Praktische Konsequenzen für den Gemeindeaufbau*, Stuttgart 1989, 142ss.

en cuándo, pero eso sí, sin olvidar que el principio de que «el semejante se junta a gusto con su semejante» no constituye todavía la comunidad cristiana. Esta comienza cuando se reconoce a los demás y se comparte la vida con ellos. En la familia amplia de antes, cuando bajo un mismo techo convivían cuatro generaciones, no había más remedio. Pero en las microfamilias de hoy día, formadas por dos generaciones, hay que buscarlo adrede. Si la sociedad moderna corre el peligro de la «falta de participación», la mejor manera de evitarlo es lograr la comunión intergeneracional dentro de la familia.

La comunión cristiana surge de la comunión de Dios con los hombres y de la comunión de los hombres entre sí dentro de la comunión con Dios. Es el fruto de la *confianza* sin fin, reiteradamente sentida, que Dios otorga y que hace que los seres humanos sean siempre dignos de confianza³⁵. Su palabra es la palabra de la promesa y despierta la fe, por la cual nos confiamos a él. En el pan y en el vino él mismo se pone en nuestra manos y se confía a nosotros. La comunión eucarística en la mesa del Señor, con el perdón de los pecados y la distribución del pan y del vino, es fuente de confianza en varios sentidos: de confianza en Dios y en sí mismo, de confianza en el prójimo y en el futuro, y de confianza en la creación. Los que participan en ella son personas capaces de vivir en comunión con sus semejantes y de dar confianza.

La catástrofe de Chernobyl es el paradigma de todo lo contrario. Dejando a un lado los incalculables daños causados, provocó una enorme pérdida de confianza respecto al Estado, respecto a la técnica y, no en último lugar, respecto a la naturaleza contaminada. Cuando se produce una desilusión de estas proporciones, desaparece la confianza y, cuando esto sucede, ya no se puede vivir.

La relación de los hombres con Dios es una cuestión de confianza, y la comunión cristiana es igualmente un «asunto de confianza». Esto la hace vulnerable, pues la confianza mutua no es ciega, sino que se genera viendo y conociendo. Así como la fe cristiana en Dios no es credulidad ciega, sino que es muy consciente de lo que puede destruir la vida, así la confianza firme en el prójimo sólo es posible cuando cada uno se reconoce y acepta como es, con sus debilidades y sus hipotecas, y hace lo mismo con los demás.

Cuando los hombres conviven, es lógico que haya conflictos. Una comunidad en la confianza no puede pretender no tenerlos,

35. R. Strunk, *Vertrauen. Grundzüge einer Theologie des Gemeindeaufbaus*, Stuttgart 1985, 20ss.

porque sólo lograría ser una comunidad que no se atreve a afrontar los conflictos. Un conflicto vivido a fondo «evita el estancamiento, estimula el interés y despierta la curiosidad»³⁶. Refuerza la personalidad, incluso cuando resulta doloroso. Los conflictos que se reprimen generan desconfianza; los que se han vivido a fondo nos hacen dignos de confianza y capaces de despertar confianza.

La *confianza* es el arte de convivir no sólo en lo común, sino también en lo diferente, no sólo con los iguales, sino también con los que no lo son. En la medida en que en la comunidad cristiana la confianza mutua surge del amor de Cristo y en que la comunión del Espíritu reúne a los que son distintos, se convierte en una fuente de energía que posibilita la comunión en las relaciones naturales de la vida. Límites los hay, por supuesto. No toda comunión es buena, ni toda separación mala. Cuando la comunidad ahoga a las personas, entonces es mejor separarse de ella, pues donde la persona no puede desarrollarse en libertad, tampoco hay verdadera comunión. Ni toda confianza es buena, ni toda desconfianza mala: cuando se abusa de la confianza, es mejor tener cautela, pues la confianza entre los hombres sólo puede ser sólida cuando es mutua, y se basa por tanto en la correspondencia.

c) *Comunión de mujeres y de hombres*

Los seres humanos han sido creados a imagen de Dios como *varón y mujer*. A la comunión de generaciones corresponde la comunión de sexos. También ésta es una comunión previa a la comunidad cristiana a través de la creación y de la historia en su configuración psicosocial concreta. ¿Qué clase de comunión se establece entre mujeres y hombres en la comunión con Cristo y en la experiencia del Espíritu, que quiere vivificar toda carne? ¿cómo se experimentan recíprocamente mujeres y hombres en la comunidad de Cristo y en la comunión de la Madre Espíritu que trae a la vida? No es una cuestión de simple política eclesiástica o de puro comportamiento ético, sino una cuestión de fe y, por tanto, un interrogante dirigido a la experiencia del Espíritu por la comunidad de Cristo. La experiencia originaria cristiana de Pentecostés afirma según la promesa de Jl 3, 1-5: «En los últimos días, dice Dios, derramaré mi Espíritu sobre toda carne y profetizarán vuestros hijos y vuestras

36. J. Beck, *Konfliktbearbeitung und Vertrauensbildung in der Gemeinde*, en R. Strunk (ed.), *Schritte zum Vertrauen*, Stuttgart 1989, 213.

hijas...» (Hech 2, 17ss). Tanto los hombres como las mujeres tendrán la experiencia del Espíritu, esperada para los tiempos escatológicos. Hombres y mujeres «profetizarán» y anunciarán el evangelio. Según la profecía de Jl 3, la experiencia común del Espíritu eliminará los privilegios de los hombres frente a las mujeres, de los ancianos frente a los jóvenes y de los señores frente a los siervos y siervas. En el reino del Espíritu, cada uno experimenta sus propios dones y todos a la vez la nueva comunión. La «nueva comunión de mujeres y de hombres», que hoy persiguen muchas Iglesias, no es más que la pregunta por la experiencia del Espíritu. Esto lo pasan por alto los teólogos que la trasladan sobre todo al matrimonio en particular, y en general al sometimiento al sistema de relaciones de una Iglesia jerárquicamente estructurada. Su monoteísmo sólo conoce la monarquía: un solo Dios, un solo Cristo, un solo papa, un solo obispo, una sola comunidad. En consecuencia, en el matrimonio el monarca es el varón (*pater familias*), que por disposición divina le corresponde desempeñar la función de guía, y la mujer, subordinada a él, está destinada a servirlo. Pero ésta es una concepción romana, no cristiana. Por eso desde el giro constantiniano fueron excluidas del ministerio sacerdotal, a pesar de que, como bautizadas, son portadoras del Espíritu igual que los hombres bautizados. Tampoco piensan distintamente los teólogos reformadores que parten de un concepto cristocéntrico de Iglesia: así como Dios es la «cabeza» de Cristo, así Cristo es la «cabeza» de la comunidad y, en lógica consecuencia, el varón ha de ser la «cabeza» de la mujer (1 Cor 11). Trasladan la relación entre Cristo y comunidad a la relación entre varón y mujer, como si el varón representase a Cristo y la mujer a la comunidad. Esta interpretación cristocéntrica lleva lógicamente a excluir a la mujer del «ministerio espiritual», aunque por el bautismo haya recibido el Espíritu igual que el varón, aunque esté llamada a «profetizar» y, por consiguiente, en la fe sea ya «espiritual». Ni las eclesiologías jerárquicas ni las cristocéntricas cuentan ya con la experiencia de la efusión del Espíritu y eliminan la experiencia cristiana originaria de Pentecostés. Ambas concepciones de la Iglesia son clericales, porque lo que hacen es trasladar a las relaciones familiares y sociales entre hombres y mujeres en una cultura concreta las relaciones existentes en la Iglesia, y se quedan muy tranquilas achacando «al espíritu anticristiano de la época» las contradicciones que de este hecho se derivan.

Pero si partimos de la experiencia cristiana originaria de Pentecostés, nuestro concepto de Iglesia tiene que ser pneumatológico: hay un solo Espíritu y muchos dones. Todas y cada una de las per-

sonas, por su vocación, están capacitadas carismáticamente y comprometidas, sin importar dónde estén, ni cómo, ni qué sean. Ser mujer es un carisma, ser varón también lo es, y todos los carismas colaboran al renacer de la vida. Puesto que el Espíritu es derramado «sobre toda carne», es claro que no puede limitarse a la carne «eclesiástica». También las experiencias y movimientos culturales están penetrados por el Espíritu. Todo lo que está en sintonía con el cumplimiento de la promesa de Joel en la Iglesia y en la cultura es obra del Espíritu. Y lo que está en contradicción, carece de Espíritu y lleva a la muerte. Cuando en el movimiento feminista de los siglos XIX y XX las mujeres se alzan contra el patriarcado, rompen el silencio a que estaban sometidas y «profetizan», estamos ante el Espíritu de Dios que viene «sobre toda carne» para vivificarla.

La concepción pneumatológica capta la Iglesia y la cultura en la mutua interacción de impulsos espirituales, es decir, vivificadores, sobre «toda carne». La experiencia escatológica del Espíritu abarca en este caso el cristianismo y el movimiento feminista, estableciendo entre ellos una relación recíproca y fructífera. La *teología feminista* media entre ambas, en la medida en que una de sus potentes orientaciones descubre en la historia cristiana las tradiciones de liberación de la mujer frecuentemente reprimidas y persigue la liberación psicosocial de las mujeres en la Iglesia y en la sociedad. El cristianismo aprende del movimiento feminista que la minusvaloración patriarcal y la opresión de los carismas de la mujer son pecados contra el Espíritu. El movimiento feminista puede aprender del cristianismo y de otros movimientos que lo que está en juego no sólo son los derechos de la mujer, sino de ellas y del nuevo nacimiento de todo lo viviente. Y los varones serán liberados de su papel de señores, que los separa de la vida y los aliena de sí mismos, para asumir su verdadera humanidad, sus propios carismas y una comunión con las mujeres que favorezca la vida tanto en la sociedad como en la Iglesia.

d) Grupos con iniciativa

Entre los grupos espontáneos³⁷, que difícilmente encuentran sitio en algunas Iglesias, nos referimos a los grupos socialmente

37. H. Falcke, *Kirche und christliche Gruppen – ein nötiges oder unnötiges Spannungsfeld?*, en R. Strunk (ed.), *Schritte zum Vertrauen*, Stuttgart 1989, 164-178, al que yo sigo en el análisis, pero proponiendo otro modelo de interpretación teológica.

comprometidos y políticamente activos: los *grupos por la paz, por el medio ambiente, por el tercer mundo*. Muchos son los que han surgido en los últimos diez años, al hilo del «proceso conciliar» por la «justicia, la paz y la salvaguarda de la creación»; otros provienen de los movimientos políticos por la paz y del «movimiento verde» (Greenpeace y otros). Muy pocas veces coinciden con los grupos tradicionales de la comunidad cristiana. Surgen al percibir una necesidad externa y con la sensación de que algo hay que hacer, aunque las posibilidades de lograrlo sean escasas. Muchos están compuestos de cristianos y no cristianos. Lo que los une es la conciencia común del problema y la acción conjunta. Se trata a menudo de comunidades de personas que comparten un ideal, que exigen comprometerse por completo, y eso se ve palmariamente cuando bloquean las calles o rechazan el servicio militar, cuando practican la resistencia no violenta y son encarcelados. Lo que une a estas personas con la comunidad cristiana es la cercanía, que muchos reconocen entre fe cristiana y razón política, sermón de la montaña y política pacifista, respeto ante la vida y defensa de la naturaleza, justicia y política del tercer mundo. Pero, tras el compromiso concreto, se esconde también un profundo anhelo de una vida llena de sentido. Pero, ¿tiene algún sentido que la guerra nuclear destruya a la humanidad, que la catástrofe ecológica convierta a la tierra en un desierto, que perezca la población del tercer mundo sin que hagamos absolutamente nada para evitarlo? Estos grupos esperan que la comunidad cristiana muestre las grandes motivaciones y la capacidad de orientación de su fe en la situación actual del mundo. Lo que no esperan, desde luego, es la pura y simple implantación de la fe, sin referencia alguna a los problemas de hoy. Y aquí está normalmente la fuente de las tensiones con las comunidades tradicionales de las Iglesias, que temen la «politización» de su fe y que, en las «oraciones políticas por la paz», apenas pueden descubrir una pizca de cristianismo.

Esta *diferencia en la proximidad* es algo totalmente natural: la comunidad reunida en torno a la palabra y al sacramento no es ni tiene por qué ser un grupo de personas que piensen igual, ni que actúen conjuntamente. Y a la inversa, los grupos comprometidos no están obligados a demostrar su identidad cristiana, cuando quieren moverse en espacios eclesiales.

La comunión que vincula radica en la experiencia del Espíritu creador de vida, que descende «sobre toda carne» y conduce a todos los que aman la vida a enfrentarse a las fuerzas destructoras de la muerte. Aquí es donde los grupos logran que las Iglesias sean

sensibles a los peligros del presente e inquietan a muchos cristianos, haciendo que no se acostumbren a la miseria. A su vez, las Iglesias pueden sostener a estos grupos y dar carácter general a sus requerimientos, para que no se conviertan en sectas.

Hay dos modos claros de acceder a la comunidad: por la fe en Cristo, a través de la palabra, el sacramento y la comunión; y por el trabajo conjunto por el reino de Dios, que es lo que funda la comunidad, en los grupos de iniciativas políticas, en los grupos sociales de autoayuda y en las actividades diaconales.

El horizonte global es el *reino de Dios*: la Iglesia se comprende a sí misma como el pueblo que se reúne ante la cercanía del Reino venidero. Lo que los grupos hacen por la justicia, la paz y la defensa de la creación, es «trabajo por el reino de Dios». Así, en todo caso, fueron designadas en el siglo XIX las correspondientes obras sociales y diaconales, sostenidas por grupos y asociaciones voluntarias. Las comunidades cristianas, a quienes la experiencia del Espíritu hará saltar sus fronteras, reconocerán y respetarán a los grupos desde una perspectiva mucho más amplia.

e) Grupos de autoayuda

Tan cerca y tan lejos de la comunidad eclesial, aunque de forma totalmente distinta, están los *grupos de autoayuda*: discapacitados, enfermos de Sida, alcohólicos anónimos, enfermos de cáncer, pero también personas afligidas, separados, padres solteros, etc.³⁸. No son los peligros de la vida en el mundo, comúnmente reconocidos, sino la necesidad que cada uno siente lo que reúne a estas personas que buscan consejo y solidaridad. Muchos de ellos coinciden en que están fuera de las normas vigentes en la sociedad, fuera de la seguridad social o de su *status* social hasta entonces vigente, y se han precipitado en un estado de especial necesidad debido a los prejuicios sociales, y a veces también a los prejuicios cristianos. Su necesidad les hace sentirse socialmente desclasados y difamados como los «leprosos» de la sociedad. Ante ellos, la demás gente se siente insegura y angustiada, eso si no se apartan radicalmente de ellos, no sólo como personas, sino como grupo. En los casos de Sida, homosexualidad, dependencia de drogas y alco-

38. Christel Becker-Kolle, *Grenzen überwinden im diakonischen Handeln. Aus der Arbeit einer Aids-Beratungsstelle*, en R. Strunk (ed.), *Schritte zum Vertrauen*, Stuttgart 1989, 118ss.

holismo se tiene también miedo al contagio o a la tentación y eso es lo que hace surgir el *síndrome del leproso*. En los casos de luto, separación o soledad es la pérdida del *status* con la que la sociedad de los fuertes, de los triunfadores y de los que se consideran felices reacciona ante estas situaciones. En el ciego «pursuit of happiness» («ir tras la felicidad»), la sociedad cuenta con una masa de «fracasados», que «no han podido conseguirlo» y que han de retirarse de la carrera. Se les aparta a un lado o se pasa por encima de ellos.

Los consultorios eclesiales y las iniciativas cristianas con estas personas, han visto en seguida que no se trata de casos asistenciales, sino de conflictos sociales, en los que por ambas partes se necesita ser «aconsejado»: los discapacitados y los no discapacitados, los infectados y los que por miedo a la infección se ven condenados a la «muerte social», los homosexuales y los que quisieran proscribirlos, los que están afligidos por sus difuntos y los que por miedo a la muerte no quieren saber nada de ellos, los divorciados y los que rompen sus relaciones con ellos. También se ha visto en seguida con nitidez que el tono compasivo y asistencial de las cartas pastorales y de los mensajes comunitarios favorece una marginación y un descrédito que hay que superar por encima de todo. Los consultorios tienen que ganarse, en primer lugar, la confianza y desbaratar los prejuicios existentes en la Iglesia y en la sociedad, antes de poder hacer algo, pues la desconfianza forma parte de la necesidad en que caen los seres humanos. El camino de los afectados desde la consulta al grupo de autoayuda es ya el primer paso. Sólo en el grupo de autoayuda puede acontecer lo que Lutero denominaba en los Artículos de Esmacalda la cura propia de almas: la *mutua consolatio fratrum*. Los consejos de personas no afectadas son algo secundario. En los diálogos entre personas afectadas, cada uno puede exponer la propia situación sin reservas ni disimulos, pues a los otros les pasa lo mismo. No hay que mentirse a sí mismo. Pero todavía es más importante animarse mutuamente y romper el sistema interiorizado de normas sociales, con el que uno se condena, se castiga o se sume en la conmisericordia de sí mismo. A muchos, todo esto les resulta extraordinariamente difícil a causa de los prejuicios morales y sus correspondientes complejos de culpabilidad, pues quisieran volver a ser miembros reconocidos de esa misma sociedad que les ha excluido. Peor es la mentalidad victimista, que lleva a compadecerse de sí mismo y a que los demás se compadezcan también de las humillaciones de su egoísmo narcisista. Cuando esto sucede, el grupo de autoayuda no sirve para na-

da. Y cuando es fuerte el sentimiento de autoestima, lo mejor que puede hacerse es dejar el grupo.

Tan importantes al menos son también los «grupos de autoayuda» para personas próximas no afectadas, para eliminar los *síndromes del prejuicio*, la angustia, la repugnancia y la huida. Son también síntomas de enfermedad anímica, que destruyen la vida no menos que el Sida. Esos síndromes comienzan a desaparecer en uno mismo cuando se empieza a ver a los «otros» tal como son y a superar la distancia interesándose por ellos. La comunidad cristiana actúa cristianamente cuando fomenta los grupos de autoayuda para ambos tipos de personas y favorece el diálogo entre ambos grupos para que aprendan a convivir «juntos». Un buen ejemplo lo constituyen los grupos de discapacitados y no discapacitados, que crean una nueva convivencia donde predomina la «muerte social».

La *cercanía* de los grupos de autoayuda a la comunidad cristiana se funda en el mismo Jesús, en su comportamiento con los «leprosos», en la confianza con que iban a su encuentro los humillados y ofendidos, y en las curaciones que se producían al acercarse a él. La *lejanía* de los grupos de autoayuda respecto a la comunidad cristiana es normalmente consecuencia de las ideas morales de la tradición eclesiástica, que han acompañado siempre a la religión social. La pregunta que los grupos de autoayuda formulan a la Iglesia tiene que ver, por tanto, con la cercanía o la lejanía de la Iglesia cristiana respecto al mismo Jesús. Cuanto más se deja penetrar la comunidad cristiana por el Espíritu de Jesús, tanto más cerca está de los afectados en los grupos de autoayuda y tanto más se aleja de las ideas morales de la religión de la sociedad en la que vive. Si se fija uno un poco en el Jesús de los evangelios, está claro que la *comunión de Cristo* trasciende el círculo de los creyentes y que los pobres, enfermos y excluidos de Mt 25 forman parte esencial y constitutiva, y no sólo accidental o asistencial de la misma. Ahora bien, donde está Cristo está también el Espíritu vivificante. De ahí que la comunión del Espíritu se haya de buscar donde la gente con problemas busca y siente la cercanía de Jesús.

f) Configuraciones sociales de la Iglesia

Finalmente, repasamos brevemente las diversas *configuraciones sociales de la Iglesia*. Es preciso distinguirlas para no exigirles demasiado en la relación que mantienen entre sí y para colaborar con ellas en la diversidad.

a) En la base de la sociedad encontramos las llamadas *comunidades naturales* y los *grupos de libre asociación*. Estos grupos voluntarios se constituyen a partir de una necesidad comúnmente reconocida o comúnmente experimentada. La necesidad comúnmente reconocida lleva a la acción común. Las personas se comprometen personalmente y soportan el sufrimiento que viene de los conflictos. Desarrollan una forma propia de espiritualidad cristiana, que une mística y política. «Resistencia y sumisión» la denominaba *Dietrich Bonhoeffer*. «Contemplación y lucha» se llama en *Tai-zé*. La interpretación propia de la Biblia y la comunión con el pueblo oprimido configuran la espiritualidad de la liberación en América Latina. Los grupos por la paz pueden asociarse a nivel regional o internacional en «redes» y crear un nuevo «ecumenismo desde abajo». Son grupos formados por individuos que tienen la misma sensibilidad y la misma experiencia vital. He aquí la razón de sus frecuentes diferencias con las comunidades eclesiales tradicionales y de sus conflictos con la dirección de sus Iglesias.

b) La *comunidad eclesial local* surge de la proclamación del evangelio y de la celebración de los sacramentos, pero en la mayor parte de los casos de la tradición de las familias cristianas. Se reúne para la celebración litúrgica. A ella vienen personas que piensan de manera distinta o que no piensan nada sobre la justicia, la paz y la defensa de la creación. No vienen ciertamente para encontrar en la iglesia personas que piensen lo mismo en cuestiones políticas y sociales. Por ello, la comunidad eclesial local, en cuanto tal, no podrá ser, en todas partes, una comunidad por la paz o un grupo por el tercer mundo. Los grupos cristianos comprometidos exigirían demasiado a la comunidad local, si esperasen estas cosas de ella. Esto vale en primer lugar para los dirigentes de las Iglesias establecidas, que se ven obligados a tener en cuenta la armonía social y el buen comportamiento político y que quieren estar ahí no sólo para los grupos, sino también para los demás. Pero, por ello, los responsables de las Iglesias no deben comprometerse excesivamente en tomas de posición en aquellas cuestiones a las que los grupos dan ya respuestas cristianas. Las numerosas cartas pastorales e intervenciones escritas no tienen normalmente en cuenta el «contexto vital» en que se mueven ni los intereses de aquellos a quienes se dirigen, y por tanto se quedan en las nubes. La comunidad eclesial local, cuanto más se transforma de comunidad litúrgica en comunidad viva, en comunidad «diaconal», más se aproxima a las comunidades naturales y a los grupos voluntarios, pues en-

tonces los distintos miembros de la comunidad ven los conflictos sociales, económicos y políticos que les afectan a todos en el lugar donde viven y dialogarán sobre ellos para ayudarse mutuamente y para encontrar soluciones comunes. La celebración litúrgica es muy importante, pero para este sector de la comunidad lo es todavía más la *asamblea plenaria de la comunidad*, en la que pueda hablar de lo que hay que hacer a nivel local y pueda oírse a los distintos grupos.

c) Las *Iglesias regionales y nacionales* no son ni comunidades locales ni grupos. Su ámbito lo constituyen las regiones, las naciones y las federaciones políticas supranacionales. Es importante que los cristianos estén presentes en los procesos de formación de comunidades europeas, americanas, asiáticas y africanas y que no se queden anclados en su angostura local. Sólo las Iglesias con contactos ecuménicos fuertes y que pertenecen a comunidades ecuménicas que trascienden las fronteras pueden aportar algo en los nuevos procesos políticos de integración. Entre nosotros son especialmente importantes en las relaciones exteriores de las comunidades políticas con el «tercer mundo», pues las Iglesias, en cuanto «non-governmental organisations» (organizaciones no gubernamentales), están ya presentes en aquellos países y la comunidad cristiana con los que están más lejos es para muchos cristianos más importante que la lealtad nacional con los que están más cerca.

Las actuales asociaciones políticas entre las naciones de una región sólo pueden ser federalistas. El estado central ya no funciona, porque reprime la iniciativa y paraliza la libertad. Por ello, las Iglesias centralistas no tienen nada que aportar a la formación de nuevas comunidades políticas. Sus estructuras jerárquicas entorpecen la libertad de los individuos y crean una mentalidad pasiva de corte asistencial. Son incompatibles con la democracia. Las nuevas federaciones políticas exigen, por tanto, a los cristianos que promuevan en la Iglesia nuevas estructuras de comunión y que abandonen las formas tradicionales bizantinas, romanas y feudal-protestantes. Desde los proyectos ecuménicos se ofrecen el «proceso conciliar», las «alianzas» y toda una «red» de relaciones.

d) Los pueblos, a causa de los peligros de tipo militar, ecológico y social a nivel mundial, entran en su *era humana* cuando se dan cuenta de que a los peligros que amenazan conjuntamente sólo se les puede hacer frente con esfuerzos conjuntos. Ya va siendo hora de que las Iglesias tradicionales entren también en su *era ecuménica*.

ca y abandonen sus conflictos confesionales. A ello les ayuda sentir la «comunión del Espíritu santo», que trasciende las fronteras y las confesiones, y orientarse de forma nueva hacia el reino de Dios y la nueva creación de todas las cosas. Hasta ahora, el reino de Dios se ha visto casi siempre orientado a la Iglesia. Pero lo que hoy realmente importa es orientar las Iglesias al reino de Dios. Porque sólo así podrán las Iglesias dar el paso más importante hoy día, a saber, comprenderse no solamente como *Iglesia de los hombres*, sino como *Iglesia del cosmos* y considerar las crisis sociales y ecológicas como crisis que afectan a su misma vida.

