

## DATOS PARA UNA TEOLOGÍA TRINITARIA EN LOS ESCRITOS JOÁNICOS

### INTRODUCCIÓN

¿Cómo llegó la Iglesia a formular su fe en la divina Trinidad? En el Nuevo Testamento no se habla, o mejor, no se emplea el término Trinidad para designar el misterio de Dios, y sin embargo, se trata de la revelación fundamental, la cual si se pone en cuestión, cae al suelo todo el edificio de la fe cristiana, puesto que *«la confesión trinitaria es el resumen y la suma de todo el misterio cristiano, y de ella depende el conjunto de la realidad soteriológica cristiana»*<sup>1</sup>. El Nuevo Testamento, con lenguaje y fórmulas diversas, confiesa que Dios es Padre, que Dios es Hijo, que Dios es Espíritu Santo. Ciertamente, *«el mensaje neotestamentario no aparece como mensaje trinitario en cada una de sus afirmaciones, sino en su estructura fundamental»*<sup>2</sup>. Pero si el Nuevo Testamento no sustentara claramente la confesión de fe trinitaria, junto con la unicidad absoluta de Dios, la fe en la divina Trinidad se haría insostenible como puro artificio dogmático eclesiástico<sup>3</sup>.

De entre los escritos del Nuevo Testamento, el cuarto evangelio destaca por su relevancia trinitaria: Dios es no sólo el Padre;

1 W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1985, 267.

2 *Ibid.*, 283.

3 Es lo que piensa K.-H. Ohlig, *Ein Gott in drei Personen? Vom Vater Jesu zum 'Mysterium' der Trinität*, Matthias-Grünwald, Mainz 2000. Para este autor el Misterio de la Trinidad no tiene ningún fundamento bíblico: *«Das Neue Testament kennt noch keine trinitarischen Vorstellungen. Sie entwickelten sich vielmehr erst im Verlauf des zweiten christlichen Jahrhunderts, als ältere Raster aus dem Frühjudentum übernommen und —vor allem im Kontext einer Ausbildung der christologischen Zwei-Naturen-Lehre— vertieft wurden»* (10). Ésta es la tesis que desarrollará a lo largo del libro.

también lo es el Hijo que como Palabra suya estaba junto a él y era Dios (Jn 1, 1-2); y también lo es el Espíritu Santo que el Padre, o Jesús mismo, enviará a los discípulos después de su 'partida' de este mundo a través de la muerte y resurrección (Jn 7, 39; 14, 16.26; 19, 30; 20, 22). Dios se nos ha revelado con hechos y palabras intrínsecamente ligados (DV 2) en la Historia de la salvación. Ella es el testimonio vivo de Dios mostrándose a sí mismo obrando la salvación. Por tanto, conocemos a Dios por lo que él nos ha dicho de sí mismo y ha hecho por nosotros. Atendiendo al testimonio de la Historia de la salvación, el principio de todo (ser, acción y decisión) es el Padre, que actúa por medio del Hijo, en el Espíritu Santo. Los teólogos llaman a esta inmersión de Dios en la historia 'Trinidad económica', por cuanto se refiere a la automanifestación de Dios cumpliendo su plan de salvación, la *oikonomia* a favor de los hombres. En la realización de la 'economía salvífica' Dios se nos ha revelado como es en sí —'Trinidad inmanente'—, aunque sin agotar su infinito misterio divino. Ciertamente, la Trinidad económica es la inmanente, y por eso podemos decir algo verdadero del misterio absolutamente trascendente de Dios, pero la Trinidad inmanente es más grande que la que se nos ha revelado en la historia de la salvación <sup>4</sup>.

El cuarto evangelio es el testimonio del Hijo respecto del Padre que habla y actúa por él, testimonio de una relación única entre ambos (*el Padre/el Hijo* en formulación absoluta), que el

4 Cf. La discusión de W. Kasper con K. Rahner a propósito del axioma de éste último: «la trinidad económica es la trinidad inmanente, y viceversa» [*Escritos de Teología* IV, 117/*MySal* II/1, 370], en *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1985, 311-315. Kasper considera que tomar al pie de la letra el axioma rahneriano comporta al menos dos peligros: llevaría a «disolver la trinidad inmanente en la trinidad económica, como si la trinidad eterna se constituyera en la historia y mediante la historia» (313). Podría también conducir a «relegar más o menos la doctrina de la trinidad inmanente y limitarse a la trinidad soteriológica. Pero de ese modo se despojaría también de todo sentido a la trinidad soteriológica» (313-314). También, L. F. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*. El misterio de la Trinidad, Secretariado Trinitario, Salamanca 1998, 23-39; *Id.*, *Trinidad, misterio de comunión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2002; cf. cap. I: «La relación entre la Trinidad económica y la Trinidad inmanente» (11-64); G. Greshake, *El Dios uno y trino*. Una teología de la Trinidad, Herder, Barcelona 2001, 179-186. Antes, en p. 75s., cita a von Balthasar, para quien «si se identifica *sin más y por todos conceptos* el ser-en-sí y el ser-para-nosotros de Dios, 'la Trinidad inmanente y eterna corre riesgo de reducirse a la Trinidad económica; más claramente, Dios corre el riesgo de ser absorbido en el proceso del mundo y de no poder llegar a sí mismo más que a través de dicho proceso'. Por tanto, es preciso ver el 'ser-en-sí' de Dios como condición de su 'ser-para-nosotros'».

Paráclito ayudará a profundizar en el corazón de los discípulos a lo largo de la historia (Jn 14, 26; 16, 13). En este artículo nos referimos a la Trinidad *revelada*, no a la inmanente, según podemos entreverla en los escritos joánicos, concentrándonos en particular en Jn 3, que contiene el primer discurso 'cristológico-trinitario' del ministerio público de Jesús, ampliando su doctrina con algunas incursiones en las Cartas y el Apocalipsis. Ateniéndonos a la estructura de este capítulo, organizamos el discurso trinitario a partir del Hijo, revelador-redentor (vv. 11-15), que anuncia el nuevo nacimiento en el Espíritu (vv. 3-10), para terminar en el Padre (16-21), de cuyo amor procede la iniciativa de enviar a su Hijo unigénito al mundo <sup>5</sup>.

### 1. EL HIJO REVELADOR-REDENTOR

Nicodemo, del partido fariseo, miembro del sanedrín de los judíos (3, 1; cf. 7, 50; 19, 39), acude a Jesús de noche <sup>6</sup>, y nada más encontrarle hace la primera confesión «de fe parcial» <sup>7</sup>: «Rabí, sabemos que has venido de Dios como maestro» [ἀπὸ θεοῦ - διδάσκαλος] (3, 2b). Y fundamenta la razón de su 'confesión' en las obras-signos que Jesús hace: «porque nadie puede realizar los signos

5 Según R. Bultmann, en el Nuevo Testamento sólo en Jn 3, 16.18 y 1Jn 4, 9 (quizá también en Jn 1, 18) «aparece *monogenes* ('hijo unigénito') como característica de Jesús» (*Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1981, 452. «En cualquier caso la expresión griega *monogenes*, 'unigénito', 'único', pone de relieve la peculiaridad y singularidad de las relaciones del Hijo Jesús con Dios Padre» (J. Blank, *El Evangelio según san Juan*, I, Herder, Barcelona 1984, 279).

