

## Transformar el sufrimiento en amor redentor

### *Reflexiones sobre el papel del Espíritu Santo en el sacrificio de Cristo*

Antonio López <sup>1\*</sup>

La redención de Cristo, como toda comunicación de la vida eterna y siempre nueva de Dios, es un acto trinitario. En el único acto en el que Dios juzga el pecado humano y otorga su misericordia salvífica, las tres personas divinas están implicadas según su modo respectivo e incommunicable de ser el único Dios. Si el pueblo de Israel aprendió por medio de Abrahán que Dios es “el juez de toda la tierra” (Gn 18,25), la misión de Cristo reveló que el Padre ejerce este juicio tanto por medio del Hijo, a quien el Padre da su juicio (Jn 5,22), como por medio del Espíritu, ya que el Hijo encarnado juzga (Jn 19,13) en el Espíritu de Dios (Mt 12,28; Is 4,4). El Dios de Israel, que rescató al pueblo elegido de la esclavitud egipcia y lo llevó a la tierra “que mana leche y miel” (Ex 3,8), cumplió sobreambientemente la promesa contenida en aquella gracia inmerecida cuando el Padre, en lugar de condenar a la humanidad, nos liberó de la esclavitud del pecado y de la muerte entregando al Hijo por todos nosotros (Jn 3,17; Rm 8,32), para que Cristo, entregando su vida por su propia voluntad (Jn 10,18), pudiera entregarnos (Jn 19,30; Jn 20,22) aquel “Espíritu eterno por el que” se ofreció a sí mismo (Hb 9,14). Teniendo en cuenta este horizonte trinitario, las presentes reflexiones quieren explorar el sentido en que el autosacrificio redentor de Cristo es también, como sugiere Balthasar, “la realización participativa del Espíritu Santo del Padre y del Hijo”.<sup>2</sup>

---

<sup>1\*</sup> Antonio López, F.S.C.B. Sus áreas de interés son la teología trinitaria, la metafísica, la antropología y el matrimonio. Enseña en el *Pontifical John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family* (The Catholic University of America).

<sup>2</sup> Hans Urs von Balthasar, *Epilogue*, trad. Edward T. Oakes (San Francisco: Ignatius Press, 2004), 121. Esta afirmación se basa en una comprensión trinitaria de la pasión de Cristo. En lugar de circunscribir la elucidación del Misterio Pascual a la humanidad de Cristo, a su solidaridad con la humanidad caída, o a su alma sólo en la medida en que está conectada con el cuerpo, un relato más completo del Misterio Pascual que se base en la inmensa riqueza de la tradición de la Iglesia requiere ver en él la interacción de las personas trinitarias. El enfoque trinitario, sin embargo, no necesita considerar la obra redentora de Cristo en términos estrictamente jurídicos, según los cuales el Padre destina a Cristo a sufrir los dolores de los condenados en su alma y a sufrir el castigo que corresponde a la humanidad caída para que pueda obtener nuestra salvación. En cambio, la comprensión de la misión de Cristo, y por tanto del silencio del Padre y del papel del Espíritu en el Misterio Pascual, exige una teología trinitaria escrituraria que considere a Dios como un misterio tripersonal de ser-amor. Esta concepción del Dios Trino puede fundamentar la paradójica unidad del Misterio Pascual de la misericordia divina Trina y el juicio eficaz del pecado que permite al hombre recibir la gloria del Padre a través del único mediador (1Tim 2,5) en el Espíritu Santo.

Para abordar el sentido en que el papel intrínseco y perfeccionador del Espíritu Santo es indispensable para que la auto-entrega de Cristo en la Cruz sea la comunicación salvífica del amor trino de Dios al hombre caído, esta elucidación necesariamente limitada procede en tres pasos. Dado que la acción es la epifanía del ser, parece mejor comenzar reflexionando sobre el lugar del Espíritu Santo en Dios. Con una percepción más firme de la persona divina que no tiene nombre, y sin olvidar el carácter inefable del misterio trinitario de Dios, es posible entonces dilucidar los elementos clave de la implicación del Espíritu Santo en la pasión de Cristo.<sup>3</sup> Este estudio concluye sugiriendo que la entrega del Espíritu por parte de Cristo conlleva una unión filial y nupcial con Cristo, el Hijo amado del Padre.

### *1. El Espíritu en el amor trino de Dios*

Puesto que la colaboración del Hijo y del Espíritu en nuestra redención es una comunicación en la historia de las procesiones divinas que transfigura la condición humana caída,<sup>4</sup> lo que decimos sobre el papel del Espíritu Santo en el acontecimiento del Misterio Pascual refleja, en primer lugar, nuestra percepción básica de Dios. Según la Escritura, Dios se revela gradualmente en la historia como un ser vivo-tripersonal-amor. En el monte Horeb, Dios dice a Moisés que su nombre es “Yo soy el que soy” (Ex 3,14). Dejando a un lado las dificultades de traducción de este pasaje,<sup>5</sup> es cierto que aquí Dios se revela como sujeto personal (“yo”) y como ser (“soy”). Jesús, hablando a los fariseos de Jerusalén, hace suyo el nombre de Dios (“Cuando hayan levantado al Hijo del hombre, entonces sabrán que yo soy”: Jn 8,24). Jesús revela que el ser y la

---

<sup>2</sup> Un gran estudio sintético sobre el significado del desamparo de Cristo es el de Gérard Rossé, *The Cry of Jesus on the Cross: A Biblical and Theological Study*, trad. Stephen Wentworth Arndt (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2022). Sobre la dimensión pneumatológica del Misterio Pascual, véase Hans Urs von Balthasar, *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory, vol. 4: The Action*, trans. Graham Harrison (San Francisco: Ignatius Press, 1994), 317-423; Balthasar, *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory, vol. 5: The Last Act*, trans. Graham Harrison (San Francisco: Ignatius Press, 1998), 247-269; Jean Kockerols, *L'esprit à la Croix. La dernière onction de Jésus* (Bruselas: Éditions Lessius, 1999); François-Xavier Durrwell, *L'Esprit Saint de Dieu* (Paris: Du Cerf, 1983); François-Xavier Durrwell, *L'Esprit du Père et du Fils* (Paris: Médiaspaul, 1989); Jürgen Moltmann, *The Spirit of Life: A Universal Affirmation*, trad. Margaret Kohl (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 58-82, 268-312.

