

Humanidad de Cristo y don del Espíritu

En los estudios cristológicos de los últimos años se ha abierto paso con claridad la tendencia a una mayor valoración de la humanidad de Cristo y de la historia del Jesús terreno¹. En la base de tal renovación está, sin duda, una mayor aproximación a los datos neotestamentarios y, en concreto, a muchos aspectos de la teología de los evangelios sinópticos. Se había producido un alejamiento de ellos por la acentuación unilateral, surgida relativamente pronto en la historia, de la «cristología descendente». Según esta concepción el único punto de partida para el estudio cristológico es la encarnación y la entrada en la historia en un momento dado de la misma del Hijo de Dios preexistente; éste es el sujeto último de todas las afirmaciones cristológicas². El interés unilateral por la afirmación de la divinidad de Cristo ha traído como consecuencia la difuminación del sentido de su humanidad, considerada no pocas veces en la práctica como un mero revestimiento exterior. Datos muy centrales del Nuevo Testamento, p. ej. la resurrección de Jesús, quedaban desprovistos de valor teológico y reducidos a lo meramente apologético. Afirmaciones de los evangelios sobre el crecimiento de Jesús en gracia, su ignorancia, etc. (cf. Lc 2,40.52;

¹ Cf. entre otros los modernos tratados de Cristología de C. DUQUOQ, *Christologie. Essai dogmatique* 2 vols., Cogitatio fidei, 29 y 67, Paris 1968-1972 (trad. cast., *Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret, el Mesías*, Salamanca 1974); W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1969 (trad. cast., *Fundamentos de Cristología*, Salamanca 1974); W. KASPER, *Jesus der Christus*, Mainz 1975; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad nueva. Ensayo de Cristología*, 2 vols., Madrid 1974; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología* (BAC mayor 9), Madrid 1975; E. SCHILLEBEECKX, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg 1975 (trad. del holandés).

² Es significativo a este respecto el título hasta hace poco usual en los tratados de Cristología: *de Verbo Incarnato*. Los títulos de algunas de las obras citadas en la nota anterior muestran con claridad la tendencia contraria.

Mc 13,32; Mt 24,36) ponían al teólogo en más de un aprieto. No cabe duda, por tanto, de que los nuevos enfoques de la cristología han de verse en conjunto como un progreso. Se ha ganado en cercanía al Nuevo Testamento (la primera experiencia que los discípulos tuvieron de Jesús fue sin duda la de su humanidad), se ha ganado además en fidelidad a la misma fórmula dogmática de Calcedonia (cf. DS 301: «consustancial a nosotros en cuanto a su humanidad...»).

Junto a este redescubrimiento de la humanidad de Cristo en los tratados cristológicos se ha dado en la eclesiología una renovación de signo aparentemente inverso: siguiendo las orientaciones del Vaticano II³ se tiende a no dar la primacía al elemento visible, estructural de la Iglesia, sino a su principio invisible de vida, la presencia del Espíritu Santo, don de Jesús resucitado, que la vivifica y unifica y la mantiene en la verdad. A esta acción invisible del Espíritu de Cristo debe la Iglesia lo que es más que a todas las estructuras humanas; éstas deben estar en último término sometidas y al servicio del Espíritu del Señor⁴. Esta renovación en la eclesiología merece ser considerada también en su conjunto como positiva.

Como antes apuntábamos, estas dos tendencias son de signo aparentemente contradictorio. Mientras en un caso se pretende redescubrir lo humano de Jesús, se intenta en el otro un conocimiento más profundo de lo divino en la Iglesia. Podemos preguntarnos no obstante si esta contradicción aparente responde a la realidad o si, por el contrario, no existe en el fondo entre estos dos movimientos del pensamiento teológico moderno una notable convergencia. Ya que el Espíritu Santo presente en la Iglesia es ante todo un vínculo de unión con Jesús; no sólo con el glorificado y pneumático, sino también con el terreno y mortal. Inútil decir que el presente estudio no intenta una solución global de esta compleja cuestión. Se circunscribe al problema de las relaciones entre la humanidad de Jesús y el don del Espíritu tratando de

³ Visibles en particular en la Constitución dogmática *Lumen Gentium* sobre la Iglesia; merecen citarse en especial los párrafos 2, 4, 7-9, 12, 14, etcétera. Entre la bibliografía dedicada en los últimos años al tema merece destacarse la importante obra de H. MÜHLEN, *Una mystica persona*, München-Paderborn-Wien³1968 (trad. cast., *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca 1973). Citaremos esta obra en adelante con las siglas UMP; a lo largo del presente estudio debemos entrar con frecuencia en diálogo con las tesis expuestas en este libro.

⁴ En efecto, todo el ministerio del Nuevo Testamento es «diakonía pneumatos» según 2 Cor 3,6; cf. también la Constitución *Lumen Gentium* del Vaticano II, párrafos 12, 15, 24, 26, etc.

interpretar y sistematizar los datos que a este respecto encontramos en el Nuevo Testamento y en no pocos testimonios de la tradición. Las conclusiones se ofrecen como base de discusión más que como resultados firmemente establecidos⁵.

1. JESÚS UNGIDO CON EL ESPÍRITU

Si tratamos de estudiar las relaciones entre Jesús y el Espíritu tal como el Nuevo Testamento nos las presenta descubrimos, en un primer tiempo, una presencia y una actuación del Espíritu sobre el hombre Jesús. Es un movimiento descendente del Espíritu, del cielo a la tierra, de Dios a Jesús. El Espíritu como fuerza divina está ya presente con una especial intervención en la concepción virginal de Cristo (Lc 1,35; Mt 1,20). Ya en este primer instante ven los evangelios, el de Lucas sobre todo, la presencia anticipada del don escatológico que se derramará sobre los apóstoles y la Iglesia el día de Pentecostés (cf. Hch 2). La presencia del Espíritu como fuerza de lo alto que posibilita la concepción virginal de Jesús es vista en relación con la «filiación divina» de este último⁶. Mayor importancia reviste, sin duda, la mención del Espíritu Santo en la escena del bautismo de Jesús en el Jordán (Mc 1,9-11; Mt 3,13-17; Lc 3,21-22; cf. Jn 1,32-34); aquí se habla propiamente del descenso del Espíritu sobre Jesús. La escena sirve de pórtico a su vida pública, marca el comienzo de su misión de predicación a los hombres y la inauguración de su ministerio. En varios lugares de la obra lucana (Lc 4,18; Hch 4,27; 10,38) esta venida del Espíritu sobre Jesús en el Jordán es calificada como «unción»; ésta tiene en líneas generales los rasgos de la unción profética: habilita a quien la recibe para la predicación y para hacer milagros en nombre de Dios⁷. En virtud de

⁵ El presente artículo representa un intento de estudiar desde un punto de vista de teología bíblica y sistemática las relaciones entre la humanidad de Jesús y el don del Espíritu Santo. Ocasión de semejante ensayo son las conclusiones positivas obtenidas en mi estudio sobre la Pneumatología de San Hilario de Poitiers (tesis doctoral defendida en junio de 1975 en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, que espero pueda ser en breve publicada).

⁶ En rigor el Espíritu Santo desciende aquí sobre María (Lc 1,35). No obstante, esta presencia de la fuerza de lo alto sobre la Virgen es la que explica la filiación divina de Jesús: «por ello será llamado Hijo de Dios». Sobre el sentido de la filiación divina en este texto, cf. L. LEGRAND, *L'arrière plan néotestamentaire de Luc 1,35*: *Revue Biblique* 70 (1963) 161-192.

⁷ El carácter «profético» de la unción de Jesús con el Espíritu en los escritos lucanos ha sido puesto de relieve por I. DE LA POTTERIE, *L'onction*

esta unción Jesús pasa por el mundo haciendo el bien y sanando enfermos; su posesión del Espíritu es la señal que «Dios está con él (Hch 10,38). El Espíritu Santo no es simplemente una fuerza que se apodera de Jesús, sino el principio interno en virtud del cual lleva a cabo su obra. Cristo no es un «pneumático» poseído por la fuerza divina, sino el «Señor del Pneuma»⁸. En sus milagros se manifiesta la presencia de este poder divino (Mt 12,28; cf. Lc 11,20). Su misma muerte como ofrenda total al Padre fue realizada en virtud del «espíritu eterno» (Heb 9,14). Toda la existencia terrena de Jesús, y en particular su vida pública, desde el bautismo en el Jordán hasta su muerte en la cruz, se ha realizado