3. Teología de la experiencia social de Dios

Las tradiciones de la Iglesia antigua y las tradiciones medievales han integrado el amor terreno en el amor celestial, y el amor al prójimo en el amor de Dios, pues sólo Dios es el bien supremo y deseable por sí mismo. El humanismo de la edad moderna europea hizo al revés y redujo el amor de Dios al amor del prójimo y el amor del prójimo al amor sensible: «Hombre con hombre – la unidad del Yo y del Tú es Dios», explicaba *Ludwig Feuerbach*³⁹. Nosotros buscamos un tercer camino para descubrir el amor de Dios en el amor interhumano y en el amor de Dios el amor entre los hombres. Reasumimos de nuevo la idea de una transcendencia inmanente a todos los acontecimientos. Tanto la edad media como la moderna entienden por «amor» una virtud, es decir, una actividad. Nosotros, por el contrario, partimos de la experiencia pasiva y activa del amor: del ser amados y del amor. Traduciremos el concepto cristiano, es decir, liberador y redentor, del amor en los distintos ámbitos de las relaciones sociales, para llegar a representaciones correspondientes de la comunión y de la personalidad, de la amistad y del amor sensible. Al final nos referiremos a algunas expresiones corporales de la experiencia social de Dios.

a) Amor al prójimo y amor de sí en el amor de Dios

El amor es deseo. Y deseable no es sin más lo que existe, sino únicamente lo que existe como bueno. Dios es tanto el Ser supre-

39. L. Feuerbach, *Principios de la filosofía del futuro* (1843), Barcelona 1984, núm. 60, p. 123.

mo como el Bien supremo (*sumum bonum*). Por ello, Dios es para el hombre lo más deseable. Y porque el deseo presupone un sujeto que desea, el amor a Dios se halla referido superlativamente al yo. Lo que no tiene que ver con el yo y con su felicidad, no puede ser amado. Según la concepción de la mayor parte de los teólogos medievales, la «escalera del amor» conduce del amor al prójimo al amor a sí mismo y del amor a sí al amor a Dios.

Esta «concepción física» del amor parte de una identidad oculta, pero indestructible, entre el amor a sí mismo y el amor a Dios⁴⁰. Radica en aquella *imago Dei* que inhabita fundamentalmente en el alma de cada uno. El deseo interior de Dios corresponde a la presencia de Dios en el alma. Cuando Dios deposita en el corazón de alguien la virtud sobrenatural de la *caritas* por medio de la gracia, el deseo natural de Dios de esta persona se consigue y se lleva a plenitud por la amistad con Dios que el mismo Dios concede. Dice sí a Dios, a todas sus criaturas y a todos sus mandamientos. Se identifica con la voluntad de Dios. De ahí que el amor de Dios de la persona que ha sido agraciada llegue tan lejos como puede llegar el amor de Dios. Todo lo que Dios ama se convierte también en objeto del amor del hombre a Dios, porque Dios lo ama. Todo es amado por Dios y por causa suya: «La cima del amor de Dios está en amarse uno mismo sólo por Dios». También el prójimo, incluso el enemigo, son objeto en el movimiento del amor de Dios a Dios mismo. El prójimo, el pecador y el enemigo son amados en cuanto imagen de Dios, así son llevados a Dios y pertenecen a Dios. En esta «concepción física» del amor puede reconocerse claramente el arquetipo orientador: la jerarquía de la creación desciende del *sumum bonum* a la *imago Dei* y de la *imago Dei* a los *vestigia Dei*, para que el amor anhelante de los hombres suba desde los bienes inferiores hasta el bien supremo.

Pero, desde el Pseudo-Dionisio, hay también una «concepción extática» del amor⁴¹. También aquí el verdadero amor está orientado a Dios, porque el conocimiento de Dios es fuente de salvación. Pero el amor saca al ser humano de su estado e incluso de sí mismo. Se sufre más que se crea. Para este amor, los Padres de la Iglesia prefirieron el término *eros* al término bíblico *agape*. Es un amor perfecto en la medida en que lleva a los hombres fuera de su yo. No amor de sí, sino desprendimiento de sí; no deseo, sino entrega

40. J. Ratzinger, *Liebe*, en LThK² VI, 1031-1036.

41. *Ibid.*, 1033; cf. también Chr. Yannaras, *Person und Eros. Eine Gegenüberstellung der Ontologie der griechischen Kirchenväter und der Existenzphilosophie des Westens*, Göttingen 1982.

es lo que conduce al amor de Dios. La espiritualidad mística y franciscana rezuman este planteamiento. Prescindir del propio yo comporta ciertamente el abandono de otras criaturas, de modo que ama a Dios de manera perfecta el que se olvida de sí y se aparta del mundo. Se ama al prójimo deseando que él ame también a Dios olvidándose de sí. No se le ama por sí mismo.

Sorprende lo poco que la «teología medieval del amor» ha partido del amor de Dios y de la experiencia humana de ser amado⁴². «Nosotros debemos amarle, porque él nos amó primero» (1 Jn 4, 19). Al amor activo de los hombres, ¿no le viene su fuerza, su estímulo y su ámbito de la experiencia de ser amado? Según los escritos del nuevo testamento, sobre todo de san Juan, es claro que el amor de Dios a los hombres precede al amor de los hombres a Dios, lo fundamenta y lo motiva. «En esto se manifestó el amor que Dios nos tiene: en que Dios envió al mundo a su Hijo único para que vivamos por medio de él» (1 Jn 4, 9). Vivimos por medio de él, porque por medio de él hemos sido reconciliados con Dios. Y si estamos reconciliados, nos amaremos unos a otros como hemos sido amados y nos portaremos unos con otros de forma similar. Por la encarnación del amor de Dios, en el envío y en la entrega de Cristo se realiza el amor de Dios en el amor del prójimo, de modo que al prójimo se le ama por sí mismo y no como medio para una meta superior: «Si nos amamos unos a otros, Dios permanece en nosotros y su amor ha llegado en nosotros a su plenitud... Quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve» (1 Jn 4, 12.20). Si se comparan con esta *concepción cristológica* del amor de Dios en el amor al prójimo, las dos concepciones medievales del amor de Dios son sospechosas de docetismo, pues parecen eliminar la encarnación y dan la impresión de que para ellas es más importante el amor con que el hombre responde a Dios que el amor vivificante de Dios. La experiencia cristiana de Dios es una experiencia sensible de Dios: «...lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y tocaron nuestras manos acerca de la Palabra de vida...» (1 Jn 1, 1). Parte de la inmanencia corporal de la trascendencia e impide la disolución de la inmanencia en la trascendencia, incluso la devaluación de la inmanencia frente a la trascendencia. La espiritualidad del amor de Dios radica aquí en la vitalidad del amor verdaderamente humano. En este sentido, la experiencia cristiana del amor de Dios mantiene la heren-

42. Esto lo ha acentuado especialmente, pero también de modo unilateral, A. Nygren, *Eros und Agape*, Gütersloh 1957.

cia israelita y judía: «Ama a tu prójimo como a ti mismo», pues «yo soy el Señor».

A este respecto, Martin Buber nos relata esta historia: «Se cuenta que un hombre entusiasmado por Dios pasó una vez del ámbito de las cosas creadas al gran vacío. Allí anduvo peregrinando, hasta que llegó a las puertas del misterio. Llamó y del interior se le dijo: '¿Qué es lo que quieres?'. 'Yo, dijo él, he anunciado a los oídos de los mortales tu alabanza, pero ellos han sido sordos para conmigo. Así que vengo a ti, para que tú mismo me escuches y me respondas'. 'Vuélvete, se le dijo desde dentro, pues aquí no hay oídos para ti. En la sordera de los mortales he sumergido mi capacidad de escucha»⁴³.

b) Egoanía y autodisolución en la sociedad

Las relaciones sociales de las personas y las relaciones personales de las sociedades pueden verse amenazadas por dos partes: por la egoanía del individuo dividido y autocrático, de un lado, y por la autodisolución del yo débil en la red de las relaciones sociales, de otro.

En el supuesto ideal, socialidad y personalidad surgen conjuntamente y se condicionan recíprocamente. Ni la persona es previa a la sociedad, ni la sociedad es previa a la persona. Las personas surgen en las relaciones y las relaciones parten de las personas. El concepto moderno de persona es el *concepto social de persona*, no la figura del ser humano que se apoya en sí mismo, autosuficiente, universal y ensimismado, tal como lo contemplaba el ideal cultural del clasicismo alemán, desde Goethe hasta Carlos Marx⁴⁴. El concepto moderno de sociedad es el *concepto personal de sociedad*, no el concepto de unidades colectivas transpersonales, que alienan a las personas. Las personas encuentran la protección de su libertad en la sociedad y la sociedad encuentra su creatividad en las personas. Paradójicamente se dice en el «Manifiesto comunista» de 1848, en sentido absolutamente liberal: «En lugar de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y con sus contradicciones de clases, se abre paso una asociación en la que el desarrollo libre de cada uno es la condición para el desarrollo libre de todos». Sin em-

43. M. Buber, *Einsichten. Aus seinen Schriften gesammelt*, Wiesbaden 1953, 10.

44. M. Buber, *Urdistanz und Beziehung*, Heidelberg 1951, F. Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente* (1921), en *Schriften I*, München 1963, 75-342.

bargo, será necesario tener también presente que, en esta comunidad, las personas se unen entre sí por la preocupación por el bien común⁴⁵.

Pero esto solamente vale en el supuesto ideal, que no se da. La moderna sociedad industrial hace todo lo posible para individualizar a las personas mediante las coacciones competitivas y para contraponerlas entre sí. En una sociedad competitiva nunca hay «bastante para todos». Y ante la escasez de las oportunidades vitales se estimula la lucha por la competencia. El ejército de los que no tienen trabajo presiona sobre los que lo tienen. El que quiere subir debe sacrificar bastante a menudo sus relaciones de vecindad, de amistad y de familia, pues a los que suben se exige no solamente creatividad y flexibilidad, sino también movilidad y disponibilidad permanente. Por otra parte, la actual sociedad industrial se ha convertido en una sociedad centralista. Los grandes centros industriales y administrativos han creado las metrópolis y han empobrecido y vaciado las periferias. El gran éxodo del campo hacia las ciudades masificadas sigue existiendo, a pesar de sus enormes costes sociales y económicos. Pero el centralismo es propio del absolutismo, no del mundo industrial como tal.

Si se busca una alternativa al individualismo y al centralismo de las sociedades modernas, entonces es recomendable la nueva construcción de sociedades desde abajo, desde comunidades locales, que se puedan abarcar y donde se pueda vivir, en las que los seres humanos puedan desarrollar su personalidad. En lugar del centralismo cada vez más inamovible, de su control absoluto y de sus burocracias, que hacen difícil vivir, puede instaurarse el federalismo, que devuelve a los ayuntamientos, a las regiones y a las naciones sus libertades⁴⁶. En la época de los modernos medios de comunicación, la descentralización no plantea ningún problema técnico. La sociedad es más humana y creativa cuando va unida a comunidades autónomas. Las potencias militares necesitan un poder central fuerte, los estados democráticos mercantiles precisan estructuras federales descentralizadas. La *alianza* (Bund, covenant, constitution) de ciudadanos y ciudadanas libres es la forma madura y concreta de la confianza recíproca y el fundamento de la democracia. Este pacto está amenazado tanto por el socialismo centralista como por las extremas desigualdades producidas por el capitalismo. El

45. G. J. Dorrien, *Reconstructing the Common Good. Theology and Social Order*, New York 1990.

46. W. J. Everett, *God's Federal Republic. Reconstructing Our Governing Symbol*, New York 1988.

pacto garantiza tanto las libertades personales como la justicia social. Su objetivo es el consenso, no el sometimiento. Estimula la iniciativa y la responsabilidad personal, así como la atención a los demás y el reconocimiento de sus peculiaridades. Formula los derechos y las obligaciones de una democracia participativa en la política y de una coestión sindical en la economía. Impide, pues, que surjan los sentimientos de impotencia del individuo moderno y aislado. No admite que se delegue la responsabilidad, impidiendo así el extrañamiento de las personas con respecto a sí mismas. Anima a correr el riesgo de la libertad y no puede coexistir con la regresiva «huida ante la libertad» de las mentalidades asistencialistas. En la época moderna, estas formas de la sociedad democrática han demostrado ser a largo plazo más fuertes que las variadas formas de dictaduras educacionales, asistenciales y militares.

Pero la relación entre persona y sociedad no es solamente un ámbito político, sino también un ámbito personal y, en este ámbito, también un problema específico de relación entre sexos. Es algo que determina la cultura humana desde muy antiguo. Es manifiesto que las muchachas se sienten prolongación de su madre, del mismo sexo, mientras que los muchachos perciben su diversidad desde el comienzo. Así, en su proceso de crecimiento, las relaciones de las muchachas se transforman orgánicamente, mientras que los muchachos han de afrontar la diferencia con la madre y la cuestión de su propia autonomía⁴⁷. Por otra parte, al menos en la sociedad patriarcal, los ojos de la madre miran con más benevolencia al hijo, de sexo diverso, que a la hija, del mismo sexo. Lo cual hace también que hijos e hijas afronten desde el principio la vida en distintas condiciones⁴⁸.

Mientras que estos hechos están condicionados por su constitución, cada una de sus formas está condicionada por la cultura: la pronta separación de los hijos respecto a su madre, la influencia paterna, su educación para ser «hombres» y, por otro lado, la imitación de la madre por la hija y su educación para ser «mujer». En casos extremos se llega fácilmente al varón solitario, dividido, incapaz de relaciones, que busca desesperadamente ser él mismo, o al yo femenino que huye de la soledad, que se enreda en una maraña de relaciones, que se descompone y que busca desesperada-

47. Catherine Keller, *Der Ichwahn. Abkehr von einem lebensfeindlichen Ideal*, Stuttgart 1989. Tomo nota de sus observaciones, corrigiendo sus interpretaciones con cautela, desde una perspectiva masculina.

48. Valerie Saiving, *The Human Situation: A Feminist View*, en *Journal of Religion* 1960; Margarete Mitscherlich, *Die friedfertige Frau*, Frankfurt 1985.

mente no ser él mismo. Por un lado el «matricidio» y por otro el dominio de la madre y la dependencia de la hija, que duran toda la vida. Pero «egomanía» y «autodisolución» son más bien síntomas de enfermedad en personas con un yo débil que elementos constitutivos de la formación de las personas en la sociedad. Cabe también establecer una relación positiva entre estas dos experiencias fundamentales, si se deja a un lado por un momento la impronta patriarcal de nuestra sociedad. Entonces la experiencia masculina de autonomía es una experiencia tan profundamente humana como lo es a su vez la experiencia femenina de la relación. Por eso es posible, a fin de cuentas, que los hombres puedan aprender de las mujeres y las mujeres de los hombres. La experiencia masculina de autonomía se manifiesta sobre todo en la orientación hacia las obras, que toda mujer puede también llevar a cabo. La experiencia femenina de la relación se manifiesta en la orientación hacia las personas, que también todo hombre puede llevar a cabo. La angustia masculina ante la así llamada «autodisolución femenina» es tan superflua como la angustia femenina ante la así denominada «egomanía masculina». Al fin y al cabo es también una cuestión de edad: en la juventud se buscan relaciones que enriquezcan la vida, a cierta edad se ha de aprender, sobre todo por las mujeres, a pensar en sí mismas y a delinear por sí mismas su propia vida. Los contactos extraprofesionales y extrafamiliares son para ellas de vital importancia.

En las relaciones interpersonales entre hombres y mujeres cabe imaginar su enriquecimiento mutuo en experiencias humanas. Pero en una cultura con rasgos patriarcales se ha de insistir críticamente a favor de las experiencias femeninas de lo humano, claramente infravaloradas por esta cultura. La crítica sirve no sólo para liberar a las mujeres de sus experiencias vitales, sino también para liberar a los hombres de las autoalienaciones y laceraciones a las que están acostumbrados desde niños.

El yo que fluye en las relaciones y el yo que se centra en la autonomía no se contraponen entre sí. La vida humana conserva el pulso en ambos movimientos y no puede petrificarse solamente en uno. El Espíritu vivificante se expresa tanto en el «sentimiento oceánico de la vida», que se siente en la vinculación con toda vida subjetiva, como en la propia subjetividad del pensar y del actuar. Crea tanto el inconsciente colectivo como la conciencia de sí mismo, relacionando entre sí ambas figuras de la vida. Es comprensible que, tras la época moderna con su atomización de la naturaleza y la subjetivización del ser humano, se busque ahora la nueva era

(llamada «New Age») con un sentimiento comunitario cósmico y un yo rico en relaciones. Pero esta «nueva era» se convertiría en una «dulce conjura» y en una destrucción del ser humano, si se rechazaran las experiencias personales de autonomía humana y de iniciativa propia. Quien califica difamatoriamente la autonomía como egomanía masculina y no la valora como dignidad de la persona humana, provoca la sospecha de que busca el dominio. La «tela de araña» es, en fin de cuentas, un símbolo no sólo para la red de relaciones que enriquecen la vida, sino también un medio para cazar moscas.

Las personas toman conciencia de sí en las relaciones de la sociedad y la sociedad existe en las personas autónomas. Esta polaridad forma parte de la vida y mantiene el hálito vital. El Espíritu de la vida es el Espíritu del amor. El amor unifica lo separado, separa lo unificado y, en este ritmo, mantiene la vida en movimiento.

c) Amistad abierta

En el camino hacia la teología de la experiencia social de Dios, la experiencia de la amistad es una importante estación. «Un amigo es alguien que te quiere bien»⁴⁹. He aquí la definición más sencilla. Puede ser un hombre o una mujer, un animal, incluso el bosque. La amistad está ahí y envuelve al ser humano por todas partes. No hay que buscarla ni «hacerla», lo único que hay que hacer es descubrirla. Está en la sonrisa de alguien que pasa, en el juego del viento o en el murmullo de un riachuelo. Es la dulce fuerza de la atracción y de la participación, que mantiene unidos a todos los seres vivos y a todas las cosas: *la simpatía del mundo*. Es la frágil atmósfera de la vida. Se puede vivir en ella sin darse cuenta. Se puede vivir en ella y destruirla sin cesar. *Amistad abierta* es lo que convierte al mundo en nuestra casa. De ahí que vayamos tras las huellas de un mundo más amistoso, donde podamos sentir permanentemente a los extraños y sentirnos a nosotros mismos extraños. La amistad es un comportamiento que no tiene pretensiones. El amigo o la amiga no son ningún título oficial, no desempeñan ningún papel y ninguna función en la sociedad. Los hermanos y las hermanas son algo natural, algo con lo que hay que vivir. Las amis-

49. Joan Walsh Anglund, *Ein Freund ist jemand, der dich gern hat*, Olten-Freiburg 1963. Al respecto, cf. J. Moltmann, *Amistad abierta*, en Id., *Un nuevo estilo de vida*, Salamanca 1981, 51-53.

tades, en cambio, no. Las amistades surgen de encuentros libres. La amistad es una relación personal entre seres humanos que se quieren bien. La amistad incluye *afecto* y *respeto*.

Unir *afecto* y *respeto* no significa servir al otro, ni estar obligado a ayudarlo, ni servirse de él, sino aceptarle tal como es. El afecto se refiere al ser de los otros, el respeto a su libertad. La amistad es lo contrario del posesionamiento o del deseo de apropiación. Si uno ve esta intención, se disgusta y la amistad se diluye. La amistad crea un amplio espacio de libertad, en el que pueden desarrollarse los amigos, porque confían entre sí y pueden dejar a un lado ese arma defensiva que es la desconfianza.

La amistad combina el respeto a la libertad con un profundo afecto a la persona. Se puede ser una persona estimada por la que se siente respeto y admiración, y sin embargo que nadie «te quiera bien». Ante el amigo no es necesario bajar la cabeza. No se le mira desde abajo ni desde arriba. A un amigo o a una amiga se le puede mirar de frente, pues se percibe que se te mira con buenos ojos. Esta amistad libera a los seres humanos de las imágenes que tienen de sí mismos por egomanía o por autodisolución. En la amistad, las imágenes de uno mismo son totalmente superfluas. Se olvidan las autocondenas. Los amigos perciben el sonido de la gran armonía, que da a la vida su vitalidad.

La amistad no es un sentimiento pasajero de afecto, pues incluye *afecto* y *fidelidad*. En el amigo o en la amiga podemos confiar, y como amigo o amiga los demás confían también en nosotros. Sencillamente estamos ahí como una pequeña estrella en el cielo. Los amigos están ahí incluso en la desgracia. Entre amigos no hay prejuicios ni idealizaciones que valgan. Ni prejuicios que te petrifiquen, ni idealizaciones que te cambien. Por eso, la amistad no hay que confirmarla permanente y angustiosamente. La verdadera amistad no consiste en unirse para algo común, como en el caso de los «amigos de una sociedad deportiva» o de los «amigos de negocios», sino en unirse por la persona en cuanto tal. Entre las personas unidas por la amistad, hay confianza suficiente como para acompañarse mutuamente con amor y también para ayudarse; se trata, pues, de una fidelidad que no tiene que ver con el hacer ni con el tener, sino con la persona y su itinerario vital.

La amistad surge de la *libertad*, consiste en la libertad y garantiza la libertad mutua. No es el liberalismo burgués, que todo lo tolera porque nada le interesa. Somos libres no por naturaleza, sino que llegamos a serlo desde el momento en que alguien nos quiere bien y nos acepta con afecto, como hace la madre con el hijo. Los

amigos se abren mutuamente horizontes de vida y participan en ellos con gran interés. Pero participar significa también poderse dejar en paz unos a otros, como «el riachuelo, que te permite seguir sentado en silencio a su orilla, si no tienes ganas de hablar»⁵⁰. G. W. F. Hegel llamaba a la amistad «el concepto concreto de la libertad» y veía en ella la dimensión interpersonal de la libertad personal.

La ley de prestaciones y contraprestaciones ya no tiene vigencia. Los amigos se ayudan sin esperar nada a cambio, pero también sin el síndrome del que socorre. Los servicios de la amistad no tienen nada que ver con las prestaciones. Necesitamos amigos no sólo cuando tenemos alguna necesidad, sino sobre todo para compartir la alegría de la vida y para sentir la felicidad de la existencia. La alegría no compartida nos hace melancólicos. Alegrarse con los otros es tan bueno como sufrir con ellos. Una alegría compartida, sin envidia ni celos, nos prepara también para sufrir con los amigos sin condescendencia altiva.

La amistad sólo puede existir sin coacción externa ni obligatoriedad interna. Por eso es *duradera* y su delicada fuerza vence al poder violento de la enemistad, que no puede durar. La enemistad nos petrifica por dentro y por fuera, la amistad nos abre a los demás y nos llena de vida. «La dureza y la rigidez son cualidades de la muerte, la flexibilidad y blandura son cualidades de la vida», dice con razón el *Tao-te-King* (cap. 76), y lo mismo cabe decir de la enemistad y de la amistad. La amistad está diseñada para durar, y por eso es más fuerte que la enemistad, que es caduca y no tiene duración.

A largo plazo, el futuro del mundo será de la *amistad abierta*. Lo vemos incluso en las relaciones personales: cuando en las familias termina la relación padres-hijo porque los padres ya han cumplido con su obligación de educar y los hijos ya son autónomos, la amistad sigue ahí, no se ha perdido. Cuando en la sociedad se han superado las relaciones de servicio y los hombres se relacionan como hombres al margen de sus roles sociales, entonces surge la amistad. Cuando hombres y mujeres superan lo que la cultura patriarcal valora o menosprecia, la amistad puede brotar entre ellos. El hombre nuevo, el hombre auténtico, el hombre libre es el que se siente a gusto con otros hombres: es el amigo o la amiga.

¿Es la amistad sólo asunto entre iguales? ¿es exclusiva? Según *Aristóteles*⁵¹, la *philia* es el fundamento de la vida en común. Pre-

50. Walsh Anglund, *Ein Freund ist jemand, der dich gern hat*.

51. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VIII.

supone igualdad en el ser o comunión de intereses. «Entre sastres no se pagan hechuras», pues «el semejante prefiere asociarse con sus semejantes». Únicamente lo que es digno de ser amado puede ser objeto de amor, y digno de amor es lo valioso, placentero o útil. El amor conduce a la amistad donde se puede responder con amor, lo que les resulta imposible a los objetos inanimados. De ahí que la amistad sólo exista entre seres vivos. Cuando la utilidad es el motivo de la amistad, los seres humanos se aman no por sí mismos, sino por la utilidad que se prestan. Cuando el placer es la meta, los seres humanos se aman por el gozo que se dan unos a otros. La amistad perfecta sólo se logra cuando los hombres se aman por lo que son. Por utilidad o por placer pueden tener amistad personas muy diferentes, pero por estima mutua sólo los iguales: libres con libres, esclavos con esclavos, griegos con griegos, bárbaros con bárbaros, varones con varones, mujeres con mujeres, etc. Hay ciertamente «amantes de los dioses», pero ningún ser humano puede decir en serio que ama a Zeus. La *philia* es la *amistad exclusiva* de los iguales.