<sup>3</sup> S. Tomás de Aquino, ST, 1.27.4.ad 3; 1.28.4; 1.36.1.

<sup>4</sup> S. Tomás de Aquino, ST, 1.43.1; 1.45.6; Id., *In Boeth. de Trin.*, prol.

<sup>5</sup> Roland de Vaux, “The Revelation of the Divine Name YHWH,” in John I. Durham and J. R. Porter (eds.), *Proclamation and Presence: Old Testament Essays in Honour of Gwynne Henton Davies* (Richmond, VA: John Knox Press, 1970), 48-75; John I. Durham, *Exodus, World Biblical Commentary*, vol. 3 (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2015), 38-39; John Alexander Motier, *The Revelation of the Divine Name* (London: Tyndale Press, 1959).

subjetividad personal de Dios es una comunión trinitaria en la que “el Padre de la Gloria” (Ef 1,17) comparte eternamente, plenamente y por igual su gloria tanto con el Hijo (Jn 1,14), como con el Espíritu Santo (Jn 17,24). La conciencia de Jesús de ser el enviado del Padre para dar su vida por nosotros y por la comunión eclesial que generó su sacrificio (Jn 10,18; 19,26), su revelación de su amor recíproco (Jn 10,17-18; 14,31) y su amor por los hombres (Jn 13,1; 16,27), llevaron a Juan a hablar de Dios como amor (1 Jn 4,8). Así, a través de Cristo nos damos cuenta de que Dios es ser, sujeto (o espíritu) y amor. El prisma del amor parece ser la aproximación más adecuada al inefable misterio divino trinitario. Esto se debe tanto a que el amor y el ser son coextensivos, como demostró Agustín, como a que el amor es el despliegue de la interacción de la unidad de los trascendentales del ser.<sup>6</sup> Además, el amor (entendido como *vis unitiva* agáptica, erótica y comunal) es la vida espiritual más elevada que puede disfrutar un ser que subsiste por sí mismo. Tomando prestado un término de Balthasar, podríamos decir entonces que el Dios de Jesucristo es un acontecimiento eterno de amor.<sup>7</sup> Esta revelación de Dios como acontecimiento de amor tripersonal nos invita también a considerar las procesiones divinas como actos-don eternos e inmanentes. Al fin y al cabo, como dice el Aquinate, “el amor tiene naturaleza de don primero”.<sup>8</sup> Generar y co-espirar son actos-don.<sup>9</sup> De estos dos actos-don, es la persona la que tiene más propiamente el amor como nombre propio.<sup>10</sup>

La elucidación del papel del Espíritu Santo en el acontecimiento pascual depende también de nuestra comprensión del orden de las procesiones. Las propiedades personales del Espíritu, amor hipostático dentro del amor abso-

---

<sup>6</sup> S. Agustín, *De Trin.*, 15.17.29. Para una reflexión sobre este tema, véase Ferdinand Ulrich, “The Unity of the Transcendentals in the Metaphysics of Man (1960),” en David C. Schindler, *A Companion to Ferdinand Ulrich’s Homo Abyssus* (Washington D.C.: Humanum Academic Press, 2019), 211-237.

<sup>7</sup> Antonio López, “Eternal Happening: God as an Event of Love,” in *Communio: International Catholic Review* 32 (Summer 2005): 214-245.

<sup>8</sup> S. Tomás de Aquino, ST, 1.38.2.

<sup>9</sup> Esta afirmación tiene un triple significado. Por un lado, cuando se consideran las procesiones divinas como acciones, entonces, don significa el dar, recibir y reciprocarse revelador y recíproco propio de la vida divina. Cuando se piensa en las relaciones eternas subsistentes que constituyen las personas, entonces don (como sustantivo) significa la persona divina como hipostatización del único ser divino en tres formas irreductibles. Por último, si se piensa en el ser divino, don se refiere a la gratuidad total de Dios Trino. Aunque ambas procesiones pueden considerarse actos de amor, también es importante tener en cuenta la relación que el don guarda con el logos, ya que el don requiere una razón intrínseca para ser don en primer lugar, y con el espíritu, ya que el don no es la transferencia de un ser eterno pre-personal sino el carácter dinámico del espíritu divino que, como sugiere la revelación, requiere una persona-espíritu para ser espíritu absoluto.

<sup>10</sup> S. Tomás de Aquino, ST, 1.37.1.

luto y don eterno (*datus*) del Padre, se manifiestan en la relación del Espíritu con el Padre y con el eternamente nacido (*natus*) del Padre.<sup>11</sup> Gregorio de Nisa, recurriendo a la economía divina para aclarar el modo en que las tres personas divinas llevan a cabo el único acto de nuestra salvación, sugiere que cada una actúa a través de las otras dos personas. Describe lo que podríamos llamar la acción “perijorética” de Dios con las tres preposiciones que encontramos en la Escritura: “del” o “al” Padre, “por” el Hijo y “en” (o “por” o “mediante”) el Espíritu Santo (1 Co 8,6; Rm 11,36).<sup>12</sup> La redención es el movimiento revelador y salvífico del amor misericordioso divino que, procediendo *del* Padre, se comunica a los hombres *por medio* del Hijo encarnado y se perfecciona *en* el Espíritu. *En* el Espíritu los hombres reciben la adopción filial (Rm 8,15.23), y, *por* Cristo, pueden llamar a Dios su Padre. El Niseno explicó además que, en la economía, las personas divinas actúan las unas a través de las otras porque su acción refleja el orden trinitario eterno según el cual Dios es uno.<sup>13</sup>

A la luz de este orden revelado, sugiramos un modo de dar cuenta de la *taxis* divina: El Padre engendra al Hijo, que se recibe a sí mismo del Padre como su Verbo, *a través* del cual se co-espira el Espíritu,<sup>14</sup> el Hijo es la mediación del amor del Padre *con* el que revela el Espíritu de verdad y de amor;<sup>15</sup> el Espíritu

---

<sup>11</sup> S. Agustín, *De Trin.*, 5.14.15; 5.11.12; 15.26.47 (*Spiritus Sanctus de Patre principaliter*).