du Christ: Nouvelle Revue Théologique 80 (1958) 225-252. Por lo que a nosotros nos interesa el autor resume así los resultados de su investigación: «D'après le Nouveau Testament... ce moment du baptême est capital: Jésus y a été oint 'd'Esprit Saint et de puissance' en vue de sa mission qui prolonge celle des prophètes. Ce fut une communication réelle de l'Esprit Saint, une illumination, une impulsion que le Christ reçut pour commencer sa vie publique» (252). El carácter profético de la unción de Jesús según Lucas se pondría también de manifiesto a partir de la cita de Is 61,1 aplicada a Jesús en la presentación que éste hace de sí mismo según Lc 4,18, y la referencia a Is 42,1 en la escena del bautismo (231-236). No obstante esta unción de Jesús iría más allá de la de los profetas en el sentido de que el Espíritu que desciende sobre él es ya el don escatológico (235). La misma apreciación relativa a Marcos hace E. SCHWEIZER, *Pneúma: TWNT* 6 (1965) 398. Una monografía importante sobre el tema del bautismo de Jesús es la de F. LENTZEN-DEIS, *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern* (Frankfurter Theologische Studien 4), Frankfurt Main 1970; también para él la venida del Espíritu sobre Jesús en la obra lucana está explicada en términos que recuerdan la unción profética (146-148, 272, 284-286). No obstante para él el «género literario» de las narraciones sinópticas del bautismo no es el de una vocación profética sino el de una «visión interpretativa» (Deute-Vision); lo que se pretende con la narración según esto no es narrar un acontecimiento histórico ni una experiencia interior de Jesús, sino tratar de presentar a éste al comienzo de su vida pública como el «Hijo de Dios» enviado a la casa de Israel; hay por tanto, en la base de las tradiciones que han dado lugar a los relatos que poseemos, una intencionalidad «catequética» (277; cf. también sobre las conclusiones de Lentzen-Deis las apreciaciones críticas de A. VARGAS-MACHUCA, *La narración del bautismo de Jesús (Mc. 1,9-11) y la exégesis reciente*: *Cultura Bíblica* 30 (1973) 131-141). Según esto, el descenso del Espíritu sobre Jesús significa para L-D. «die Kraftausrüstung, die aus dem einzigartigen Verhältnis zwischen diesem Gottgesandten zu seinem Vater, Gott, entsteht» (278). Esta filiación divina de Jesús ha de entenderse en las narraciones del bautismo como «funcional» y no en el sentido posterior de «identidad de esencia» (*ibidem*). El Espíritu es pues la fuerza presente en Jesús por su condición de enviado divino.

⁸ La expresión es de E. SCHWEIZER, a.c. (nota anterior), 402. Llama la atención esté autor sobre la variante que se produce en Lc 4,1 respecto a Mc 1,12: mientras según este último texto el Espíritu «impulsa» a Jesús al desierto, Lucas dice que Jesús volvió del Jordán «lleno» del Espíritu, y que fue conducido al desierto «en tòi pneúmati»; se quiere evitar toda apariencia de subordinación de Jesús al Espíritu.

bajo el signo de esta posesión del Espíritu divino; gracias a él se ha podido consagrar Jesús al ministerio profético de la predicación del reino. Esta especial presencia del Espíritu en Jesús es uno de los medios de que los evangelistas, Lucas en especial, se han servido para expresar la presencia de Dios en el hombre Jesús ya durante el tiempo de su vida mortal. La unción con el Espíritu es en este sentido un requisito indispensable para poder llevar a cabo la misión que le ha sido encomendada por el Padre.

De lo dicho se desprende que en la perspectiva neotestamentaria no existe más unción de Cristo que la que se realiza en el Jordán⁹, y que ésta no se entiende, como tantas veces se ha hecho posteriormente, como un corolario o consecuencia de la encarnación del Hijo. En ningún lugar nos habla el Nuevo Testamento de una plenitud de la posesión del Espíritu por Jesús desde el primer instante de su concepción; este solo hecho impone cautela a la hora de postularla en virtud de otras consideraciones, por legítimas que éstas puedan ser. El Nuevo Testamento no se mueve desde la idea de la encarnación del Hijo a la de la unción de Jesús con el Espíritu, sino que más bien la conciencia de que en Jesús ha estado presente de modo extraordinario el Espíritu Santo ha podido ser la clave para pensar en la encarnación¹⁰. La figura de Jesús se explica por medio del Espíritu. La «unción» que este hombre recibe tiene que ver con su «filiación divina» en cuanto

⁹ Si prescindimos de la cita del Sal 45,7 en Heb 1,9, que parece aplicarse a la resurrección de Jesús; cf. I. DE LA POTTERIE, a.c. (nota 7).

¹⁰ La idea de la unción de Jesús por el Espíritu Santo en el momento mismo de la encarnación (aunque lógicamente posterior a ella) que, como vemos, no se halla en el Nuevo Testamento, puede ser aceptable desde un punto de vista dogmático si se tiene en cuenta que Jesús es desde el primer instante de su concepción Hijo de Dios. Cf. a este respecto H. MÜHLEN, UMP (cf. nota 3), 193-196, 216ss., 245, entre otros lugares; también del mismo autor, *Der Heilige Geist als Person* (en adelante HGP), Münster (1963) 206-207, etc. No obstante tal conclusión, en sí legítima, no debe llevar a una visión estática de la cristología que lleve a minusvalorar la historia subsiguiente de Jesús y en concreto su resurrección en orden a su plena filiación divina y plena posesión del Espíritu. De esto no parece haber sido consciente MÜHLEN, p. ej., en HGP, 206; UMP, 151, 219-220, lugares todos donde no parece atribuir a la resurrección todo su valor en cuanto a Cristo mismo; esto tiene su importancia a la hora de pensar en el Espíritu como don de Jesús. En la unción profética de Jesús se basa MÜHLEN para distinguir entre encarnación del Hijo y unción con el Espíritu HGP 172ss, UMP 216ss, pero hay que tener en cuenta que las narraciones del bautismo en los sinópticos, precisamente por no presuponer la idea de la encarnación, no dan pie a esta distinción más que en modo indirecto. Como ya hemos visto, la venida del Espíritu sobre el hombre Jesús en el Jordán no es una consecuencia de la encarnación sino un signo de la presencia de Dios en este hombre en orden a la misión que se le ha confiado.

unida a su función de enviado por Dios al pueblo¹¹. La noción de Espíritu que aquí se utiliza se sitúa, con evidentes modificaciones, en la línea del Antiguo Testamento: es el signo de la presencia de Dios en Jesús, como lo fue en los profetas y en los otros hombres encargados por Dios de una especial misión. Debemos también tener presente otra cosa: es opinión hoy extendida entre los exegetas que es muy poco probable históricamente que Jesús haya hecho muchas alusiones al Espíritu durante su predicación¹². La teología del Espíritu que nos pintan los Evangelios (especialmente el de Lucas) no deriva, por lo tanto, de la directa enseñanza de Jesús, sino en parte al menos de la retrospectión; desde la experiencia del Espíritu se ha interpretado la vida de Cristo como la de un hombre lleno de la vida divina y del don escatológico del Espíritu Santo. Todo ello, como ya hemos dicho, sin que se caiga nunca en la tentación de ver en Jesús a un «pneumático» como tantos otros. Más todavía, se ha llegado a afirmar que el «recurso» a la idea de la presencia del Espíritu en Jesús para expresar la peculiaridad de su persona desaparece en los escritos del Nuevo Testamento que expresamente afirman la preexistencia de Cristo¹³. Si esto es así, difícilmente puede entenderse la unción de Jesús con el Espíritu Santo como un corolario de la encarnación del Hijo. Más bien, por el contrario, la filiación divina podría afirmarse a partir de la posesión del Espíritu por Jesús. El destinatario de la acción divina es en todo caso Jesús en cuanto hombre,

¹¹ En cuanto al sentido de la voz celeste después del bautismo de Jesús, cf. F. LENTZEN-DEIS, o.c. (nota 7), 259-265; F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Göttingen 1963, 334-347. Recordemos además a este respecto lo dicho ya en la nota 7.

¹² Cf. E. SCHWEIZER, a.c. (nota 7), 400; F. J. SCHIERSEE, *La revelación de la Trinidad en el Nuevo Testamento*, en *Mysterium Salutis* II 1, Madrid 1969, 130ss; K. WENNEMER, *Die Dreifaltigkeit als Heilsgesheimnis in der biblischen Theologie*, en H. WOLTER (ed.), *Testimonium Veritati*, Frankfurt Main 1971, 175s; F. HAHN, *Das biblische Verständnis des Heiligen Geistes*, en C. HEITMANN y H. MÜHLEN (ed.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, Hamburg-München 1974, 135s.

¹³ Así lo llega a afirmar W. SCHMITHALS, *Geisterfahrung als Christuserfahrung*, en C. HEITMANN y H. MÜHLEN, o.c. (nota anterior), 102. Aunque para el conjunto del Nuevo Testamento pueda aceptarse como válida esta afirmación, hay algunos lugares aislados que pueden contradecirla, como p. ej., Jn 1,32s. No obstante, por lo que respecta a este texto, hay que afirmar que subraya en relación con sus paralelos sinópticos la «permanencia» del Espíritu sobre Jesús a la vez que éste es caracterizado ya desde este primer instante como el que da el Espíritu; cf. R. SCHNAKENBURG, *Das Johannesevangelium, 1. Teil* (Herders theologischer Kommentar zum NT IV,1), Freiburg-Basel-Wien³1972, 303; F. PORSCH, *Pneuma und Wort. Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangelium* (Frankfurter Theologische Studien 16), Frankfurt Main 1974, 31-51.

en cuanto ha de ser habilitado para el desempeño de su misión.

No puede afirmarse que esta teología de la unción profética de Cristo se haya perdido totalmente en la tradición. Los Padres conocen una cristología que por supuesto arranca de la encarnación del Hijo. Pero no por ello deja de tener sentido la unción de Jesús en el momento del bautismo en el Jordán. Razonan con frecuencia diciendo que es evidente que el Verbo de Dios no necesita de esta unción espiritual; él es el que da y posee el Espíritu¹⁴. Por ello la venida del Espíritu Santo en el Jordán ha de afectar, y de hecho afecta, a su humanidad, o a la misión que Jesús ha de cumplir en cuanto hombre¹⁵. La humanidad de Jesús, aun siendo la del Hijo, necesita la presencia del Espíritu para llevar a término la obra salvadora. La encarnación se ha realizado por puro designio gratuito de Dios de salvar a los hombres; y hacerlo no desde fuera, sino mediante la asunción por el Hijo de nuestra naturaleza, siendo hermano entre hermanos. Desde este punto de vista no es ni superfluo ni accidental que su humanidad sea portadora del Espíritu. En virtud de él ha de llevar a cabo su obra; sólo en cuanto «ungido» por Dios puede realizar Jesús su misión¹⁶.