Qué es lo contrario de la *amistad abierta* con otros, lo vemos en el nuevo testamento. El evangelio de Lucas nos cuenta que, para calumniar a Jesús, le pusieron el sambenito de «amigo de pecadores y publicanos» (Lc 7, 34), un apelativo que expresa magníficamente su comunión con los demás. Juan Bautista era un asceta y predicaba la penitencia, pero Jesús aceptaba a los pecadores y comía con ellos. Se juntó con «malas compañías». La razón que le impulsaba interiormente era su desbordante alegría por la proximidad del reino de Dios. Por eso celebraba el banquete mesiánico con los excluidos. Lleno de alegría acogía a todos, pero a los excluidos y a los pecadores los consideraba los hijos primogénitos de la gracia divina, que todo lo hace nuevo. Reconocía su dignidad como seres humanos, superaba su automarginación y eliminaba el prejuicio social que les hacía sufrir. Con sus palabras y acciones, el divino «amigo de pecadores y publicanos» creaba la atmósfera que posibilitaba la *amistad abierta* entre los hombres.

La comunidad, en su Espíritu, sacó más tarde las consecuencias y dijo: «Acogeos mutuamente como Cristo os acogió para honra de Dios» (Rom 15, 7). Ley fundamental de la comunidad de Cristo es *acoger a los otros* en su diversidad, pues sólo esta experiencia del prójimo corresponde a la experiencia cristiana de Dios. Así pues, la alteridad de los otros no depende ni de la propia identidad ni de los prejuicios sobre «los otros», sino que se siente en el encuentro concreto, que deja bien claro lo que es de uno y lo que es de otro.

La experiencia del afecto y de la estima de Dios en la amistad de Jesús es un elemento clave del concepto cristiano de amistad abierta. Así se manifiesta también en Jn 15, 13-15: la entrega de Jesús en la muerte se describe como amor a los amigos. Los discípulos y discípulas son los amigos de Jesús. En la comunión con Jesús no son ya siervos, sino amigos de Dios. Como Dios se convierte en «amigo de los hombres» en la entrega de Jesús, también los creyentes se convierten por él en «amigos de Dios». Por eso se otorga a los creyentes el nombre supremo que la tradición israelita tiene a disposición. «Amigos de Dios» se llama a los escogidos, a los que han «visto» a Dios. En Sant 2, 23 se llama a Abrahán el «amigo de Dios» por los mismos motivos por los que Pablo le llamaba «padre de la fe» (Rom 4, 1ss): «Abrahán creyó en Dios y le fue reputado como justicia». Por tanto, no sólo los ascetas y místicos excepcionales, sino todos los justificados y creyentes son «amigos de Dios». Y eso quiere decir ni más ni menos que pueden hablar con Dios como amigos sabiendo que Dios los escucha como un amigo.

La experiencia cristiana de Dios y de sí mismos en la amistad de Jesús hace posible el principio de igualdad: la amistad del Dios totalmente Otro, que sale a nuestro encuentro, no sólo hace posible la amistad abierta con los otros, sino que la hace también interesante en un sentido profundamente humano. Ya no se limita uno a soportar a los demás, sino que también se les ve con simpatía. La comunidad cristiana no puede verse únicamente como «asamblea de los creyentes», sino que también se ve como «sociedad de los amigos», como hacen los cuáqueros, que han demostrado el carácter abierto de su amistad en los barrios pobres (*slums*) y en la lucha por la supresión de la esclavitud. Y todo esto se hace, no por una moral que transforma el mundo, sino por la alegría festiva por el reino de Dios, que en Jesús y en su Espíritu se ha abierto ampliamente «para los otros». En toda amistad verdadera podemos experimentar a Dios. La presencia de su Espíritu amistoso hace que los amigos tengan una gran vitalidad y que su amistad nunca se agote. Siempre descubren algo nuevo unos en otros. Su amplio espacio da cancha a su libertad y en su confianza robustecen la confianza en sí mismos y la confianza de unos en otros.

Hay una amistad divina y una amistad cósmica, que precede a la amistad personal y que invita a la amistad personal. En un ambiente que consideramos hostil lo único que podemos lograr son amistades para defendernos unos a otros. En una amigable comunión con la creación, formamos amistades abiertas. Y en la amistad abierta no diluimos nuestra identidad, sino que crecen las relacio-

nes en las que experimentamos nuestra identidad. Quien cree en la comunión de la creación en el Espíritu vivificante de Dios, descubre la «simpatía de todas las cosas» y se integra conscientemente en ella.

d) *Experiencias del amor*

La relación más fuerte e íntima entre los seres humanos es el amor. Hace que valga la pena vivir, de él brota nueva vida, es fuerte como la muerte. Judaísmo y cristianismo han situado su quicio en el doble *mandamiento del amor*. La experiencia cristiana de Dios afirma incluso que «Dios es amor» (1 Jn 4, 16). ¿Qué relación tiene esta experiencia de Dios con la experiencia humana del amor? ¿qué pasa con el método hermenéutico que traslada a la experiencia de Dios las expresiones de la experiencia humana del amor y, desde la experiencia de Dios así interpretada, retorna a la experiencia humana del amor? ¿no cabría pensar la experiencia de Dios en la experiencia del amor y la experiencia del amor en la experiencia de Dios? Entonces sería incorrecto utilizar la misma palabra para ambas experiencias. Las distinciones teológicas precisas entre *eros* y *ágape*⁵², *amor* y *caritas*⁵³, amor sensible y amor espiritual han intentado delimitar la trasposición de significados. Han vuelto a separar la experiencia de Dios de la experiencia del amor, disociando así el doble mandamiento del amor. Sin embargo, es un *solo amor* el que abarca a Dios y al prójimo, así como, según 1 Jn, es un *solo amor* el experimentado por Dios y por el prójimo.

Un ejemplo muy elocuente de la escisión del *único amor* en dos formas es la interpretación mística alegórica y la interpretación literal erótica del Cantar de los Cantares⁵⁴. ¿Encaja este maravilloso cántico de amor en un libro religioso? Los que le ponen reparos lo han interpretado alegóricamente, refiriéndolo al amor del alma a

52. A. Nygren, *Eros und Agape*; la interpretación maravillosa y sugestiva del Cantar de los Cantares por parte de H. Gollwitzer, *Das Hohe Lied der Liebe*, München 1978, se resiente un poco por la distinción entre Eros y Agape y por la reducción cristiana del Eros. Yo sigo aquí el planteamiento psicoanalítico de Agnes Berner-Hürbin, *Eros – die subtile Energie*, Basel 1989.

53. Cf. al respecto, J. Pieper, *Über die Liebe*, München 1972; J. B. Lotz, *Die Drei-Einheit der Liebe: Eros – Philia – Agape*, Frankfurt 1979.

54. Cf. Fr. Ohly, *Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200*, Wiesbaden 1958; G. Krinetzki, *Kommentar zum Hohelied. Bildsprache und Theologische Botschaft*, Frankfurt 1983; G. Gerlesmann, BKAT XVIII, Neukirchen-Vluyn 1965.

Dios. Lo que han hecho, pues, es separar el amor de Dios del amor sensible y relegar a éste al ámbito de los «instintos inferiores», para que el amor trascendental de Dios permanezca puro, espiritual e interior. Pero si a la Biblia se la llama con razón «el libro de la vida», entonces encajan muy bien en este libro las experiencias vivas del amor y no procede sustraer a la experiencia inmanente del amor su profundidad trascendente, separando de ella un amor más elevado. Dios, el Espíritu que vivifica, puede ser experimentado en la experiencia humana del amor. Aunque su nombre no aparece explícitamente en el «Cantar de los Cantares», su luz se transparenta en todas las expresiones con que se describen la experiencia del amor, pues es «una llama del Señor» (8, 6). Nada extraño, pues, que diga un antiguo cántico benedictino: «Ubi caritas et amor, ibi Deus est».

Descubrir experiencias de Dios en las experiencias del amor no significa divinizar las experiencias amorosas y dar culto al amor. Esto conduciría a exigir demasiado a los amantes y también a desilusiones destructoras. Percibir lo uno *en* lo otro significa poder unir y poder distinguir. Son dos esferas que se unen y dos experiencias que se profundizan y cobijan recíprocamente: «Quien permanece en el amor, permanece en Dios y Dios en él» (1 Jn 4, 16). Al igual que los Padres griegos de la Iglesia, la palabra unitaria que aquí utilizamos para el amor único es *eros* y nos distanciamos de los términos *agape* y *caritas*, que designarían un amor más elevado y escindido. En el nuevo testamento se usa el término ἀγάπη para referirse tanto al amor divino como al amor humano⁵⁵. Se trata de un amor *único*, y sus distinciones son producto de las distinciones de los sujetos y de sus mutuas relaciones.

La comunión de amor es una *comunión erótica*: la comunión de amor de Dios con su amada creación es erótica; la fuerza que distingue y unifica a todas sus criaturas es erótica; el embelesamiento de los amantes es erótico. «Al *eros* lo denominamos divino y angélico, espiritual, anímico y natural; lo reconocemos como una fuerza que unifica y que entremezcla»⁵⁶. El mismo Espíritu creador

55. E. Stauffer, ἀγάπῃ, en ThWNT I, 20-55, cuya contraposición entre *eros* y amor fraterno (55) no se deduce de su exposición bíblica. Una valoración cristiana del *eros*, totalmente positiva, la da H. Haag, *Du hast mich verzaubert. Liebe und Sexualität in Diskriminierung der Sexualität – ein Verrat an der Bibel*, Freiburg 1986.

56. Máximo el Confesor, citado según Yannaras, *Person und Eros*, 122s: «La causa primera del *eros* celestial es Dios, de forma ilimitada e incausada. Si este *eros* es realmente el amor y si está escrito que *Dios es amor*, entonces es claro que el *eros* que todo lo unifica, es decir, el amor, es Dios. Desde Dios, el *eros* desciende sobre los ángeles, de ahí que se le llame también angélico, y este *eros* divino es percibido como un

de Dios es *eros*, pues desde sus criaturas y en sus criaturas resplandece su belleza y despierta nuevamente el *eros*. Lo que se ama es siempre lo bello y lo atractivo; no lo bueno en sí, sino lo bueno que se manifiesta como bello y lo bello que se manifiesta como bueno, como sabía muy bien Platón. La misma gracia divina se manifiesta en el donaire de una figura y en el atractivo inconsciente de un ser. No fue una buena idea separar el bien moral de la belleza estética y situar la moral por encima de la estética, como hicieron en la edad media los maestros de la teología del amor. Las irradiaciones del Espíritu divino desde las criaturas despiertan el *eros*, y el *eros* santifica la vida creada, en cuanto que la ama y la afirma. Moral y estética son una sola cosa. Así lo experimentan también los hombres en sus relaciones: el amor es vida vivificante. *Vita vivificans* es un viejo nombre para el Espíritu de Dios, que hace que todo florezca y sea fecundo.

Naturalmente, el *eros* es *pasión* y deseo de unificación, pero el amor erótico no desea para someter y apropiarse, sino para participar en la vida de los otros y compartir su propia vida. Fue la descalificación del amor sensible como concupiscencia pecadora, propia de la antigüedad tardía y del cristianismo, lo que identificó *eros* con ansia de dominio y búsqueda de sí mismo. Esta interpretación no es equivocada si se tienen en cuenta las deformaciones patriarcales del amor erótico. Pero el concepto griego originario de *eros* no tiene nada que ver con amor egoísta ni con «conquistas» arrogantes, sino que significa participación apasionada en la belleza contemplada. *Eros* no era ni un concepto androcéntrico ni un concepto antropocéntrico, sino una expresión cósmica del misterio di-

amor que lleva a la unidad. Entre los ángeles, en efecto, reina siempre la concordia y no discuten entre sí. Sigue después el *eros* espiritual, presente entre los hombres de Iglesia que saben de Dios, de los cuales dice Pablo que 'han de ser todos unánimes en el hablar' (1 Cor 1, 10). El Señor dice también que han de ser uno como también nosotros somos uno. Pero esto lo dice para los que son cristianos por causa de la verdad y también para todos los hombres, en los que impera la ley del amor. A las almas racionales las llamaba espirituales porque están movidas por su Espíritu divino. Pero él llamaba *eros* anímico al *eros* de los irracionales, al amor sensible, que carece ciertamente del Espíritu. Pues por esta fuerza del amor vuelan en grupo por los aires todas las aves, los cisnes, los gansos, las grullas, los cuervos y otros animales semejantes. Y también los animales que viven sobre la tierra son así, los ciervos, los bueyes y todos los demás, así como los animales que viven en el agua, como los atunes, los mújoles y otros semejantes. Por esta fuerza son también unificados todos los miembros de una especie, que no viven en grupo. Como *eros* natural designaba él lo que es inherente a los seres sin alma y sin sentido como propiedad suya; tales creaturas aman, en efecto, al Creador, porque han sido puestas por él en la existencia. En su movimiento vital, por tanto, en su movimiento natural, también estos seres se hallan orientados a Dios» (PG 4, 268CD-269A).

vino del mundo. Aquel de quien se posesiona la fuerza del *eros*, podría, como decimos todavía hoy, «abrazar de felicidad al mundo entero». Es lo que pone de manifiesto la fluida transición del *eros* personal al *eros* cósmico, transición que ya no conocen ni la comprensión reducida occidental ni la comprensión moderna limitada del *eros*.

Si el amor erótico es deseo, es también al mismo tiempo generoso, y no sólo en sentido material, sino sobre todo en sentido personal. Atar al otro sólo lo querría el que pretende humillarlo, apropiándose de él. Pero quien en los demás no se ama a sí mismo, sino a los demás por sí mismos, ama también la libertad de los otros o de lo otro. No ciertamente su veleidad y su arbitrariedad, sino la libertad de desarrollarse por completo en la riqueza y en la belleza que se otorgan a alguien. Como la amistad, también el amor sólo se desarrolla en el delicado y vulnerable ámbito de la libertad; más aún, es el amor el que, en los espacios libres de la vida, abre a la libertad en sentido personal. El amor verdadero abre las perspectivas en ese «ámbito amplio, donde no hay estrechez alguna», siendo así Espíritu del Espíritu de Dios. Parece una contradicción, pero en la experiencia del amor no lo es: desear y liberar es lo mismo.

Amándose, los amantes se convierten mutuamente en *contraposición* y *presencia*. El afecto del tú despierta un yo atento, y a la inversa. La «distancia originaria y la relación» en los intercambios yo-tú han sido descritas ampliamente y a menudo. Pero en la experiencia del amor sucede todavía algo más: el que está enfrente y es amado se convierte en presencia, en la cual los amantes comienzan a vivir. No se sitúan uno frente a otro, sino que se hacen presentes uno a otro, hasta el punto de que en este sentido comienzan a vivir uno en otro. Esta presencia quizás sólo pueda compararse con la presencia originaria de la madre para el niño, aunque de un género totalmente distinto. El niño percibe sólo lentamente que la presencia materna es también la contraparte personal de la madre. En la experiencia del amor sucede más bien lo contrario: la contraparte personal se convierte en presencia envolvente. Contraposición y presencia se alternan en el ritmo vital, y así debe ser, pues la pura presencia es irreconocible. Para conocerse recíprocamente, los amantes necesitan no sólo unificarse, sino también distanciarse, no sólo desearse, sino también liberarse, no sólo alterarse, sino también ensimismarse, no sólo ser comunidad, sino también ser personas. Estar frente a otro es relación, presencia es envolvimiento. Envolverse y relacionarse mutuamente son dos aspectos que van unidos en el amor.

El intercambio vivo de presencia y contraposición impide convertir al otro en objeto. Impide cosificar al otro y congelar esta imagen. Pero el amor no precisa de imágenes, incluso nos libera de las imágenes que nos aprisionan o que nos hacemos de nosotros mismos. «No te harás ninguna imagen ni figura». Este mandamiento vale no sólo para la experiencia de Dios, sino también para la experiencia del amor⁵⁷. El amor llena plenamente, pues no aprisiona en una realidad pasada, sino que abre los nuevos espacios del futuro. La cólera aprisiona al otro ser humano en lo que ha sido y en lo que ha hecho. El amor, sin embargo, acoge al otro con su futuro y con sus posibilidades todavía no descubiertas. La cólera no concede al otro ni tiempo ni oportunidad alguna. Pero el amor tiene tiempo por delante y puede esperar. Por eso viene muy bien a los amantes el consejo apostólico: «Que vuestro enojo no dure más allá de la puesta del sol» (Ef 4, 26).

e) *El lenguaje corporal de la experiencia social de Dios*

No hay ninguna experiencia sin su expresión correspondiente: sobre todo en la experiencia del amor, que vivifica la vida. Sus expresiones en miradas y palabras, en la mímica y en los gestos, son tan variadas y tan distintas como las personas y las circunstancias, las épocas y las culturas en las que viven. No obstante, en nuestra cultura hay algunas formas y figuras que reaparecen continuamente bajo distintas variantes, que nos hablan de la fuerza vital del amor y que han encontrado también acogida en la comunidad cristiana.

Ahí están, en primer lugar, los inicios de la experiencia del amor, en los que nos sentimos invadidos por algo que no depende de nosotros: el contacto electrificante de la mirada, el choque de energías, el abrazo amoroso, la cercanía cálida y cordial. Salta una chispa, a veces con una inmediatez casi mística, que ha de lograr luego la armonía y la comprensión mediadora. Surgen campos eróticos de relación, llenos de resonancias personales y de armonías comunes.

Las experiencias de Dios se describen con frecuencia en términos semejantes: el contacto electrificante del Espíritu santo, la expe-

57. M. Frisch, *Tagebuch 1946-1949*, Frankfurt 1950, 31s: «El amor libera de cualquier imagen. Pero lo excitante, lo fantástico, lo propiamente interesante, es que nunca podemos concluir del todo con las personas que amamos: porque las amamos y en tanto en cuanto las amamos».

riencia de fe que caldea el corazón, la descarga energética que se llama «renacer a una nueva vida», el florecimiento carismático de la vida, y no en último lugar, el rostro resplandeciente de Dios, invocado en cada bendición, de quien proviene el Espíritu, que trae calma a la vida, y el rostro resplandeciente de Cristo, del que proviene el Espíritu que vivifica e ilumina a los creyentes. En este sentido, el Espíritu de Dios se parece al *eros* divino, que traspasa todas las criaturas con su fuerza amorosa:

«Tú, dulce Amor, danos tu favor,
déjanos sentir el calor del amor,
para que nos amemos mutuamente de corazón
y permanezcamos concordes en la paz»
(M. Lutero, EKG, 99, 3).

Las expresiones corporales del amor abarcan todos los sentidos: la vista y el oído, el olor y el sabor, y sobre todo el *sensus tactus*, el tacto, que en la concepción medieval era el sentido fundamental de los hombres. De las expresiones físicas de la experiencia del amor asumimos lo que dijimos sobre la comunión que brota de la experiencia común de Dios, limitándonos aquí a la comunidad cristiana. En la bendición, lo normal era la *imposición de manos*. Un signo externo de que vamos en son de paz es el *apretón de manos* con que nos saludamos. Proviene de la antigua época germánica y muestra que la mano que maneja la espada está desarmada. Un gesto más íntimo es el *abrazo* en el saludo comunitario y litúrgico de la paz. Aquí el gesto con que se responde es la *proskinesis*, el *kotau* (inclinar la frente), el postrarse a los pies o el caer de rodillas. Todas las normativas jerárquicas exigen este gesto. Es el ritual por el que los débiles ofrecen su nuca a los fuertes, los sometidos a sus señores, como signo de que están dispuestos a morir para mostrar su agradecimiento a los vencedores por haberles perdonado la vida. En el cristianismo jerárquico se mantiene este ritual en relación con los obispos y con el papa. En la comunidad cristiana originaria, comunidad igualitaria de «hermanos y hermanas», su lugar lo ocupaba el *abrazo*. El saludo de paz en la celebración litúrgica se expresaba mediante el abrazo mutuo. Un gesto no menos significativo era el *lavatorio de los pies* (Jn 13, 1-17). Así como Jesús se convierte en «maestro» al lavar a los suyos los pies, «así vosotros también debéis lavaros los pies unos a otros» (14) y prestaros este servicio de amor. El lavatorio ceremonial de los pies de los enfermos formaba parte del ritual francés de la coronación. El papa tam-

bién lo hace el día de jueves santo. En algunas comunidades carismáticas, el lavatorio de los pies es algo espontáneo. También se hace en los grupos feministas. Y puede ser expresión de una comunión profunda, llena de amor.

Finalmente, el signo más íntimo del amor mutuo era el «beso santo»⁵⁸, que para Pablo era una práctica habitual en las comunidades (Rom 16, 16; 1 Cor 16, 20; 2 Cor 13, 12; 1 Tes 5, 26). 1 Pe 5, 14 lo denomina «beso de amor». No era el beso de los pies, propio de la *proskinesis*, ni el beso de la mano, como signo de sumisión, sino el beso cordial en el abrazo. Así como el beso significa despertar y comunicar las fuerzas vitales y una comunión íntima de las almas, así «el beso santo de la comunión de los santos tiene su origen» en el Espíritu santo como comunicación real e intercambio real del amor que genera el Espíritu y permanece vivo en los creyentes. El beso santo «es una forma de confirmar la comunión del Espíritu santo y por eso tiene una impronta pneumática con un sentido específico cristiano»⁵⁹. Mientras el beso resulta extraño en las sociedades asiáticas e indias, era usual entre familias y amistades en el ámbito cultural judeo-helenístico, como se comprueba en el antiguo testamento. Como beso de saludo entre familiares y amigos habría pasado a la comunidad cristiana. Sobre el «beso de Judas» se ha especulado mucho. Pero no puede haber sido el único nexo del «beso santo», normal en las comunidades, con la persona y la historia de Jesús. Quizás nos ofrezca una sugerencia la tradición apócrifa: Jesús besó a María Magdalena, su *κοινωνός* (compañera), frecuentemente en la boca⁶⁰.

Es interesante el desarrollo ulterior de la Iglesia antigua: porque, según Ambrosio, al beso «*plene caritatis fidelis exprimitur affectus*» (expresa el afecto del creyente, lleno de amor), se consideraba el signo supremo del amor y de la piedad (*caritas et pietas*). Litúrgicamente iba después de la oración común, antes de la eucaristía. Se llamaba también «el beso de la paz». En el bautismo y en la ordenación episcopal había también el beso de paz. Al principio el beso se intercambiaba entre hombres y mujeres, sólo a partir del

58. W. Stählin, *Der Kuss im Neuen Testament*, en ThWNT IX, 136-144.

59. K. M. Hoffman, *Philema Hagion*, Gütersloh 1938, 91. Cf. también, A. Wünsche, *Der Kuss im Talmud und Midrasch. FS für I. Lewy*, Breslau 1911, I-XXXIV; I. Löw, *Der Kuss* (1921), en K. Wilhelm (ed.), *Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich II*, Tübingen 1967, 641-675.

60. Así dice el *Evangelio de Felipe*, encontrado en Nag Hammadi: «La compañera del Salvador es María Magdalena. Cristo la amó más que a todos los discípulos y solía besarla con frecuencia en la boca», cf. Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels*, New York 1981, XIV.

siglo III es cuando las *Constituciones Apostólicas* II, 57, 17 separan a los sexos a la hora del beso de la paz. La preocupación por los sentimientos eróticos hacía que Clemente Alejandrino recomendase el *philema mysticon* (beso místico), «en el que, como dice el juego de palabras, la boca permanece cerrada»⁶¹. Fue no sólo «el debilitamiento de la fraternización del corazón»⁶², sino sobre todo la jerarquización de la Iglesia lo que terminó eliminando el beso de la paz juntamente con el abrazo de hermanas y de hermanos. Las Iglesias protestantes han insistido luego sobre todo en «la escucha de la palabra» y han aparcado todos los demás sentidos en la celebración litúrgica. Sólo la comunidad de los Hermanos moravos de Herrnhut introdujo de nuevo «el beso del amor» en el banquete del *agape*. En el movimiento ecuménico hay actualmente un intercambio enriquecedor y un redescubrimiento de formas expresivas mucho más variadas de la comunión y del amor⁶³.