<sup>12</sup> Aunque el término “perichoresis” aparece después de Nisa, el significado que este término adquirirá más tarde puede encontrarse ya en él. Véase, Daniel F. Stramara, “Gregory of Nyssa’s Terminology for Trinitarian Perichoresis”, *Vigiliae christianae* 52, 3 (1988): 257-63; Marina S. Troiano, “Il concetto di perichoresis in Gregorio di Nissa”, *Studi storico-religiosi* 2, 1 (1978): 81-92.

<sup>13</sup> Gregorio de Nisa, *Ad Ablabium. Quod non sint tres dei*, en Philip Schaff y Henry Wace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers, vol. 5: Gregory of Nyssa: Dogmatic Treatises, etc.* Second Series (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, Inc., 1999), 334-335. En adelante citado como GN. El acto pericorético no es una cooperación entre las tres personas, como si nuestra redención fuera fruto de una colaboración en la que cada persona realizara su parte independientemente de las otras dos. Tampoco es un simple acto secuencial, como si el Padre y el Espíritu Santo estuvieran presentes en la economía antes y después de que Cristo lleve a cabo su misión. Por el contrario, el acontecimiento redentor es uno en el que las tres personas participan simultánea y comunicativamente según su modo personal e incommunicable de ser el único Dios. Así pues, el Espíritu Santo no perfecciona el acto económico de la redención porque complete o “arregle” un acto cristológico supuestamente incompleto, o porque se dé después de la resurrección de Cristo. Lo perfecciona porque, como veremos, permite que la kenosis de Cristo se desarrolle plenamente. Para una exposición sobre el sentido de la perichoresis, véase Emmanuel Duran, *La périchorèse des personnes divines: Immanence mutuelle, réciprocité et communion*. Vol. 243 de *Cogitatio fidei* (Paris: Cerf, 2005); Lorenzo C. Rossetti, “La perichoresi: Una chiave della teologia católica”, *Lateranum* 72.3 (2006): 553-75.

<sup>14</sup> Gregory of Nyssa, *The Great Catechesis*, chp. 2 in GN, 476-477.

<sup>15</sup> Hans Urs von Balthasar, *Explorations in Theology*, vol. 3: *Creator Spirit*, trans. Brian McNeil (San Francisco Ignatius Press, 1993), 105-134; Giulio Maspero, *Rethinking the Filioque with the Church Fathers* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co., 2023).

lleva a la perfección la *unidad* que el Padre origina y que recibe a través del Hijo. Este movimiento de origen es eternamente simultáneo con el de retorno a la fuente: el Espíritu hace que Dios sea un todo cada vez más grande, *confirmando* la bondad de la generación del Hijo (reposando en él) y revelando así al Hijo como Hijo amadísimo del Padre; el Hijo perfecciona el amor del Padre volviendo a él *con* el Espíritu co-espirado, revelando así el amor insondable del Padre;<sup>16</sup> el Padre *recibe* la respuesta común y personal de amor del Hijo y del Espíritu y revela así el ser de Dios como gratuidad total.

Si estas tres preposiciones (desde/hacia, por, en/a través de/por) indican el movimiento eterno de la vida de Dios, la preposición “en” puede utilizarse también para considerar la inhabitación en cada una de las personas divinas de las otras dos. La preposición “en”, más que “para” o “con” –que también deben emplearse para dar cuenta de las relaciones intrinitarias–, revela adecuadamente la unidad tripersonal de Dios y la autopertenencia propia de cada una de las personas. En este sentido, podríamos decir que el Padre es él mismo, en cuanto que el Hijo y el Espíritu que proceden de él habitan en él; el Verbo-Hijo es él mismo, en cuanto que el Padre originario y el Espíritu co-creado permanecen en él como otros procedentes de él; el Espíritu Santo es él mismo, en cuanto que el Padre y el Hijo permanecen en él como aquellos a quienes une y cuyo fruto es. Es así como el Dios Trino sigue siendo el eterno, inmutable, siempre vivo y siempre nuevo intercambio de amor.<sup>17</sup>

Después de habernos propuesto explicar a Dios como misterio tripersonal de amor eterno e infinito, en el que las personas están ellas mismas en comunicación ordenada de todas ellas a las otras dos, del modo que acabamos de sugerir, prestemos más atención a las propiedades personales del Espíritu Santo. Se resolverán dificultades infundadas si tenemos presente que, para nosotros, el amor no es una persona, sino una relación (*eros, agape, philia, communio*) que

---

<sup>16</sup> Exploré este asunto en : “*In modum doni existere: Réflexions sur la pneumatologie de Claude Bruarie,*” in Andrea Bellantone, Philippe Capelle-Dumont and Emmanuel Tourpe, *Actualité de Claude Bruarie: Don, esprit, Dieu* (Paris: Du Cerf, 2021), 75-114.

<sup>17</sup> La ventaja de estas preposiciones, una vez puestas entre paréntesis sus connotaciones espaciales y temporales, es que despliegan el sentido del orden y transmiten así el misterio ontológico de las relaciones persona-constituyente reveladas a través del acontecimiento de Cristo. Como tales, las preposiciones nos permiten contemplar la dimensión dinámica de la vida divina trinitaria; el misterio de que cada persona sólo es ella misma siendo para las otras dos; y que la unidad divina trinitaria es siempre ya una inhabitación personal recíproca. También tienen la ventaja adicional de darse cuenta de que no hay ni un ser prepersonal que, en un determinado momento, se convierte en amor trino, ni personas divinas que existan por sí mismas antes de entregarse moralmente a las otras dos.

une a las personas.<sup>18</sup> En Dios, en cambio, el amor es a la vez el ser divino y una persona consustancial a las otras dos. Por supuesto, afirmar que el Espíritu Santo es amor hipostático no significa que el Padre y el Hijo no amen o no sean amor. Significa simplemente que su amor recíproco es la procesión del Espíritu Santo y viceversa, el Espíritu Santo es el amor recíproco del Padre y del Hijo. Todo amor divino (tanto de cada una de las personas como de todas ellas por la creación) acontece en el Espíritu y se realiza como procesión del Espíritu, del mismo modo que todo nacimiento se realiza en el eterno engendramiento del Hijo.<sup>19</sup>

La función creadora y santificadora del Espíritu en la economía revela el misterio inefable de su persona divina: enviado por el Padre, el Espíritu Santo crea la naturaleza humana de Cristo cuando el Hijo eterno la asume, se posa sobre Jesús (en la unción bautismal) y lo guía a lo largo de su misión. El Espíritu permanece también en Jesús, uniéndolo al Padre para que el mundo sepa que Jesús es el Hijo amado. Como el Espíritu está en Jesús, éste puede ofrecerse al Padre y, una vez consumado el sacrificio, entregar el Espíritu a los hombres y de vuelta al Padre. Así, el Hijo encarnado se relaciona con el Padre en el Espíritu, que los une y, confirmando al Hijo como verdad del Padre, universaliza su misión de glorificar al Padre. Las funciones unificadora y confirmadora del Espíritu revelan en la historia, sin deshacerla, el misterio eterno de su persona divina.