Los datos bíblicos y patrísticos relacionan la unción de Jesús con su misión de predicación, y la sitúan en el momento del bautismo. Esto puede ser para nosotros relativamente secundario. En efecto, desde nuestra perspectiva podemos decir que también la

¹⁴ Cf. SAN ATANASIO, *Contra Arianos* I 47 (PG 26,109C); SAN HILARIO DE POITIERS, *De Trinitate* XI 19 (PL 10,413A).

¹⁵ Abundan los textos de los padres que así lo indican. A modo de ejemplo SAN IRENEO, *Adv. Haer.* III,9,3 (SCh 211,110-112): «Nam secundum id quod Verbum Dei homo erat ex radice Iesse et filius Abrahae, secundum hoc requiescebat Spiritus Dei super eum et unguebatur ad evangelizandum humilibus» (nótese la finalidad de la unción en cuanto a la misión de Cristo); III,12,7 (*ibidem* 210-212); III,17,1-3 (327ss); *Demonstratio* 53 (SCh 53,114); EUSEBIO DE CESAREA, *In Lucam* IV,18 (PG 24,553B); SAN ATANASIO, *Contra Arianos* I 46-48 (PG 26,108-112); SAN HILARIO DE POITIERS, *de Trinitate* XI 18-19 (PL 10,412-413); cf. *ibidem* VIII 25 (254); SAN BASILIO, *de Spiritu sancto* XVI 39 (SCh 17bis, 386); SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Johannem* V 2 (PG 73,751ss). Los Padres han interpretado a veces la unción de Cristo como realizada no por el Espíritu Santo sino por la divinidad misma del Hijo o por la fuerza del Padre; así San Hilario en los textos anteriormente citados, aunque no puede decirse de él que confunda sin más la unción con la encarnación del Verbo (la primera se considera unida a la misión de predicación); también SAN GREGORIO NACIENCENO, *Oratio* X 4 (PG 35,832A); XXX 21 (PG 36,132BC).

¹⁶ Cf. A. ORBE, *La unción del Verbo. Estudios Valentinianos III* (*Analecta Gregoriana* 113), Roma 1961, 39ss para el pensamiento de San Justino al respecto; 510ss para el de San Ireneo.

vida oculta de Jesús se realizó bajo el impulso o con la presencia del Espíritu Santo. Ya hemos visto qué valor hay que atribuir a las narraciones de los sinópticos sobre el bautismo. Pero a lo que debemos renunciar es a considerar la posesión del Espíritu por parte de Jesús como algo dado de una vez y para siempre desde la encarnación. La «historia» de la presencia del Espíritu Santo en Jesús está íntimamente ligada a la de su filiación divina (cf. Rom 1,3s)¹⁷.

Las narraciones de los evangelios sobre la venida del Espíritu sobre Jesús en el Jordán van precedidas del anuncio del Bautista según el cual Jesús va a bautizar a su vez «en Espíritu Santo» (Mc 1,8; «y en fuego», Mt 3,11; Lc 3,16). La venida del Espíritu y el anuncio del bautismo que Jesús va a dar están estrechamente relacionados en Juan (Jn 1,33). Esto quiere decir que ya desde el principio de la vida pública Jesús es contemplado no sólo como quien recibe o posee el Espíritu Santo, sino también como quien lo da. También los Padres han caído en la cuenta de que uno de los aspectos esenciales de la salvación que Jesús nos trae es el don del Espíritu. El, en cuanto es el Hijo encarnado, ha de ser la fuente originaria de este don. De ahí que el Espíritu repose en plenitud sobre él para que desde él pueda repartirse a todos los hombres. De ahí que el Espíritu presente en Jesús, además de posibilitarle el cumplimiento de su misión, esté destinado a ser derramado sobre toda la Iglesia¹⁸. Jesús lo recibe precisamente

¹⁷ Más adelante deberemos volver sobre este texto. Retengamos ya desde ahora cómo el Apóstol contempla las dos etapas de la historia de Jesús («según la carne» y «según el Espíritu de santidad») como la historia del Hijo de Dios ya desde el principio (v.3).

¹⁸ Es ésta una enseñanza que encontramos repetida con mucha frecuencia en los Padres. Así SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Eph.* XVII 1 (SCh 10,86); SAN JUSTINO, *Dial. Tryph.* 87,5 (BAC 116,459); SAN IRENEO, *Adv. Haer.* III 9,3 (SCh 211-110-112): «Spiritus ergo Dei descendit in eum, eius qui per prophetas promiserat uncturum se eum, ut de abundantia untonis eius nos percipientes salvaremur»; III 17,2-3 (334-336): «... quod Dominus accipiens munus a Patre ipse quoque his donavit qui ex ipso participantur, in universam terram mittens Spiritum sanctum»; «... Spiritus Dei qui descendit in Dominum ... quem ipsum iterum dedit Ecclesiae, in omnem terram mittens de caelis Paraclitum»; III 17,1 (330): «Unde et in Filium Dei filium hominis factum descendit, cum ipso adsuescens habitare in genere humano, et requiescere in hominibus...»; cf. también III 18,7 (364-370); ORÍGENES, *In Lucam*, hom. XXVII,5 (SCh 87,348): «... ut postquam Dominus ascendisset in excelsum captivam ducens captivitatem (Sal 67, 19; Ef 4,8) tribueret nobis Spiritum qui ad se venerat»; TERTULIANO, *Adv. Marc.* V 8,4-7 (CCL 1, 598-599); NOVACIANO, *de Trinitate* XXIX 11 (CCL 4,70): «Hic est qui in modum columbae, posteaquam Dominus baptizatus est, super eum venit et mansit, habitans in solo Christo plenus et totus ... ut ex illo donorum atque operum venae ducerentur, Spiritu sancto in Chris-

como cabeza de la Iglesia y de la humanidad toda. Pero esta comunicación del Espíritu a los hombres no ocurre durante la vida mortal de Jesús. Lucas recoge expresamente el tema del bautismo en el Espíritu, que hemos visto ya anunciado en boca del Bautista, refiriéndolo al acontecimiento de Pentecostés (cf. Hch 1,5 en relación con 2,1ss; la venida del Espíritu sobre los gentiles es también un bautismo en Espíritu Santo: Hch 11,16). Juan es todavía más explícito: «no había Espíritu porque Jesús no había sido todavía glorificado» (7,39; cf. 16,7). El Espíritu estaba ya presente en Jesús durante su vida mortal, pero hasta su glorificación no está para «ser dado». La efusión del Espíritu sobre la Iglesia y los hombres es por lo tanto una consecuencia inseparable de la glorificación del Señor.

2. EL ESPÍRITU, DON DE JESÚS

Escribe Novaciano que el Espíritu Santo, después de la resurrección de Cristo, no es «novus, sed nove datus»¹⁹. El mismo Espíritu que actuó en los profetas del Antiguo Testamento y en el mismo Jesús es ahora don a los hombres. El Nuevo Testamento atestigua sobradamente esta «novedad» del don del Espíritu después de la resurrección: el Espíritu Santo que Jesús recibió en el tiempo de la vida mortal es ahora don del resucitado a los que en él creen; éste es lo que pudiéramos llamar un «segundo tiempo» en la Pneumatología del Nuevo Testamento. Veamos brevemente qué rasgos presenta esta nueva actuación del Espíritu.

En primer lugar está el dato mismo de la efusión del Espíritu, recogido por Juan (20,22; cf. tal vez 19,30) y por Lucas en los sucesivos «pentecostés» del libro de los Hechos (2,1ss; 4,21; 10,44...). La coincidencia de fondo es clara, pese a la diferencia en la cronología que observamos entre ambos documentos. El don del Espíritu sigue a la resurrección de Jesucristo.

to affluenter habitante»; SAN ATANASIO, *Contra Arianos* I 47 (PG 26,109C); I 50 (117B); GREGORIO DE ELVIRA, *Trac. Orig.* XX 11-12 (CCL 69,144), recoge la idea de San Ireneo en *Adv. Haer.* III 17,1 (cf. más arriba); cf. también SANTO TOMÁS, *STh* III 8-9. La venida del Espíritu sobre Jesús se da para los Padres en el bautismo y su donación después de la resurrección; no siempre se expresa con claridad el por qué de este tiempo de espera.

¹⁹ *De Trinitate* XXIX 3 (CCL 4,69,11-12); por el conjunto del contexto es evidente que el momento de esta donación se produce después de la resurrección; cf. *ibidem* XXIX 3-6 (69-70).

En segundo lugar es también claro que en esta sucesión temporal se establece a la vez una dependencia intrínseca. Es Dios (el Padre) quien da el Espíritu (cf. Hch 1,4; 2,17ss; 11,17), pero también Jesús (Hch 2,33). Según el cuarto evangelio el Espíritu Santo es también don del Padre ya que de él procede (Jn 15,26; 14,16.26). Pero el Padre lo envía a petición y en nombre de Jesús (Jn 14,16.26), y también de este último se dice que lo envía (Jn 15,26; 16,7; cf. 20,22); el Espíritu recibe además «de lo suyo» (Jn 16,14). La «novedad» del Espíritu después de la resurrección estriba también, por lo tanto, en la intervención que tiene en su donación Jesús resucitado y exaltado a la derecha del Padre.