Como suele decirse con poca finura, el amor pasa también por el estómago. Una forma esencial de la comunión es la *comunión de la mesa*. Los que viven y comen juntos forman un conjunto como los miembros de una familia, que ponen sus pies bajo la misma mesa. La comunión de mesa encerraba antiguamente y sobre todo según las tradiciones bíblicas algo santo en sí misma, simbolizado en el pan que se compartía y en la copa que pasaba de una mano a otra. Y a la inversa, la experiencia de Dios llevaba directamente a la comunión de mesa: «Una vez que ellos (Moisés y Aarón) vieron a Dios, comieron y bebieron» (Ex 24, 11), pues era la reacción natural a la visión tan sobrenatural del Dios vivo. También, según Dt 12, 7, el pueblo «debe comer ante Dios, el Señor, y estar alegre». Si en el judaísmo está en primer plano la comunión familiar de la mesa y la celebración doméstica del sábado, este lugar lo ocupa en el cristianismo la *comunión eucarística*: los que han comido de un solo pan y han bebido de un solo cáliz se reconocen mutuamente como hijos del mismo Espíritu en la comunión del amor de Cristo. A través del pan y del vino entran también en una comunión de tipo natural. Según costumbre de la Iglesia antigua y de los Hermanos de Herrnhut, a la comunión eucarística de la mesa pertenece

61. Citado por W. Stählin, *Der Kuss im Neuen Testament*, en ThWNT IX, 142.

62. G. Büchner, *Real- und Verbal-Hand-Concordanz oder exegetisch-homiletisches Lexikon*, Braunschweig 1888, 678.

63. Es interesante también anotar que el beso del amor puede utilizarse como metáfora para la procesión del Espíritu santo «del Padre y del Hijo». M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik II*, Freiburg 1948, 379: «Los Padres latinos, por el contrario, insisten sobre todo en que el Espíritu santo, como efusión del amor mutuo, es el lazo de unión o un vínculo formal, vinculum, *osculum*, *amplexus* entre Padre e Hijo».

también la comunión en el *convite agápico* (1 Cor 11, 20ss). Esto hace que la comunión eucarística no se quede en un puro símbolo, sino que conduzca a la comunión de vida de la comunidad. De nuevo, las experiencias de la comunión humana de la mesa se trasladan a la experiencia de Dios y la experiencia de Dios se integra en la comunión de la mesa. Cada comunión en la mesa puede celebrarse, por tanto, como una pregustación del gran banquete de los pueblos (Is 25, 6ss) y del comer y beber en el reino de Dios (Mt 22, 1ss). Si el reino de Dios se ha aproximado en Jesús y en su Espíritu tanto como dice el evangelio, no hay más remedio que celebrarlo. La vida sensible se convierte en fiesta de adviento⁶⁴.

¿Se trata únicamente de rituales externos para contenidos espirituales, de exterioridades que signifiquen algo interior? Esto es lo que a menudo se dice, adoptando una altivez intelectual frente al cuerpo. Pero no es así: con nuestros sentidos percibimos frecuentemente más de lo que somos conscientes y de lo que pretendíamos. La percepción sensible exige interpretación consciente, pues precede con bastante frecuencia a la interpretación consciente; de ahí que con nuestra conciencia retornemos frecuentemente sorprendidos y buscando comprensión a las impresiones sensibles.

La impresión, la experiencia y la expresión están estrechamente vinculadas entre sí y pueden profundizarse recíprocamente. Las experiencias de Dios no pueden limitarse a las formas expresivas sometidas al control religioso. Experimentamos a Dios con toda nuestra vida y podemos utilizar todas las formas expresivas de la vida para expresar la experiencia de Dios. Si Dios, el Espíritu vivificante, es el amor, entonces las experiencias humanas del amor se hallan en el espacio abierto de esta experiencia de Dios y son reforzadas por ella.

64. Cf. al respecto, Maria Caterina Jacobelli, *Risus paschalis. El fundamento teológico del placer sexual*, Barcelona 1991.

La personalidad del Espíritu

Definir con precisión en qué consiste el carácter personal del Espíritu santo es el problema más difícil de la pneumatología en particular y de la doctrina trinitaria en general. Si se parte de la experiencia de fe, ya en el nuevo testamento se plantea abiertamente la cuestión de si el Espíritu de Dios se concebía como persona o como fuerza. Si se parte de la doctrina trinitaria, su personalidad se afirma ciertamente pero no se prueba, ya que con el principio «*una substantia – tres personae*» (Tertuliano) se transfiere simplemente al Espíritu el concepto de persona elaborado para aplicarlo a Dios Padre, o bien, como sostiene el símbolo de fe nicenoconstantinopolitano, por razones doxológicas «el Espíritu que con el Padre y el Hijo recibe la misma adoración y gloria». Al utilizar un concepto de persona que tiene otra procedencia, la personalidad del Espíritu santo, más que aclararse, se oscurece. Por eso ha de desestimarse la afirmación general de las «tres personas» de la Trinidad¹. El Espíritu es diferente al Padre y al Hijo. El reciente análisis feminista del modelo antropológico subyacente al concepto trinitario de persona ha resaltado la connotación androcéntrica del concepto de persona utilizado después por Agustín y Tomás de Aquino en línea con Boecio. Si la persona es «*rationalis naturae individua substantia*», lo que refleja esta definición es un yo disociado, que ya no se puede dividir, que existe por sí mismo, es decir, el yo del hombre de nuestra cultura grecorromana². Aplicado a la Trinidad,

1. Yo he calificado de modalista este modo de hablar y le he contrapuesto el «principio trinitario de la unitariedad» en las relaciones de origen; cf. *Trinidad y reino de Dios*, Salamanca 1986, 203-205. En este punto coincide también H. U. von Balthasar, *Theodramatik IV. Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 148ss. Mediante las reflexiones siguientes sobre la personalidad singular del Espíritu santo respondo a las cuestiones legítimamente planteadas por R. Radlbeck, *Der Personbegriff in der Trinitätslehre der Gegenwart – untersucht am Beispiel der Entwürfe Jürgen Moltmanns und Walter Kaspers*, Regensburg 1989.

2. Así, con razón, Catherine Keller, *Der Ichwahn. Abkehr von einem lebensfeindlichen Ideal*, Stuttgart 1989, 214ss, que sigue a Nancy J. Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley 1978.

este concepto sólo puede referirse al «principio sin principio de la divinidad», es decir, al Padre, porque el Hijo y el Espíritu existen a partir del Padre; en definitiva, el «principio sin principio» sólo puede llamarse «Padre» en su relación con el Hijo eterno. Es cierto que la teología cristiana, al desarrollar ulteriormente la doctrina trinitaria, ha sustituido esta comprensión sustancial de la persona por otra comprensión relacional y perijorética, preparando así el camino a una identidad de carácter social y rica en relaciones también en el ámbito antropológico correspondiente³. Pero incluso este desarrollo ulterior no ha conseguido precisar en qué consiste la peculiaridad del carácter personal del Espíritu santo, y lo único que ha hecho es, por así decirlo, socializar relacionalmente al Espíritu como «tercero en la alianza». De este modo, el acento ya no recae en las personas divinas como tales, sino en su carácter relacional y en su comunión peculiar. ¿Cómo se ha de entender, pues, la persona del Espíritu?

En este capítulo nos aproximaremos a la personalidad del Espíritu santo sin presuponer ningún concepto de persona. Y lo haremos desde un doble flanco: por una parte, analizando las metáforas con las que se describen experiencias del Espíritu; por otra, recurriendo a la ayuda de un pensamiento renovado que profundiza en sus relaciones originarias y en sus relaciones trinitarias en la consumación final. Partimos, pues, de lo que el Espíritu *hace* y lo unimos con lo que el Espíritu santo *es* en sus relaciones constitutivas con el Padre y con el Hijo.

1. Metáforas para las experiencias del Espíritu

En los capítulos cuarto y quinto hemos recurrido a una serie de descripciones metafóricas de la acción del Espíritu. Ahora intentaremos reasumirlas sistemáticamente, para relacionarlas entre sí y lograr que se complementen y profundicen mutuamente, aunque sin excluir experiencias ulteriores y metáforas diversas. Para ello, se podría recurrir a la complementariedad dual, de la que existen ya modelos⁴. Yo lo intentaré, sin embargo, utilizando la complementariedad triádica, agrupando tres metáforas en cuatro puntos:

3. Cf. *Trinidad y reino de Dios*, 187ss.

4. Así, por ejemplo, ha recapitulado «complementariamente» las propiedades de Dios K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV/1, 394ss. Una presentación muy bella de metáforas inusuales para la actuación del Espíritu la ofrece Ch. Schütz, *Hüter der Hoffnung. Vom Wirken des Geistes*, Düsseldorf 1987.

1. Las metáforas personales: el Espíritu como Señor, como Madre y como Juez;
2. las metáforas formativas: el Espíritu como energía, como ámbito y como figura;
3. las metáforas de movimiento: el Espíritu como viento impetuoso, como fuego y como amor;
4. las metáforas místicas: el Espíritu como fuente de luz, como agua y como fecundidad.

Así pues, intentaré descubrir las relaciones intrínsecas que hay en estas metáforas: las relaciones entre sujeto y fuerza, origen y campo energético, fuerza y ámbito, presencia y estar enfrente. El objetivo que pretendo es hallar modelos para las realidades y experiencias de vida que se expresan con la frase sorprendente y aún insuficientemente comprendida, según la cual «Dios Espíritu santo» se «derrama» sobre toda carne.

Huelga decir que no pretendemos una sistematización completa. La capacidad de representación y expresión de las metáforas no tiene límites. Pero ha de hacernos pensar el hecho de que las imágenes de la naturaleza que se utilizan, como aire, luz, agua, fuego y algunas otras, son actualmente imágenes de una vida deteriorada. Desde Chernobyl se ha quebrado la confianza del hombre en la naturaleza. En muchos sitios, el aire y el agua están contaminados. Por consiguiente, si recurrimos a estas imágenes para expresar la acción del Espíritu de Dios, que crea, conserva y vivifica, no es para utilizarlas románticamente, sino con talante crítico y purificador. Junto con las imágenes procedentes de las tradiciones bíblicas y cristianas, utilizamos también metáforas de la época preindustrial, pero casi ninguna de la tecnópolis y de la experiencia secundaria del «mundo mediático». Tampoco aquí se trata de un toque de romanticismo, sino de expresar la búsqueda de experiencias primarias y de experiencias de vida auténticas y propias, que nos permitan encontrarnos con la experiencia de la eternidad.

a) Metáforas personales: Señor – Madre – Juez

El tercer artículo del símbolo de fe define al Espíritu santo como «Señor y dador de vida», o bien como «el Señor y el Vivificador» (*dominum et vivificantem*). He aquí dos metáforas de la experiencia del Espíritu que se unen y complementan. Es la experiencia de la liberación y la experiencia de la nueva vida.

Tras el nombre «Señor» está el concepto de libertad de 2 Cor 3, 17: «El Señor es el Espíritu»; y «donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad»⁵. Pablo se refiere al Espíritu de la resurrección, que se apodera de los creyentes y los libera de la coacción de pecado y del poder de la muerte, puesto que les otorga ya ahora una vida eterna e imperecedera. En este Espíritu encuentran un acceso inmediato e indestructible a Dios y empiezan a vivir con Dios y en Dios. El nombre de «Señor» no comporta esclavitud, sino liberación. Y esto sólo puede aclararse desde el primer mandamiento: la revelación de Dios es la experiencia del éxodo propia de Israel. Al dar al Espíritu el nombre de Señor, la experiencia cristiana del Espíritu se enmarca en la historia de Yahvé con Israel. La efusión definitiva del Espíritu en «Pentecostés» se interpreta como historia mesiánica de éxodo. En la confesión de fe se confirma esta continuidad al reconocer que el Espíritu es el que «habló por los profetas»⁶. Según la interpretación mesiánica cristiana, el «Señor» de Israel es el Espíritu santo, y el «antiguo testamento» es el testimonio de la historia del Espíritu orientada al futuro del reino de Dios, testimonio que ha de escucharse como algo actual que determina el presente. En sí no tiene nada de «antiguo», como podría sugerir falsamente el nombre. Y, si «Señor» es el nombre para experimentar la liberación y para vivir en libertad, entonces interpretarlo desde una actitud masculina como dominio no lleva más que a malentenderlo y desacreditarlo. Por eso fue un acierto completar este nombre con el de dador de vida y vivificador.

Para Pablo, Cristo resucitado es quien se ha convertido en «Espíritu que da vida» (1 Cor 15, 45). Para Juan, el Paráclito es el que consuela, igual que consuela una madre, y aquel de quien los creyentes «renacen de nuevo» (Jn 3, 3-6). Nosotros hemos resumido estas experiencias, de acuerdo con los Padres de la Iglesia siria y con Zinzendorf, en la metáfora de *Madre de la vida*⁷. La vida humana es alumbrada, alimentada y acompañada por la vida de la madre. De ahí que tenga pleno sentido utilizar metáforas femeninas para las correspondientes experiencias del Espíritu. A ello remiten claramente las expresiones medievales del Espíritu vivificante como *fons vitae* y como *vita vivificans*. A la superación de la ruptura del pecado y de la falta de relaciones propia de la muerte, corresponde el renacimiento para la vida. La libertad y la vida son

5. Cf. capítulo 5, § 4.

6. Cf. capítulo 2, § 4.

7. Cf. capítulo 7, § 4.

como las piedras angulares para las experiencias del Espíritu divino. La libertad sin vida nueva está vacía, la vida sin libertad está muerta.

Pero la libertad viva y la vida libre sólo tienen consistencia en la justicia: en la justicia es donde la libertad humana sirve a la vida y, más en concreto, a la vida común de todos los seres vivientes. En la justicia, la vida humana lucha por la libertad de todo viviente y se opone a la opresión. Así es como la justicia reduce a un común denominador las dos piedras angulares de la libertad y de la vida, al igual que, a la inversa, la libertad y la vida crean el amplio espacio que ha de llenar la justicia de Dios para suscitar en todas las criaturas el hambre y la sed de justicia. Sólo la justicia restablece la vida y, por «la alianza de la vida», la libertad recibe su contenido. Solamente en la justicia adquiere la vida consistencia. A las experiencias de liberación y de renacimiento por el Espíritu pertenece íntima y necesariamente la experiencia de la justicia de Dios, que crea derecho, justifica y restablece⁸. El Espíritu, del que se dice que «convencerá al mundo en lo referente al pecado» (Jn 16, 8), no viene para condenar, sino para salvar (Jn 3, 17). Por ello, el «convencimiento en lo referente al pecado» es al mismo tiempo convencimiento del perdón de los pecados⁹. Y, como el Espíritu es llamado también «Espíritu de la verdad», el pecado es sobre todo mentira, enmascaramiento de la realidad y engaño de los otros, que es a la vez engaño de uno mismo. Sólo en la verdad se asienta la vida sobre terreno firme y merece confianza. Esto afecta distintamente a las víctimas y a los verdugos, a los engañados y a los engañadores. Por eso hemos distinguido, pero no separado, la experiencia de las víctimas de la justicia de Dios que crea derecho, y las experiencias de los verdugos de la justicia de Dios que expía y justifica. Ambos aspectos de la justicia reconciliadora de Dios están tan íntimamente relacionados entre sí como lo están los verdugos y las víctimas a causa de la mentira, el engaño y la violencia. Puesto que, según el nuevo testamento, crear y restablecer el derecho le compete al juez, y «juzgar con justicia» con carácter definitivo y universal se espera del Mesías (Is 11), sobre el que «reposa el Espíritu del Señor», es perfectamente correcto llamar «Juez» al Espíritu santo. En el nuevo testamento se le llama literalmente «Paráclito», es decir, abogado e intercesor; pero, para el nuevo testamento, el juez es

8. Cf. capítulo 6, § 5.

9. Esto lo subraya con toda razón la encíclica «*Dominum et Vivificantem*» (1986), en la sección segunda.

también el «salvador» y su justicia es una justicia salvífica. En este sentido, el Espíritu de Dios es invocado como «Salvador».

Así como las tres experiencias de «liberación», «vivificación» y «justificación» están relacionadas entre sí y se completan para la plenitud de la vida en la experiencia de Dios, también se relacionan mutuamente y se complementan las tres designaciones del origen de estas experiencias: el Espíritu como Señor, como Madre y como Juez. Basta hacer una contraprueba para poner de manifiesto las unilateralidades que surgen cuando se olvida un aspecto o se incluye en otro¹⁰. La misma traducción alemana del tercer artículo del símbolo de fe lo ha reducido: «...y en el Señor, el Espíritu santo, que vivifica». Aquí el «Señor» es el sujeto que vivifica, mientras que el texto griego y latino distinguen todavía entre ejercer el señorío y dispensar la vida. Esto priva de su verdadera peculiaridad al hecho de ser vivificados por el Espíritu y suprime la maternidad del Espíritu. Se podría, por el contrario, proceder en sentido inverso: el Espíritu santo, la Madre que libera. Renacer de la vida eterna de Dios es también liberarse de las escisiones causadas por el pecado y del destino de la muerte. Siguiendo la lógica de la metáfora, sólo la vida femenina en sentido literal puede dar corporalmente la vida, y no un «Señor» concebido como un varón. La madre, que da la vida, libera también para una existencia propia y, con su ayuda, mantiene viva la libertad. El «Señor, que libera», libera, por el contrario, más del dominio ajeno y de la falta de mayoría de edad de la que cada uno es culpable, como confirma el motivo del Exodo. La utilización de metáforas masculinas y femeninas para estas experiencias del Espíritu divino abren diversos accesos a la vida humana. La imposición de normas lingüísticas a este respecto empobrece el lenguaje teológico. Hildegarda de Bingen¹¹ describió con enorme precisión y belleza la actuación pluriforme, vivificante, judicial, purificadora y sanante del Espíritu santo en su dimensión cósmica:

«Spiritus Sanctus vivificans vita,
movens omnia, et radix est in omni creatura,
ac omnia de immunditia abluit,
tergens crimina, et ungit vulnera,

10. Ph. Rosato, *The Spirit as Lord. The Pneumatology of Karl Barth*, Edinburgh 1981.

11. Hildegarda de Bingen, *Lieder*. Nach den Handschriften herausgegeben von Pudentiana Barth OSB, M. Immaculata Ritscher OSB und J. Schmidt-Görg, Salzburg 1969, 229. Cf., también, *Symphonia armonie celestium revelationum*, ed. por B. Newmann, New York 1988, 141.

et sic est fulgens ac laudabilis vita,
suscitans et resuscitans omnia».

Llama la atención, finalmente, que estas tres metáforas remitan la experiencia de la actuación del Espíritu divino a sujetos que se representan de forma personal. Es cierto que «Señor», «Madre» y «Juez» designan funciones y no son nombres de personas, pero también lo es que en cada caso se indica un sujeto trascendente de unos efectos que se experimentan de forma inmanente. Por ser contingentes estas experiencias, porque no se pueden producir, se atribuye al Espíritu una libertad subjetiva: «El Espíritu sopla donde quiere». Las metáforas nacen siempre al remitir las experiencias a quienes se ven de esta manera. Desde la experiencia de la libertad, que uno no ha «hecho», sino que le ha acontecido, se remite al poder trascendente de la liberación. De la experiencia de la nueva vida, que a uno se le otorga, se deduce el seno o la fuente de vida de donde ha venido. De la justicia, que a uno lo reconcilia, se remonta hasta el justo juez que ha actuado en él. Pero esto significa que estas denominaciones del Espíritu divino sólo son válidas para su relación subjetiva con su modo de actuar, pero no para sus relaciones interpersonales, en las que existe.

b) Metáforas formativas: energía – ámbito – figura

Las denominaciones del Espíritu divino como energía, como ámbito y como figura las llamo metáforas formativas porque estas imágenes no hablan ni de sujetos ni de sus actuaciones, sino de fuerzas que marcan, como pueden observarse también en la naturaleza. Pero, puesto que cada una de ellas expresan sólo aspectos concretos de la experiencia del Espíritu, es importante relacionarlas entre sí para que se complementen. Una a una, son menos adecuadas que las metáforas individuales y personales para expresar la acción del Espíritu divino.

La experiencia del Espíritu divino como *fuerza vital* y como energía se remite a la experiencia hebrea del *ruah*. Esta experiencia del Espíritu no desvincula al hombre ni de la tierra ni de su cuerpo terreno para elevar su alma al reino de los espíritus, sino que lo llena entera y completamente, en cuerpo y alma, de una nueva vitalidad¹². Sentimos dentro de nosotros el dinamismo que se

12. Cf. capítulo 4, § 1. Así también, Kr. Stendahl, *Energy for Life. Reflection on the Theme «Come, Holy Spirit – Renew the Whole Creation»*, Genf 1990. W. Pannenberg,

nos ha otorgado y que después percibimos también en todos los demás seres vivos. La experiencia de la fuerza vital es tan variada como lo es todo viviente, pero se trata de una fuerza vital única, que ha integrado todo lo que vive en una gran comunión de vida y lo mantiene en esta comunión. La comunidad de Cristo, que manifiesta su vitalidad en tantos y tan diversos carismas y energías y que está unida en la comunión de la única fuerza del Espíritu, puede ser un modelo, si se relaciona con la variedad y la unidad de todo lo que vive en el cosmos, y no se separa y se repliega sobre sí misma, empobreciéndose todavía más.

Aludimos aquí a la comunidad carismática de Cristo para preguntarnos por las formas y figuras del flujo de energía que viene del Espíritu divino. Ni en la física ni en el amor se da la energía en el estado de vitalidad pura. Los campos electromagnéticos alcanzan a través de sus frecuencias estructuras simétricas, que someten a vaivén sus tiempos y sus espacios. No existe materia alguna sin forma. Los electrones, átomos, moléculas y estructuras superiores están organizados como sistemas abiertos. Y los sistemas abiertos existen por el intercambio fluctuante de energía. Lo cual no significa que todo lo domine un cosmos calculable. En la naturaleza también hay caos. Cosmos y caos mantienen entre sí relaciones no sólo destructivas, sino también constructivas. En las relaciones interhumanas hay también, en toda desemejanza, campos energéticos con fuerza y ritmo similares. El «inter» (entre) de las personas humanas es a nivel emocional como un campo de fuerzas de atracción y de rechazo, de orden benéfico y de caos irritante. El estímulo y la excitación energética recíproca liberan nuevas energías y despiertan «espíritus vitales» insospechados, que dan a la vida nuevas formas expresivas. La alegría que se experimenta con los otros puede tener efectos «contagiosos». Se trata de la *vita vivificans* y, en último término, todos los hombres llevan una *vita vivificata*: vivir es la vida estimulada y estimulante en comuniones vitales. Lo contrario es bien fácil de comprobar: cuando en el campo energético interpersonal lo único que se transmite es rechazo y repulsa, la vida sufre menoscabo porque se la recluye en sí misma. Los «espíritus vitales» se vuelven contra sí mismos o se atrofian.

Teología sistemática I, Madrid 1992, 459ss pretende comprender como «campo de fuerza» (*Kraftfeld*) no solamente al Espíritu de Dios, sino también la vida de Dios y, con ello, la divinidad misma. Yo no comparto con él esta conclusión. Muy sugerente para la pneumatología cósmica es, por el contrario, J. C. Maxwell, *A Dynamic Theory of the Electromagnetic Field* (ed. T. F. Torrance), Edinburgh 1982. Cf., *Dios en la creación*, 33ss.

La experiencia de Dios va estrechamente unida a la experiencia vital interhumana: de un lado, nos viene a través de ésta; de otro, la mayor parte de las imágenes que se usan para describirla proceden del ámbito interhumano; y además, y no en último término, la experiencia de Dios se hace en, con y mediante la experiencia interpersonal¹³. Cuando se experimenta la cercanía del Dios vivo, entonces despiertan también los espíritus vitales. Si se cree y se siente la cercanía de Cristo resucitado, entonces el «poder de la resurrección» hace que cuerpo y alma se eleven. Los místicos, sobre todo las mujeres místicas, han descrito repetidamente esta cercanía de Dios como si fueran ondas de energía que iluminan y fluyen. Bañados, desbordados y penetrados por corrientes de energía divina, el cuerpo y el alma se despiertan como flores en primavera y se vuelven fecundos, es decir, se convierten en vida vivificante¹⁴. Así describieron también Isaías y Juan la experiencia del Espíritu: Dios es «la fuente de agua viva» (Jer 17, 13; Jn 4, 14); el que cree, «de su seno brotarán ríos de agua viva» (Jn 7, 38), es decir, los que tienen la experiencia del Espíritu transmitirán las energías de la vida vivificante no sólo de alma a alma, sino también corporalmente. Las zonas corporales que irradian energía son el rostro luminoso, los ojos radiantes, la boca que habla, la mímica y el gesto que manifiestan atención llena de afecto. A partir de aquí se forman las metáforas para expresar la cercanía de Dios en el Espíritu, que vivifica, estimula y electriza.

Toda vida necesita para desarrollarse el correspondiente *espacio vital*¹⁵. La fuerza y la energía vital por sí solas no bastan. Por ello, el relato de la creación habla ya de la preparación de los ámbitos vitales, cielo y tierra, aire, tierra firme y agua, antes de que los seres vivos fueran creados y situados en ellos. Los espacios vitales son la dimensión exterior, la esfera y el ámbito de los seres vivos, y son tan importantes como éstos, que a su vez pueden considerarse como su dimensión interior y como su cuerpo espacial. El pensamiento moderno, que atomiza e individualiza, ha relegado estos ámbitos vitales a un segundo plano o los ha despreciado, con objeto de utilizarlos en beneficio de los hombres. Pero quien des-

13. Esto lo ha subrayado con especial vigor J. V. Taylor, *The Go-Between God. The Holy Spirit and the Christian Mission*, London 1972.

14. Para Hildegarda de Bingen, la fuerza del Espíritu santo es *viriditas*, la capacidad de reverdecer. Ella llamaba a Dios «la primavera purísima». Cf. *Lieder*, 243/245. Cf. sobre el tema, M. Fox, *Illuminations of Hildegard of Bingen*, Santafé 1985.