6 La interpretación de este adverbio 'νυκτός', que reaparece en 19, 39, gira en torno a dos motivos principales: Nicodemo va de noche donde Jesús por temor a los colegas; indica, por tanto, una cierta cobardía; o bien, con el adverbio se quiere aludir al tiempo, la noche, en que con más serenidad se puede estudiar las cuestiones relacionadas con la Escritura; cf. G. Ferraro, *Gli Autori Divini dell'insegnamento: Il Padre, Cristo, lo Spirito*. Studi di esegesi e di teologia bíblica, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001, 106.

Según J. Mateos - J. Barreto, *El Evangelio de Juan*. Análisis lingüístico y comentario exegético, Cristiandad, Madrid <sup>3</sup>1992, 189: «La noche significa la resistencia a dejarse iluminar por Jesús, la luz, por causa de una ideología que se opone al amor de Dios por el hombre». En cambio, G. Zevini, *Vangelo secondo Giovanni*, I, Città Nuova, Roma 1992, 138, cree que el dato cronológico «allude soprattutto, nella prospettiva della teologia giovannea, al fatto che Nicodemo si muove dalle tenebre dell'incredulità verso la luce che è Cristo».

7 R. E. Brown, *El Evangelio según san Juan*, I-XII, Cristiandad, Madrid 1979, 331.

ἰσημεῖαι) que tú realizas si Dios no está con él» [ἐὰν μὴ ᾗ ὁ θεὸς μετ' αὐτοῦ] (3, 2c). Evidentemente, Nicodemo no piensa en la procedencia divina de Jesús como Hijo del Padre, sino en la acreditación de su mensaje de salvación por parte de Dios. En opinión de aquel 'maestro de Israel' (v. 10), Jesús es un enviado de Dios para enseñar al pueblo el camino de la salvación sin salirse de la Ley<sup>8</sup>. En este punto, cumple con los requisitos exigidos a un profeta o a un maestro: Jesús hace obras o signos que testifican que su mensaje es verdadero, procede de Dios (cf. 2, 18; 6, 30; Mt 12, 38; 16, 1s. par). Parece ser que esta era la opinión de algunos miembros del sanedrín representados por Nicodemo ('sabemos' – οἴδαμεν). Jesús no niega esta procedencia («has venido de Dios»), sino que la profundiza más allá de lo imaginado por el magistrado judío. Empleando por tercera vez en su diálogo con Nicodemo la fórmula solemne de revelación «ἀμὴν ἀμὴν» (v. 11)<sup>9</sup>, afirma Jesús su condición de revelador fundada en su conocimiento directo de las 'cosas de arriba': «En verdad, en verdad te digo: nosotros hablamos de lo que sabemos y damos testimonio de lo que hemos visto». Jesús le responde empleando el mismo verbo con que Nicodemo había empezado la conversación: «sabemos» [οἴδαμεν]. Si en el caso del magistrado podía corresponder a la opinión de un grupo de fariseos cercanos a Jesús (cf. 12, 42), en el 'sabemos' del Señor se escondería la comunidad cristiana en polémica con los judíos<sup>10</sup> (a no ser que Jesús hubiera adoptado irónicamente

8 R. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan*, I, Herder, Barcelona 1980, 416, opina que Nicodemo no puede ser considerado «como 'tipo' del judaísmo incrédulo, sino a lo sumo como tipo del judaísmo versado en la ley, al que según sus presupuestos, no le es fácil plegarse a la nueva revelación 'de arriba', inclinarse ante este revelador de la salvación, que reivindica la autoridad inmediata de Dios».

Según L. Bouyer, Nicodemo «il reste bien marqué par le réalisme terre à terre de la sagesse juive». Por eso su afirmación de que Dios está con Jesús «est bien insuffisant pour la réalité sous-jacente à toute son oeuvre» (*Le Quatrième Évangile*. Introduction à l'évangile de Jean, traduction et commentaire, Éd. De Maredsous, Casterman<sup>s</sup> 1963, 90-91).

9 «El Amén doble, introduciendo una revelación, es propio de Juan» (X. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*. Jn 1-4, I, Sígueme, Salamanca 1993, 229, nota 22).

10 «Nel passaggio dall'io' del discorso precedente al 'noi' di quello attuale avviene il fondersi della testimonianza di Gesù con quella dei discepoli; l'io' di Gesù è presente nel 'noi' della comunità come nel suo prolungamento nel tempo dello Spirito. Insieme con la cristologia e la pneumatologia si trova in questo brano una ecclesiologia, che si esprime come esperienza vissuta relativa a Gesù e animata dallo Spirito quale fonte della rinascita dall'alto» (G. Ferraro, o. c., 119).

la misma pose mayestática de su interlocutor <sup>11</sup>). En todo caso, aquí nos interesa destacar el fundamento de su ser-revelador y de su doctrina-revelación, de la que Jesús habla [λαλοῦμεν] y da testimonio [μαρτυροῦμεν] ante Nicodemo: porque lo ha visto [έώρακαμεν]. La visión, como el oído, es la causa y razón de su ser revelador de Dios <sup>12</sup>. Su conocimiento es directo, inmediato, no inferido ni aprendido. Resuena aquí el final del Prólogo: «A Dios nadie le ha visto jamás [θεὸν οὐδεὶς έώρακεν πάποτε cf. 1Jn 4, 12]: el Hijo Unigénito, que está en el seno del Padre, él lo ha contado» (1, 18), porque sólo él lo ha visto (6, 46). Jesús es el revelador, el que nos ha dado a conocer el misterio de Dios por dentro, completamente inaccesible al ojo y oído humanos (cf. 5, 37). Pudo hacerlo porque él mismo pertenece a ese misterio, forma parte de él, «está en el seno del Padre» [τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς]. Y por eso pudo decir también, anticipándose a la revelación joánica, «como me conoce el Padre y yo conozco a mi Padre» (Jn 10, 15), que «nadie conoce al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce nadie sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar [ἀποκαλύψαι]» (Mt 11, 27) <sup>13</sup>. En su diálogo con Nicodemo, Jesús se sitúa por encima de la serie de profetas; no es un mero enviado al que Dios ha habilitado para enseñar la recta doctrina y predicar la conversión (cf. Is 6, 8ss.; Jr 1, 5ss.; Ez 3, 1ss.; Jn 1, 6-8). Él puede hablar de 'las cosas del cielo' [τὰ ἐπουράνια], las que se refieren a Dios mismo y a su plan de salvación sobre los hombres, porque viene de allí: «Nadie ha subido al cielo sino el que bajó del cielo, el Hijo del hombre» (3, 13). Jesús es «el que viene de arriba» [ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος], y por eso «está por encima de todos» (3, 31a); él es «el que viene del cielo» [ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος] (3, 31c), y por eso puede dar «testimonio de lo que ha visto y oído» [ὃ έώρακεν καὶ

11 «Nada impide admitir aquí un plural figurado, *oídamen*, para responder al *oídamen* de Nicodemo (v. 2)», «el intelectual vacilante» (M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Jean*, Gabalda, Paris 1925, 79). R. E. Brown, o. c., 327, es menos diplomático: «El 'nosotros' [de Jesús] vendría a ser una parodia del aire de arrogancia que se insinúa en las palabras de Nicodemo».