En tercer lugar, el Nuevo Testamento va más allá de la simple atribución a Jesús resucitado de una intervención en la efusión del Espíritu sobre los hombres. Este es ahora, además de «Espíritu de Dios», también «Espíritu de Cristo» (cf. Rom 8,9). Pablo es el autor del Nuevo Testamento en quien resulta más llamativa esta nueva terminología. Junto a las expresiones, todavía predominantes, «Espíritu de Dios», «Espíritu Santo» o, simplemente, «Espíritu», encontramos las de «Espíritu de Cristo» (Rom 8,9); «de Jesucristo» (Flp 1,19); «del Señor» (2 Cor 3,17.18); «de su Hijo» (Gál 4,6; cf. Rom 8,15); «de la vida en Cristo Jesús» (Rom 8,2). Lucas utiliza en una ocasión el llamativo giro «Espíritu de Jesús» (Hch 16,7)²⁰. Esta relación del Espíritu con Cristo es tal vez la más radical «novedad» del Espíritu Santo en la economía del Nuevo Testamento. Así como en el Antiguo Testamento la presencia del Espíritu de Dios en un hombre habilita a éste para actuar en nombre de Dios (lo mismo, *mutatis mutandis*, podemos afirmar de Jesús en cuanto ha recibido la unción profética), quien recibe el Espíritu de Cristo después de su resurrección puede hablar y actuar en nombre de Cristo. El don del Espíritu coincide con la misión de los apóstoles (cf. Jn 20,21s); éstos lo reciben precisamente para ser testigos de Jesús (Hch 1,8). Jesús mismo está presente en quienes han recibido su Espíritu (Rom 8,9-11). Como a continuación tendremos ocasión de ver con más detalle la presencia del Espíritu en la Iglesia después de la resurrección de Jesús tiene una clara referencia cristológica. Esta es la base de la novedad de los efectos que produce en los hombres.

El Espíritu en el Antiguo Testamento es un don escatológico

²⁰ Sobre el significado del giro cf. la reciente exposición de G. STÄHLIN, *Tò Pneûma Iēsoû (Apostelgeschichte 16,7)* en B. LINDARS y S. SMALLEY (ed.), *Christ and Spirit in the New Testament*, Cambridge 1973, 229-252.

(cf. Is 44,3; Ez 36,26s; 37,14; 39,29; Jl 3,1-5, etc). El hecho de que después de Cristo se otorgue en abundancia significa que ha llegado la salvación definitiva que se esperaba (cf. Hch 2,15ss); nada importante nos separa ya del fin, aunque éste no se haya manifestado aún completamente. Este sentido escatológico del don del Espíritu nos indica que no podemos poner al mismo nivel sus actuaciones antes y después de la resurrección, ya que con ésta se abre propiamente la nueva era. Lo que antes se daba era sólo un anticipo de lo que ahora tenemos²¹. La donación del Espíritu en su sentido más estricto y propio se realiza después de la resurrección. Esto significa que la donación a que nos referimos no es, simplemente, la donación del Espíritu Santo en general, sino la de éste en cuanto Espíritu de Cristo. En este sentido es legítima la deducción «a posteriori» de que también el Espíritu de los profetas es «Spiritus Christi» (cf. 1 Pe 1,11). Si el Espíritu Santo es por otra parte una realidad divina, es lógico que no pueda aparecer en la historia de la salvación como Espíritu de Cristo más que cuando la divinidad de este último ha sido plenamente manifestada en la resurrección. Más adelante trataremos expresamente de este punto.

La «misión» del Espíritu Santo como Espíritu del Hijo (Gál 4,4-6; cf. Jn 14,26; 15,26; 16,7) es en cierta manera comparable a la de este último y ha de verse necesariamente en relación con ella. Por ello en la actuación del Espíritu que sigue a la resurrección de Jesús aparece aquél en la historia de salvación con las peculiaridades que le son propias. En ellas se manifiesta por una parte su función irreemplazable en la revelación y en la salvación cristiana, por otra se pone de relieve su constante referencia a la persona y a la obra de Jesús. ¿Cuáles son, por tanto, las características de esta presencia del Espíritu en la comunidad de los que creen en Cristo?

No encontramos apenas en el Nuevo Testamento ningún efecto de la presencia del Espíritu que no esté relacionado con Jesús.

²¹ Sobre la diferencia entre la actuación del Espíritu antes y después de la res. de Jesús en el cuarto evangelio cf. F. PORSCH, o.c. (nota 13), 65-72. Los Padres han hecho alusión con frecuencia a esta diferencia; además de muchos de los textos citados en la nota 18, cf. ORÍGENES, *de Principiis* II 7,2 (GCS 22, 149); SAN HILARIO DE POITIERS, *de Trinitate* II 32 (PL 10,73A), según el cual sólo después de la res. de Cristo el Espíritu ha sido «dado»; SAN AMBROSIO, *de Spiritu sancto* I Prol. 18 (CSEL 79,19). Para una visión sintética del pensamiento de los primeros escritores cristianos sobre las nuevas virtualidades del Pneuma como don de Jesús resucitado, cf. A. ORBE, o.c. (nota 16), 528-541.

Esto vale para todos los escritos que tratan del tema. En los Hechos de los Apóstoles el Espíritu Santo habilita a quienes lo reciben para el testimonio en favor de Cristo (1,8; 2,1ss; 4,31; 6,5.10; 7,56; 8,29; 13,2.4, etc.); es el don que reciben los que creen en Cristo y se bautizan (2,28; 19,6; cf. 10,44-48; 11,15; 15,8); es además el necesario complemento de la aceptación de la buena nueva (8,16; 19,6). En general el libro de los Hechos presenta al Espíritu Santo como el motor de la predicación apostólica y del testimonio de Jesús; a esta finalidad se ordenan de uno u otro modo sus otras manifestaciones. Juan habla del Espíritu como Espíritu de la verdad (Jn 14,17; 15,26; 16,13; cf. 1 Jn 5,6). Pero no tiene ninguna «verdad» propia independientemente de la de Jesús o la del Padre: enseña y recuerda a los discípulos lo que ha dicho Jesús (Jn 14,26), no habla por sí mismo sino que escucha a Jesús y toma de lo suyo (16-13-15), da testimonio de la verdad de Jesús (15,26). No se trata de la introducción de nada nuevo que suplante a Cristo, sino que más bien el Espíritu es el que mantiene viva entre los discípulos la palabra y la misma presencia de Jesús (cf. 1 Jn 2,20ss)²³. El Paráclito es la segunda denominación del Espíritu Santo propia de Juan (Jn 14,16.26; 15,16; 16,7). Es el mismo Espíritu de la verdad en cuanto asiste a los discípulos en su testimonio por Cristo y en cuanto él mismo da testimonio en el interior del creyente. El Espíritu Santo es además el garante de la recta confesión de Cristo en su humanidad (1 Jn 4,2) y de la permanencia de los fieles en el amor (1 Jn 4,12ss). La acción del Espíritu se entiende por lo tanto como necesariamente referida a Jesús, aunque no puede hablarse de él como de un mero instrumento (cf. Jn 3,8)²³.

Más complejo es tal vez determinar la función del Espíritu en el hombre según la enseñanza de Pablo²⁴; pero tampoco en ningún caso puede verse su actuación como desligada de Cristo o sin relación con él. El Espíritu nos da el verdadero conocimiento

²³ Para la interpretación de este texto cf. I. DE LA POTTERIE, *L'onction du chrétien par la foi*, en I. DE LA POTTERIE-S. LYONNET, *La vie selon l'Esprit* (Unam Sanctam 55), Paris 1965, 126-142.

²³ La tesis de la «concentración cristológica» de la pneumatología joánica es puesta de relieve constantemente por F. PORSCH, o.c. (nota 13), especialmente en la conclusión, 405-407. Por otra parte, es comúnmente admitido que el cuarto evangelio es tal vez el escrito neotestamentario que presenta con más rasgos «personales» al Espíritu Santo, sobre todo cuando se refiere a la actuación que éste tendrá después de la res. de Jesús.

²⁴ Sigue siendo de interés para esta materia el excursus que le dedica O. KUSS, *Der Römerbrief*, Regensburg 1959, 540-595.

de Dios y de Cristo (1 Cor 2,10ss), nos hace confesar a Jesús como Señor (1 Cor 12,3), garantiza la recta comprensión de la palabra de Dios, cuyo último sentido ha sido desvelado en Cristo (2 Cor 3,14ss). Recibimos el Espíritu por la fe en Jesús (Gál 3,2; 1 Cor 1,21; Ef 1,13) y es el principio de nuestra nueva vida en la filiación divina y en la existencia según Cristo (Gál 4,6; Rom 8,2.9.14ss). La intercambiabilidad de las fórmulas «en Cristo» y «en el Espíritu» demuestra también la íntima relación que existe entre ambas realidades²⁵. El Espíritu Santo, por otra parte, ha infundido en nuestros corazones el amor de Dios (el que él nos tiene), manifestado en que ha entregado a su Hijo a la muerte por nosotros cuando éramos todavía pecadores (Rom 5,5-8). Se nos da en el bautismo (1 Cor 6,11; Tit. 3,5) por el que nos identificamos con Cristo muerto y resucitado (Rom 6,3ss; Col 2,12). Es prenda de nuestra resurrección a semejanza de la de Cristo (Rom 8,11). El Espíritu Santo reparte según quiere los dones y carismas, edifica la unidad del cuerpo de Cristo, rico precisamente por la multiplicidad de sus manifestaciones para la común utilidad (1 Cor 12,4ss; Rom 12,4ss; Ef 4,4.11ss); es de notar que la acción del único Espíritu sirve para la unidad del cuerpo de Cristo, es decir, por medio del Espíritu es Cristo mismo quien está presente en la Iglesia. Tanto a escala personal como comunitaria, en el creyente individual y en la Iglesia en su conjunto, el Espíritu Santo, don de Cristo, apunta hacia Cristo mismo. De ahí que podamos afirmar que el Espíritu Santo, en su aparición histórico-salvífica, es la fuerza divina que configura según Cristo la nueva vida de la comunidad de los creyentes en Jesús y la de cada uno de éstos en particular.