El Espíritu es persona como comunión del Padre y del Hijo y como don. Es persona-comunión y persona-don. El término “comunión” describe al Espíritu como el amor que une al Padre y al Hijo, de quienes procede.<sup>20</sup> Nombrar al Espíritu como persona-comunión es referirse a él como el único amor eterno del Padre y del Hijo.<sup>21</sup> Como persona-comunión, el Espíritu Santo, por así decirlo, hace que Dios sea uno y, por tanto, sea Dios. Sólo donde hay unidad hay ser. El término “don” considera al Espíritu como aquel que da testimonio gratuito y siempre nuevo del amor del Padre al Hijo (Jn 3,8). Como persona-don (o amor), el Espíritu Santo revela a Dios como amor Trino. Si captamos la dimensión inseparablemente dual de la persona del Espíritu Santo (como vínculo o comunión y como don), podremos darnos cuenta de que la relación del Hijo

---

<sup>18</sup> Benedict XVI, *Deus caritas est*, nn. 1-18. No hace falta decir que el amor también une a las personas con lo que aman, no sólo con otras personas. Véase S. Tomás de Aquino, ST, 1.37.1.

<sup>19</sup> Hans Christian Schmidbaur, *Personarum Trinitas: Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin* (St. Ottilien: EOS Verlag, 1995), 639

<sup>20</sup> Para el Espíritu Santo como comunión, cf. S. Agustín, *De Trin.*, 6.5.7. S. Tomás de Aquino habla del Espíritu Santo como *nexus* (vínculo) entre el Padre y el Hijo en ST 1.39.8.

<sup>21</sup> De ahí que comunión no diga simplemente que el Espíritu es consustancialmente Dios, sino que lo es, como persona en la que Padre e Hijo están unidos.

encarnado con el Padre es siempre expresiva y mediada por el Espíritu Santo.<sup>22</sup> Así como no hay relación Padre-Hijo que no se realice en el Espíritu Santo, su vínculo de amor que cierra el círculo infinito del amor divino Trino, tampoco hay amor entre el Padre y el Hijo que no respire el Espíritu que confirma sobreabundantemente el amor de Dios.<sup>23</sup>

Teniendo en cuenta la doble dimensión de la persona del Espíritu Santo (como vínculo o comunión y como don) podemos reflexionar ahora sobre el papel perfeccionador que desempeña en la kénosis de Cristo y en el sacrificio de sí mismo hasta el final. Nuestra reflexión, sin embargo, se equivocaría fácilmente si olvidáramos que todo lo que el Espíritu del Padre y del Hijo hace en la economía es encarnacional, es decir, está al servicio de la plena humanización del Hijo del Padre hecho carne. El Espíritu realiza conjuntamente la glorificación de la carne de Cristo y capacita a los hombres para recibir y responder a la gloria de Dios. Él es quien hace posible que los seres humanos se incorporen por medio de Cristo al acontecimiento trinitario del amor de Dios. El Espíritu es, como lo llamó Ireneo, “comunión con Cristo”.<sup>24</sup>

## 2. Colaboración del Espíritu en el misterio pascual

A diferencia de lo que vemos en el bautismo de Cristo (Mc 1,10; Mt 3,16), la transfiguración (Mt 17,1-8) y la resurrección (1Pe 3,18), la presencia del Espíritu Santo en la pasión interna y externa de Cristo está oculta a la vista directa. En Getsemaní, donde acepta beber el cáliz de la ira, es decir, la paga del pecado (Mt 26,36-46), y en la Crucifixión, donde lanza el grito de abandono (Mt 27,46), lo que destaca es el diálogo de Jesús con el Padre. La relación entre Cristo y el Espíritu se hace explícita cuando entrega el Espíritu desde la Cruz (Jn 19,30); y, cuando, después de la resurrección (Rom 8,11; 1 Pe 3,18), sopla el Espíritu sobre los apóstoles (Jn 20,22). Sin embargo, una vez dado el Espíritu Santo, y realizada así la plena revelación de Dios como misterio trinitario de amor, nos es posible reconocer la dimensión pneumatológica de la pasión de Cristo. Junto con el Padre, cuyo silencio lleva, la obediencia kenótica de Cristo hasta el extremo tiene lugar en el Espíritu. Veamos ahora la acción perfeccionadora del Espíritu pri-

---

<sup>22</sup> S. Tomás de Aquino, ST, 1.36.3.1. Así pues, es inadecuado pensar en la Trinidad y en nuestra redención como un conjunto de binarios, como si la relación del Padre y el Hijo pudiera existir sin el Espíritu, o la relación entre el Padre y el Espíritu sin el Hijo, o, finalmente, como si el soplo del Espíritu por el Padre y el Hijo fuera simplemente una acción pasiva que no necesita ser eternamente correspondida por el Espíritu para tener lugar.

<sup>23</sup> Para un sentido en el que el ablativo se refiere al Espíritu, véase Aquino, ST, 1.37.2.

<sup>24</sup> Ireneo, *Adv. haer.*, 3.24.1.

mero en la experiencia de abandono de Cristo y después en su entrega en la Cruz.