12 El Hijo 'vio' [έώρακεν] (3, 32; cf. 5, 19s.; 8, 38) y 'oyó' [ἤκουσεν] (3, 32; cf. 5, 30; 8, 26.40). Como me indicó el prof. Jacinto Núñez Regodón, con ambos verbos, que a veces son intercambiables, se quiere poner de relieve el carácter único de Jesús como revelador del Padre; es lo que sugiere Jn 8, 38 cuando dice que Jesús 'habla' [λαλῶ] lo que 'vio' [έώρακα] junto al Padre.

13 Al término del análisis de este texto, J. Jeremias afirma: «Por consiguiente, podríamos tener ante nosotros uno de los 'lógia' de Jesús de los que nació la teología joánica. En efecto, sin puntos de arranque en la tradición sinóptica, el origen de esta teología sería un completo enigma» (*Teología del Nuevo Testamento*, I. La predicación de Jesús, Sigueme, Salamanca 1974, 77).

ἤκουσεν τοῦτο μαρτυρεῖ] (3, 32)<sup>14</sup>. Todas estas expresiones acerca, por una parte, de la absoluta invisibilidad-trascendencia de Dios y, por otra, de su pertenecer al misterio divino aludido en la metáfora del seno del Padre y en los giros locales de subir, bajar y venir del cielo, ponen de relieve el papel único de revelador escatológico: Jesucristo es el único que nos puede contar 'las cosas de arriba', porque las conoce personalmente. Lo invisible de Dios es para él visible, lo inefable de Dios él lo ha oído<sup>15</sup>. Él es, por tanto, «la máxima autoridad para hablar de Dios»<sup>16</sup>. En el cuarto evangelio el carácter único de la revelación de Cristo estriba en que él reivindica, por su origen divino, el haber visto y oído las cosas del cielo, recayendo el acento revelatorio más en el ver que en el oír<sup>17</sup>, pues la vista engaña menos que el oído (cf. 20, 25). La plenitud del conocimiento está en la visión que hace superflua la fe (conocimiento oscuro e imperfecto: 1Cor 13, 12; 2Cor 5, 7), la cual se apoya en el oído (Rm 10, 17). En todo caso, porque ha visto y oído es obligado aceptar su testimonio, pues no hace otra cosa que «hablar las palabras de Dios» (3, 34), o como dijo más tarde a los judíos: «Yo hablo lo que he visto junto a mi Padre» (Jn 8, 38). La capacitación para actuar de este modo se

14 En opinión de J. Blank, «el sentido peculiar de la existencia de Jesús, según Jn, es el ser testigo auténtico de Dios en el mundo» (o. c., 263).

15 «Para Jn, Jesús de Nazaret es el 'lugar' donde se realiza la revelación de Dios entre los hombres. Venido del cielo, posee su autoridad; expresándose humanamente, puede ser visto y oído. ¿No está en comunión constante con el cielo abierto por encima de él (1, 51)? Por tanto, puede revelar las *epouránia*» (X. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*. Jn 1-4, I, Sígueme, Salamanca 1993, 238s.).

16 F. Fernández Ramos, *El Nuevo Testamento*, II. Presentación y contenido, Atenas, Madrid 1989, 36.

17 «La fórmula 'oír del Padre', 8, 26.40; 15, 15, es menos fuerte y podría decirse de un simple profeta» (BJer nota a Jn 3, 11). También en los relatos de la resurrección se subraya el 'ver' al Resucitado como fundamento del testimonio apostólico (Jn 20, 8.18.29; Lc 24, 34; Hch 9, 17; 13, 31; 1Cor 15, 5-8). De un modo particular se acentúa esta dimensión sensorial del testimonio en el comienzo de la 1Jn 1, 1-3: oír, ver, contemplar, palpar. Si Jesús le dice a Nicodemo de lo que sabemos, porque lo hemos visto, damos testimonio (3, 11), la primera carta afirma que «nosotros la hemos visto y damos testimonio..., lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos» (1, 2.3). Se refiere a la Palabra de la vida, que estaba junto al Padre [πρὸς τὸν πατέρα] y se nos manifestó (1, 2), o como dice el Prólogo «la Palabra estaba junto a Dios» [πρὸς τὸν θεόν] y «se hizo carne» (1, 1.14). El testimonio de Juan en el Apocalipsis se funda también en el oír y ver (1, 2.10). En definitiva, «en el testimonio celestial del Revelador viene antepuesto deliberadamente el 'ver', porque éste expresa todavía con más fuerza que el 'oír' la inmediatez del Hijo con el Padre, pero también porque el 'oír' conduce a la notificación de palabra, momento que en el 'testimoniar' se da siempre concomitantemente» (R. Schnackenburg, o. c., 435).

funda en el hecho de que el Espíritu está en él (1, 32) y además Dios le ha dado el Espíritu sin medida (3, 34)<sup>18</sup> y porque «el Padre ama al Hijo y ha puesto todo en su mano» (3, 35). Esta íntima relación del revelador con el Padre y el Espíritu implica que la aceptación de su testimonio certifica que Dios es veraz [θεὸς ἀληθής ἐστίν] (3, 33). En la revelación del Hijo se manifiesta verdaderamente el Padre: oyéndole a él oímos al Padre, porque su doctrina es la del Padre (7, 16; 12, 49s.; 14, 24); a través de sus obras, actúa el Padre (5, 19.36); en definitiva, viéndole a él vemos al Padre (12, 45; 14, 9)<sup>19</sup>. La concentración de la función como revelador escatológico de Jesucristo la pone de relieve el último libro de la Biblia: que es, sin más, «revelación de Jesucristo» [Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ], autor y contenido de la revelación escatológica<sup>20</sup>. Por tanto, «no es... la revelación acerca de Dios lo que él transmite, sino que es la misma realidad de Dios que se revela, que se regala en él»<sup>21</sup>.