Es evidente que no hemos intentado agotar en estas breves consideraciones el tema de la presencia y actuación del Espíritu Santo en la Iglesia y en el hombre. Lo único que se pretendía poner de manifiesto era cómo la resurrección de Cristo determina, según el testimonio sustancialmente coincidente de los diferentes escritos del Nuevo Testamento, una decisiva novedad en la actuación «ad extra» del Espíritu Santo. Hemos analizado el cambio significativo de nomenclatura, la intervención de Jesús resucitado en su donación, los efectos que ésta produce en el hombre que la recibe.

²⁵ Cf. H. SCHLIER, *Herkunft, Ankunft und Wirkungen des Heiligen Geistes im Neuen Testament*, en C. HEITMANN y H. MÜHLEN, o.c. (nota 12), 123. El autor cita en este contexto Rom 8,9; 8,1; 1 Cor 1,30; Gál 3,26s; Rom 8,11; 1 Cor 6,19; 2 Tim 1,14; también F. J. SCHIERSEE, a.c. (nota 12), 151s.

Cada uno de estos caminos nos ha llevado a la misma conclusión: no hay presencia del Espíritu Santo en el mundo después (y aun antes) de la resurrección de Jesús que no tenga que explicarse a partir de esta última. Sólo como don de Jesús resucitado despliega el Espíritu en la historia todas sus virtualidades.

Este dato esencial del Nuevo Testamento, recogido como hemos visto en las diferentes líneas de la tradición, no puede ser indiferente para la teología. La presencia del Espíritu Santo en la «historia salutis» tiene a su vez una historia, ligada a la de Jesús. De este hecho tiene que arrancar la Pneumatología. De ahí la necesidad de investigar lo que acontece en la misma historia de Jesús que da pie a que el Espíritu Santo se convierta en «suyo»; tal pregunta es decisiva para entender el significado del don del Espíritu. ¿Qué es entonces lo que justifica que el «Espíritu de Dios», sin dejar de ser tal y precisamente por serlo, aparezca en un momento dado como «Espíritu de Cristo»? ¿Por qué ocurre esto en el momento preciso de la resurrección y no en otro?

3. JESÚS RESUCITADO, POSEEDOR Y DADOR DEL ESPÍRITU

A partir de la resurrección de Jesús la pneumatología pasa a estar, según los escritos del Nuevo Testamento, en dependencia de la cristología; para el tiempo que la precede puede incluso llegarse a afirmar lo contrario²⁶. La efusión del Espíritu es un don escatológico y está en dependencia de la resurrección de Jesús, que es, considerada en sí misma, el principio de los últimos tiempos. Hemos hecho ya alusión a que el don del Espíritu tiene lugar precisamente en cuanto don de Jesús resucitado. El análisis de lo que la resurrección significa para la persona de Jesús nos aclarará por qué a partir de ella pueden poseer los hombres el don del Espíritu como anticipo y prenda de la salvación definitiva.

En el centro de toda la teología bíblica de la resurrección está el significado que ésta tiene en primer lugar para el hombre Jesús de Nazaret; supone su perfecta unión con el Padre, la plena posesión del status de Hijo de Dios. No podemos olvidar a este respecto la llamada «cristología de exaltación» que nos transmiten algunos de los estratos más antiguos del Nuevo Testamento²⁷;

²⁶ Cf. W. KASPER, o.c. (nota 1), 298s; del mismo, *Espíritu, Cristo, Iglesia*: Concilium 10,4 (1974), 30-47; E. SCHWEIZER, a.c. (nota 7), 401.

²⁷ Un resumen de los estadios de la cristología del Nuevo Testamento

esta cristología es la consecuencia lógica de la inmediata experiencia de los discípulos, que parte del contacto con el Jesús terreno, al que han visto muerto y han experimentado por último presente como resucitado. Los escritores neotestamentarios han recurrido con mucha frecuencia a la frase del salmo 110,1: «siéntate a mi derecha» como medio para explicar la nueva situación de Jesús, llamado por su resurrección de entre los muertos a la participación de la potestad y de la gloria del Padre²⁸. El elemento de la «exaltación» de Cristo no está tampoco ausente en los escritos que de modo más o menos explícito conocen la idea de la preexistencia; no podía ser de otro modo porque no se ha podido llegar a la afirmación de la preexistencia sino como consecuencia y desarrollo de todo el contenido de la idea de la resurrección²⁹. Según el himno recogido en la carta a los Filipenses al «descenso» de Jesús al encarnarse y despojarse de su rango divino corresponde una posterior exaltación por Dios (Flp 2,6-11). También, según el evangelio de Juan, Jesús «va al Padre» (cf. Jn 14,12; 16,10.28; 20,17) para tener junto a él la gloria de que gozaba antes de la creación del mundo (Jn 17,5; cf. 12,28; 17,24). En ningún caso cabe pensar en esta glorificación de Cristo resucitado sin referencia a su humanidad; más bien a ella alude inmediatamente la idea de la exaltación, ya que lo contrario sería desvirtuar por completo la fe en la resurrección. De ahí que quepa perfectamente en los esquemas neotestamentarios el considerar la resurrección como el momento en que, realizada a la perfección su unión con el Padre, Jesús se hace con plenitud Hijo de Dios (cf. Rom 1,4). Si tenemos en cuenta la historia de la vida humana de Jesús la resurrección ha de verse como la plenitud de la encarnación misma³⁰.

ofrece R. SCHNAKENBURG, *Cristología del Nuevo Testamento*, en *Mysterium Salutis* III 1, Madrid 1971, 245-414; en especial para la cuestión que aquí tratamos, 256-284.

²⁸ Aparece citado, más o menos literalmente, en Mc 12,36 y par.; 14,62 y par.; 16,19; Hch 2,34; 5,31; (7,55); Rom 8,34; 1 Cor 15,25; Col 3,1; Ef 1,20; Heb 1,3; 8,1; 10,12; 12,2; 1 Pe 3,22.

²⁹ W. KASPER, o.c. (nota 1), 206s: «Die Präexistenzaussagen des Neuen Testaments bringen im Grunde in neuer und vertiefter Weise den eschatologischen Charakter von Person und Werk Jesu von Nazaret zum Ausdruck. Weil sich in Jesus Christus Gott selbst definitiv, rückhaltlos und unüberbietbar geoffenbart und mitgeteilt hat, gehört Jesus in die Definition des ewigen Wesens Gottes hinein. Aus dem eschatologischen Charakter des Christuseignisses folgt also, dass Jesus von Ewigkeit her Sohn Gottes und Gott von Ewigkeit her der 'Vater unseres Herrn Jesus Christus' ist.» El carácter escatológico de la persona y la obra de Jesús se revela sobre todo en su resurrección: *ibídem* 168ss.

³⁰ Esto no significa desconocer la cristología descendente o de encarna-

El mismo ser de Jesús se ve, por lo tanto, afectado en primer lugar en virtud de su resurrección. Con ella llega a la perfecta unidad con el Padre, que es por otra parte lo que ya ha definido el ser de Jesús durante el tiempo de su vida mortal³¹. Esta unidad ve ahora alcanzada su plenitud, no sólo por lo que afecta al Hijo eterno de Dios, sino también, y ante todo, por lo que respecta a la humanidad asumida. Por esta razón el Espíritu Santo es ahora, a la vez que «Espíritu de Dios», «Espíritu de Cristo». Jesús posee ahora como propia la fuerza divina del Espíritu. La posee también en cuanto hombre glorificado, y en cuanto tal puede comunicarla. No hay economía de la salvación que no pase a través de la humanidad de Cristo y de la encarnación; y consiguientemente de la resurrección como culminación de aquélla. Jesús resucitado puede, por tanto, comunicar la vida divina que él mismo en tanto que hombre recibió y en virtud de la cual llevó a cabo su misión³².

ción; más bien es una exigencia necesaria si queremos dotar de contenido real la idea misma de encarnación. En efecto, así como la cristología «ascendente» necesita de la «descendente» para explicar últimamente a Jesús como algo que desde siempre pertenece a la esencia divina (sólo así puede la resurrección ser el acontecimiento escatológico definitivo), por lo mismo la idea de la encarnación lleva forzosamente implícita la de la exaltación de Jesús en su resurrección, si no queremos eliminar del ser humano de Cristo la limitación, la historicidad, etc., que son propias del ser del hombre. Las dos direcciones de la cristología que encontramos en el Nuevo Testamento, lejos de oponerse entre sí, son un necesario complemento mutuo: no puede entenderse plenamente la resurrección si no se acude a la idea de la preexistencia, no puede entenderse la encarnación si no se toma en serio la historia humana de Jesús.