En Getsemaní, este tiempo misteriosísimo de tinieblas, el alma de Cristo es presa de una pena mortal, de un horror estremecedor (περίλυπος, Mc 14, 34). Está muy afligido (Mc 14,33). El verbo griego para estar muy angustiado (ἐκθαμβέω), destaca el estar embargado por un sentimiento de angustia que cae sobre él desde fuera. Esta angustia (ἀδημονεῖν), si consideramos el significado literal de la palabra, es la experiencia de no estar en casa (ἀ-δημος Mc 14,33).<sup>25</sup> La angustia, por tanto, es el sentimiento de aislamiento, de alejamiento de la propia casa y de las propias personas. Si el Padre es el lugar propio del Hijo (Jn 1,18), esta angustia puede llamarse con propiedad experiencia de orfandad. La angustia que se apoderó de Cristo sólo cuando la misión del Padre lo requería fue de proporciones tan indecibles que Cristo cayó (ἐπιπτεν) como segado por un peso terriblemente opresor (Mc 14,35). La aborrecible orfandad es la experiencia del fruto del pecado del hombre que Cristo, el inocente, abrazó libremente en aquel páramo abandonado de Dios (¡un jardín!) para que allí donde parecía imposible se viviera la fidelidad y la obediencia al Padre.<sup>26</sup>

La experiencia de orfandad de Cristo, su sentimiento de abandono por el Padre, es real porque incluye también el abandono del Espíritu. El Espíritu Santo ajustó su presencia a la misión de Cristo exigida por el Padre. En el nacimiento (Lc 1,35), en el Jordán (donde el Espíritu se manifiesta a través de sus dones, Lc 4,18-19) y durante toda la vida de Cristo, el Espíritu fue relativamente visible. Excepcional y prolepticamente, el Espíritu aparece en su plenitud en la transfiguración en forma de nube omnipresente (Mc 9,7). En la Pasión, el Espíritu no desaparece (“permaneció sobre Él”, Jn 1,32): el vínculo vital que une el espíritu y el cuerpo de Cristo sigue intacto, su misión prosigue y su conciencia humana filial no es rechazada (“Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu”,

---

<sup>25</sup> Joseph H. Thayer, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, n. 85.

<sup>26</sup> Aunque Cristo predijo tres veces su muerte (Jn 3,14; 8,24-28; 12,32) y la deseaba ardientemente, su misión le exigía no ver de antemano la forma concreta de esta angustia paradójica. En Getsemaní descubrimos un entrelazamiento de conocimiento e ignorancia parcial. Jesús conoce al Padre, le ama y no puede abandonarle. Sin embargo, cómo se desarrolla esta relación puede dejarse al misterio. Se puede decir que Jesús va a conocer su futuro a través de la confianza en el Padre. Debe verlo, no tanto a través de una visión beatífica directa, sino estar seguro de ello a través del Padre, y esto puede dejar espacio, como lo hizo, para la paradójica unidad de su fe inquebrantable (*fides quae*) y filiación y de la realidad de su vacilación humana y lucha interior. Podría decirse que el análisis contemporáneo más penetrante es el de André Feuillet, *L'agonie de Gethsémani: enquête exégétique et théologique, suivie d'une étude du "Mystère de Jésus" de Pascal* (Paris: Gabalda, 1977). Véase Hans Urs von Balthasar, “Fides Christi: An Essay on the Consciousness of Christ”, en Id. *Explorations in Theology, vol. 2: Spouse of the World*, trans. Edward T. Oakes (San Francisco: Ignatius Press, 1991), 43-79; Paolo Prosperi, “Creer y ver”, *Estudios teológicos* 2017, 78(4): 905-929.

Lc 23,46; Mc 14,36). Sin embargo, durante el acontecimiento pascual, el Espíritu limita al máximo el poder de su presencia al Hijo encarnado del Padre. El teólogo ortodoxo Sergius Bulgakov llama acertadamente “kenosis de acción” a esta limitación de la misión del Espíritu.<sup>27</sup> A diferencia de la del Hijo, cuya kénosis es una “kénosis de hipóstasis”, es decir, que toma sobre sí la naturaleza humana (Flp 2,7), la del Espíritu consiste en la disminución de la acción. La presencia del Espíritu se reduce totalmente sin desaparecer. Bulgakov explica esta paradójica kénosis de la acción diciendo que “en esta pasión común del Hijo y del Espíritu, el amor hipostático [el Espíritu] –amando y por amor– se abstiene de amar, se abstiene de manifestar su poder y su eficacia”.<sup>28</sup> La kenosis del Espíritu consiste exactamente en no mostrarse al Hijo amado.<sup>29</sup> Aquel que es el otro Consejero (Jn 14,16), el vínculo y la comunión de amor, aquel cuya presencia produce alegría (Gal 5,22), debe abstenerse de mostrar al Hijo encarnado la fuerza y la alegría del amor, el rostro amoroso del Padre con el que el Hijo está eternamente unido en el Espíritu. Así pues, la kénosis de la acción del Espíritu no significa que Jesús deje de estar unido al Padre, como si hubiera una especie de ruptura en Dios. Si así fuera, la entrega de Jesús no habría sido redentora ni salvífica. Habría sido un acto humano noble y generoso, pero infructuoso. Más bien, la kénosis del Espíritu permite al Hijo encarnado sufrir y abrazar la “distancia” kenótica del Padre, es decir, experimentar, como plenamente inocente y santo, la angustiada orfandad que los hombres se infligieron a sí mismos al rechazar a Dios.

Dos pasajes de las Escrituras ofrecen un apoyo adicional a este relato pneumatológico de la pasión interna de Cristo. Aun reconociendo que el “tengo sed”, pronunciado por Cristo después de que todo se consumara, se refiere a su deseo de dar el Espíritu a la Iglesia, Piero Coda ha visto en esta sed un signo del abandono del Espíritu a Cristo. Cristo, que se presentó a la Samaritana como el dador del agua viva (Jn 4,10-13; 7,37), es decir, del Espíritu (Jn 7,39), experimenta la falta de agua, es decir, del consuelo del Espíritu que llenaba su vida y le guiaba en su misión.<sup>30</sup> En segundo lugar, el propio grito de abandono revela también indirectamente la kénosis del Espíritu, en la medida en que

---

<sup>27</sup> Sergius Bulgakov, *The Comforter*, trans. Boris Jakim (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co., 2004), 253.

<sup>28</sup> Sergius Bulgakov, *The Comforter*, 253.

<sup>29</sup> Sergius Bulgakov, *The Lamb of God*, trans. Boris Jakim (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co., 2008), 314-315.