Frente a la revelación que trae y es Jesucristo mismo, revelación como luz (1, 9; 3, 19; 8, 12; 12, 46) y vida (6, 48; 14, 6; 1Jn 1, 1; 5, 12), los hombres pueden adoptar dos actitudes radicalmente contrapuestas: abrirse a ella y acogerla, entrando así en comunión con él, o sea, en el «reino de Dios» (3, 3.5) que Jesús anuncia y a través de él se abre paso. Esta actitud —aceptar el testimonio de Jesús acerca del Padre y de su voluntad salvífica (3, 16; cf. Tim 2, 4)— es

18 «Al otorgar Dios a su enviado la plenitud del Espíritu, le ha confiado al mismo tiempo el pleno conocimiento de la salvación que se ha de revelar a los hombres, de modo que para todo hombre sólo hay una consecuencia: creer en el Hijo para alcanzar la salvación, la vida eterna [v. 36]... La ilimitada comunicación del Espíritu se efectúa por el amor del Padre al Hijo» (R. Schnackenburg, o. c., 438).

19 Que Jesucristo sea el único revelador se explica «por el amor que el Padre profesa al Hijo [3, 35; 5, 20; 10, 17; 15, 9; 17, 23-24.26]. Ese amor ha hecho que el Padre pusiera en sus manos todas las cosas; en otros términos, el Padre obra en el Hijo, en tal forma que las obras de éste son obras del Padre» (A. Wikenhauser, *El Evangelio según San Juan*, Herder, Barcelona 1972, 156).

20 Atendiendo a los paralelos de los libros proféticos (visión de Isaías, de Abdías, de Nahúm, etc.), P. Prigent aconseja entender el comienzo de este libro 'Revelación [Ἀποκάλυψις] de Jesucristo' como referida a Jesucristo en el sentido de que él es el «autor (sujeto) de la revelación. El relativo 'que Dios le ha dado' recomienda la misma comprensión. Y, sin embargo, ..., el contenido (el objeto) de esta revelación no es otro que Jesucristo. Es él el que se revela, conforme a la voluntad de Dios» (*L'Apocalypse de Saint Jean*, Labor et Fides, Genève 2000, 80).

21 R. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1981, 434. Y más adelante: Jesús «no transmite algo, sino que llama hacia él; o cuando promete un don, el don es él mismo [6, 35; 8, 12; 11, 25; 14, 6]» (458). «Sus palabras son automanifestaciones, porque su palabra es él mismo» (481).

la fe que conduce a la salvación: «el que cree en el Hijo tiene vida eterna» (3, 36). O bien, encerrarse en sí mismo y rechazarlo, lo cual lleva consigo el juicio condenatorio. Ciertamente, «Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo se salve por él» (3, 17)<sup>22</sup>. O como dice Jesús de sí mismo: «Porque no he venido para juzgar al mundo, sino para salvar al mundo» (12, 47). Pero ante el don total de Dios en la persona del Hijo el rechazo del mismo lleva consigo inevitablemente la perdición. No porque Dios dicte una sentencia condenatoria, sino porque el hombre desprecia el don: si uno no acepta la salvación que Dios le ofrece, Dios no se la impone. Por eso «el juicio está en que la luz vino al mundo, y los hombres amaron más las tinieblas que la luz» (3, 19)<sup>23</sup>. Según R. Bultmann, «el juicio no es... un acontecimiento dramático cósmico, sino que se realiza en la conducta del individuo respecto de Jesús»<sup>24</sup>. Para el que es del 'mundo' y vive en la oscuridad, el juicio consiste en no acoger la palabra de revelación-luz de Jesús dicha de parte del Padre (12, 49s.): «el que me rechaza y no recibe mis palabras, ya tiene quien le juzgue: la palabra que yo he hablado, ésa le juzgará el último día» (12, 48). Por la fe, que es vivir en la luz de Cristo irradiada por su palabra de vida eterna, llegamos a la salvación; por la incredulidad, que es caminar en las tinieblas, se va a la condenación (12, 35), de modo que «el que cree en él [en el Hijo], no es juzgado; pero el que no cree, ya está juzgado, porque no ha creído en el nombre del Hijo unigénito de Dios» (3, 18). Y las consecuencias no pueden ser más terribles: «El que resiste al Hijo, no verá la vida, sino que la ira de Dios permanece sobre él» (3, 36b). En definitiva, «el juicio consiste... en que el hombre que no cree se cierra al amor de Dios, manifestado en la venida de su Hijo, condenándose así a permanecer en la muerte. En tales condiciones, no hay siquiera necesidad de pronunciar una sentencia judicial»<sup>25</sup>.

22 «A partir del v. 17 entramos en los dominios de la teología joánica de la escatología realizada. La misma presencia de Jesús en el mundo es ya un juicio, en el sentido de que obliga a los hombres a juzgarse a sí mismos al decidirse a favor o en contra de Jesús» (R. E. Brown, o. c., 345s.). En el mismo sentido G. Zevini, o. c., 149: «Il giudizio non è compiuto da Dio, ma dall'uomo stesso attraverso il suo atteggiamento di accoglienza o di rifiuto di Gesù».

23 La 1 Jn juega con la imagen de la luz y las tinieblas: la primera es símbolo del ser divino: «Dios es Luz, en él no hay tiniebla alguna» (1, 5). La tiniebla es expresión del pecado, de la mentira, de la injusticia, del príncipe de este mundo. Para entrar en comunión con Dios-Luz hay que caminar en la luz, alejarse de las tinieblas, romper con el pecado, vivir en la verdad y caridad.

24 *Teología del Nuevo Testamento*, 455.

25 A. Wikenhauser, o. c., 140.



San Agustín lo expresó de forma magistral: «Si no quieres ser salvado por él, por ti mismo serás juzgado» [*salvari non vis ab ipso, ex te iudicaberis*] (*In Io. Evang. Tr. 12, 12*).