³¹ La unidad de Jesús con el Padre está sobre todo expresada en el evangelio de Juan: 10,30; cf. 10,38; 14,10; 17,22, etc. La mayor elaboración teológica de este tema en el cuarto evangelio se basa sin duda en datos que ya nos proporciona la tradición anterior; cf., p. ej., Mt 11,25ss; Lc 10,21ss.

³² Podríamos decir que desde el momento de la resurrección también la humanidad de Jesús, en cuanto humanidad del Hijo, queda incluida en el «nosotros» intratrinitario del Padre y del Hijo que es el Espíritu Santo; cf. la valiosa intuición de H. MÜHLEN, HGP, 136-169. Este aspecto de la «inclusión» de la humanidad de Jesús en esta unidad en la resurrección se ha escapado tal vez a este autor, quizá como consecuencia del carácter estático de su cristología al que aludimos en la nota 10. Así el papel de la humanidad glorificada de Cristo en la donación del Espíritu queda minimizado cuando escribe en UMP, 309: «Christus sendet uns jedoch den Hl. Geist nicht, insofern er Mensch ist, denn als Mensch ist er nicht Ursprung des Hl. Geistes.» La intervención de la humanidad de Jesús en la donación del Espíritu se produce para Mühlen en cuanto Jesús se dirige personalmente a nosotros también en cuanto hombre en la medida en que como Dios nos da el Espíritu Santo, y viceversa (ib.). Tal vez desde el punto de vista que aquí tratamos de aventurar habría que investigar más a fondo el papel de la humanidad glorificada de Cristo en la donación del Espíritu; según los datos del Nuevo Testamento la efusión del Espíritu no se

Jesús resucitado, uno con el Padre, es la fuente original del Espíritu Santo para los hombres.

Pero debemos dar todavía un paso más: debemos preguntarnos qué relación existe entre el Espíritu que Jesús ha recibido y el que, como suyo propio, da a todos los hombres; hemos visto ya cómo, en opinión ampliamente extendida entre los Padres, Jesús recibió el Espíritu para comunicarlo a la Iglesia. Según los datos del Nuevo Testamento lo recibió durante su vida mortal para el cumplimiento de su misión de predicación, lo comunica después de su resurrección en cuanto ha sido constituido plenamente como Señor, en cuanto tiene poder sobre la fuerza divina. ¿Hay entre estos dos momentos una simple relación extrínseca o están en correspondencia interior? ¿Qué tienen que ver, en sí mismos, la glorificación de Jesús y el don del Espíritu a los hombres?

El Nuevo Testamento mismo nos da la pauta para la solución. En él se interpreta en varias ocasiones la resurrección de Jesús acudiendo a la noción del «Espíritu». Se destaca con frecuencia en este contexto el fragmento, con probabilidad prepaolino, de Rom 1,3s; Jesús, hijo de David según la carne, ha sido «constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos». Se dan en Jesús dos modos o estadios sucesivos de existencia: según la carne, es decir, con los condicionamientos a que da lugar su existencia humana durante su vida mortal; según el Espíritu, desde la resurrección, existencia que se caracteriza por tener lugar plenamente en el ámbito de lo divino y por estar determinada por el Espíritu de Dios³³. A esta plena posesión del Espíritu corresponde la plena

produce más que cuando lo posee en plenitud Jesús también en cuanto hombre, que lo da como «suyo».

³³ Cf. sobre este texto la interpretación en cierto modo clásica de E. SCHWEIZER, *Der vorpaulinische Gegensatz von Fleisch und Geist in Röm. 1,3f*: *Evangelische Theologie* 14 (1955), 563-571. Partiendo de la constatación de que se trata de un texto prepaolino S. ve entre los dos modos de existencia de Jesús no una contraposición sino una sucesión temporal; existencia «según el Espíritu» según esto querría decir exaltación al ámbito de la divinidad. Cf. también la interpretación de O. MICHEL, *Der Brief an die Römer*, Göttingen 1955, 30-32. Frente a esta línea de interpretación casi comúnmente admitida se ha opuesto recientemente la de J. D. G. DUNN, *Jesus, Flesh and Spirit. An Exposition of Romans 1,3-4*: *Journal of Theological Studies* 24 (1973), 40-68, según la cual, aun admitiendo el carácter prepaolino del texto, hay que considerarlo también desde el punto de vista en que desde sus presupuestos lo entendió probablemente el mismo Pablo, es decir, a la luz de su contraposición carne-espíritu. Según esto, en la resurrección se daría la plena «invasión» del Espíritu como principio de vida divina (en contraposición a la carne) en Jesús; esto equivaldría a su plena

filiación divina en poder; la fuerza divina toma posesión por entero de Jesús. No hay aquí todavía alusión al don del Espíritu por el Señor glorificado, pero se ponen de relieve los presupuestos para esta donación: la fuerza y la vida de Dios, su «Espíritu», han penetrado en la humanidad de Cristo (en la humanidad que existía antes según la carne); con ello la capacitan para ser vehículo de la transmisión del don del Espíritu a los hombres. Otros pasajes del Nuevo Testamento distinguen también el modo de existir de Jesús según la carne y según el Espíritu (1 Tim 3,16; 1 Pe 3,18): Jesús, muerto en la carne, es decir, en su forma de existencia terrenal, ha pasado a vivir en el espíritu, es decir, en su forma de existencia divina, en el ámbito privilegiado de la acción de Dios. Estos pasajes neotestamentarios acuden a la noción de «Espíritu» para expresar la nueva vida de Jesús resucitado en su relación con Dios. Históricamente han dado origen a la llamada «cristología pneumática», uno de los esquemas cristológicos más antiguos, que designa precisamente como «pneuma» el componente divino de Jesús³⁴. Ello no implica en todos los casos, como tampoco en los pasajes bíblicos que acabamos de citar, una confusión entre el Hijo y el Espíritu Santo. Con frecuencia sirve para poner de relieve el influjo del Espíritu divino sobre Jesús y la relación que existe entre su filiación divina y la presencia en él del Espíritu Santo para ser dado a los hombres.

El Espíritu es, por lo tanto, el principio de la nueva existencia de Jesús resucitado; es la presencia en él de la vida divina. Pablo deja incluso entrever, sin afirmarla directamente, una intervención del Espíritu Santo en la resurrección de Jesús (Rom 8,11); de lo contrario resultaría muy rebuscado el giro con el que designa al Espíritu Santo como agente de nuestra propia resurrección. Y esta vida de Jesús en el Espíritu, a la que él llega por medio de la resurrección, está llamada a comunicarse a los hombres; Pablo llama a Jesús «espíritu vivificante» (1 Cor 15,45). La existencia de Jesús

divinidad. Esta interpretación debería extenderse también a su modo a 1 Tim 3,16 y 1 Pe 3,18. En realidad estas diferencias de matiz en la interpretación no afectan decisivamente a lo que sustancialmente nos interesa. Lo fundamental es que Jesús en su resurrección pasa a una existencia nueva «según el Espíritu», bien quiera esto decir primariamente su elevación al ámbito de la divinidad, bien la plena posesión del Espíritu Santo; estos dos matices se implican mutuamente.

³⁴ Sobre la cristología pneumática de los Padres, cf. F. LOOFS, *Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenäus: Texte und Untersuchungen* 46, Leipzig 1930; también M. SIMONETTI, *Note di cristologia pneumática: Augustinianum* 12 (1972), 201-232.

en el Espíritu es no sólo vida para él, sino para los demás (cf. Rom 8,11). Tal vez en este «hacerse Espíritu» de Jesús se fundamente el que el Espíritu Santo se haga «Espíritu de Cristo»³⁵. Ahora bien, lo que se ha convertido en «espíritu vivificante» es, según el sentido obvio de la argumentación paulina, el cuerpo de Jesús, su humanidad. Esta, que ha recibido del Padre este nuevo modo de ser, se hace vehículo e instrumento para la comunicación a los hombres de la misma vida que a ella la vivifica, el Espíritu. De ahí que nosotros recibamos a este último como Espíritu de Jesús, es decir, como la comunicación de la misma plenitud de la vida divina de que goza en cuanto hombre glorificado (cf. Jn 1,16). De ahí que este Espíritu sea garantía de nuestra inmortalidad, en virtud de la cual nos haremos, en la resurrección, perfectas imágenes de Cristo (Rom 8,11.23.29; 1 Cor 15,45-49; cf. Ef 1,5ss); es garantía de nuestra vida futura en cuanto es comunicación de la vida que anima precisamente a Jesús³⁶. Este, en su humanidad glorificada, es fuente del don del Espíritu que él posee en plenitud

³⁵ J. D. DUNN, a.c. (nota 33), 59: «Jesus becomes the Spirit (1 Cor 15,45) and the Spirit becomes the Spirit of Jesus»; cf. también del mismo autor, *1 Corinthians 15:45 - Last Adam, Life-giving Spirit*, en B. LINDARS y S. SMALLEY, o.c. (nota 20), 127-141. El significado de la afirmación paulina es que Jesús es experimentado como Espíritu porque la experiencia del Espíritu es ahora la experiencia de Cristo. Para E. SCHWEIZER, a.c. (nota 7), 417, quiere decir que la resurrección ha elevado a Cristo a la esfera del Pneuma y ello asegura también a los que creen en él una existencia pneumatológica. El nuevo modo de existencia de Jesús tiene por tanto un significado para todos los hombres. De propósito dejamos de lado el discutido pasaje de 2 Cor 3,17, en el que algunos ven una identificación entre Cristo y el Espíritu y otros, en cambio, una referencia exclusiva al Espíritu Santo.