<sup>30</sup> Esta aparente pérdida, dice Coda, tiene por objeto recuperar la plenitud del Espíritu en la resurrección para dársela a la Iglesia en sobreabundancia. Piero Coda, *Dalla Trinità: L'avvento di Dio tra storia e profezia*, (Roma: Città Nuova: 2011), 281-283.

el grito no se dirige al Padre, sino a Dios (Mt 27,46). Sólo porque también la persona-comunión se oculta a la vista de Jesús puede tener lugar su kénosis, su experiencia de orfandad.

Si consideramos ahora al Espíritu como persona-don, podemos descubrir otras dos dimensiones de su papel perfeccionador en la abnegación de Cristo. Cristo abraza la soledad aplastante que le agobia con el movimiento ascendente de la oración y la apertura perseverante. Cristo afronta la intensificación del peso de la orfandad con una oración aún más intensa. En Marcos y Mateo, su oración al Padre se repite tres veces (Mc 14, 32-42; Mt 25, 36-46). El evangelio de Lucas nos dice que “oraba más intensamente” y que su “sudor se convirtió en grandes gotas de sangre” (Lc 22, 44). Lucas indica así que la frialdad glacial de la orfandad se derrite con la oración. Hebreos también relata que “[e]n los días de su carne, Jesús ofrecía oraciones y súplicas, con grandes clamores y lágrimas” (Heb 5,7). El tiempo y la oración son necesarios para que la victoria del amor del Padre se abra camino en el corazón humano de Jesús. En la oración nace una respuesta humana libre a la petición del Padre.<sup>31</sup> ¿Sería demasiado descabellado decir que el Espíritu, que, como escribe san Pablo a los Romanos, “intercede por nosotros [que no sabemos orar] con suspiros demasiado profundos para las palabras” (Rm 8, 26), está también presente en la oración pura de Jesús? Estando al servicio de la perfecta humanización de Jesucristo, el Espíritu hace posible la acción humana más importante, es decir, la oración. Además, así como ninguna oración humana puede ser escuchada por el Padre si el Espíritu no la lleva hasta Él, el Espíritu es la fuerza divina acogida que inspira y lleva al Padre las oraciones y súplicas humanas de Jesús.

Considerar al Espíritu como persona-don nos ayuda también a darnos cuenta de la dimensión pneumatológica de la Cruz. Es evidente que el valor salvífico de la entrega de Cristo dependía de la unión hipostática de las dos naturalezas en la persona del Hijo amado. Es el Hijo encarnado, y no un simple ser humano o una de las otras dos personas de la Trinidad, quien sufre y muere en la cruz. Sin embargo, el Espíritu fue necesario, como dice Juan Pablo II, “para transformar el sufrimiento [de Cristo] en amor redentor”.<sup>32</sup> Para comprender el papel del Espíritu en esta transformación del sufrimiento en amor redentor, tenemos que darnos cuenta de que la Cruz es un acto cultural, litúrgico, en el que Cristo es a la vez el sacerdote y la víctima inocente cuya abnegación y oración son recibidas por Dios. Gracias a la colaboración del Espíritu en el

---

<sup>31</sup> Para un relato del Misterio Pascual a través de las lentes de la oración, véase Joseph Ratzinger, *Behold the Pierced One: An Approach to a Spiritual Christology*, trans. Graham Harrison (San Francisco: Ignatius Press, 1984), 13-46.

<sup>32</sup> Juan Pablo II, *Dominum et vivificantem*, n. 40.

Misterio Pascual, el sacrificio único de Cristo funda la alianza definitiva entre Dios y el hombre.

Aunque el Evangelio de Juan también atestigua que Jesús consideró su crucifixión como un sacrificio, la Carta a los Hebreos afirma explícitamente que Cristo “por el Espíritu eterno se ofreció a sí mismo sin mancha a Dios” (Hb 9,14).<sup>33</sup> La profunda y conocida obra de Albert Vanhoye ha sostenido con decisión que el Espíritu Santo hace posible y perfecciona la doble dimensión cultural de la Cruz, es decir, la oblación y la oración de Cristo.<sup>34</sup>

Puesto que Cristo se ofrece a sí mismo por medio del Espíritu eterno, nos obtiene una “redención eterna” (Hb 9,12) y nos abre una “herencia eterna” (Hb 9,15). La salvación de Cristo es definitiva y puede alcanzar a todos en cada momento de la historia, porque se ofrece por medio del Espíritu eterno.<sup>35</sup> Además, es porque Cristo se ofrece a sí mismo por medio del Espíritu divino, persona-don, que la ofrenda de Cristo es aceptable al Padre. Para ver en qué sentido es así, conviene recordar que el sistema ritual levítico de sacrificios, destinado a preservar la alianza con Dios, que la pecaminosidad de Israel traiciona constantemente, muestra que, por sí mismo, el hombre no puede sacrificar ningún objeto o ser.<sup>36</sup> En efecto, el sacrificio debía ser puro, y el sacerdote debía ser santo, es decir, separado de lo profano. Sin embargo, incluso cuando se respetaban estas características, seguía sin estar en manos del hombre hacer algo sagrado. El sacerdote sólo puede presentar la ofrenda, pero, por sí sola, esta acción no alcanza la santidad de Dios. Sólo Dios, a través del fuego que envía (Lv 9,24) y que se mantiene encendido (Lv 6,12-13), puede traer la ofrenda hacia sí y hacerla sagrada.

La versión principalmente material de los sacrificios levíticos evolucionó a

---

<sup>33</sup> Dos instancias del evangelio de Juan reflejan esta perspectiva litúrgica y nos permiten decir que Cristo vio su muerte como la ofrenda de su auto-sacrificio personal y libre. El primero es cuando Jesús, hablando de sí mismo como buen pastor, dice que “da (τιθησιν) su vida por las ovejas” (Jn 10,11). André Feuillet explicó que τίθημι (“poner”) es el término técnico utilizado por la Septuaginta para indicar el gesto sacerdotal de colocar la víctima del sacrificio sobre el altar. La oración sacerdotal de Cristo, como la llamó Cirilo de Alejandría, alude también al sentido sacrificial de la Cruz: “por ellos me consagro” (Jn 17,19). André Feuillet, *The Priesthood of Christ and His Ministers*, trad. Matthew J. O’Connell (Nueva York: Double Day, 1975), 34-37, 97, 205.