Además de revelador del Padre y del Espíritu, revelación que tiene lugar al tiempo que él mismo se presenta como el Hijo, Jesús «es verdaderamente el Salvador del mundo» [*ἰουτὸς ἐστὶν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου*] (4, 42). Dios lo ha enviado «para que el mundo se salve por él» (3, 17). O según el testimonio de 1Jn 4, 14: «el Padre ha enviado a su Hijo como Salvador del mundo» [*σωτήρα τοῦ κόσμου*] <sup>26</sup>. Pero ¿cómo realizó Jesús la salvación de los hombres? Por su muerte en la cruz. En los sinópticos como en Pablo la cruz es el signo de la humillación suprema, «y una muerte de cruz» (Flp 2, 8); en Juan, por el contrario, es vista como principio de la glorificación al consumir la obra que el Padre le encomendó (17, 4) <sup>27</sup>. A esta futura 'exaltación' se refiere Jesús cuando alude a la serpiente de bronce que Moisés levantó en el desierto (Núm 21, 4-9; Sab 16, 5-7), signo de salvación para todos los sentenciados a muerte por la mordedura de las «serpientes abrasadoras» enviadas por el Señor «por haber hablado contra Yahvé y contra Moisés» (Núm 21, 6.7): «así tiene que ser elevado el Hijo del hombre» (3, 14) <sup>28</sup>, precisamente aquel Hijo del hombre del que se acaba de decir que «bajó del cielo» (3, 13) en alusión clara a la encarnación. Significativamente, «esta tipología, a la que se recurre con bastante frecuencia en el período postapostólico, es única en el NT y probablemente se debe a la propia meditación del evangelista... El punto de comparación no es el poste ni la serpiente en sí misma, sino únicamente la 'elevación'; y con ello se asocia la idea de que de esta 'elevación' proviene la salvación

26 «Se presupone, sin duda, que el cosmos en su estado presente se halla alejado de Dios, pertenece a 'las tinieblas', pero no en un sentido radical ontológico, sino en su cerrazón frente a Dios y, por tanto, en su pecado» (J. Blank, o. c., 283).

27 Los sinópticos sitúan la manifestación gloriosa del Señor al final de los tiempos, en la parusía; Pablo la localiza en la resurrección; en cambio «para Juan tiene lugar desde la muerte. La elevación del Hijo del hombre en la cruz 'simboliza' (en el sentido fuerte de la palabra) la elevación gloriosa» (X. Léon-Dufour, o. c., 240).

28 Mientras que la expresión central de la predicación de Jesús, según los sinópticos, 'reino de Dios', se encuentra sólo dos veces en el cuarto evangelio (3, 3.5), la perífrasis 'Hijo del hombre' aparece trece veces, y comenta J. Jeremias: «En el actual texto griego de los evangelios, la expresión ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, se entiende en todas partes como un título» (J. Jeremias, *Teología del NT*, 303). Para un estudio más amplio de este título, cf. R. Schnackenburg, o. c., 448-461: *Excursus 5: El Hijo del hombre en el Evangelio de Juan*.

para muchos»<sup>29</sup>. Según el evangelista, aquel primitivo signo de salvación se realiza plenamente en la cruz de Cristo, por eso tiene que ser 'elevado'; así cumple Jesús el designio salvífico de Dios (*θεός*): «para que todo el que crea tenga en él la vida eterna»<sup>30</sup> (3, 15); para que todos lo reconozcan como el Hijo: «cuando hayáis levantado al Hijo del hombre, entonces sabréis que Yo Soy» (8, 28a); para atraer a todos hacia sí: «y yo cuando sea elevado de la tierra, atraeré a todos hacia mí. Decía esto para significar de qué muerte iba a morir» (12, 32s.). Estas tres alusiones a la elevación en la cruz se corresponden con las tres profecías de la pasión en los sinópticos (Mt 16, 21; 17, 22s.; 20, 17-19 y par.). Exaltado en la cruz, Jesús realiza la obra de la salvación y revela el misterio de Dios situándose él, el Hijo del hombre, en el mismo plano de Dios, 'Yo Soy' (8, 24.28.58; 13, 19; cf. Éx 3, 14), el Hijo.

Denunciando las pretensiones puristas-iluministas de los sectarios gnósticos que tratan de aguar la obra redentora de Cristo negando su venida (y muerte) en carne, la 1Jn afirma que todos somos pecadores, y nadie puede decir que no tiene pecado (1, 8.10)<sup>31</sup>, por eso el Hijo de Dios «se manifestó para borrar los pecados» (3, 5), «para deshacer las obras del diablo» (3, 8); por eso la obra de la salvación por él realizada consiste en el perdón de los pecados: «la sangre de su Hijo Jesús nos purifica de todo pecado» (1, 7), pues «él es víctima de propiciación por nuestros pecados... y por los del mundo entero» (2, 2; 4, 10)<sup>32</sup>.

La imagen o ideograma con que Juan describe el destino y la obra redentora de Cristo es la del Cordero (*ἀμνός*, en el Evangelio [dos veces], y *ἀρνίον* en el Apocalipsis [28 veces referida a Cristo y una al anticristo [13, 11], también aparece una vez en Jn 21, 15])<sup>33</sup>.

29 R. Schnackenburg, o. c., 446.

30 Es la misma finalidad del Evangelio, que ha sido escrito «para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre» (21, 31).

31 Cf R. Schnackenburg, *Cartas de San Juan*, Herder, Barcelona 1980, 122s.

32 Cf *ibid.*, 129s., 255s.

33 «Le mot *arnión* a exactement le même sens que *amnós*... Le choix du mot n'est... dû qu'aux habitudes littéraires de l'auteur. Il faut traduire tout simplement 'agneau'» (P. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*, Labor et Fides, Genève 2000, 191). Sobre la simbología del Apocalipsis, cf. F. Fernández Ramos, o. c., 319-321. En relación con el símbolo del 'Cordero', Fernández Ramos hace una interesante observación: «La imagen del Cordero 'como degollado' es al mundo joánico lo que 'la cruz' es al mundo paulino y el 'perder la vida para ganarla' al mundo sinóptico (Mc 8, 35ss. y par.)» (324). Desarrolla ampliamente esta simbología A. García-Moreno, *El Cuarto Evangelio. Aspectos teológicos*, Eunote, Pamplona 1996, 38-67.

No cabe duda de que el título 'Cordero de Dios' con que el Bautista presenta a Jesús (1, 29.36) alude a su muerte sacrificial. Jesús es crucificado —elevado— en el día de la Preparación de la Pascua, a la hora sexta, cuando se sacrificaban los corderos pascuales en el Templo, y muere como el Cordero de Dios para quitar los pecados del mundo, sin que le quebraran ni un hueso (cf. 19, 14.36), como mandaba la Ley que se sacrificase el cordero pascual (Éx 12, 46; Núm 9, 12). En el libro del Apocalipsis es el título cristológico principal. En él se unen dos afirmaciones aparentemente contradictorias del kerygma apostólico: la muerte redentora y la victoria escatológica del Mesías sobre los poderes del mal. Por eso, ya en su primera aparición es presentado, en una escenografía absolutamente divina, como sacrificado o degollado «de pie, en medio del Trono y de los cuatro Vivientes y de los Ancianos» (5, 6). Llamativamente, el León de la tribu de Judá, el Retoño de David (5, 5), es el Cordero degollado. En esta paradoja simbólica se expresa el contenido del misterio: muerte y vida, derrota y victoria. El Cordero degollado lleva los signos del sacrificio pero está vivo, y por su victoria sobre la muerte y el pecado recibe del que está sentado en el Trono el libro de «los decretos divinos referentes a los acontecimientos de los últimos tiempos»<sup>34</sup>. Sólo él puede «tomar el libro y abrir sus sellos» (5, 9): el destino de la historia de los hombres está en sus manos. Por su sangre derramada ha comprado para Dios «hombres de toda raza, lengua, pueblo y nación» (5, 9), haciendo de ellos «un Reino de sacerdotes [que] reinan sobre la tierra» (5, 10)<sup>35</sup>. Ante tan magnífica hazaña la multitud incontable de los ángeles junto con los cuatro Vivientes y los Ancianos, con todas las criaturas del cielo y de la tierra, entonan el himno de alabanza «al que está sentado en el trono y al Cordero... Y los cuatro Vivientes decían: 'Amén'; y los Ancianos se postraron para adorar» (5, 13s.). El Cordero, es decir, Jesucristo, muerto y resucitado, recibe la misma adoración que el que está sentado en el trono, Dios Padre<sup>36</sup>. Como del sacrificio del corde-