³⁶ Las relaciones entre el Señor glorificado y el Pneuma en Pablo han sido estudiadas por I. HERMANN, *Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe*, München 1961. El Pneuma, según este autor, es simplemente la potencia del resucitado, la irradiación de su fuerza divina; las afirmaciones pneumatológicas que se encuentran en los escritos paulinos han de ser interpretadas cristológicamente. Cristo es sólo eficaz como Pneuma y en el Pneuma (cf. en especial las p.141ss que recogen las conclusiones del estudio). Dejando aparte el defectuoso planteamiento de la obra que es el de tratar de buscar en Pablo, para negar su existencia, una concepción «personal» del Espíritu Santo como la que después utilizará la teología trinitaria (planteamiento que por otra parte lleva a desconocer lo que en Pablo puede haber de legítima base para tales construcciones dogmáticas posteriores), no hay duda de que muchos de sus análisis exegéticos muestran la íntima relación en que se hallan en los escritos paulinos las afirmaciones referidas al Espíritu y al Resucitado. El primero sólo puede entenderse como la irradiación y comunicación de la fuerza divina que éste tiene, de lo cual no se deduce que haya que afirmar entre los dos una total identidad.

en virtud de su filiación divina y de su perfecta unidad con el Padre³⁷.

No son sólo los escritos paulinos los que de modo explícito muestran la relación interna entre resurrección de Jesús y don del Espíritu. En Hch 2,33 Jesús resucitado y exaltado aparece como el primer receptor del don del Espíritu que derrama sobre la Iglesia en forma espectacular en el acontecimiento de Pentecostés. No hay uniformidad total en la interpretación exacta de este versículo³⁸; en todo caso es claro que la mediación de Jesús resucitado es necesaria para que el Espíritu llegue a los hombres, y que el don que se hace de este último no es independiente de su posesión por parte de Jesús mismo³⁹. Sólo con su resurrección ha sido éste exaltado a la derecha del Padre y constituido Señor y

³⁷ El Espíritu que Jesús comunica no es algo distinto de lo que él mismo posee originariamente en virtud de su perfecta unión con el Padre, sino su misma vida. Los Padres han visto con frecuencia esta íntima relación; así SAN IRENEO, *Adv. Haer.* III 17,1 (Sch 211,330): «... voluntatem Patris operans (Spiritus sanctus) in ipsis (hominibus) et renovans eos a vetustate in novitatem Christi»; cf. también los otros textos de Ireneo citados en la nota 18; ORÍGENES conoce también el tema de la «novedad» de Cristo dada a los hombres en el Espíritu, *de Principiis* I 3,7 (GCS 22,58-59): «Sed et Salvator noster post resurrectionem cum vetera iam transissent et facta fuissent omnia nova, novus ipse homo et primogenitus ex mortuis, renovatis quoque per fidem suae resurrectionis apostolis ait: Accipite Spiritum sanctum (Jn 20,22). Hoc est nimirum quod et ipse Salvator Dominus in Evangelio designabat cum vinum novum in utres mitti posse veteres denegabat, sed iubebat utres fieri novos, id est homines in novitate vitae ambulare, ut vinum novum, id est Spiritus sancti gratiae susciperent novitatem.» La renovación de los discípulos y la recepción de la novedad del Espíritu se da sólo como consecuencia de la «renovación» del mismo hombre Jesús en su resurrección. Más clara aún la relación entre lo que Jesús tiene y lo que da en SAN HILARIO DE POITIERS, *Trac. super Psal.* 56,6 (CSEL 27,172): «Ex voto ergo propheta praenuntiat exaltari super caelos deum (cf. Sal 57,6). Et quia exaltatus super caelos impleturus esset in terris omnia sancti spiritus sui gloria subiecit: et super omnem terram gloria tua: cum effusum super omnem carnem spiritus donum gloriam exaltati super caelos domini protestaretur.» La gloria de la divinidad del Señor (de Cristo resucitado) que llena toda la tierra es precisamente el don del Espíritu que él da a toda carne. Para SAN GREGORIO DE NISA, *In Cant.* Hom. XV (PG 44,1117AB) la gloria que Jesús da a sus discípulos y que él mismo a su vez recibe del Padre (cf. Jn 17,22) es precisamente el don del Espíritu Santo, que produce la unión de todos.

³⁸ Se va abriendo paso la tendencia a relacionar este verso no con Rom 1,3s o 1 Tim 3,16, sino más bien con Sal 68,19 (cf. Ef 4,8). Parece descubrirse ahí una tipología que relaciona la ascensión de Cristo y el don del Espíritu con lo que la exegesis judía decía de la ascensión de Moisés al monte y posterior promulgación de la ley. Cf. sobre este problema J. DUPONT, *Ascension du Christ et don de l'Esprit*, en B. LINDARS y S. SMALLEY, o.c. (nota 20), 219-228; M. GOURGUES, *Exalté à la droite de Dieu (Actes 2,33; 5,31)*: Science et Esprit 27 (1975), 303-328.

³⁹ Cf. E. SCHWEIZER, a.c. (nota 7), 403.

Cristo (Hch 2,36)⁴⁰. Tampoco para Juan es de excluir la procedencia del don del Espíritu para los hombres de la humanidad glorificada de Jesús⁴¹.

La relación entre la resurrección de Jesús y la comunicación del Espíritu no es por tanto meramente extrínseca. Tiene su origen en la perfecta filiación divina de Cristo resucitado, que permite comunicar a los hombres la vida divina de la que él es plenamente poseedor. Por supuesto hay que mantener la distinción entre la filiación divina de Jesús (fundada en que él es el Hijo de Dios encarnado y en este sentido totalmente irrepetible) y la unción con el Espíritu Santo (destinada a su comunicación a todos los hombres). Pero es incorrecto ver entre ambas una rígida separación. Jesús es el Ungido por ser el Hijo de Dios encarnado (cristología descendente), pero a la vez la presencia en él del Espíritu de Dios le impulsa al cumplimiento de su actividad mesiánica, lo resucita de entre los muertos y permite así su entronización como Hijo de Dios en plenitud (cristología ascendente). A esta perfecta unión con el Padre que sólo la filiación puede dar corresponde la original posesión del Espíritu de Dios. Esta se da sólo a partir de la resurrección porque sólo a partir de ella la fuerza divina ha penetrado a Cristo totalmente. El Espíritu nos une por ello en primer lugar a Cristo en cuanto glorificado, de quien lo recibimos; nos une también al Jesús terreno que recibió también el Espíritu en vistas a su ulterior comunicación a todos los hombres. Esta unión con Jesús que produce el Espíritu no se debe tan sólo a la mera identidad numérica entre el Espíritu Santo

⁴⁰ Sobre el título *Kýrios* aplicado a Cristo resucitado en Lucas cf. I. DE LA POTTERIE, *Le titre Kýrios appliqué à Jésus dans l'évangile de Luc*, en *Mélanges Béda Rigaux*, Gembloux 1970, 117-146.

⁴¹ Así parece deducirse de la relación entre Jn 7,37s y 19,34. En cuanto al primero de estos textos se abre paso la tendencia a aplicar a Jesús la cita del v.38; cf. las razones en F. PORSCH, o.c. (nota 13), 58ss; R. SCHNAKENBURG, *Das Johannesevangelium 2. Teil* (Herders theologischer Kommentar zum N.T. IV 2), Freiburg-Basel-Wien 1971, 211-214. El simbolismo directo o indirecto del Espíritu en Jn. 19,34 y su relación con 7,38 es sostenido por F. PORSCH, o.c., 65, 322-340; R. SCHNAKENBURG, *Das Johannesevangelium 3. Teil* (Herders th. Kom. zum N. T. IV 3), Freiburg-Basel-Wien 1975, 344-345; W. THÜSING, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium* (Neutestamentliche Abhandlungen 21), Münster Westfalen 1960, 160-161; R. E. BROWN, *The Gospel According to John* (2 vols.), London 1971, 320-329, 949-950. En contra R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen¹⁶1959, 325. También en Jn 19,30 ven algunos una alusión al Espíritu Santo; así F. PORSCH, o.c., 327-332; R. E. BROWN, o.c., 931; en contra R. SCHNAKENBURG, o.c., 333; R. BULTMANN, o.c., 523.

que él poseyó y el que nosotros tenemos⁴². Nuestras reflexiones anteriores nos permiten descubrir el sentido de nuestra posesión del Espíritu, don a la vez del Padre y de Jesús resucitado, y dado a los hombres como «Espíritu de Cristo». Es decir, como don de lo que Jesús tiene ahora como propio en virtud de su unión con el Padre, como don de la vida misma de su humanidad glorificada que es, con toda propiedad, la humanidad del Verbo. Sólo entendemos nuestra posesión del Espíritu si la contemplamos como participación de la vida divina poseída originariamente por Jesús. Sólo así resulta comprensible que la presencia en nosotros del Espíritu Santo equivalga a la de Jesús mismo⁴³.