15. Cf. J. Moltmann, *El espacio en la creación, en Dios en la creación*, Salamanca 1987, p. 155ss; cf. en el presente libro el capítulo 8, § 5.

truye los ámbitos vitales de los demás seres vivos, destruye también sus posibilidades de vivir. Esto es bien patente tanto en la progresiva destrucción de la naturaleza por la sociedad moderna como en la estrategia de «tierra quemada», una forma moderna de hacer la guerra. La competitividad económica puede llevar hasta «quitar el agua» a los otros para acabar con ellos. Estos ejemplos negativos muestran bien a las claras la importancia del ámbito vital para la existencia y desarrollo de los seres vivos. En el ámbito interhumano se ha de dar espacio a la libertad personal. Libertad que se reconoce a los hijos cuando los padres se repliegan, que se otorga con una confianza que incluye afecto y respeto, que se hace posible mediante un amor que no quiere poseer, sino liberar. En el entramado de las relaciones sociales se produce nuestra libertad de movimiento y, en estos espacios de libertad, están nuestras posibilidades de desarrollo. Estos espacios son la base de nuestra libertad y nos invitan a desarrollarnos en todas las dimensiones. En una sociedad de pura concurrencia, que garantiza la libertad personal pero no deja espacio para ejercerla, esa libertad personal degenera en la «libertad de los lobos» y en la «libertad» de los que no tienen trabajo o no tienen patria. He aquí la miseria de un «mundo libre», que respeta las libertades subjetivas, pero no los espacios sociales de libertad.

La experiencia de Dios está ligada de diversas maneras a estas experiencias interhumanas. Según la experiencia radical de Israel, experiencia de Dios es la experiencia de liberación de la esclavitud en el 'exodus' y la experiencia de la tierra prometida en el 'introitus': «Ahora el Señor nos ha dado espacio para crecer en el país» (Gén 26, 22). ¡No hay liberación sin la tierra de libertad! ¡No hay liberación sin el sábado, día de la libertad! La experiencia personal de Dios, expresada en los salmos, incluye también la libertad en ambas dimensiones: «Me has dado espacio para moverme» (Sal 31, 9). El Espíritu divino se siente como el Señor que libera y como el espacio libre donde no hay aprieto alguno. De ahí que pueda decirse: «Me rodeas por detrás y por delante» (Sal 139, 5) y que el hombre afectado se sienta protegido y liberado en el amplio espacio del Espíritu, donde puede respirar y desarrollarse.

De las energías vitales surgen en los ámbitos vitales las distintas *figuras de la vida*. La figura es una «forma concreta y determinada, que se desarrolla viviendo» (J. W. v. Goethe)¹⁶. En la figura de vida se equilibran la dimensión exterior e interior del ser vivo.

16. Sobre el concepto de figura, cf. *Dios en la creación*, capítulo 10, § 2, p. 266ss.

Los contornos de una figura limitan, pero sus límites son confines abiertos, comunicativos. Por ello, las figuras vivas individuales se forman en comunidades de vida con otros seres vivos mediante el intercambio de energías que conservan la vida. La riqueza de las especies naturales y la variedad de figuras en las especies revelan la enorme cantidad de posibilidades que tiene la vida.

En el ámbito humano, las posibilidades y los rasgos de cada figura individual de vida depende de las condiciones internas o genéticas y de las condiciones externas, ecológicas e histórico-culturales. Las condiciones sociales más próximas y la historia vital individual es lo que conforma nuestra figura vital. En el ámbito personal es siempre importante cómo relacionamos nuestras expectativas vitales con nuestras experiencias de vida. Nuestra figura corporal anímica y también nuestro carácter es el reflejo de todas estas condiciones, pero al mismo tiempo es algo propio, inconfundible e indeducible.

La experiencia vital que sentimos en la experiencia de Dios es otro elemento que nos configura. Si la experiencia de Dios va unida a la vida en una comunidad cristiana, no es ni un sentimiento religioso genérico ni un simple «sentido y gusto por lo infinito» (F. Schleiermacher). El seguimiento de Cristo es un camino de vida concreto y personal. A lo largo de este camino vital somos «configurados» por el Espíritu de Dios, es decir, «conformados» (Rom 8, 29) a Cristo, el «primogénito» de los hijos de Dios: asumimos los rasgos de su vida mesiánica y su estilo de vida, portador de salvación, de luz y de amor. Asumimos también su camino de pasión en los conflictos con los poderes destructivos. En su Espíritu, participamos ya ahora en su resurrección «como quienes están al borde de la muerte, pero vivos» (2 Cor 6, 9) y esperamos llegar un día a ser «conformes» a su «cuerpo transfigurado» (Flp 3, 21). Para Dietrich Bonhoeffer todo esto no es sino la «configuración a imagen del hombre nuevo, Cristo»¹⁷. Y nosotros añadimos que esa configuración es fruto de la acción y de la guía del Espíritu divino.

La experiencia del Espíritu es la experiencia de la vida divina, que vivifica nuestra vida humana. Por ello, las metáforas del Espíritu como fuerza vital, como ámbito y como figura de vida están estrechamente vinculadas entre sí en toda comunión de vida. Ninguna metáfora dice mucho por sí sola, pero, tomadas en conjunto, dicen muchas cosas sobre el misterio de la vida, de la vida creada, de la vida vivificante y de la vida santa. Sobre esta vida sólo pode-

17. D. Bonhoeffer, *Ética*, Barcelona 1968, 24.

mos hablar a través de estas metáforas, pues existimos en ella y ella en nosotros, y es inagotable mientras existimos.

c) *Metáforas de movimiento: viento impetuoso – fuego – amor*

La experiencia pentecostal del cristianismo de los orígenes se describe con las metáforas del viento impetuoso y de las llamas de fuego: «De repente vino del cielo un ruido como el de una ráfaga de viento impetuoso, que llenó toda la casa donde se encontraban. Se les aparecieron unas lenguas como de fuego... quedaron todos llenos del Espíritu santo y se pusieron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les concedía expresarse» (Hech 2, 2-4). Yo llamo a estas metáforas, metáforas de movimiento, porque expresan la conmoción producida por algo imponente y el inicio de un movimiento nuevo en la persona. Describen un movimiento que arrebata, un movimiento que afecta y estimula no sólo a la esfera consciente, sino también a la esfera inconsciente de las personas y las pone en movimiento hacia realidades nuevas e insospechadas. Sacudidos en lo más profundo de nuestro ser, nos movemos y salimos de nosotros mismos. La imagen originaria es el relato de Pentecostés, que nos cuenta cómo la experiencia del Espíritu convirtió a un grupo de discípulos llenos de angustia en testigos libres de Jesucristo y en apóstoles del evangelio, que anuncian este mensaje «hasta el fin de la tierra» (Hech 1, 8). Para mí, las metáforas de movimiento del viento impetuoso y del fuego tienen que ver con la experiencia del amor de Dios que acoge la vida y la vivifica y, por tanto, tienen que ver con la presencia del Espíritu santo.

Con la imagen del viento impetuoso se vuelve al significado originario del *ruah Yahvé*¹⁸. Divino es lo que vive frente a lo que está muerto, lo que pone en movimiento frente a lo que está petrificado. El Espíritu de Dios es el aliento vital de Dios, que vivifica a hombres y animales. En el antiguo testamento se describen con frecuencia las experiencias de Dios recurriendo al murmullo del viento o del agua. «Tomas por mensajeros a los vientos, a las llamas de fuego por ministros» (Sal 104, 4). «La gloria del Dios de Israel llegaba de la parte de oriente, con un ruido como el ruido de muchas aguas, y la tierra resplandecía de su gloria» (Ez 43, 2). La experiencia que Elías tiene de Dios en el monte Horeb se describe en 1 Re 19, 11 incorporando todos los elementos de la naturaleza:

18. Cf. capítulo 2.

un huracán fuerte e impetuoso que hendía las montañas y quebrantaba las rocas, precedía al Señor. A continuación vinieron temblores de tierra y fuego, «pero el Señor no estaba allí». Después del fuego, vino una «brisa silenciosa y suave». Cuando Elías lo oyó, cubrió su rostro con el manto, salió y el Señor habló con él. Es una experiencia de Dios comparable a la de Pentecostés del cristianismo primitivo: «De repente vino del cielo un ruido, semejante a un viento impetuoso».

La *experiencia del fuego* está vinculada desde antiguo en muchas religiones a la experiencia de Dios, y ocupa un lugar central sobre todo en Zaratustra. En el antiguo testamento va frecuentemente acompañada de visiones sobrenaturales de la gloria de Dios. La luz divina actúa en los hombres como un fuego que devora. La zarza ardiente, que no se quemaba, era para Moisés el signo de la presencia del Dios santo (Ex 3, 2). Dios caminaba delante del pueblo peregrinante durante el día en la «nube» y durante la noche en la «columna de fuego» (Núm 9, 15). Las «nubes en forma de fuego» cubrían la habitación. Era la presencia de Dios en el éxodo¹⁹. Cuando estamos muy entusiasmados con algo, decimos que «ardemos de entusiasmo». Como el fuego, también el entusiasmo es «contagioso». Nos ilumina y comenzamos a dar luz. Nos consume interiormente y somos para los demás llamas devoradoras.

La esencia misma de Dios es descrita como «fuego devorador» (Dt 4, 24), ya que se trata de un *Dios apasionado*²⁰. Su «celo» es como fuego (Sal 79, 5; 89, 47; Sof 1, 18; Heb 12, 29). El Dios inquietante es descrito de una forma muy plástica en el Sal 18, 9: «Una humareda subió de sus narices y de su boca un fuego que abrasaba». El Dios que se presenta así de poderoso, es el Dios que libera a los hombres de las cadenas del infierno y de la muerte. Al calificar al fuego de «fuego devorador», se está aludiendo con ello a la *ira de Dios*. Pero esta ira de Dios no es el reverso de su amor, sólo su amor rechazado y herido. El amor apasionado por la vida de sus criaturas y de sus hijos no se convierte en ira mortal, sino que adopta la forma de ira para seguir siendo amor. Lo único verdaderamente mortal sería que Dios se alejara de su creación. En su ira, sin embargo, se esconde su amor constante y, en su juicio, su gracia. Por eso, en su ira, que es como un fuego devorador, se revela y se experimenta el celo de su amor.

19. Chr. Hinz, «Feuer und Wolke im Exodus». *Kritisch-assistierende Bemerkungen zu J. Moltmanns «Theologie der Hoffnung»*: EvTh 27 (1967) 76-109.

20. Cf. A. Heschel, *The Prophets*, New York 1955, 247ss, que habla de la pasión (*pathos*) de Dios.

Las «llamas de fuego» del Espíritu santo, según la experiencia de Pentecostés, hacen que las personas sobre las que se posan se pongan incandescentes en la presencia de Dios. Cuando Lucas dice que Jesús ha venido «a traer fuego a la tierra» (12, 49), no se alude al incendio apocalíptico del mundo, sino a la irrupción del reino de Dios mediante la efusión del Espíritu santo sobre toda carne. A eso mismo se refiere también la promesa mesiánica puesta en boca de Juan Bautista: «El os bautizará con Espíritu santo y con fuego» (Mt 3, 11; Lc 3, 16 según Mal 3, 2-3). Es el fuego de la purificación y de la refundición de todas las cosas: una imagen de la re-creación del mundo.

Las imágenes del viento impetuoso y de la zarza ardiente son también imágenes de la experiencia del *amor eterno*, que crea vida, la estimula desde dentro y de este modo vivifica. ¿Por qué el amor es «fuerte como la muerte»? Porque «sus brasas son de fuego» y a él mismo se le denomina «llama del Señor» (Cant 8, 6). Si el amor humano puede convertirse en experiencia de Dios, entonces la experiencia de Dios puede describirse como experiencia del amor divino. La alegría de existir nace con la experiencia de ser amados. El amor humano y el amor divino no son idénticos, pero uno puede acontecer en el otro. De ahí que el amor humano sea un símbolo real del amor eterno. En los cánticos de Pentecostés se pide al Espíritu santo que despierte en nosotros la «pasión del amor» (EKG 97-98). El lenguaje paralelo sobre la «pasión ardiente» muestra de nuevo la cercanía lingüística entre la metáfora del fuego, el amor y el Espíritu santo. *Hildegarda de Bingen* decía poéticamente:

«¡Tú, fuego y Espíritu Consolador,
vida de la vida de toda criatura!
Tú eres santo, Tú das vida a las formas».

«O ignis Spiritus Paracliti,
vita vitae omnis creaturae,
sanctus es vivificando formas».

Al Espíritu santo le llamaba directamente «Espíritu de fuego» e «Incendio de amor»:

«O ignee Spiritus, laus tibi sit...
o ignis caritatis...»²¹.

21. Hildegarda de Bingen, *Lieder*, Carmina núm. 19, 232s.

d) Metáforas místicas: luz – agua – fecundidad

A las designaciones del Espíritu santo como «luz irradiante», como «agua viva» y como fecundidad las llamo metáforas místicas, porque son representaciones que proceden de la experiencia mística y porque expresan una unión tan íntima entre el Espíritu divino y el espíritu humano y entre el espíritu humano y el divino que apenas pueden distinguirse. Ahora volvemos a relacionar estas imágenes, de modo que su complementariedad aparezca llena de sentido. El ejemplo más sencillo que muestra su conjunción plena es la planta, la cual organiza su vida y se vuelve fecunda por la luz del sol y el agua de la tierra a través de las raíces y de las hojas.

La metáfora de la luz para designar la esencia divina es muy antigua. En los escritos bíblicos se insiste especialmente en ella, pero sin convertir al sol en dios. «Dios es mi luz» (Sal 27, 1; Mq 7, 8; 1 Jn 1, 5). El es el «padre de la luz» (Sant 1, 17). «Luz es el vestido» que lleva (Sal 104, 2). «Habita en una luz inaccesible» (1 Tim 6, 16). Así pues, los seres creados no pueden soportar el esplendor de la gloria divina, y no obstante, todas las criaturas son reflejo de esta luz, y su salvación consiste en que las ilumine la «luz del rostro» de Dios (Sal 4, 7). Este brillo irradiante de la gloria divina se atribuye también al rostro de Cristo (2 Cor 4, 6; Jn 1, 9; 8, 12), al evangelio y a quienes con su vida dan testimonio de él (Mt 5, 14), y al Espíritu santo, que ilumina a los creyentes para que «estén en la luz», «caminen en la luz» y «permanezcan en la luz» (Ef 5, 8; 1 Jn 1, 7; 2, 9s). No hay duda de que al decir luz se piensa en la iluminación de los ojos, pues vemos con los ojos. Pero sólo vemos lo que se nos da a conocer. Por eso, en nuestra experiencia, Dios es tanto objeto como fuente de su conocimiento: «En tu luz vemos la luz» (Sal 36, 10). Esta fuente divina de luz ilumina la creación entera, de modo que en su luz conocemos de verdad lo que son las cosas y lo que somos nosotros. En la edad media se pensaba que, cuando el Creador inunda la creación con su luz, ésta se muestra tal como aparece a sus ojos, y después ella nos ilumina a nosotros para que la aceptemos y amemos. Digámoslo ahora sin metáfora: la realidad posee una racionalidad divina, pues ha sido creada según la *ratio* de Dios y su Espíritu habita en ella. Nuestra racionalidad humana puede conocer la realidad hasta donde ésta resulta inteligible. Esto significa, en relación al mundo creado, que las criaturas pueden conocerse recíprocamente en sus límites con la racionalidad que les es propia, porque les precede la racionalidad divina. Si no hubiera ninguna coincidencia, por parcial que sea, entre la ra-

zón que conoce y la realidad conocida, sería imposible conocer. Ahora bien, para la racionalidad humana finita la realidad del mundo encierra una profundidad trascendente, pues la racionalidad divina es para la racionalidad humana una «luz inagotable»²². Es lo que hemos llamado trascendencia immanente.

Pero con la luz divina se indica algo más que el simple conocer con los ojos. Se incluyen también las corrientes de energía irrecognocibles, pero perceptibles, que nos inundan y que ponen nuestra vida en movimiento. La luz divina del Espíritu no es solamente la luz fría del conocimiento racional, sino también la luz cálida del conocimiento que ama²³. La experiencia de la «luz irradiante de la divinidad» es, según *Matilde de Magdeburgo*, la experiencia beatificante del amor de Dios²⁴. El amor divino hace, por así decir, que la divinidad salga de sí misma, de modo que las energías de la vida divina se proyectan fuera de la divinidad e inundan las criaturas para transfigurarlas y hacer que tengan vida eterna²⁵. En esta luz y en este amor el Espíritu divino constituye una presencia tan comprensiva que ya no se puede ver como algo que está frente a nosotros, sino como algo en lo que estamos y algo que está en nosotros.

Lo peculiar de esta metáfora de la luz para la experiencia del Espíritu está en el tránsito continuo de la fuente de la luz al rayo de luz y al reflejo de luz. Se trata de la misma y única luz en la fuente, en el rayo y en el reflejo. La diferencia está en la emanación. No nos sirve de mucho introducir ahora de nuevo la diferencia entre Creador y criatura, eternidad y tiempo, infinitud y finitud. En la pneumatología ha de asumirse el concepto de emanación, mal calificado de «neoplatónico», mediante el cual las criaturas son «divinizadas»²⁶ y Dios es glorificado en ellas.

22. J. Pieper, *Das unaustrinkbare Licht. Das negative Element in der Weltansicht des Thomas von Aquin*, München 1953.

23. Muy sugerente es, a este respecto, la teología feminista de Catharina Halkes, *Das Antlitz der Erde erneuern. Mensch – Kultur – Schöpfung*, Gütersloh 1990, 70ss.

24. Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit* (ed. P. Gall Morel), Darmstadt 1976: «Ich tanze, wenn du mich führst». Mechthild von Magdeburg. *Ein Höhepunkt deutscher Mystik. Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Margot Schmidt*, Freiburg 1988, 77: «¡Oh Dios, que te derramas en tu don! ¡Oh Dios, que fluyes en tu felicidad! ¡Oh Dios, que abrasas en tu ansia! ¡Oh Dios, que fundes en la unión con tu amor!»; 90: «El Espíritu santo la invade con su torrente avasallador».

25. Fr. Kronseder, *Im Banne der Dreieinigkeit*, Regensburg 1954, 26: «Amor extasim facit, el amor empuja hacia afuera. El amor no permite al amante descansar en sí mismo, lo saca de sí para estar totalmente en el amado (Dionisio Areopagita)».

26. Entiendo la «divinización» en el sentido de la teología ortodoxa, cf. D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik I*, Gütersloh 1985, 291ss: «El mundo está destinado a ser divinizado».

La metáfora del agua se pone normalmente en conexión con las imágenes del manantial y de la fuente. Se entiende, pues, que el agua viene de la tierra. Mientras que la metáfora de la luz ve la acción del Espíritu «desde arriba», la metáfora de la fuente de agua la ve «desde abajo». La combinación de luz y agua es necesaria para la vida. Donde hay luz, agua y calor, verdean los prados y los árboles son fecundos. En el antiguo testamento, al mismo Dios se le llama «fuente de agua viva» (Jer 2, 13; 17, 13) o «fuente de la vida» (Sal 36, 10). «La voz del Padre resuena en el cántico de alabanza: yo soy una fuente que mana y que nadie podrá agotar», escribe *Matilde de Magdeburgo*²⁷. En la doctrina griega sobre la Trinidad, a Dios Padre se le denomina «fuente de la divinidad». De Dios vienen sobre la creación entera bendiciones y fuerzas de vida (Sal 65, 10), los seres humanos reciben de este manantial «gracia sobre gracia» (Jn 1, 16). En el diálogo con la samaritana (Jn 4), Jesús habla del «agua viva», utilizando una expresión singular: «El agua que yo daré se convertirá en él en fuente de agua que brota para la vida eterna» (4, 14)²⁸. El «manantial de vida» no está en el más allá, ni en la fuente bautismal de la Iglesia, sino en los hombres: al recibir el agua vivificante, se convierten en fuente de este agua para los demás. A partir de aquí, el maestro Eckhart imaginó a Dios (el Espíritu de vida) como un gran río subterráneo que sale a la superficie en las fuentes²⁹. La imagen de la fuente de agua tiene otros dos aspectos importantes: el agua de la vida nos viene «gratuitamente» y es para «todos» los sedientos (Is 55, 1ss; Ap 21, 6).

Esta imagen, unida al Espíritu santo, simboliza el bautismo: «Del agua y del Espíritu» nacen de nuevo los hombres para contemplar el reino de Dios (Jn 3, 5). Y, si el nacer «del agua» no se reduce a un puro signo externo y ocasional del renacimiento interior, entonces el agua bautismal tiene relación no sólo con el agua que mana, sino también con el líquido amniótico del que sale el niño recién nacido. El simbolismo de las antiguas fuentes bautismales pone a menudo de manifiesto la maternidad del Espíritu vivificante. Pero con esto no se agota el simbolismo del agua fontal. Sólo lo entenderemos plenamente cuando «tengamos sed» de vida y de justicia (Mt 5, 6).

En castellano, las relaciones entre luz y agua son variadas: se habla de fuente de luz y de luz inundante, de rayo de luz y de cho-

27. Mechthild von Magdeburg, «Ich tanze...», 92.

28. Elisabeth Moltmann-Wendel, *Johannes 4, 5-14, Evangelische Kirche im Rheinland, Landessynode 1991*, Düsseldorf 1991, 35-41.

29. H. Fox, *Illuminations of Hildegard von Bingen*, 32.

ro de agua, de ondas luminosas y de olas de agua, etc. Por consiguiente, experimentar la actuación del Espíritu divino como una «luz que fluye e inunda» es tan correcto como hablar de una efusión del Espíritu santo sobre toda carne. También en esta metáfora es la misma y única agua la que mana de la fuente y la que vivifica y hace fecundas a las criaturas. La fuente romana, cuya agua va bajando de depósito en depósito, es desde la antigüedad la imagen de la doctrina de la emanación.

Finalmente, la imagen de la *fecundidad* es una consecuencia lógica interna de la combinación de la metáfora de la luz con la metáfora del agua. Como imagen de la experiencia de Dios, procede del antiguo testamento: «Yo soy como un ciprés lozano, y de mí proceden todos tus frutos» (Os 14, 9). La expresión «árbol de vida» se usa con preferencia en hebreo: la sabiduría divina es un «árbol de vida» (Prov 3, 18). Las esperanzas cumplidas y las buenas palabras también se denominan «árbol de vida» (Prov 13, 12; 15, 4). Según el relato yahvista de la creación, en el centro del paraíso había un solo «árbol de vida» (Gén 2, 9). Aparece de nuevo al final como «árbol de vida» que ha de estar levantado en el paraíso divino (Ap 2, 7) y en la Jerusalén que desciende del cielo (Ap 22, 2): un árbol siempre verde y siempre fecundo, que da vida eterna. En Jn 15 se compara a Cristo con la «vid» y a los creyentes con los «sarmientos»: «El que permanece en mí y yo en él, ése da mucho fruto» (15, 5). Según Gál 5, 22, «el fruto del Espíritu es amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad...». Como la vida se recibe y vivifica la que ya existe, el concepto de fecundidad es como el compendio de la vitalidad de la vida.

Según *Hildegarda de Bingen*, que escogió el término «fecundidad» para expresar su experiencia de Dios, la creación originaria estaba siempre verde y llena de vida; pero con el pecado vino sobre la creación una especie de invierno que la secó y petrificó. Sin embargo, con la experiencia del Espíritu, de esta luz que se extiende y de esta agua que corre, comienza la primavera escatológica de la re-creación de todas las cosas y el renacer de la vida entera. Por eso, la experiencia del Espíritu es la experiencia de una nueva y verdadera vitalidad en la comunión con el Dios viviente. En la experiencia del Espíritu sienten los hombres el aliento creador de Dios y se despiertan como la naturaleza en primavera. ¿Qué es la vida eterna? «Ser y ser joven a la vez»³⁰, esto es lo que caracteriza a la eternidad, dice el maestro Eckhart.

30. Maestro Eckhart, *Schriften und Predigten I*, Leipzig 1903, 164.

En las metáforas místicas se supera la distancia entre la trascendencia del sujeto y la inmanencia de su obra. Desaparece la distinción entre causa y efecto. En las metáforas de la luz, del agua y de la fecundidad, lo divino y lo humano se integran en un conjunto orgánico. Se consigue la compenetración perijorética: vosotros en mí y yo en vosotros. Lo divino se transforma en una presencia envolvente, en la que lo humano puede desarrollarse de una manera fecunda. Con ello se alude a una relación todavía más estrecha que la indicada con el concepto de emanación.

2. La desbordante personalidad del Espíritu divino

Partiendo de las metáforas, en las que se expresa la acción del Espíritu y su experiencia por parte de los hombres, intentemos esbozar los rasgos de su personalidad. Se trata sólo del conocimiento que se infiere de la actuación experimentada, no del conocimiento inmediato, cara a cara. Pero tampoco intentamos profundizar especulativamente en la divinidad trinitaria para comprender las relaciones originarias del Espíritu, que procede del Padre y se irradia desde el Hijo. En las relaciones trinitarias originarias, el Espíritu debe aparecer tal como es. Y aquí es cierto que sólo el Padre conoce al Espíritu, a quien espira, y sólo el Hijo conoce al Espíritu, a quien recibe. Sin embargo, en las acciones que experimentamos y en las energías que percibimos, esta personalidad originaria del Espíritu nos queda en la penumbra, de ahí que para describir el misterio de su vida, tengamos que recurrir a una gran variedad de metáforas. De todas formas, la acción del Espíritu es distinta de la acción creadora atribuida al Padre y del sufrimiento reconciliador atribuido al Hijo; y, a partir de la diversidad de su actuación y de sus energías, se revela su personalidad peculiar. Si todas las acciones de Dios en el mundo y, por tanto, todas las experiencias humanas de Dios son pneumáticas, porque, según el antiguo «orden trinitario», el Padre actúa siempre por el Hijo/Logos en el Espíritu, y el Hijo actúa también en nombre del Padre por el Espíritu que reposa en él, entonces en la acción del Espíritu experimentamos la acción de Dios mismo, y todas las metáforas que tienen que ver con el Espíritu santo son metáforas para Dios, que viene a nosotros y está presente en nosotros. La comprensión de la personalidad peculiar del Espíritu es, por tanto, decisiva para la comprensión de Dios.