34 Nota de la BJer a Ap 5, 1. El plan salvífico de Dios se concreta «en la realización histórica a través de Cristo, del Cordero (cap. 5), que recibe de Dios el poder de abrir los siete sellos del libro que contiene el juicio divino sobre la historia» (F. Fernández Ramos, o. c., 324).

35 El Autor trata de despertar la conciencia de la dignidad de los discípulos ante la gran prueba de la persecución del anticristo, que promueve el culto imperial: 'reyes y sacerdotes' son los mártires que reproducen en sí el martirio de Cristo y por eso están llamados a participar de su misma victoria.

36 Juan conoce sólo un trono de Dios y del Cordero, de aquí la importancia que para el discurso del Apocalipsis sobre Dios tiene la cristología, de

ro en la pascua primera surgió el pueblo de Dios salvado por su sangre del exterminio en la noche de la liberación (Éx 12, 23), así el Cordero degollado es el precio del nuevo pueblo de Dios, de la Iglesia, esposa del Cordero (Ap 21, 9). Él «nos ha lavado con su sangre de nuestros pecados y ha hecho de nosotros un Reino de sacerdotes para su Dios y Padre» (1, 5s.). La referencia al sacrificio por medio del cual consiguió la victoria aparece en su propia vestidura «teñida de sangre» (19, 13). Es la sangre de la victoria: los poderes aliados de la Bestia «harán la guerra al Cordero, pero el Cordero, como es Señor de señores y Rey de reyes, los vencerá en unión con los suyos, los llamados, los elegidos y los fieles» (17, 14), o sea, «los que no se mancharon con mujeres, pues son vírgenes. Estos siguen al Cordero a dondequiera que vaya» (14, 4). La victoria escatológica del Cordero se celebra como una gran fiesta nupcial: «Alegrémonos... porque han llegado las bodas del Cordero, y su Esposa se ha embellecido... Dichosos los invitados al banquete de bodas del Cordero» (19, 7.9).

## 2. EL ESPÍRITU DE VIDA

Según el exegeta G. Ferraro, «la revelación de la persona del Espíritu y de su acción en la obra y en la enseñanza de Jesús, en el NT alcanza su vértice en el cuarto evangelio donde Jesús y el Espíritu son revelados de modo inseparable. No se puede hablar de Jesús sin hablar del Espíritu y no se puede hablar del Espíritu sin hablar de Jesús»<sup>37</sup>. Hemos planteado el discurso trinitario de Jn 3 empezando por el Hijo como revelador-redentor. Así aparece claramente que lo que de Dios conocemos proviene de él mismo actuando en la historia de la salvación. Pero si Jesús es el revelador escatológico es porque el Espíritu estaba con él (1, 32; cf. 3, 34), y realiza la obra de la redención por el Espíritu eterno (Hb 9, 14) que él comunica a la Iglesia al morir en la cruz (Jn 19, 30; 7, 39).

modo que no se puede hablar de Dios devaluando la cristología. El Apocalipsis testimonia con toda claridad que no se puede anunciar la revelación de la voluntad y acción de Dios sin el kerygma cristológico, sin la salvación por la muerte sacrificial de Jesús y su exaltación. Pues sólo en el acontecimiento de Cristo llega a su plena revelación la acción benevolente de Dios en el mundo (cf. A. Vögtle, «Der Gott der Apokalypse», en J. Coppens (ed.), *La notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des Philosophes*, Peeters, Leuven 1985, 395).

<sup>37</sup> O. c., 200.

Como revelador del Padre y como redentor de los hombres, Jesús está íntimamente ligado al Espíritu.

En el diálogo con Nicodemo, Jesús alude al Espíritu que hace renacer al hombre, concebido en el pecado (Sal 51/50, 7). En relación con 'ver' [ιδεῖν] o 'entrar' [εἰσελθεῖν] en el Reino de Dios (3, 3.5), Jesús habla de la necesidad de nacer 'de nuevo' [ἀνωθεν]<sup>38</sup>, dando lugar a una grosera incompreensión por parte de su interlocutor, como si se le hubiera invitado a volver al vientre materno «siendo ya viejo» (3, 4). Llama poderosamente la atención que a una persona sensata como Nicodemo se le hubiera pasado por la cabeza pensar una cosa semejante. Para deshacer este absurdo Jesús aclara qué entiende por nacer 'de nuevo': se trata de nacer «de agua y de Espíritu» [ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος]<sup>39</sup>. Aquí ya no hay lugar a confusión: nacer de nuevo es nacer de arriba, de lo alto, de Dios (cf. 1Jn 3, 9; 5, 1.18). Es, por tanto, otra clase de nacimiento, no carnal, sino espiritual, pues «lo nacido de la carne, es carne; lo nacido del Espíritu, es espíritu» (3, 6). Aquí se habla de los que «no han nacido de la sangre, ni de deseo de carne, ni de deseo de hombre sino de Dios» (1, 13). Pero ¿cómo puede suceder esto? Para san Agustín no hay duda: «Nacemos espiritualmente, y en el Espíritu nacemos por la palabra y el sacramento [*in Spiritu nascimur verbo et sacramento*]. El Espíritu está presente [*adest*] para que nazcamos; el Espíritu, de quien naces [*unde nasceris*], está presente invisiblemente, pues tú también naces invisiblemente» (*In Io. Evang. Tr. 12, 5*). Para entrar en el Reino de Dios, para acceder al ámbito de Dios, se necesita una regeneración que nos asemeje a Dios; eso es nacer de nuevo con otro ser distinto de la 'carne'<sup>40</sup>. Esta regeneración es la obra del Espíritu que actúa en el agua, es decir, en

38 Todos los autores se refieren a la ambigüedad de este adverbio, que puede significar 'de nuevo' o 'de lo alto', 'de arriba'. Ahora bien, esta ambigüedad sólo se da en el término griego que, por supuesto, no empleó Jesús. La traducción latina prefiere leer la primera vez como 'de arriba' '*desuper*' (v. 3) mientras que en la siguiente traduce por 'de nuevo' '*denuo*' (v. 7).