<sup>34</sup> Albert Vanhoye, *A different Priest: The Epistle to the Hebrews*, trans. Leo Arnold (Miami, FL: Convivium Press, 2011).

<sup>35</sup> Marcello Bordoni, *La cristologia nell’orizzonte dello Spirito* (Brescia: Queriniana, 1995), 248

<sup>36</sup> Jacob Milgrom, *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary* (Nueva York: Doubleday, 1991); Giorgio Paximadi, *Levitico: Introduzione, traduzione, commento* (Milán: San Paolo, 2017); Bernard Sesboüé, *Jésus-Christ l’unique médiateur: Essai sur la rédemption et le salut. Tome 1: Problématique et relecture doctrinale. 2e édition corrigée et mise à jour* (Paris: Desclée, 2003). Primera edición 1998.

través de los profetas. Moisés (Ex 32), Jeremías, Oseas y, sobre todo, el último canto del Siervo sufriente (Is 52,13-53,12) son ejemplos clave de esta profundización. El sacrificio agradable a Dios no se ve como algo externo y ritual, sino como algo personal. El sacrificio redentor se profundiza y se convierte en el llevar, dentro de uno mismo, la tensión lacerante e insoportable entre un amor total a Dios y un amor total a su pueblo pecador. ¿Cómo podría un ser humano estar plenamente con Dios y con el pueblo que le niega? Además, el profeta no tiene una víctima (un chivo expiatorio) que ofrecer. Sólo puede descansar en su amistad con Dios y ofrecerse a sí mismo (Is 53,12). La víctima es el propio profeta. Sin embargo, aunque apuntan en la dirección correcta, ni Moisés ni Jeremías ni el Siervo sufriente pueden promulgar verdaderamente el sacrificio requerido, uno en el que coinciden perfectamente una víctima inmaculada (Ef 1,4) y un sacerdote santo y cuya muerte reconciliaría a todo ser humano con Dios y daría a todos un corazón de carne (Ez 32,36-37).

Cristo realiza los sacrificios del Antiguo Testamento en un doble sentido: por una parte, su relación filial con Dios fundamenta su proximidad insustituible a Dios. El Hijo encarnado del Padre es el verdadero “cordero sin mancha” (1Pe 1,19; Ex 12,5). Por otra parte, por medio del Espíritu Santo, que sustituye al fuego divino de los antiguos sacrificios, su ofrenda es aceptable a Dios Padre. El Espíritu, por así decir, lleva al Padre la inmolación de Jesús. La acción del Espíritu consiste, pues, en llenar a Cristo de la fuerza de la caridad divina. Transforma el sufrimiento de Cristo en amor redentor porque, en primer lugar, hace que el corazón de Cristo soporte la unión total y simultánea con el Padre y con la humanidad pecadora (Hb 2,17; 4,15). Cristo permanece unido tanto a Dios como a los hombres. En segundo lugar, el sufrimiento de Cristo es amor redentor porque el Espíritu hace perfecta la ofrenda obediente de Cristo (τελειωθεις, Hb 5,9), es decir: llega hasta el final, el Padre, y así pone fin a toda otra ofrenda abriendo así la posibilidad de que toda ofrenda y sufrimiento humano posterior llegue al Padre a través de su propia ofrenda perfecta. El Espíritu asegura así que la ofrenda perfecta de Cristo sea agradable al Padre. El sufrimiento de Cristo, libremente abrazado por él, se convierte, a través del Espíritu, en un acto de amor al Padre y a los hombres que permitirá a todos rechazar finalmente la vida de orfandad pecaminosa (el rechazo de Dios), recibir el amor del Padre y corresponder a él con el don libre, gratuito y gozoso de sí mismos.

Recapitemos lo que hemos visto hasta ahora: la acción del Espíritu de perfeccionar el sacrificio redentor de Cristo conoce dos aspectos distintos y relacionados. En primer lugar, como persona-comunión, la kénosis de acción del Espíritu realiza el oscurecimiento de la recepción del amor del Padre por parte del Hijo encarnado. En segundo lugar, y simultáneamente, como persona-don

(fuego y amor), el Espíritu hace de la abnegación orante de Cristo un acto de amor total al Padre y a los hombres, y hace de este amor obediente hasta el extremo una ofrenda fragante (Ef 5,2) al Padre. Cumplida su misión, Cristo puede entregar el Espíritu desde la Cruz (Jn 19,30) para que los hombres reciban como propio el corazón de Cristo perfeccionado y participen así del amor que Cristo tiene al Padre y a los demás hombres.

### 3. “Tengo sed” (Jn 19,28)

La sed de Cristo de dar el Espíritu (*παρέδωκεν τὸ πνεῦμα*), después de consumado su sacrificio (*τετέλεσται*, Jn 19,30), posibilita la recepción por parte del hombre de su amor y su respuesta al mismo.<sup>37</sup> Si el Espíritu no hubiera sido entregado, la presencia de Cristo habría permanecido contigua a la vida del hombre, como lo fue para los apóstoles cuando acompañaron a Cristo en el cumplimiento de su misión. Sin el Espíritu, la “presencia” de Cristo podría haber continuado como letra escrita y normas codificadas, pero no habría podido entrar y vivificar a los hombres desde dentro. Cristo, en cambio, dio el Espíritu, o mejor dicho, sopló el Espíritu “en” los apóstoles (*ἐν-εφύσησεν!* Jn 20,22) para que los que reciben el Espíritu puedan ver por sí mismos y asentir libremente al amor del Padre revelado a través del Hijo encarnado. El Espíritu realiza aquella recíproca pertenencia de Cristo y de los fieles que, aunque ardientemente deseada por los hombres caídos, era, por completo, inimaginable, imprevisible e inalcanzable. Sin sustituir la libertad del hombre, el Espíritu entra “en el santuario de las conciencias humanas” por la puerta abierta por la redención de Cristo.<sup>38</sup> Insuflado en la Iglesia, el Espíritu Santo puede ganar a los hombres con el amor de Cristo: les permite ver sus pecados tal como son (una negación de Dios y de su designio sobre el hombre); experimentar la contrición generada por esta percepción agraciada de la fealdad de la orfandad pecadora; abrazar y soportar el sufrimiento purificador que el alejamiento de Dios, ahora rechazado, provoca en su espíritu; abrir su corazón para recibir la misericordia del Padre, es decir, para aceptar ser amado como hijo suyo; desear el amor de Cristo sobre todas las cosas; pedir ser como Él; entrar en la perfección del amor, es decir, obediencia a Dios y amor al prójimo; y comenzar a experimentar la alegría del cumplimiento