Cuando llamamos al Espíritu santo «Señor», «Madre» o «Juez», distinguimos entre el sujeto y las acciones de este sujeto.

El sujeto es trascendente respecto a sus acciones. Por eso es también libre en su actuar, y los efectos de sus acciones son para nosotros contingentes. Naturalmente, hay que distinguir: el «Señor» es realmente trascendente. Como demuestra el acontecimiento del Exodo, al que debe su nombre, interviene desde fuera de modo portentoso y con «fuerte brazo» en la historia de Israel y salva a su pueblo de sus perseguidores. La «Madre», en cambio, no «actúa» así. No actúa hacia afuera, sino que lleva a su hijo en sus entrañas, le comunica su vida, lo da a luz entre dolores y lo sostiene alegre sobre su seno. Es la figura originaria de la *vita vivificans*. La vida del hijo crece en ella y procede de ella. Es el culmen de dar vida, con dolores y con alegrías. La vida nacida es vida de su vida y carne de su carne. Se trata de una vida distinta de la suya, una vida propia, que un día será autónoma, pero las relaciones entre ellas nada tienen que ver con las que existen entre un escritor y su libro o entre un artista y su obra de arte. La «vida nacida» conserva las relaciones vitales, mientras que la obra debe poder existir por sí misma. También en el «Juez», que «hace justicia» a los necesitados y «justifica» a los pecadores mediante la expiación, encontramos una profunda participación interior en su solidaridad y en su representación expiatoria: de la entrega de su vida brota la justicia, que otorga nueva vida a los que han sido privados de sus derechos. Aquí es bien clara la interacción entre hacer y padecer. El juez justifica mediante el sufrimiento de la injusticia, de donde surge una comunión de vida que se convierte en fuente de fuerzas vitales inagotables. Así la experimentaba en todo caso san Pablo: «Si Dios está con nosotros, ¿quién contra nosotros?... Nada puede separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús» (Rom 8, 31.39). La imagen de sujeto y acción es complementada por la imagen del sujeto que alumbra a la vida y del sujeto que restablece la vida.

Las metáforas formativas y las imágenes místicas describen las experiencias del Espíritu con imágenes de la emanación y de la perijóresis, porque acentúan la inmanencia de Dios y no dan ningún valor a la distancia de su trascendencia. Describen una presencia de Dios en la cual el estar enfrente de Dios no es todavía o no es ya reconocible. La experiencia de la «luz que fluye» no niega naturalmente la fuente trascendente de la luz y la experiencia del «agua vivificante» no olvida la fuente inexaurible; pero lo que se subraya de verdad no es la distinción entre fuente y río, sino su vinculación. En esta experiencia de Dios, el Espíritu es vivido como un «espacio amplio» y como una «luz inundante», en la que las personas que han tenido esa experiencia se descubren y desarrollan. Pero

aquello donde se está no puede convertirse en objeto sino distanciándose del mismo. Vemos con el ojo, pero no vemos el ojo. El sitio donde estamos no lo vemos si no lo abandonamos. Pues lo mismo sucede con la experiencia del Espíritu. El Espíritu está en nosotros y nos envuelve, y nosotros estamos en él. En el Espíritu, Dios es para nosotros pura presencia. Para percibirlo como objeto, deberíamos distanciarnos de su presencia. Pero, ¿en la presencia del Espíritu podemos percibir al Espíritu como algo enfrente de nosotros? Es claro que el Espíritu se nos da a conocer como presencia y como algo que está enfrente, de modo que sólo en su presencia lo percibimos como realidad «enfrentada»: «En tu luz vemos la luz».

Recurramos a ejemplos de la experiencia interhumana: el niño crece *dentro de* la madre y sólo con el nacimiento y con la sección del cordón umbilical se convierte en alguien que está enfrente, *fuerza de* la madre. Experimenta a la madre como «presencia omnicomprensiva»³¹, antes de que ésta se convierta en «persona» y en contraparte reconocible, es decir, en sujeto humano limitado. Los que se aman se ven a la vez como presencia y como enfrente. Su subjetividad fluye en sus relaciones y retorna a su ser, y este ritmo es lo que crea la vida común intersubjetiva. En el amor recíproco se dirigen el uno al otro y cada uno a sí mismo, se aproximan uno a otro y cada uno a sí mismo. Son experiencias de la personalidad distintas de las del sujeto solitario que actúa sobre los objetos o del «único y su propiedad» (Max Stirner). Del flujo entre contraposición y presencia surge una personalidad con límites permeables en las relaciones energéticas. La propia identidad no se logra con delimitaciones y disociaciones, sino que florece por el vigor de las relaciones vivificantes. «Encerrarse en sí mismo» y «aislarse» no son sino formas de evidenciar los propios límites. Entre lo «cerrado» y lo «abierto» hay amplios espacios para asimilar las impresiones y las expresiones de experiencias.

Si asumimos esta analogía para comprender la experiencia de Dios, percibiremos la personalidad del Espíritu divino en el fluir entre su presencia y su contraposición, entre sus energías y su esencia. No es, por ello, ningún milagro que quienes han pasado por esa experiencia lo describan como fuerza y como persona, como energía y como ámbito, como fuente y como luz. Esto no es falta de

31. Así Dorothy Dinnerstein según Catherine Keller, *Der Ichwahn*, 153ss. A Catherine Keller le debo las sugerencias para las siguientes reflexiones. Sobre el concepto de la personalidad femenina, cf. Carol Gilligan, *Die andere Stimme*, München 1984; Anne Wilson Schaeff, *Weibliche Wirklichkeit*, Wildberg 1985.

claridad por parte del hombre ni «anonimato» por parte de Dios, sino algo absolutamente conforme a la realidad.

Que el Espíritu mismo «se efunda» sobre toda carne, es un autotransfusión por el cual el Espíritu se hace presente en toda carne en virtud de sus energías. Si los hombres entran en su presencia, en su luz perciben a Dios, fuente de la luz. Según la promesa profética, el Espíritu no sólo trae vida y justicia, sino también conocimiento de Dios para toda carne. En la praxis cristiana de la experiencia de Dios, esto se ha concretado en una triple oración al Espíritu santo:

1. La *epiclesis*. Igual que la mayoría de los himnos de pentecostés, las oraciones se dirigen simplemente a la «venida del Espíritu santo», es decir, a su parusía, a su presencia omnicompreensiva: «Veni Creator Spiritus». Son las oraciones del *maran atha*. Al invocar la presencia del Espíritu, los orantes se abren al influjo de sus energías, al corazón nuevo y a la renovación de la faz de la tierra (Sal 51, 12.13; Sal 104, 30). Invocar desde lo profundo al Espíritu vivificante es ya un gemido del Espíritu y uno de sus primeros signos de vida³².

2. Según el antiguo orden cristiano, el Padre es invocado en el Espíritu por medio del Hijo, de forma que, según esta antigua concepción cristiana, el Espíritu lleva las oraciones al Padre por medio del Hijo. Lo importante en esta representación es que los que gritan y dan gracias invocan no sólo a un Dios lejano en el cielo, sino que lo hacen en la presencia de Dios sobre la tierra y en su propia situación. Invocan a Dios y experimentan que es el Espíritu de Dios mismo el que grita en ellos y el que, en su silencio, intercede por ellos con gemidos inenarrables.

3. En la presencia experimentada del Espíritu surgen también las peticiones concretas y precisas al Espíritu santo, para que derrame sus dones y enriquezca la vida con sus carismas. Se dice también en el antiguo himno de Pentecostés: «Invoquemos ahora al Espíritu santo».

Boecio definió a la persona como «*rationalis naturae individua substantia*». De acuerdo con lo que hemos dicho, hemos de definir de otra forma la personalidad del Espíritu santo, tal y como los hombres la experimentan en su acción:

a) no es comunicable, sino que se comunica a sí misma;

32. Cf. capítulo 3, § 4.b.

b) no es una *substantia* aislada de toda relación, sino una realidad comunal, capaz de relaciones y rica en relaciones;

c) representa no solamente la naturaleza racional, sino la vida eterna como fuente de toda vida creatural.

Así pues, la definimos del siguiente modo: *La personalidad de Dios Espíritu santo es la presencia de la vida eterna y divina del Dios trinitario que ama, se comunica, se despliega y se difunde*³³.

3. La personalidad trinitaria del Espíritu santo

Una cosa es inferir la esencia del Espíritu a partir de su actuación, y otra percibirla a partir de sus relaciones constitutivas. Remontarse desde la acción hasta el sujeto que la realiza, es partir de la experiencia humana del Espíritu y concluir su origen trascendente. Este conocimiento es siempre indirecto y va unido a las experiencias de las que parte. De lo que el Espíritu santo lleva a cabo pueden deducirse sólo sus energías, pero no su esencia como es en sí misma y para sí misma. La esencia del Espíritu sólo podrá describirse metafóricamente si se parte de las experiencias de su actuación. Así es como hemos llegado a definir la personalidad peculiar del Espíritu como *presencia y contraposición*³⁴. Pero la pregunta por la esencia del Espíritu santo no puede responderse únicamente remitiéndose a su actuación³⁵. Se suele decir con razón que el lenguaje bíblico se caracteriza por responder a la cuestión del ser de Dios remitiéndose a su actuar. Pero esto sólo es válido para los relatos de la historia de Dios, no para la alabanza divina y, sobre todo, no para el modo sabático de existencia de Dios.

La esencia del Espíritu santo se percibe únicamente en sus relaciones con las personas consustanciales de la Trinidad³⁶. En su intersubjetividad trinitaria se define su subjetividad, ya que es ahí donde se constituye. En su interpersonalidad trinitaria es persona

33. Desde aquí se han de determinar también la personalidad del Hijo y la personalidad del Padre de una manera nueva. Pero esto no se llevará a cabo en esta pneumatología. Volveré sobre ello en trabajos posteriores.

34. Cf. capítulo 7, § 4.

35. Así H. Hübner, *Der Heilige Geist in der Heiligen Schrift*: KuD 36 (1990) 182: «En el marco del modo bíblico de hablar y de argumentar se acostumbra siempre a responder la pregunta por el ser de Dios remitiéndose a su actuación. Es decir, en el pensamiento bíblico *esencia y función* no se diferencian conceptualmente y esto no sólo por lo que a Dios se refiere».

36. Cf. más detalles sobre el tema en J. Moltmann, *La Trinidad immanente*, en *Trinidad y reino de Dios*, 178ss.

en cuanto que, como persona, se sitúa frente a las otras personas e influye en ellas. Nos movemos, pues, en un plano distinto al de la experiencia, la actuación o la inferencia desde la Trinidad histórico-salvífica hasta la Trinidad originaria. Ahora bien, ¿podemos realmente situarnos en este nivel? ¿no están todos nuestros intentos de penetrar en las profundidades de la divinidad vinculados a nuestra existencia y a nuestras formas de experiencia y, por tanto, a las revelaciones de Dios? ¿qué puede suceder si nos olvidamos de nosotros mismos y nos proponemos alabar y exaltar en éxtasis doxológico al Dios trinitario como tal? ¿no dejamos entonces a un lado su acción y adoramos su esencia? Lo que valoramos y amamos por sí mismo, reposa en sí mismo para nosotros y permanece en sí también sin nosotros.

Queremos aproximarnos a la personalidad intratrinitaria del Espíritu con la debida cautela frente a la especulación y frente a dogmatizaciones prematuras, aceptando para ello las actuales doctrinas trinitarias de la Iglesia occidental y oriental como modelos conceptuales flexibles. Refiriéndolos a diversos *movimientos* en la historia de Dios³⁷, eliminamos la rigidez inamovible que han adquirido en la historia de los dogmas. Así podemos relacionarlos complementariamente entre sí y solucionar problemas que hasta ahora parecían insolubles. Abandonamos el modelo conceptual hasta ahora vigente de esencia y revelación, ser y actuar, trinidad immanente y económica, puesto que estos dualismos se han mostrado como retículos demasiado toscos³⁸. Y trabajamos con los modelos de la *Trinidad monárquica*, la *Trinidad histórica*, la *Trinidad eucarística* y la *Trinidad doxológica*³⁹.

a) El concepto monárquico de Trinidad

Se formó sobre todo en occidente. Tiene una impronta económico-salvífica, no intratrinitaria como en oriente. Su punto de partida es el acontecimiento de la revelación (K. Barth) o de la auto-

comunicación (K. Rahner) del Dios Uno: la unidad de Dios precede a la Trinidad. Hay un único movimiento, en el cual el Dios uno se revela por medio de sí mismo y se autocomunica a los hombres. Este movimiento parte del Padre por el Hijo en el Espíritu y se difunde a través de las multiformes energías del Espíritu en la creación. La estructura monárquica se manifiesta en todas las obras de Dios: siempre es el Padre quien actúa por el Hijo en el Espíritu. El Padre crea, reconcilia y redime al mundo por el Hijo en la fuerza del Espíritu. Toda actividad procede del Padre, el Hijo es el mediador y el Espíritu santo la mediación. El Padre es el revelador, el Hijo la revelación y el Espíritu el ser-revelado de Dios⁴⁰. El Hijo es la autorrevelación de Dios y también la autocomunicación de Dios⁴¹. En cuanto el otro Yo del Padre, está totalmente referido al Padre, y en la medida correspondiente esto vale también para el Espíritu. En este movimiento unitario de Dios, el Espíritu aparece inmediatamente como el «Espíritu del Hijo» y, mediado por el Hijo, como el «Espíritu del Padre». Pero no es sino la actividad del Hijo y del Padre. El Espíritu es don, no dador. Todo lo que acontece desde Dios, acontece pues en el Espíritu, toda acción divina acontece en el Espíritu. Las energías divinas fluyen del Espíritu al mundo. Si se entiende como «presencia operante de Dios», no se reconoce en el Espíritu ninguna personalidad propia frente al Padre o al Hijo.

Según este modelo trinitario monárquico, siempre se subraya que la «Trinidad económica» ha de corresponder a la «Trinidad immanente», más aún, identificarse con ella, pues si Dios es la verdad, entonces se identifica con su revelación haciéndola fiable⁴².

¿Cómo habrían de confiar los hombres en las promesas de Dios, si él no garantiza su fidelidad histórica y es «el fiel» por esencia? En aras de la fiabilidad de la revelación se debe partir teológicamente de que Dios es en sí mismo tal como se nos revela: «Dios es fiel porque no puede negarse a sí mismo» (2 Tim 2, 13). Por consiguiente, «la inferencia trinitaria»⁴³ experimentada y creída desde

40. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* I/1, § 8, 311ss.

41. K. Rahner, *El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*, en *MySal* II, Madrid 1969, 360-446.

42. Es la tesis de Rahner: «La Trinidad económica es la Trinidad immanente, y a la inversa», lo que en la teología de Barth se llama «correspondencia». En contra B. Wernisch, *Zur Theologie K. Rahners*: MThZ 28 (1977) 383-397 y F. X. Bantle, *Person und Personbegriff in der Trinitätslehre K. Rahners*: MThZ 30 (1979) 11-24. Muy acertadamente escribe Y. Congar, *El Espíritu santo*, Barcelona 1991, 461: «La Trinidad económica revela la Trinidad immanente. Pero, ¿la revela en su totalidad? Existe un límite... El modo infinito, divino, en que son realizadas las perfecciones que afirmamos escapa a nuestra comprensión. Ello debe hacernos discretos cuando decimos 'y viceversa'».

43. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* I/1, § 10-12 tesis, 404, 419, 470.

37. Cf. J. Moltmann, *Die trinitarische Geschichte Gottes*: EvTh 35 (1975) 208-223.

38. Estas distinciones provienen de la metafísica general, no de la teología cristiana especial. Comprenden el misterio de Dios solamente de manera exotérica, no esotérica, y por esa razón pueden aplicarse en cualquier caso a la relación general de Dios con el mundo, pero no a las distinciones dentro de Dios. Cf. al respecto ya K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* I/1, § 28, 288ss.

39. J. Moltmann, *In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie*, München 1991, 103ss.

la revelación, encuentra en Dios lo que la revelación presupone. Dios es «previamente en sí mismo» (Barth) aquello que es después en su revelación. Pero lo que precede y funda a la revelación no es la «Trinidad inmanente». Si la doctrina trinitaria describe únicamente «el fundamento originario trascendente de la historia salvífica», ha de inferir «el fundamento originario trascendente» a partir de las actuaciones históricas y en este «fundamento originario» no podrá encontrar lógicamente más que lo referente a la historia salvífica. Pero con ello la «Trinidad inmanente» queda referida a la «Trinidad económica» e identificada con ella. Ahora bien, si ésta es la consecuencia, entonces no hay ninguna «Trinidad inmanente» que pudiera existir independiente en sí misma, sino sólo una Trinidad abierta y dispuesta a la revelación y a la salvación. Yo la denomino «Trinidad originaria».

Si en la historia de la salvación, después de la cruz y de la resurrección de Cristo, el Espíritu santo procede del Padre y del Hijo, o del Padre por el Hijo, no puede aparecer de otra manera en Dios tal como «es previamente en sí mismo» o «en el fundamento originario trascendente» de este acontecer. Si de la experiencia de la *missio* del Espíritu se infiere su *processio* originaria, sólo se encuentra la correspondencia, pero nada se dice todavía del Espíritu santo tal como es en sí mismo, en sus relaciones con el Padre y con el Hijo; lo único que se dice es cómo se manifiesta en cuanto «fundamento originario» de la historia de salvación. Lo cual significa que, con la inferencia trinitaria, no rebasamos las fronteras de la economía salvífica. Ciertamente podemos remitirnos al fundamento originario trascendente o a Dios tal como es «previamente en sí mismo»; pero así no llegamos en modo alguno a la denominada «Trinidad inmanente», sino tan sólo a la Trinidad que se ordena y se abre a la economía salvífica. Siempre y sólo llegamos al «Dios por nosotros», pero del «Dios en sí» no percibimos absolutamente nada⁴⁴. En este movimiento monárquico de Dios no podemos conocer a Dios inmediatamente en su esencia, tal como Dios se conoce a sí mismo en su Palabra y tal como el Hijo conoce al Padre. Lo cual no depende de que Dios sea inaccesible, sino de la fuerza del movimiento divino en que somos introducidos cuando experimentamos la autocomunicación de Dios. En este movimiento divino tenemos a Dios, por así decir, a nuestras espaldas, y al mundo delante de nosotros como campo para el anuncio y para la acción

44. Cf. al respecto, J. Moltmann, *Gottesoffenbarung und Wahrheitsfrage* (1966), en *Perspektiven der Theologie*, München 1968, 13-35.

en el Espíritu de Dios. Dios es el sujeto uno, único, grande y soberano. Incluso nuestro conocimiento de su autorrevelación está determinado por él, que se nos *da* a conocer, es decir, por su Espíritu. A este modelo trinitario monárquico se le puede llamar también «modelo de identidad», porque acentúa la experiencia de identidad: la esencia de Dios *en su* actuar, el ser de Dios *en su* revelación, la revelación de Dios *en* nuestro conocimiento, el Espíritu de Dios *en* nosotros. Pero es el modelo de una doctrina trinitaria funcional⁴⁵.

Con el concepto monárquico de la Trinidad se introdujo consecuentemente el *Filioque* en el símbolo niceno. Según él, el Espíritu santo procede «del Padre y del Hijo», porque en la historia de la salvación es enviado por el Padre y por el Hijo y porque así es experimentado por los hombres; su *processio* eterna en la «Trinidad inmanente», en cuanto fundamento originario trascendente, *tiene que* corresponder a su *missio* experimentada en la «Trinidad económica»⁴⁶. Aquí no intentamos todavía criticar la lógica de la inferencia trinitaria, sino sobre todo servirnos de ella para suprimir de nuevo al *Filioque* del símbolo niceno. Con el *Filioque* se relega al Espíritu santo de una vez para siempre al tercer puesto de la Trinidad y se le subordina al Hijo. Pero, de este modo, es imposible comprender correctamente la historia de la salvación. Este orden vale para el envío del Espíritu por medio de Cristo en razón de la resurrección, pero no para la historia del Espíritu del mismo Cristo. Si Cristo es concebido por el Espíritu santo, bautizado en el Espíritu y ha actuado por la fuerza del Espíritu que le ha sido otorgada, entonces Cristo presupone al Espíritu y el Espíritu le precede. Cristo viene del Padre en el Espíritu. Esta es la verdadera cristología sinóptica del Espíritu, que históricamente fue relegada por la pneumatología cristológica de Pablo y Juan⁴⁷. En la historia de Dios con Israel pasa exactamente lo mismo; por la acción liberadora y directora del Espíritu, Israel se convierte en hijo primogénito de Dios⁴⁸. Las interacciones entre Hijo y Espíritu, Espíritu e Hijo tampoco tienen por qué sorprender, si se presta atención a la otra metáfora trinitaria que subyace en esta interacción: la unidad de palabra y aliento para la unidad del Hijo y del Espíritu. Donde es-

45. K. Barth, *Christliche Dogmatik im Entwurf*, München 1927, 164, hablaba de la «Palabra monárquica de Dios», puesto que es su mediación: «Dios se revela como el Señor» (172). Esta identificación monárquica sigue la línea de Dios *en su* Palabra, su Palabra *en* el testimonio bíblico, el testimonio bíblico *en la* palabra predicada.

46. G. S. Hendry, *The Holy Spirit in Christian Theology*, London 1965, 42ss, en su crítica a K. Barth.

47. J. Moltmann, *El camino de Jesucristo*, Salamanca 1993, capítulo 3, 1, p. 111ss.

48. *Sabiduría de Salomón*, cap. 9-11.

tá la palabra de Dios, allí está también el aliento de Dios, en el que la palabra se pronuncia. Donde el aliento de Dios llama a la vida a las criaturas, allí está también la palabra que llama por el nombre. En el orden monárquico de la Trinidad, no es por tanto correcto ver únicamente por todas partes el orden «Padre – Hijo – Espíritu». También puede verse por todas partes el orden «Dios – Espíritu – Palabra»: Dios crea todas las cosas por medio de su aliento vital en sus palabras creadoras. Con el viento impetuoso de su Espíritu abre a Israel un camino en medio del mar. El Espíritu curativo y vivificante desciende sobre Cristo y «reposa» en él. Si se percibe la actuación conjunta y recíproca de Espíritu y Palabra, Hijo y Espíritu, en la historia salvífica, entonces ha de rechazarse la determinación unilateral del Espíritu por el Hijo en el «fundamento originario trascendente» y, con ello, la añadidura del *Filioque* en el símbolo niceno. La idea de la *Trinidad de origen* ha de facilitar que se pueda hablar de la procedencia del Hijo desde el Espíritu, pues es lo que corresponde a la historia salvífica experimentable⁴⁹.

El factor no teológico en la introducción del *Filioque* y en la fijación de la procedencia del Espíritu por medio del Hijo es el *clericalismo*. Si Dios es representado por Cristo, Cristo por el papa y el papa por los obispos y sacerdotes, entonces el Espíritu santo, por el *Filioque*, queda vinculado en sus relaciones originarias, con todos sus carismas y toda su fuerza en la historia de la salvación, a la acción del clero. El Espíritu santo no es, pues, sino la actuación efectiva de los «eclesiásticos» («espirituales»), de su gracia ministerial, de su predicación, atención pastoral y administración de sacramentos. La comunidad se convierte en receptor pasivo de los dones del Espíritu, mediados eclesialmente. Pero, si esto es así, el Espíritu no convierte a los cristianos en sujetos como tales ni en sujetos de su propia vida⁵⁰.

La doctrina trinitaria tradicional de la Iglesia de occidente puede entenderse también como doctrina de la *Trinidad en la misión*, pues la *misión* es para ella el compendio de las relaciones de las personas divinas entre sí y de sus relaciones comunes con el mundo: «El Padre es siempre el único que envía tanto al Hijo como al Espíritu santo; el Hijo sólo puede ser enviado por el Padre, pero él

también puede enviar, aunque sólo al Espíritu santo; finalmente, el Espíritu santo no puede enviar, sino sólo ser enviado, y esto tanto por el Padre como por el Hijo»⁵¹. Desde la percepción del envío del Hijo Jesucristo y del envío del Espíritu santo por medio de Cristo nos remontamos hasta el origen eterno de estas misiones temporales. Al ser el origen eterno el origen precisamente de estas misiones temporales, la Trinidad económica revela siempre y solamente una Trinidad eterna orientada ya hacia el mundo.