39 «Il senso della frase *nascere dall'acqua e dallo Spirito* è un invito a Nicodemo perché si lasci rigenerare dalla fede che, tramite lo Spirito, porta l'uomo ad incontrare la rivelazione di Gesù e a vivere con lui un'intima esperienza di comunione» (G. Zevini, o. c., 142).

40 «'Carne' se refiere al hombre tal como nace en este mundo, un estado en que participa de lo espiritual y de lo material, como recalca Gén 2, 7. El contraste entre carne y Espíritu se refiere a la oposición que hay entre el hombre mortal... y entre el que ha llegado a ser hijo de Dios, entre el hombre como es de por sí y este mismo hombre tal como Jesús puede hacer que llegue a ser al darle el don del Espíritu Santo» (R. E. Brown, o. c., 338; cf. J. Mateos - J. Barreto, o. c., 195).

el sacramento del bautismo <sup>41</sup>, pues aunque en el diálogo de Jesús con Nicodemo la referencia directa al bautismo no aparecería en primer plano, sino más bien la acción vivificante del Espíritu divino, los destinatarios del cuarto evangelio no podían dejar de evocar el acontecimiento bautismal como fuente y origen del nuevo nacimiento. La vinculación del agua y del Espíritu ya había aparecido con ocasión del bautismo de Jesús: «Juan dio testimonio diciendo: He visto al Espíritu que bajaba del cielo como una paloma y se quedaba sobre él. Yo no lo conocía pero el que me envió a bautizar con agua, me dijo: Aquel sobre quien veas que baja el Espíritu y se queda sobre él, ése es el que bautiza con Espíritu Santo» (1, 32s.). En los relatos paralelos de los sinópticos este descenso del Espíritu sobre Jesús acontece en su bautismo (Mt 3, 16 par.; cf. Mt 3, 11). El Espíritu se queda sobre él [ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν], para significar que Jesús no es sólo un carismático poseído por el Espíritu, sino que se convierte en su portador y comunicador escatológico (Is 11, 2ss.; 42, 1ss.; Jn 14, 16.26; 15, 26; 16, 7). Sobre el símbolo de vida que es el agua actúa el Espíritu vivificante (cf. Gén 1, 2). Pero la acción regeneradora del Espíritu tendrá lugar sólo tras la muerte del Señor, cuando, después de haber cumplido todas las cosas [τετέλεσται], entregue el Espíritu [παρέδωκεν τὸ πνεῦμα] (19, 30; cf. 7, 39). Evidentemente, esta regeneración espiritual o renacimiento por el Espíritu no es perceptible a primera vista ni verificable al modo del nacimiento carnal visible, por eso Jesús alude al viento, πνεῦμά, «que sopla donde quiere, y oyes su voz, pero no sabes de dónde viene ni a dónde va» (3, 8a). El soplo del viento no se ve, pero se perciben sus efectos. Pues «así es todo el que nace del Espíritu» [οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος] (3, 8b). No podemos ver al Espíritu actuando en el hombre que es engendrado de nuevo en el sacramento del bautismo, pero en la medida en que se da esta regeneración el hombre que nace es otro, es un hombre 'espiritual'. Nicodemo, «maestro en Israel», como le llama irónicamente Jesús (3, 10), debería entender este lenguaje, pues los

41 «Extraña al helenismo, el nuevo nacimiento del Espíritu no era conocido en el AT... Pero el AT contenía ya, sin embargo, la acción del Espíritu Santo no sólo por las proezas o enseñanzas divinas, sino también como un principio permanente de santificación». La doctrina del nuevo nacimiento sólo podía surgir en el cristianismo: «aplicación de la muerte del Hijo de Dios y de su vida al hombre por el cual él ha muerto y que ahora cree en él, y creencia en el poder de Dios de crear en el fiel una segunda naturaleza espiritual injertada en el hombre natural». Para este autor Jn 3, 3.5 es una «verdadera síntesis de la fe cristiana» (M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Jean*, Gabalda, Paris 1925, 85-86).

profetas ya hablaron de la acción renovadora del Espíritu sirviéndose precisamente del símbolo del agua (cf. Is 44, 3; Ez 36, 25.27; Za 12, 10; 13, 1; 14, 8). La presencia del Espíritu en el sacramento del bautismo que, como dice el *Catecismo de la Iglesia Católica*, es «el fundamento de toda la vida cristiana, el pórtico de la vida espiritual y la puerta que abre el acceso a los otros sacramentos» (n. 1.213), está estrechamente ligada a su presencia en el culto, según la palabra de Jesús a la Samaritana: «los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad [ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ]» (4, 23.24). Si el Espíritu es el principio del nuevo nacimiento, lo es también del nuevo culto. O más bien, si no hay culto cristiano que no esté animado por el Espíritu, tampoco podrá concebirse la celebración de ningún sacramento sin la presencia y acción del Espíritu del Señor (cf. eucaristía 6, 63; penitencia 20, 22-23).

El Espíritu en el mensaje de Jesús es principio de vida nueva, pero esta vida brota de la cruz. Así lo anunció él mismo: «el último día de la fiesta [de las Tiendas], el más solemne, Jesús puesto en pie, gritó: 'Si alguno tiene sed, que venga a mí, y beberá el que cree en mí, como dice la Escritura: De su seno [de Jesús] correrán ríos de agua viva'. Esto lo decía refiriéndose al Espíritu que iban a recibir los que creyeran en él. Porque aún no había Espíritu, pues todavía Jesús no había sido glorificado» (7, 37-39). El Espíritu es el fruto de la Pascua, del paso de Jesús de este mundo al Padre, por eso, en el mismo día de resurrección Jesús lo infunde sobre los discípulos encerrados en el Cenáculo (20, 22).