---

<sup>37</sup> Ignace De la Potterie, *Il mistero del cuore trafitto: fondamenti biblici della spiritualità del sacro cuore* (Bologna: Dehoniane, 1988), 17-39. Mientras que para Marcos Jesús simplemente exhala (*ἐξέπνευσεν* Mc 15,37), para Lucas Jesús “entrega” el espíritu (*παραιτίθειμαι*, Lc 23,46), y para Mateo Jesús “cede” su espíritu (*ἀφῆκεν* Mt 27,50), para Juan Jesús “entrega el espíritu”. Para los discípulos amados la entrega tiene una connotación tanto pasiva como activa: por un lado, Jesús deja ir el Espíritu (y así exhala su último suspiro) y, por otro, lo entrega a la Iglesia.

<sup>38</sup> Juan Pablo II, *Dominum et vivificantem*, n. 42.

incoativo de esa oración. En el interior del ser humano (*dulcis hospes animae*), el Espíritu Santo, el mayor consolador (*consolator optime*), permite a quienes se entregan a su dulce consolación (*dulcis refrigerium*) llegar a ser un solo cuerpo y un solo Espíritu con Él (Ef 4,4-6).<sup>39</sup>

La unidad con el Dios Trino de amor que realiza el Espíritu tiene una doble dimensión. Es, en primer lugar, una unión filial. El Espíritu de filiación (Rm 8,15) hace a los seres humanos hijos de Dios (“¡y lo somos!” 1 Jn 3,1), uniéndolos a Cristo sin confusión en respuesta al asentimiento humano y de gracia que el Espíritu del Hijo y del Padre suscita en el corazón de los hombres. Al mismo tiempo, el Espíritu transforma la Iglesia en esposa de Cristo. La redención, como ha subrayado a menudo Juan Pablo II, es un acontecimiento nupcial.<sup>40</sup> Cristo bebe el vinagre, que es vino echado a perder (Jn 19, 29), para que la Esposa se dé cuenta de que Él ha hecho suyo su rechazo y así, habiendo asumido plenamente y sin culpa su condición ante Dios, pueda dejar que el Espíritu del Padre y del Hijo la guíe en libertad y sin vergüenza hacia su Esposo y beba el vino nuevo de la alegría que Él le ha preparado (Ef 5, 25-27). En la cruz, Cristo, el esposo, dejó salir de su costado traspasado sangre y agua para que la esposa recibiera por los sacramentos la sobreabundante vida divina de Dios. La analogía nupcial de Efesios (que no es una metáfora ni un discurso paraenético) nos permite llamar al Espíritu la paraninfa de Cristo, cuya tarea es llevar a la Esposa al Esposo. La sed de Cristo no es sólo la de que los seres humanos gocen en él y con él del amor del Padre. Es también una sed nupcial. El Redentor del hombre desea que la Iglesia se le entregue libre y plenamente, en cuerpo y alma, en respuesta esponsal y gratuita. La nupcialidad no es otra cosa que la respuesta libre y amorosa (*agápica*) con el don de sí que expresa y realiza tanto el deseo (*eros*) de estar con el Hijo misericordioso y amado del Padre en el Espíritu, como la alegría de la comunión indefectible y siempre sorprendente entre los santos en Dios. Es verdad que en el Dios Trino no hay relaciones nupciales, y que sólo entramos en su vida divina a través de la relación del Hijo. Sin embargo, dado que somos espíritus encarnados llamados a participar en el amor eternamente fecundo de Dios, la redención sólo es humana si, junto con la filiación adoptiva y su recepción agraciada del amor y de la vida del Padre, es también nupcial, es decir, si concede la libertad de entregarse a cambio al amado de tal modo que

---

<sup>39</sup> Para una reflexión profunda, clara y completa sobre el significado de la expiación, véase Margaret M. Turek, *Atonement: Soundings in Biblical, Trinitarian, and Spiritual Theology* (San Francisco: Ignatius Press, 2022).

<sup>40</sup> Juan Pablo II, *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body*, trans. Michael Waldstein (Boston: Pauline Books and Media, 2006): *Catechesis* 95 y 95b.

incluya con él la carne transfigurada y permita el goce continuo y siempre nuevo de la fecundidad del amor. Desde este punto de vista, pues, el Espíritu Santo es a la vez el precursor de Cristo y su paraninfa, el que lleva a la Esposa al Esposo amado y le permite entregarse a Aquel “que no prefirió nada a nosotros”.<sup>41</sup>

La función perfeccionadora del Espíritu en la economía, como vimos, es contribuir a la plena humanización de Cristo. Cumpliendo su tarea de permitir que la gloria de Cristo sea comunicada, abrazada y correspondida siempre de nuevo a lo largo de la historia, según lo determine el Padre, el Espíritu hace posible también que para el cristiano el sufrimiento se convierta en amor redentor. Como Cristo, para el cristiano que vive en el Espíritu el sufrimiento puede convertirse en redención. Lo hace cuando, en medio de su sufrimiento, no renuncia a su infancia, sino que, como hizo Cristo a lo largo de su pasión, lo vive en Cristo como afirmación de la bondad del Padre, que es la única que vence al mal.<sup>42</sup> El sufrimiento humano, cuando se ofrece en el Espíritu eterno a Cristo, participa en la redención del mundo por Cristo. Aunque real, la fecundidad de esta participación no se puede calcular ni, la mayoría de las veces, ver. Cristo confió al Padre el fruto de su sacrificio con una sencillez y una gratuidad absolutamente infantiles. El amor filial y nupcial del cristiano expresa y comunica la redención de Dios en la medida en que, recibiendo la vida del Padre y respondiendo al Hijo amado en el Espíritu, se le permite transformar el sufrimiento que se le confía en amor total a Dios y a su pueblo pecador.

---

<sup>41</sup> Cipriano de Cartago, *Tratado* 4.15.

<sup>42</sup> David L. Schindler, *The Generosity of Creation* (Washington D.C.: Humanum Academic Press, 2018), 3-31.