La *Trinidad en el origen* es una *Trinidad abierta* desde la eternidad. Es una Trinidad abierta para sus propias misiones y, en sus misiones, es abierta a los hombres y a todo el mundo creado para unirlos consigo. El envío del Hijo para salvar la creación y el envío del Espíritu para unirla con el Hijo, a mayor gloria del Padre, revelan el amor de Dios que fluye de sí mismo. La Trinidad que se abre y sale de sí misma podemos designarla con el término «*triplidad*»: el Dios trinitario es un Dios abierto a los hombres, al mundo y al tiempo.

Si la Trinidad sale de sí misma originariamente en la misión del Hijo y del Espíritu, entonces Dios revela no solamente su amor, sino que se abre también a la experiencia del mundo y de la historia. No sólo influye él en el mundo, sino que deja que las criaturas influyan en él, y de esta forma él mismo tiene «experiencia» de su creación. Lo cual acontece no por déficit de su ser, sino por la plenitud desbordante de su ser divino, que puede y quiere comunicarse. La historia de la vida de Dios que se comunica insondable e inagotablemente es inaugurada por la *Trinidad en misión*. Pero, precisamente por ello, la Trinidad en misión no puede ser la única concepción trinitaria de Dios que se desprende de la contemplación de la historia de Cristo y de la experiencia del Espíritu santo.

b) *El concepto histórico de Trinidad*

Es un concepto que enlaza con el concepto monárquico y lo transfiere de la relación vertical eternidad-tiempo a la sucesión histórico-salvífica de los tiempos del Padre, del Hijo y del Espíritu santo. De una «Trinidad económica» sólo cabe hablar teniendo en cuenta el nexo interno y el dinamismo impelente de todas las obras económico-salvíficas de la Trinidad. Aunque, según Agustín, «opera Trinitatis ad extra sunt indivisa», ya desde muy antiguo se atribuyó al Padre la obra de la creación, al Hijo la obra de la reconciliación

49. Estoy de acuerdo con D. Staniloae que por eso habla de un «acompañamiento del nacimiento del Hijo por la manifestación del Espíritu». Cf. L. Vischer (ed.), *Geist Gottes – Geist Christi*, Frankfurt a. M. 1981, 160.

50. Sobre esta cuestión, cf. el teólogo veterocatólico H. Aldenhoven, *Der Zusammenhang der Frage des Ausgangs des Heiligen Geistes mit dem Leben der Kirche*, en L. Vischer (ed.), *Geist Gottes – Geist Christi*, 134-143, especialmente 140s.

51. J. Pohle-J. Gummersbach, *Lehrbuch der Dogmatik I* (1952), 464.

liación y al Espíritu santo la obra de santificación. Estas «obras de la Trinidad» no están simplemente yuxtapuestas y sin conexión alguna, sino en correlación histórico-salvífica, pues la obra de la santificación presupone la obra de la reconciliación y ambas la obra de la creación. El sentido histórico-salvífico del tiempo se orienta hacia el futuro de esta historia, es decir, al sábado eterno del mundo en el reino de la gloria del Dios trinitario: la obra de la creación se orienta a la obra de la reconciliación y ésta a la obra de la santificación. Cada una tiende hacia la otra, sin suplantarla, y todas en conjunto se orientan escatológicamente hacia la nueva creación de todas las cosas en el reino eterno⁵².

La comprensión histórica de la doctrina trinitaria económico-salvífica se la debemos a *Joaquín de Fiore*⁵³. Su periodización histórica de la historia salvífica y la visión escatológica de su consumación han influido en la concepción occidental de la historia, especialmente en la concepción «moderna». De su mesianismo histórico-salvífico surgió la fe de la edad moderna en el progreso. Desde Lessing, la «edad moderna» se entiende como cumplimiento del «tercer reino del Espíritu», históricamente preparado y anunciado. Esto constituía propiamente el «pathos» de la «Ilustración» y del «Iluminismo». Era la autoconciencia de saberse la meta de la historia y su enigma resuelto y desvelado. En este sentido escribía Lessing en «La educación del género humano»:

«Quizás su teoría de las *tres edades del mundo* no era una quimera tan hueca; y, ciertamente, sus propósitos no eran malos cuando enseñaban que la nueva alianza debía convertirse en algo tan anticuado como había devenido la antigua. En ellos permanecía siempre la misma economía del mismo Dios. Siempre, si se me permite utilizar mi lenguaje, el mismo proyecto de la educación general del género humano. Pero aquellos propósitos lo precipitaron: creyeron que sus contemporáneos, que apenas habían superado la infancia de la humanidad, sin ilustración, sin preparación, podrían convertirse de una vez en hombres dignos de vivir ya la tercera edad. Y precisamente esto los convirtió en visionarios. El visionario intuye con frecuencia correctamente el futuro, pero no es capaz de limitarse a esperararlo. Lo que quiere es apresurar este futuro...»⁵⁴.

52. Cf., con más detalle, *El mundo de la Trinidad*, en *Trinidad y reino de Dios*, 113ss.

53. Cf. al respecto, mi artículo *Christliche Hoffnung: messianisch oder transzendent? Ein theologisches Gespräch mit Joachim von Fiore und Thomas von Aquin* (1982), ahora incluido en *In der Geschichte des dreieinigen Gottes*, 132ss.

54. G. E. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, 17 (§ 88-90).

Lessing estaba convencido de que este futuro había llegado con la Ilustración y de que él era su profeta. A la ley de la antigua alianza le sigue en la historia de la salvación el evangelio de la nueva alianza y éste alcanza su plenitud en el reino del Espíritu, en el que nadie debe ya enseñar al otro, porque todos conocen por sí mismos la verdad y hacen el bien sencillamente porque es el bien. Pero al decir esto, ¿no ha vuelto a repetir Lessing lo que ya en el siglo XIII había enseñado Joaquín de Fiore?

La visión que Joaquín tenía del movimiento histórico-salvífico del Espíritu como algo que impele siempre hacia adelante surgió al estudiar la relación entre el nuevo y el antiguo testamento⁵⁵. Y descubrió que en el antiguo testamento se perfila una historia de la promesa que el nuevo testamento no ha realizado ni abrogado, sino confirmado y ampliado. De este modo, llegó al convencimiento de que en la historia de la salvación se pasaba no sólo de la «antigua ley de Moisés» a la «nueva ley de Cristo», como enseñaba *Tomás de Aquino*, sino que había de esperarse un paso ulterior de la *nova lex Christi* a la *intelligentia Spiritus Sancti*: el «conocimiento de toda la verdad». Unía a esta expectativa la esperanza apocalíptica en la llegada del *evangelium aeternum* antes de la parusía de Cristo, que conduciría a cristianos y judíos al reino eterno. Joaquín describe los períodos de la historia de la salvación con registros siempre nuevos. El reino del Padre contiene como ordenamiento del Padre la ley mosaica, donde la libertad de los hombres consiste en su sumisión obediente a esta ley. El reino del Hijo es también el ordenamiento del Hijo según el evangelio de Cristo, y aquí la libertad de los hombres consiste en su filiación divina. Después vendrá el reino del Espíritu con su experiencia inmediata del Dios Espíritu. En el reino del Padre impera el orden matrimonial, en el reino del Hijo el orden sacerdotal, en el reino del Espíritu el orden de los espirituales. En el primero predominan el trabajo y el cansancio, en el segundo la sabiduría y la educación, en el tercero la contemplación y la alabanza, etc. Las tres edades no son equivalentes, sino que tienen una gradación ascendente y cada una de ellas remite tipológicamente más allá de sí misma. La plenitud histórico-salvífica se cumple en el «reino del Espíritu», pues en la inhabitación del Espíritu santo llega el evangelio de Cristo a su meta. Donde la palabra exterior de la predicación y de la enseñanza encuentran certeza interior y comprensión apropiada, allí comienza en el Espíritu y de forma espiritual la contemplación inmediata de Dios cara a cara.

55. *Concordia novi et veteris testamenti*, Venezia 1519.

Los conceptos temporales de anticipación y de abrogación son, sin embargo, engañosos si se deja a un lado la doctrina trinitaria de las apropiaciones, a la que se atuvo Joaquín de Fiore, como demuestra su ingeniosa figura de los tres círculos encadenados entre sí⁵⁶. Si se los tiene en cuenta, no se puede decir que Joaquín ha esperado una venida del Espíritu «sin Cristo». Así como, según la doctrina clásica de las apropiaciones, la obra de la reconciliación se atribuye al Hijo sin excluir por ello al Padre y al Espíritu, así la obra de la santificación, de la iluminación y del discernimiento se atribuyen al Espíritu santo sin que el Padre y el Hijo queden excluidos. Así como el Padre crea el mundo por medio del Hijo en el Espíritu, así el Espíritu ilumina al mundo por el Hijo en el Padre. El cambio de sujetos en la sucesión de obras económico-salvíficas es un cambio dentro de la Trinidad, no una disolución de la Trinidad en la historia. Al asumir sucesivamente la dirección el Padre, el Hijo y el Espíritu santo, determinan el dinamismo escatológico de la historia de la salvación. Lo que el Padre comienza, apunta a la plenitud en el Espíritu. El concepto monárquico de la Trinidad, según el cual el Padre actúa siempre por el Hijo en el Espíritu y por el Espíritu en el Hijo, describe *sincrónicamente* lo que describe *diacrónicamente* la sucesión histórico-salvífica del reino del Padre, del Hijo y del Espíritu. La historia comienza con la creación y acaba con la transfiguración del mundo. Comienza en el Padre y se consuma en el Espíritu.

c) La concepción eucarística de la Trinidad

Esta concepción es la consecuencia lógica de la configuración monárquica de la Trinidad, pues, donde se experimenta la gracia, allí surge el agradecimiento, y donde Dios es reconocido en sus obras, allí surge la alabanza de la creación. La acción de gracias, la oración, la adoración, la alabanza y la inmersión silenciosa en la contemplación provienen de la fuerza del Espíritu que vivifica, se orientan al Hijo y, junto con el Hijo, llegan hasta el Padre. Aquí toda actividad procede del Espíritu que inhabita en nosotros, por el

56. Esto no lo han visto los críticos de Joaquín y de su influjo en la concepción europea de la historia, cf. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953 y H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Fiore* (2 vols.), Paris 1979. La figura ha sido reproducida en *Storia e Messaggio in Gioacchino da Fiore. Atti del I Congresso Internazionale di Studi Gioacchimiti*, Fiore 1984. Cf., también, J. J. Ferreira de Farias, *O Espírito e a História. O Pneuma Divino no recente debate sobre as pessoas da Trindade*, tesis Roma 1989.

Hijo acontece toda mediación y el Padre es el puro receptor de las acciones de gracias y de las alabanzas de sus criaturas. El Espíritu glorifica al Hijo y por el Hijo al Padre. El Espíritu une con el Hijo y por el Hijo con el Padre. Esto ya se dice en el nuevo testamento, si bien la traducción «para gloria de Dios Padre» (Flp 2, 11) es una expresión un tanto desvaída. El ser de Dios no se describe aquí por su actuar, sino mediante el recibir. De un Dios, al que se puede agradecer, cantar y danzar, se espera receptividad, no actividad. Nosotros hablamos y queremos que él nos escuche; vivimos y queremos que nos sienta. Así como el concepto monárquico de la Trinidad radica en la *misión* para el anuncio del evangelio y para la obediencia cristiana en el mundo, así el contexto vital para esta otra concepción de la Trinidad se encuentra en la *celebración eucarística* y en la vida agraciada y dichosa que se convierte en una fiesta. Donde mejor se realiza todo esto es en las Iglesias ortodoxas, donde la celebración eucarística ocupa el centro, y que con su liturgia pretenden presentarse como la verdadera adoración pública de Dios.

Si se atiende a la experiencia que el hombre tiene de Dios a través de sus obras, entonces la Trinidad monárquica de la misión precede a la Trinidad eucarística: sin *charis* (gracia) no hay ninguna *eucharistia* (acción de gracias). Pero, si se pregunta por la intención de Dios en sus obras de la creación, de la reconciliación y de la redención, entonces la imagen monárquica de la Trinidad sólo alcanza su meta en la imagen eucarística. Pues lo que Dios pretende con sus obras no es justamente que acontezcan, sino que susciten alegría, agradecimiento y esa alabanza que retorna a Dios. Así como, según Gén 1, la plenitud y, por tanto, también la meta de las obras creadas es el sábado de la creación y el reposo de Dios, así también el final de todas las obras histórico-salvíficas de Dios lo constituye el sábado eterno en el reino de la gloria: la fiesta sin fin (Atanasio).

En la misión del Hijo y del Espíritu, la Trinidad se abre desde su origen, se hace accesible al mundo y al tiempo y experimenta la historia de la creación. Al ser la Trinidad el desbordante *amor de Dios que nos busca*, se hace vulnerable en su misión. Hablamos con razón del sufrimiento y del dolor del amor buscador de Dios, pues Dios mismo está presente donde su amor busca a sus criaturas amadas. La historia de la pasión de Cristo revela los sufrimientos del amor apasionado de Dios. En ella Dios sufre el abandono y la muerte para ir al encuentro de los abandonados, de los moribundos y de los muertos. Así es como Dios experimenta la historia hu-

mana. Pero en la eucaristía del Espíritu comienza el retorno de las criaturas reencontradas y, con ello, comienza también el *amor bienaventurado de Dios*. En referencia a la historia del Espíritu, que es «derramado sobre toda carne» para que tenga vida eterna, se habla con razón de la *alegría de Dios* (Lc 15, 7.10; Mt 25, 21), que conduce a la *felicidad de Dios* y finalmente a la *bienaventuranza de Dios*.

La historia de la pasión de Dios en la pasión de Cristo está al servicio de la historia de la alegría de Dios en el Espíritu, que se siente cuando los hombres y todas las criaturas retornan al reino de Dios. Atanasio compendió todo esto en una frase clave para la Iglesia antigua: «Dios se hizo hombre para que los hombres se hicieran dioses»⁵⁷. La primera oración menciona la *katabasis* divina, la segunda la *anabasis* humana. En la primera se habla de la Trinidad monárquica de la misión, en la segunda de la Trinidad eucarística de la glorificación. También Basilio habló de estos dos movimientos de la Trinidad, pero solamente describió con detalle el segundo⁵⁸: «Si nosotros, envueltos en una fuerza luminosa, contemplamos fijamente la belleza que irradia la imagen del Dios invisible y, por la imagen somos conducidos a la contemplación incomparablemente bella de la imagen originaria, es que a ella está indisolublemente unido el Espíritu de conocimiento... Como nadie conoce al Padre sino el Hijo (Mt 11, 27), nadie puede decir tampoco Señor Jesús si no es en el Espíritu santo (1 Cor 12, 3)... El camino del conocimiento de Dios va, por tanto, desde el único Espíritu, por medio del Hijo único, al único Padre. Y a la inversa, la bondad esencial y la santidad y la dignidad real van desde el Padre, por medio del Unigénito, al Espíritu. Así se profesa la fe en las hipóstasis sin atentar contra la fe en la doctrina de la monarquía»⁵⁹.

El concepto eucarístico de la Trinidad es la inversión del concepto monárquico: si en un caso el movimiento unitario de Dios es Padre – Hijo – Espíritu, en el otro es Espíritu – Hijo – Padre. Las tres hipóstasis, mediante un movimiento unitario, constituyen respectivamente una unidad. Si para el primer movimiento es apropiada la expresión «triplicidad» (*Dreifaltigkeit*), para el segundo lo es la de «triunidad» (*Dreieinigkeit*). Las energías del Espíritu retornan hacia el Hijo y hacia el Padre. Pero esto significa que ambas son concepciones económicas de la Trinidad, o que ambas

57. Atanasio, *De inc. cap.* 54.

58. Basilio de Cesarea, *Sobre el Espíritu santo*, 31d, 41a, (SC 7).

59. *Ibid.*, 39d y e.

abarcan las dos vertientes de la historia de la salvación, la que viene «de Dios» y la que conduce «a Dios».

Pero, mientras que en el fondo de la Trinidad monárquica de la misión subyace una *experiencia de identidad*, según la cual Dios mismo está presente en su revelación, en la Trinidad eucarística de glorificación encontramos una *experiencia de la diferencia*, según la cual nuestros conceptos humanos e históricos no pueden abarcar a Dios, conduciéndonos, en consecuencia, a la admiración más profunda de Dios, al silencio apofático y a la esperanza escatológica⁶⁰. ¿Cómo expresar el agradecimiento por la salvación experimentada en esta vida, sino con las imágenes y conceptos deteriorados de la enfermedad? ¿no es siempre el himno de alabanza de los liberados «una canción en tierra extranjera»? (Sal 137, 4). Esto vale también para la teología humana en las circunstancias históricas: puede ser *teología de la fe*, pero todavía no *teología de la contemplación*; es *theologia crucis*, pero todavía no es *theologia patriae*, es *theologia ektypa*, no *archetypa*, pues la gloria de Dios todavía no se ha manifestado, todavía «no está llena toda la tierra de su gloria» (Is 6, 3).

El sentido de la *prohibición israelita de las imágenes* es mantener abierto, juntamente con el misterio de Dios, también el futuro de su gloria. Los símbolos y metáforas religiosas se forman a partir de las experiencias religiosas. Pero cuando se dogmatizan, se fijan las experiencias, y las experiencias fijadas se convierten en «ideas fijas». Así termina el viaje. Las metáforas de las experiencias históricas de Dios deben ser flexibles para que inviten a ir hacia el futuro y animen a aspirar al reino de Dios. Los verdaderos símbolos de la trascendencia mueven a trascender. Esto vale también para los conceptos y las concepciones teológicas. Al referirse al camino del «pueblo de Dios peregrinante», son relativizados por esta escatología. Se convierten en indicadores de camino y en imágenes que tantean el futuro de Dios.

Según las tradiciones mesiánicas del judaísmo, los ídolos y los demonios desaparecerán de la tierra cuando venga el Mesías. En el *tiempo mesiánico* se cumplirá en el mundo entero la prohibición de las imágenes, pues el tiempo mesiánico hará que se reconozca el mundo como mundo de Dios hasta el punto de que la inteligencia humana podrá dejar su doble imagen del mundo y, por tanto, el mundo alienado, para experimentarlo de manera inmediata. Cuando aparezca la gloria de Dios sobre la tierra, surgirá un «mundo sin

60. G. Wainwright, *Eucharist and Eschatology*, New York 1981.

parábolas», pues la gloria inhabitante de Dios no precisará de imágenes ni será adecuada para ellas⁶¹. La cercanía de Dios, inmediata y sensible, hará superfluas las imágenes, los símbolos y las semejanzas que nos hacemos en el extrañamiento para superar la lejanía. En el reino de Dios ya no nos imaginaremos ni pensaremos más a Dios como en la historia del extrañamiento. En la presencia divina omnicomprendida, Dios ya no será ese interlocutor escondido, al que dirigimos nuestra invocación. La *experiencia apofática de la diferencia* es una consecuencia espontánea del intento humano de pensar y alabar a Dios. Es algo que nos lleva necesariamente a relativizar escatológicamente la teología histórica de la fe en el amor de Dios, en la esperanza de que la teología eterna sea la contemplación de la gloria de Dios.

d) La doxología trinitaria

Esta doxología nos lleva más allá de las tres concepciones de la Trinidad. En el Símbolo Niceno se enuncia con la frase sobre el Espíritu santo, «que juntamente con el Padre y con el Hijo es adorado y glorificado». Aquel que «con» otros es adorado «juntamente» no puede estar subordinado a los otros, sino que es igual a ellos. La «adoración y glorificación» van más allá de la salvación experimentada y del agradecimiento expresado. El Dios trinitario es adorado y glorificado *por sí mismo*. La doxología trinitaria es el único lugar en la praxis cristiana en el que, al menos intencionalmente, se dirige la mirada por encima de la historia salvífica a la esencia eterna de Dios, y por eso puede hablarse de una doctrina trinitaria libre de motivos económico-salvíficos. De ahí que la doxología trinitaria sea el «Sitz im Leben» (contexto vital) de la *concepción de la Trinidad immanente*. ¿Por qué camino se llega a alcanzarla?

Puede suceder sencillamente como en la escala mística del amor⁶²: el amado recibe algunos dones del amor y da gracias por ello. Pero da gracias no sólo por los dones recibidos, sino también por la mano amorosa de donde vienen. Desde esta mano abierta dirige su mirada hacia el rostro del amante vuelto hacia él y siente el corazón que late por él. Y entonces el amado se olvida de todo lo que recibe y de lo que tiene que ver con él y se centra en la contemplación del que tiene ante sí. Por esta «escala del amor», el *eros*

humano se eleva desde los objetos creados y desde los dones de gracia hasta su origen, de tal manera que los refiere no a sí mismo, sino a su fuente. Y, al comenzar a admirar este origen, se acaba el amor a sí mismo, y el que admira se sumerge por completo en la contemplación desinteresada de Dios. Ve a Dios tal como es en sí y para sí, no ya como existe para él, hombre creado y amado. A partir de este instante, la Trinidad eucarística se transforma en doxología trinitaria; la acción de gracias en canto de alabanza, la fe en contemplación, y el interés por sí mismo se diluye en la admiración desinteresada: «Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu santo, como era en el principio, ahora y siempre, por los siglos de los siglos»⁶³.

No es que Dios no se haya hecho presente en sí mismo a los hombres en su revelación o se les haya hecho presente sólo parcialmente. Tampoco es que Dios haya revelado únicamente su fuerza, pero no su esencia. En el movimiento de la Trinidad de misión ha de decirse con *Hegel*: «Ya no hay nada secreto en Dios»⁶⁴. Dios se halla *totalmente* presente y está *él mismo* en el proyecto donde los hombres escuchan la voz: «Yo soy el Señor tu Dios...». No puede hablarse en modo alguno de una revelación de Dios a medias o parcial. He aquí la verdad del discurso moderno sobre la *autorrevelación* de Dios. Pero también hemos visto que en el contramovimiento humano de la eucaristía se experimenta la diferencia infinita entre el hombre histórico y el Dios eterno: «Porque parcial es nuestra ciencia y parcial nuestra profecía... Ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara» (1 Cor 3, 9.12). Por eso, con el movimiento eucarístico comienza la esperanza escatológica de la «contemplación cara a cara». Pero esta contemplación se inicia ya en la doxología trinitaria, ya que al contemplar la gloria de Dios alcanza su meta la historia salvífica y la doxología trinitaria anticipa esta meta ya en medio de la historia de salvación. Ahora bien, ¿qué puede decirse de ella cuando se vive en medio de la historia sin haber llegado aún a su final, mientras se vive en la fe y todavía no en la contemplación?

La doxología trinitaria *interrumpe* la liturgia, que comienza en el nombre del Dios trinitario y culmina con la bendición en su nombre, y orienta nuestros sentidos hacia el *presente eterno*, en el cual ya no se recuerda el pasado y ya no se espera ningún otro fu-

61. G. Scholem, *Judaica I*, Frankfurt 1963, 72s.

62. Cf. capítulo 10, § 3.

63. Cf. sobre la cuestión, D. W. Hardy-D. F. Ford, *Jubilare, Theology in Praise*, London 1984, especialmente 71ss. Cf., también, L. Boff, *Der dreieinige Gott*, Düsseldorf 1987, 227ss, 247ss; B. Forte, *Trinidad como historia*, Salamanca ²1996, 205ss, quien habla de «patria trinitaria».

64. G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke* (ed. H. Glockner) XV, Stuttgart ³1959, 100.

turo. Introduce pausas inefables en el drama litúrgico. Ante el Dios, que existe «por los siglos de los siglos», las cosas que nos preocupan son minúsculas, e incluso sus propias obras y su historia salvífica pasan a segundo plano ante el ser eterno de Dios.

La *doxología trinitaria* consigue expresar así en la liturgia algo que pertenece a la vivencia de la vida misma, pues la liturgia eclesial pretende reproducir la *liturgia cósmica de la creación* en correspondencia con la *liturgia divina de la vida*. Celebra la fiesta de Dios. De ahí que deban buscarse las correspondencias en la vivencia de la vida. Y, si en este contexto hablamos de la «fiesta de la vida», nos estamos refiriendo no solamente a momentos muy festivos de nuestra vida, sino también a la vida que se expresa en el lamento y en la aflicción, en la risa y en la danza. Toda vida que encuentra su expresión vital es vida festiva. A la *doxología trinitaria* en la liturgia divina corresponde en la vida la percepción del *momento eterno*. Me refiero a una percepción del presente tan intensa que interrumpe el fluir del tiempo y elimina su dimensión pasajera. A ese instante en que experimentamos la vida con tanta intensidad, lo llamamos *ex-stasis*⁶⁵. Es la percepción momentánea de la eternidad, no de algo duradero. Aunque cada momento del tiempo vital puede vivirse extáticamente, lo cierto es que sólo los éxtasis verdaderamente logrados interrumpen el vivir cotidiano, con la sensación de que pertenecen a otro nivel y de que los parámetros cotidianos no pueden comprenderlos ni valorarlos. Nosotros percibimos con todos nuestros sentidos estos éxtasis excepcionales de la vida, que rebasan la percepción sensible; no porque sean «suprasensibles», sino porque son tan intensos que no disponemos de la distancia necesaria para reconocerlos y nosotros mismos nos vemos envueltos por completo en el éxtasis de la vida y nos volvemos completamente vivientes.