A la misma conclusión llegamos considerando las cosas desde otro punto de vista: el Espíritu que los hombres recibimos es el «Espíritu del Hijo» (Gál 4,6), o el «espíritu de filiación» (Rom 8,15). No nos interesa en este momento decisivamente la cuestión acerca de si el Espíritu Santo nos hace hijos de Dios o es la consecuencia inseparable de la filiación divina; parece que hay que interpretar los textos paulinos en este segundo sentido. Pero en todo caso está claro que filiación divina y posesión del Espíritu no pueden nunca separarse; al existir como hijo de Dios corresponde la posesión del Espíritu. Ahora bien, nuestra filiación divina no se pone en relación directa e inmediata (aunque en última instancia depende evidentemente de ella) con la filiación eterna del Verbo. Nosotros participamos más bien de la relación con el Padre de Jesús, Hijo de Dios encarnado, precisamente en tanto que encarnado. En Gál 4,4-6 está claro que la misión del «Espíritu de su Hijo» (de Dios) sigue a la misión del Hijo mismo, cuya única finalidad es que los hombres recibiéramos la filiación; de

⁴² H. MÜHLEN subtítulo su obra *Una Mystica Persona* (nota 3): «Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen.» Evidentemente no se puede estar en desacuerdo con esta fórmula, pero sí se puede hacer notar que en ella no aparece con claridad que la presencia en nosotros del Espíritu deriva de la que se da en Cristo y es don de éste (lo que por supuesto afirma M. repetidas veces). El Vaticano II es más expresivo cuando tratando de este tema afirma: «Ut autem in Illo (Christo) incessanter renovemur (cf. Eph 4,23), dedit nobis de Spiritu suo, qui unus et idem in Capite et in membris existens, totum corpus ita vivificat, unificat et movet...» (*Lumen Gentium* 7). En la formulación del concilio resulta claro que el Espíritu, uno en Cristo cabeza y en todos sus miembros, es poseído por estos últimos como el don que procede de Jesús y como el Espíritu de este último. La presencia del Espíritu, por otra parte, renueva a la Iglesia «en Cristo», es decir, comunicándole la vida que de él procede.

⁴³ Cf. Rom. 8,9ss. Recordemos lo dicho en la nota 25.

Rom 8,17 (cf. Gál 4,7) resulta también claramente que nuestra condición de «coherederos con Cristo» (consecuencia de la filiación a semejanza de la suya) depende de nuestra comunión en su muerte y resurrección; es evidente, por tanto, que nuestra filiación de adopción se contempla en relación con la filiación originaria del hombre Jesús. Movidos por el Espíritu Santo podemos clamar (o clama el mismo Espíritu en nosotros) «Abba, Padre» (Rom 8,15; Gál 4,6), que es la invocación a Dios propia de Jesús (cf. Mc 14,36). Si nuestra identificación con Cristo ha de ser algo más que una simple imitación exterior, resulta coherente que el Espíritu en virtud del cual llamamos a Dios Padre como hacia Jesús sea precisamente el que él tiene en virtud de su relación única e irrepetible con Dios: su filiación divina. No se trata, como ya hemos dicho, de que se repita en nosotros la encarnación del Hijo; precisamente por ello nuestra filiación no es más que «adoptiva» a diferencia de la de Jesús. Pero sí hay que afirmar que el Espíritu del que participamos es el que Jesús posee en virtud de su filiación divina y a la vez aquel gracias al cual es Hijo de Dios en plenitud. En virtud de la realidad de este don del Espíritu nuestra filiación divina no es simplemente cuestión de palabras (cf. 1 Jn 3,1s). El Espíritu nos hace participar verdaderamente de la vida de Cristo. No sólo, como hemos apuntado ya, porque es él mismo el que habita en él y el que habita en nosotros, sino, sobre todo, porque en el Espíritu recibe todo el cuerpo la vida de la cabeza⁴⁴. Por la presencia en nosotros del Espíritu de Jesucristo puede el Padre reconocer a su Hijo en cada uno de los creyentes.

Las reflexiones anteriores han tenido únicamente como objeto el hacer ver el valor de la mediación de la humanidad de Cristo (cf. 1 Tim 2,5) también en orden a la donación del Espíritu a los hombres. Y ello no sólo en virtud de un mero decreto extrínseco, sino sobre todo en virtud de la relevancia que el Nuevo Testamento atribuye a la función de Jesús resucitado en la comunicación del don escatológico del Espíritu Santo. Si en Jesús ha comenzado ya la vida de los últimos tiempos el don del Espíritu tiene, entre otras virtualidades, la de hacer presente en nosotros la vida definitiva de Jesucristo. Encarnación, resurrección y misterio de la

⁴⁴ Sobre la función del Espíritu en la relación entre Cristo cabeza y la Iglesia su cuerpo en la carta a los Efesios, cf. R. SCHNAKENBURG, *Christus, Geist und Gemeinde* (Eph. 4,1-16), en B. LINDARS y S. SMALLEY, o.c. (nota 20), 279-296.

efusión del Espíritu Santo pueden contemplarse así en su estrecha relación mutua. La encarnación, acto libre y soberano de Dios en su amor a los hombres, lleva como necesaria consecuencia la comunicación del Espíritu divino, fuerza y vida de Dios, a la humanidad de Jesús; esta presencia del Espíritu en él tiene en primer lugar un significado para el mismo Jesús, en cuanto es a la vez el presupuesto y la consecuencia de su filiación divina. Pero tiene a su vez, inseparablemente, un significado histórico-salvífico en cuanto la misión y la vida entera de Jesús están destinadas a traer la salvación a los hombres; éste es el único sentido de la encarnación. La plenitud de la posesión del Espíritu por Jesús no puede en modo alguno separarse de su función salvífica⁴⁵. Si la encarnación es, por definición, una decisión del libre amor divino, la filiación divina y la santificación del hombre Jesús no pueden tener más sentido que el «funcional» de toda la encarnación, la comunicación a los hombres de la vida divina. Desde este punto de vista de la gratuidad de la encarnación toma nuevo sentido el dogma de la unicidad de la persona de Jesucristo (una sola persona y precisamente divina) en la dualidad de las naturalezas. La asunción de la naturaleza humana, con todo el realismo que hay que atribuirle, no se hace en provecho del Hijo eterno de Dios sino en el solo beneficio de los hombres.

Teniendo presente la relación entre la humanidad gloriosa de Cristo y el don del Espíritu tal como hemos tratado de esbozarla puede entenderse por qué el Espíritu Santo no es algo que se coloca entre Cristo y nosotros, sino la misma inmediatez de su pre-

⁴⁵ Desde este punto de vista no me resulta del todo clara la distinción que insinúa H. MÜHLEN, UMP (nota 3), 219,329-358, entre unción consecratoria y santificadora de Cristo. Evidentemente no se trata aquí de discutir el importante significado eclesiológico de la distinción entre «*gratia gratum faciens*» y «*gratis data*»; el problema está en su aplicación al mismo Cristo. En efecto, Mühlen parece atribuir efectos «consecratorios» a la unción profética de Jesús en el bautismo, efectos «santificadores» a la intervención del Espíritu en la resurrección. En realidad la presencia del Espíritu en Jesús para el cumplimiento de su misión de predicación del Reino no es ajena a su vida personal. Y a la vez, la plenitud del Espíritu que Jesús recibe en la resurrección es precisamente aquélla de la que todos estamos llamados a participar. Pienso que dado el carácter gratuito de la encarnación (llevada a cabo únicamente «*propter nos homines et propter nostram salutem*») no puede hablarse de separación entre el ser y la obra de Jesús (cf. Mt 1,21). Todo lo que ocurre en la humanidad de Cristo tiene un significado para éste (en cuanto encarnado) y para nosotros. Por lo demás, eclesiológicamente, la distinción a que aludimos se basa en que los ministros consagrados actúan en nombre de Cristo y pueden transmitir a los otros hombres la gracia de Jesús, no la suya propia. Es difícil aplicar esto al propio Jesús.

sencia⁴⁶. De modo análogo (aunque sólo análogo) a como Jesús, lejos de ocultar al Padre, lo hace presente a los hombres (cf. Jn 14,8s). Merece la pena recordar en este contexto una frase feliz de San Ireneo: «communicatio Christi, id est Spiritus sanctus»⁴⁷. El santo quiere poner de relieve cómo en la Iglesia, poseedora del don del Espíritu, se halla presente Jesús. La aparición histórico-salvífica del Espíritu puede definirse como la presencia, siempre nueva, del Señor resucitado. Precisamente porque el Espíritu es una realidad divina, que no puede ser encerrada en términos humanos, es apertura a un futuro siempre nuevo. Pero este futuro no es ni puede ser otro que el de Jesús; a éste (y no al Espíritu) aguardamos en la esperanza. El Espíritu no es la «superación» de Jesús, sino su presencia siempre renovada. Es el Espíritu de Cristo. De ahí que cuando insistimos en su presencia en la Iglesia no menospreciamos la realidad humana de Jesús; al revés, la afirmamos, porque no hay don del Espíritu en la Iglesia sino como consecuencia de la muerte y la resurrección de Jesús de Nazaret.

LUIS F. LADARIA

Universidad Pontificia Comillas
Madrid

⁴⁶ Así lo señala con mucho acierto H. MÜHLEN, *El acontecimiento Cristo como obra del Espíritu Santo*, en *Mysterium Salutis* III 2, Madrid 1971, 529-559, en particular 540ss.

⁴⁷ *Adv. Haer.* III 24,1 (Sch 211,472). La retrotraducción al griego dice «koinōnía tou̯ Khristou̯». Sobre el sentido del título «Cristo» en Ireneo, cf. A. ORBE, o.c. (nota 16), 501-520. El pensamiento del santo sobre la comunicación del Espíritu a los hombres parece excluir que aquí se tenga presente la unción eterna del Hijo. Este «Cristo», por tanto, parece que ha de ser el hombre Jesús en cuanto ungido por el Espíritu para bien de los hombres. Cf. también la continuación del pasaje citado (SCH 211,472-74).