En la *doxología trinitaria* cesan los movimientos lineales y comienzan los *movimientos circulares*. Esto se expresa objetivamente en la afirmación fundamental del Símbolo Niceno sobre la igualdad: si el Espíritu santo «juntamente con» el Padre y el Hijo es «al mismo tiempo» adorado y glorificado, entonces el Espíritu es percibido en la comunión perijorética con el Padre y con el Hijo y se suprime su puesto como «tercera persona» de la Trinidad, pues en

65. M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Madrid 1959, 21s, ha empleado ontológicamente el concepto de éx-tasis: «La esencia ek-stática del hombre se funda sobre la ek-sistencia... Por su contenido, ek-sistencia significa estar hacia afuera en la verdad del ser». Cf., también al respecto, Chr. Yannaras, *Person und Eros*, Göttingen 1982, 28s. Yo empleo aquí el concepto de éxtasis en el sentido de la filosofía vitalista.

el «al mismo tiempo» no puede darse ninguna precedencia ni subordinación. Espíritu – Padre – Hijo no se hallan ya en el movimiento monárquico lineal de la autocomunicación de Dios a los hombres y tampoco en el movimiento eucarístico de la autocomunicación de los hombres a Dios, sino en el movimiento *perijorético* que gira en torno a sí y que descansa en sí. Es cierto que también el movimiento circular es sólo un símbolo temporal de la eternidad, pero no proviene del tiempo histórico, sino del tiempo de los ciclos naturales que regeneran la vida, a pesar de que teológicamente la representación cíclica del tiempo se atribuya preferentemente a los ángeles, que existen no contingentemente como la naturaleza ni históricamente como los hombres, sino eónicamente.

En la *doxología trinitaria* invocamos a Dios por sí mismo y lo glorificamos porque es lo que es. Su figura trinitaria es, por tanto, la «Trinidad inmanente». Es obvio que la Trinidad en la *doxología* humana es un *misterio* incomprensible que desborda todas las imágenes y todos los conceptos. Para quien se sumerge en la contemplación, el interlocutor admirado se convierte en una fuente inagotable de contemplación cada vez mayor y más profunda. ¿Dónde podríamos concluir y cómo podríamos poner punto final a la admiración? Es insuficiente describir esta experiencia *doxológica* de lo insondable e inexaurible de esta realidad con la distinción metafísica entre los atributos accesibles a nosotros y la esencia inaccesible de Dios⁶⁶. Tampoco la descripción de este proceso mediante la distinción entre acción y persona, como hace la teología occidental desde Agustín, conduce a la profundidad sin fin de la *doxología*, si bien las representaciones personales son más apropiadas que los conceptos de la metafísica de la sustancia. Según la figuras conceptuales utilizadas en esta representación, en la *doxología trinitaria* y en el instante eterno del éxtasis de la vida que se expresa en la liturgia, se trata de la «contemplación cara a cara». Esto lo interpretamos así: el rostro de Dios sale de su ocultamiento y comenzamos a «iluminar», como dice la fórmula de bendición de Aarón. Las energías eróticas y vivificantes del Espíritu comienzan a fluir,

66. Así G. Florovsky, *Collected Works III. Creation and Redemption*, Nordland's Belmont 1976; W. N. Lossky, *In the Image and Likeness of God*, New York 1974, 54; Id., *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*, Graz 1961, 104ss. Cf. sobre el tema, Dorothea Wendebourg, *Geist oder Energie. Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie*, München 1980. También el teólogo judío A. Heschel, *The Prophets*, 55ss distingue entre la presencia de Dios y su esencia: Dios es inaccesible en su santidad y al mismo tiempo está presente en su actuación en el mundo. Pero, si así fuera, la santidad de Dios sería intangible y no necesitaría ser glorificada por nosotros.

a renovar «la faz de la tierra» (Sal 104, 30) y a llenar los corazones humanos (Rom 5, 5). Lo cual lleva a que estas energías brillen y se reflejen en nosotros: «Mas todos nosotros, que con el rostro descubierto reflejamos como en un espejo la gloria del Señor, nos vamos transformando en esa misma imagen cada vez más gloriosos: así es como actúa el Señor, que es Espíritu» (2 Cor 3, 18). También los seres humanos salen de su ocultamiento, que los había convertido en enigma y en misterio para ellos mismos y para los otros. El *homo absconditus* deviene *homo revelatus*. A la luz de la gloria, los seres humanos se hacen transparentes a sí mismos y a los demás, porque se hallan bajo la luz divina y son inundados por ella. En la relación con Dios hay una única gloria, que traspasa a Dios y a los hombres, de modo que puedan contemplarse recíprocamente. Y la plenitud del amor consiste siempre en «contemplar cara a cara»: *«fruitio Dei et se invicem in Deo»* (Agustín).

Si en la *doxología trinitaria* Dios es adorado y glorificado por sí mismo y constituye el comienzo de la «visión cara a cara», entonces la Trinidad divina alcanza su *reposo* en el presente eterno de su gloria, reposa en sí misma y es percibida por los hombres en su presente eterno como interlocutor eterno. Lo cual es especialmente importante respecto al Espíritu santo: presente entre los hombres, es percibido por ellos como interlocutor «juntamente con el Padre y el Hijo». Es alguien que está ahí en frente, que no separa, sino que une. Es un interlocutor en su presencia, no en la lejanía de su ausencia. La *doxología trinitaria* se dirige, en la presencia del Espíritu, al Espíritu que está en frente y que es percibido en su comunión eterna juntamente con el Padre y con el Hijo. Toda contemplación necesita no solamente el abrazo, sino también la distancia para poder mirarse a los ojos. Así sucede también en la admiración del Dios trinitario: el presente eterno se convierte en interlocutor eterno. Con ello no se suprime la presencia eterna, sino que se profundiza. El que adora y glorifica se convierte, olvidándose de sí mismo, en parte del interlocutor adorado y glorificado. La adoración y la glorificación son las formas en que las criaturas participan en la vida eterna y en la alegría eterna de Dios y por las que son introducidas en el ciclo de las relaciones divinas⁶⁷.

La *doxología trinitaria* no elimina la *Trinidad monárquica, histórica o eucarística*, sino que consume sus movimientos. Por ello

67. Dice muy bellamente Fr. Kronseder, *Im Banne der Dreifaltigkeit*, Regensburg 1954, 45: «Abrir a los hombres el círculo de las relaciones divinas e introducir el alma en la corriente vital propia de Dios, he aquí el compendio de la revelación y de la salvación».

puede entenderse también como presupuesto del origen de estos movimientos divinos. En la representación de la «Trinidad inmanente» deben conservarse las representaciones de las otras concepciones de la Trinidad. Porque aunque las supere, no puede introducirse en sus representaciones nada que contradiga a uno o a otro movimiento trinitario.

e) *La inclusión del «Filioque» en el símbolo niceno, ¿es necesaria o superflua?*

Las deliberaciones ecuménicas sobre este tema en las Conferencias de Klingenthal de 1978 y 1979, han mostrado⁶⁸, a mi entender, que la inclusión del *Filioque*, según la cual el Espíritu santo procede del Padre y del Hijo, es *superflua*. Resumo el razonamiento que lleva a esta conclusión: 1) Si se dice que el Espíritu procede del Padre, entonces se dice que procede del Padre del Hijo, pues sólo en referencia al Hijo puede llamarse «Padre» a la primera persona de la Trinidad; 2) Si el Espíritu procede del «Padre del Hijo», entonces tiene su origen en la relación del Hijo con el Padre. El Espíritu procede no sólo del Padre, sino también de su paternidad; 3) La paternidad del Padre no puede concebirse sin la filiación del Hijo. Si el Espíritu procede de la paternidad del Padre, también el Hijo ha de participar en ello. Su filiación influye indirectamente en la procedencia directa del Espíritu respecto al Padre; 4) La procesión del Espíritu presupone la existencia del Padre y del Hijo, así como la relación recíproca del Padre y del Hijo: «Tan pronto como a Dios se le denomina Padre, se le piensa como teniendo un Hijo»⁶⁹; 5) Aunque las relaciones de origen hayan de distinguirse de las relaciones perijoréticas de vida, el Espíritu en su existencia hipostática queda marcado por el Padre y por el Hijo: recibe su divinidad hipostática del Padre en cuanto origen de la divinidad; recibe su configuración intratrinitaria del Hijo y del Padre y de sus relaciones recíprocas. La inclusión del *Filioque* no añade, por tanto, nada nuevo a la afirmación sobre la procedencia del Espíritu respecto al Padre. Es una añadidura no necesaria, sino superflua, y por eso puede ser eliminada.

68. Cf. L. Vischer (ed.), *Geist Gottes – Geist Christi*, 12-23. Cf., también, Y. Congar, *El Espíritu santo*, 470ss, quien busca una posición mediadora entre oriente y occidente. Reasumo aquí el razonamiento del cap. 3, § 3 y lo desarrollo ulteriormente.

69. B. Bolotov, *Thesen über das Filioque*: Rév. Int. de Théologie 24 (1889) 692.

¿Es la inclusión del «Filioque» objetivamente falsa e históricamente perjudicial? Con esta inclusión, el Espíritu santo queda relegado al tercer lugar en las relaciones trinitarias originarias. Por su origen queda subordinado al Hijo, y por tanto, no puede aparecer de otro modo en la economía de la salvación. Por consiguiente, las relaciones entre el Hijo y el Espíritu ya no pueden entenderse como relaciones recíprocas. El camino va siempre y solamente del Hijo al Espíritu, y nunca del Espíritu al Hijo. Esta fijación es falsa. En la simultaneidad eterna de la Trinidad no hay prioridad alguna de la generación del Hijo respecto a la procesión del Espíritu. Tienen razón los teólogos ortodoxos que hablan de un «acompañamiento» recíproco de la generación del Hijo por medio del Espíritu y de la procesión del Espíritu por medio del Hijo. Con ello modifican ciertamente la metáfora de la Trinidad y no hablan ya de Hijo y de Espíritu, sino de Palabra y de Aliento de Dios.

Cada persona de la Trinidad tiene dos nombres, porque hay dos metáforas: la primera persona es Padre/Parlante, la segunda es Hijo/Palabra, la tercera es Espíritu/Aliento. En la segunda metáfora se ve inmediatamente que la Palabra y el Aliento proceden a la vez de Dios y que el Espíritu acompaña a la Palabra y la Palabra al Espíritu.

El acompañamiento de la generación eterna del Hijo desde el Padre por el Espíritu se denomina también «manifestación» del Espíritu por el Hijo⁷⁰. El nacimiento del Hijo va tan intensamente acompañado por la procesión del Espíritu desde el Padre, que ha de decirse: el Hijo es engendrado por el Padre por medio del Espíritu. Si así es en el origen eterno del Hijo, entonces el Espíritu está presente en el Hijo desde toda la eternidad. Las personas hipostáticas del Espíritu y del Hijo están tan íntimamente unidas entre sí, que existen desde toda la eternidad inseparablemente unidas. El Hijo es tan indispensable sin el Espíritu como el Espíritu sin el Hijo.

De aquí se deduce la segunda idea importante: el Espíritu, que procede del Padre a la vez que nace el Hijo, *reposa* en el Hijo. El Hijo es el receptor del Espíritu y su lugar eterno de reposo. El Hijo es engendrado por el Padre como morada del Espíritu, y el Espíritu procede del Padre para habitar eternamente en el Hijo. Mientras que con el *Filioque* las relaciones intratrinitarias de origen aca-

70. Esta idea, que proviene de Juan Damasceno y de Gregorio de Chipre, ha sido desarrollada por D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik I*, Gütersloh 1985, 46ss. Cf. también su contribución en L. Vischer (ed.), *Geist Gottes – Geist Christi*, 158ss, cuyas ideas asumo aquí. Cf. también P. Evdokimov, *L'Esprit Saint dans la Tradition orthodoxe*, Paris 1969, 70ss.

ban en el Espíritu, sin él cabe pensar en su consumación plena en el Hijo: el Espíritu procede del Padre y reposa en el Hijo.

Así se abre camino a la tercera idea: el Espíritu, que reposa e inhabita en el Hijo, *se irradia* desde el Hijo y mediante el Hijo. Irradia su luz eterna *desde el Hijo* sobre las relaciones recíprocas entre el Padre y el Hijo e introduce la *luz eterna de Dios* en el ser eterno de Dios y en su amor eterno. Esta luz eterna introduce la *alegría eterna* en el ser y en el amor de Dios. He aquí la transfiguración intratrinitaria, que procede del Espíritu. La gloria de Dios es también una energía intratrinitaria, no sólo una energía orientada al exterior. Ilumina la esencia eterna de Dios con la luz eterna de Dios. Pero el Espíritu irradia también *por medio del Hijo*, sobre el cual reposa, es decir, en la revelación, y convierte a los hombres irradiados por él en «hijos de la luz» (Ef 5, 8ss).

Las representaciones del *acompañamiento* del Hijo, del *reposo* en el Hijo y de la *irradiación* del Espíritu desde el Hijo corresponden a la historia del Espíritu de Cristo y a la historia del Cristo del Espíritu de que habla el nuevo testamento, mucho mejor que la fijación unilateral del Espíritu a su procedencia del Padre y del Hijo, pues ésta corresponde únicamente al «kairós» posterior a la resurrección de Cristo y a partir de Pentecostés. Pero esta última ni siquiera corresponde correctamente a este «kairós», ya que también aquí tiene vigencia el hecho de que el Hijo nos hace accesible al Espíritu y el Espíritu nos da acceso al Hijo. Se permanece, pues, en la interacción recíproca de Hijo y Espíritu. Esta es la crítica teológica más importante contra el *Filioque*.

El Símbolo Niceno habla del Espíritu santo en su relación de origen con el Padre y en su *comunión en la gloria* con el Padre y con el Hijo. Es importante distinguir entre origen y plenitud. Mientras que en las relaciones de origen, constitutivas e hipostáticas, hay un «nacimiento» eterno del Hijo desde el Padre y una «procesión» eterna del Espíritu desde el Padre, tales «procesos» no significan nada en la glorificación. Las personas hipostáticas del Dios trinitario son contempladas en su perijóresis eterna y en su simultaneidad eterna. Por sus relaciones recíprocas inhabitan unas en otras y constituyen una unidad en virtud de su comunión única, no en razón de un movimiento lineal. Su «estar conjuntamente» es lo que constituye su unidad. Su «simultaneidad» eterna las hace del mismo rango, de tal modo que también el Padre, para cuyo «honor» acontece todo en la historia salvífica, no es ya el primero, sino uno entre los otros. Las diferenciaciones hipostáticas originarias alcanzan su plenitud en la perijóresis eterna y ésta es alabada en la

doxología trinitaria. En el «origen trascendente» de la historia salvífica se descubre la Trinidad originaria que se abre, en su plenitud escatológica se ve la Trinidad que reposa en su gloria. A partir de la configuración monárquica e histórica de la Trinidad, así como de su configuración eucarística, surgen los modelos de la Trinidad en su plenitud que nosotros reconocemos.

A la *doxología trinitaria* corresponde finalmente la *analogía social* del Dios trinitario: a la unidad perijorética de las personas divinas, que ex-sisten la una con la otra, para la otra y en la otra, corresponden las verdaderas comuniones humanas que podemos experimentar: en el amor, en la amistad, en la comunidad llena del Espíritu y en la sociedad justa⁷¹. Las correspondencias son provocadas por la fascinación del Dios trinitario que reposa en sí y que gira en torno a sí. En la Trinidad monárquica, la unidad de las tres personas surge del movimiento unitario del *reinado de Dios*. En la Trinidad histórica, la unidad surge del movimiento unitario de la *acción de gracias*. Sólo mediante la doxología trinitaria percibimos la Trinidad inmanente, que reposa en sí y gira en torno a sí, y cuya unidad radica en la *comunión eterna* de las personas divinas. La esencia del Dios trinitario *es* esta comunión. La unidad de Dios aparece también como comunión de tres personas, que existen una con la otra, para la otra y en la otra. El Espíritu, que es honrado «juntamente con» el Padre y con el Hijo, es también la fuente de la energía que *reúne* a los seres humanos, de tal manera que puedan encontrarse, alegrarse recíprocamente y alabar al Dios comunión:

«Let's get together and be alright, one love, one heart. Give thanks and praise to the Lord and be alright» (Bob Marley).

«Vayamos juntos y que todo vaya bien, un solo amor, un solo corazón. Dad gracias y alabad al Señor y que todo vaya bien».

Veni Creator Spiritus

Himno de Pentecostés (Rábano Mauro)

Veni, creator Spiritus,
mentes tuorum visita,
imple superna gratia,
quae tu creasti, pectora.

Qui diceris Paraclitus,
donum Dei altissimi,
fons vivus, ignis, caritas
et spiritalis unctio.

Tu septiformis munere,
dextrae Dei tu digitus,
tu rite promissum Patris
sermone ditans guttura.

Accende lumen sensibus,
infunde amorem cordibus,
infirmis nostri corporis
virtute firmans perpeti.

Hostem repellas longius
pacemque dones protinus;
ductore sic te prae
vitemus omne noxium.

Per te sciamus da Patrem
noscamus atque Filium,
te utriusque Spiritum
credamus omni tempore.

Y Emitte Spiritum tuum, et
creabuntur.
R/ Et renovabis faciem terrae.

Ven, ¡oh Espíritu creador!,
visita las almas de los tuyos,
llena de tu gracia divina
los corazones que tu creaste.

Tú, que eres llamado Paráclito,
don del altísimo Dios,
fuente viva, fuego, amor
y unción del espíritu.

Tú, el de los siete dones,
el dedo de la diestra del Padre,
la promesa solemne del Padre,
que dotas de palabra las gargantas.

Enciende la luz en los sentidos,
infunde tu amor en los corazones,
confortando con tu auxilio continuo
la flaqueza de nuestra carne.

Aleja más y más a nuestro enemigo
y danos pronto la paz,
para que así, guiándonos tú,
evitemos todo mal.

Haz que por ti conozcamos al Padre,
y que conozcamos al Hijo,
y que creamos siempre en ti,
¡oh Espíritu que procedes de ambos!

Y Envía tu Espíritu, Señor, y serán
creados.
R/ Y renueva la faz de la tierra.

71. Sobre la doctrina social de la Trinidad y sus conceptos de persona, cf. Moltmann, *Trinidad y reino de Dios*; L. Boff, *Der dreieinige Gott*; B. Forte, *Trinidad como historia*, Salamanca 1996; Dorothea Wendebourg, *Person und Hypostase. Zur Trinitätslehre in der neueren orthodoxen Theologie*, en *Vernunft des Glaubens. FS für W. Pannenberg*, Göttingen 1988, 502-524.

INDICE GENERAL

<i>Prólogo</i>	9
<i>Introducción</i>	13
1. La invitación ecuménica y pentecostal a la comunión del Espíritu santo.....	16
2. La superación de las falsas alternativas entre la revelación divina y la experiencia humana del Espíritu santo.....	17
3. El descubrimiento de la dimensión cósmica del Espíritu	21
4. La cuestión de la personalidad del Espíritu santo.....	23

I

EXPERIENCIAS DEL ESPIRITU

1. Experiencia de la vida – experiencia de Dios	31
1. Dimensiones de la experiencia.....	32
2. Subjetivización y metodización de la experiencia: Dios en el sujeto	42
3. Trascendencia immanente: Dios en todas las cosas.....	45
2. Experiencia histórica del Espíritu	53
1. Espíritu – la fuerza vital de Dios	54
2. La presencia del Espíritu de Dios en de su pueblo	57
3. El Espíritu de Dios y su <i>shekiná</i>	61
4. Expectativas mesiánicas del Espíritu	66
a) El Mesías del Espíritu	68
b) El renacimiento del pueblo mesiánico desde el Espíritu ..	69
3. Experiencia trinitaria del Espíritu	73
1. El Cristo del Espíritu: la espiritualidad de Jesús	75
2. El Espíritu de Cristo: la espiritualidad de la comunidad	81
3. Reciprocidad trinitaria entre Espíritu e Hijo de Dios	86
4. La expectativa del Espíritu en la esperanza	89
1. La dimensión positiva	89
2. La dimensión negativa	90

II

LA VIDA EN EL ESPÍRITU

4. El Espíritu de la vida.....	97
1. ¿Espiritualidad o vitalidad?.....	97
2. El conflicto entre «espíritu» y «carne»	100
3. El malentendido gnóstico del conflicto apocalíptico	103
4. Vitalidad nueva: vida contra la muerte	108
5. La liberación para la vida.....	113
1. Experiencia de Dios como experiencia de liberación: éxodo y resurrección.....	113
2. La alternativa moderna: ¿Dios o la libertad?.....	119
a) El principio revolucionario de la libertad	120
b) La teología latinoamericana de la liberación.....	123
3. Espíritu que libera para la vida	128
a) Fe que libera: libertad como subjetividad.....	129
b) Amor que libera: libertad como comunión.....	131
c) Esperanza que libera: libertad como futuro	134
d) Experiencia de libertad como experiencia de Dios: el Señor es el Espíritu.....	135
6. La justificación de la vida.....	139
1. La justificación de los pecadores: ¿general o concreta?.....	140
2. La justicia de Dios que establece derecho para las víctimas	145
3. La justicia de Dios que justifica a los verdugos	148
4. La justicia de Dios que corrige las estructuras	155
5. El Espíritu como Juez	159
7. El renacer de la vida	161
1. Interpretaciones bíblicas.....	162
2. Debate sistemático-teológico	164
a) El nuevo nacimiento completa la justificación	164
b) Justificación es nuevo nacimiento	166
c) El nuevo nacimiento del hombre en el Gólgota.....	167
d) El renacido vive de aquello que le sobreviene	168
e) El renacimiento presencializa la resurrección de Cristo e inaugura la vida eterna.....	169
3. La experiencia de sí en el nuevo nacimiento: <i>incipit vita nova</i>	170
4. La experiencia de Dios en el nuevo nacimiento: el Espíritu como Madre de la vida.....	174

8. La santificación de la vida.....	179
1. Justificación y santificación en Lutero y en Wesley.....	182
2. La santificación hoy.....	190
3. El Dios que santifica	193
4. La vida santa	194
5. El Espíritu santo como fuerza vital y como espacio vital.....	197
9. Las fuerzas carismáticas de la vida.....	199
1. La vitalidad carismática de la nueva vida.....	200
2. El don de lenguas	203
3. El despertar de las experiencias carismáticas	205
4. La curación de los enfermos	207
5. El carisma de la vida impedida.....	210
6. De cada uno según sus capacidades – a cada uno según sus necesidades.....	212
7. El Espíritu santo como fuente de energía y campo de fuerza	214
10. Teología de la experiencia mística.....	217
1. Acción y meditación	218
2. Meditación y contemplación.....	221
3. Contemplación y mística.....	224
4. Mística y martirio.....	227
5. La visión del mundo en Dios	231

III

COMUNION Y PERSONA DEL ESPÍRITU SANTO

11. La comunión del Espíritu.....	237
1. Experiencia del Espíritu, experiencia de comunión.....	237
a) Concepto trinitario de comunión	237
b) Concepto unitario de comunión.....	241
c) El proceso de comunión.....	245
d) Espíritu vital y conciencia	248
2. El cristianismo en la comunión del Espíritu	249
a) Espíritu y palabra.....	250
b) Comunión de generaciones.....	256
c) Comunión de mujeres y de hombres.....	259
d) Grupos con iniciativa.....	261
e) Grupos de autoayuda.....	263
f) Configuraciones sociales de la Iglesia	265
3. Teología de la experiencia social de Dios.....	268
a) Amor al prójimo y amor de sí en el amor a Dios	268
b) Egoanía y autodisolución en la sociedad.....	271

c) Amistad abierta	275
d) Experiencias del amor.....	280
e) El lenguaje corporal de la experiencia social de Dios.....	284
12. La personalidad del Espíritu	289
1. Metáforas para las experiencias del Espíritu	290
a) Metáforas personales: Señor – Madre – Juez	291
b) Metáforas formativas: energía – ámbito – figura	295
c) Metáforas de movimiento: viento impetuoso – fuego – amor	300
d) Metáforas místicas: luz – agua – fecundidad.....	303
2. La desbordante personalidad del Espíritu divino.....	307
3. La personalidad trinitaria del Espíritu santo	311
a) El concepto monárquico de Trinidad	312
b) El concepto histórico de Trinidad.....	317
c) La concepción eucarística de la Trinidad.....	320
d) La doxología trinitaria	324
e) La inclusión del «Filioque» en el símbolo niceno, ¿es necesaria o superflua?.....	329
<i>Veni Creator Spiritus</i>	333

COLECCION VERDAD E IMAGEN

- 143. Cristo en la tradición cristiana**
por A. Grillmeier
- 140. Fe y ciencia. Antropología**
por M. Trevijano
- 139. Psicología de la fe**
por L. Cencillo
- 138. Jesús de Nazaret – Cristo de la fe**
por P. Stuhlmacher
- 137. Raíz de la esperanza**
por O. González de Cardedal
- 136. Dios para pensar II**
por A. Gesché
- 135. Dios para pensar I**
por A. Gesché
- 134. Ser sacerdote**
por G. Greshake
- 133. Teología de la historia**
por B. Forte
- 132. El carácter antropológico de la teología**
por D. A. Pailin
- 131. Carne de la Iglesia, carne de Cristo**
por J.-M.-R. Tillard