Frente a la amenaza de disolución de la comunidad por la propaganda corrosiva de los anticristos que han salido de ella (1Jn 2, 19), negando que «Jesús es el Cristo» y por tanto, negando «al Padre y al Hijo, [pues] todo el que niega al Hijo no posee al Padre» (2, 22s.), el autor de la 1Jn apela a la fuerza del Espíritu: los destinatarios de la carta se han mantenido fieles confesando a Jesús venido en carne (4, 2; cf. 2Jn 7), porque «vosotros tenéis la unción del Santo» [χρίσμα ... ἀπὸ τοῦ ἁγίου] (2, 20), recibida de él, del Señor Jesús (2, 27). Este don —la unción del Santo— permanece en los discípulos alertándolos contra los falsos maestros e instruyéndolos interiormente «acerca de todas las cosas» (2, 27). Además, el Espíritu, a todo el que ha nacido de Dios le hace invulnerable frente al pecado, porque habita en él como el 'germen' o 'semilla' [σπέρμα] de Dios (3, 9)<sup>42</sup>. En el cumplimiento de los mandamientos, el Espí-

42 R. Schnackenburg cree que «las dos expresiones metafóricas χρίσμα y σπέρμα τοῦ θεοῦ enlazan con la terminología gnóstica. En tal caso, el autor opon-

ritu «que nos ha dado» hace experimentar a los creyentes la presencia de Dios en lo íntimo del corazón (3, 24; 4, 13). El Espíritu dentro de nosotros da testimonio de la verdad de Cristo: vino en carne y murió realmente como lo confirma el hecho de que, después de morir, «uno de los soldados le atravesó el costado con una lanza y al instante salió sangre y agua» (Jn 19, 34). A este episodio alude probablemente el autor de la 1Jn cuando escribe: «Éste es el que vino con agua y con sangre: Jesucristo; no solamente con el agua, sino que con el agua y con la sangre» (5, 6). De modo que tres son los testigos de la verdad de Cristo: «el Espíritu, el agua y la sangre, y los tres convergen en lo mismo» (5, 8). En la contemplación del corazón traspasado del Salvador, el autor de la carta ve simbolizados los dos sacramentos mayores de la obra de Cristo: el bautismo y la eucaristía, ambos sostenidos por la presencia y acción del Espíritu, «pues el Espíritu es el principio vital del que reciben su fuerza sobrenatural esos dos sacramentos (cf. Jn 3, 6; 6, 63). De esta forma las tres realidades mencionadas pueden considerarse de un modo metafórico como otros tantos 'testigos' coincidentes, es decir, que colaboran a favor de las generaciones futuras, más allá del tiempo de la venida histórica de Jesús»<sup>43</sup>, actualizando su obra de salvación, vinculada siempre a su muerte en la cruz.

Como no puede ser de otro modo, en el Apocalipsis el Espíritu forma parte del misterio divino. Así aparece en el saludo inicial estructurado trinitariamente: «Gracia y paz de parte de Aquel que es, que era y que va a venir, de parte de los siete Espíritus que están ante su trono, y de parte de Jesucristo» (1, 4s). Entre el Padre, origen y fin de todo lo que existe, y Jesucristo aparecen los 'siete espíritus', símbolo de la plenitud del Espíritu

dría a la falsa pretensión de los gnósticos la certeza de que los cristianos poseen realmente las fuerzas internas que los capacitan para la verdadera gnosis... Por lo que hace a nuestra carta, basta seguramente la hipótesis de que *tò chrisma* es un símbolo del Espíritu Santo conferido en el bautismo, sobre todo cuando difícilmente puede separarse de ese símbolo el otro de *spérma autoû* (3,9). Para el autor lo verdaderamente importante no es una 'unción sacramental', sino la 'unción' del Espíritu Santo que (desde el bautismo) está presente en los cristianos» (*Cartas*, 184; cf. el *excursus 9: Concepto de Espíritu en 1Jn*, 234-240).

43 R. Schnackenburg, *Cartas*, 283. Cf G. Ferraro, o. c., 231: «L'acqua e il sangue significano i sacramenti del battesimo e dell'eucaristia; la testimonianza dei sacramenti, associata a quella dello Spirito è sempre presente nella vita della chiesa per comunicare la salvezza ai credenti. Questi tre testimoni sono concordi, cioè rendono una identica testimonianza mediante la quale Dio rivela la sua vita divina e la comunica».



de Dios<sup>44</sup>. Del Padre llegamos al Hijo por el Espíritu, pues «nadie puede venir a mí si el Padre que me ha enviado no lo atrae» (Jn 6, 44.65), o en expresión del Apóstol, «nadie puede decir Jesucristo es Señor sino es en el Espíritu» (1Cor 12, 3). La revelación de Jesucristo que el Padre le entregó [Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ\* 1, 1] tiene lugar en el Espíritu.

Aunque de manera menos clara, también en la visión conclusiva del libro podemos contemplar al Espíritu vivificante en el seno de Dios: «Luego me mostró el río de agua de vida, brillante como el cristal, que brotaba del trono de Dios y del Cordero» (22, 1). La imagen está tomada de Ez 47, 1-12. Según J. P. Charlier, «es obvio que la metáfora del río expresa la vida que anima la Comunión de los santos. Esta vida viene de Dios y del Cordero y, si se entienden bien las referencias evangélicas, esta vida es también la que da el Espíritu, él mismo agua viva. El Espíritu, tan presente en el primer septenario (doce menciones), ¿no sería mencionado en el último más que a través de algunas tímidas alusiones (19, 10; 21, 10; 22, 6.17)? Si puede ser identificado con el río que riega y fertiliza la Ciudad nueva, entonces tiene el sitio que le corresponde... *¡Y concluye el análisis de Ap 22, 1-2 destacando su trasfondo trinitario!*. Así, Cristo (el leño de la cruz) y el Espíritu (el agua viva) se conjugan para asegurar la vida a todos bajo la tienda de Dios: la fe trinitaria habita en plenitud en la Jerusalén nueva»<sup>45</sup>. Por tanto, 'el río de agua de vida', además de la salvación escatológica, podría entenderse como una figura del Espíritu (cf. 21, 6b; 22, 17b), del cual posteriormente el símbolo de la fe dirá que «procede del Padre [del trono de Dios] y del Hijo [y del Cordero]», en su versión occidental antiarriana<sup>46</sup>. San Juan de la Cruz en el poema «¡Qué bien sé yo la fonte que mana y corre: / aunque es de noche!», canta

44 «Con la formula originale dell'Apocalisse dei 'sette Spiriti' unica nel Nuovo Testamento, si ha una designazione simbolica che significa la pienezza dello Spirito Santo nel suo rapporto con Dio Padre e con Cristo e la totalità della sua multiforme azione salvifica nei credenti e nella chiesa. Mediante questa espressione siamo tenuti in contatto con il mistero della Trinità» (G. Ferraro, o. c., 234). Cf. P. Prigent, o. c., 88: «Les sept esprits sont une manière de parler du St-Esprit». Ampliamente trata este punto F. Contreras Molina, *El Espíritu en el libro del Apocalipsis*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1987, cap. I: «Los siete espíritus» (17-56). Sobre el significado del número siete, cf. E. Lohse, *L'Apocalisse di Giovanni*, Paideia, Brescia 1974, 47.

45 J.-P. Charlier, *Comprender el Apocalipsis*, II, Desclée de Brouwer, Bilbao 1993, 210-211. Cf. también F. Contreras, *La nueva Jerusalén. Esperanza de la Iglesia*. Ap 21, 1-22, 5, Sígueme, Salamanca 1998, 171.

46 La fórmula del 'Filioque' procede de los concilios toledanos, cf. DS 470, 485, 490; 568: «... Spiritum Sanctum ex Patre Filioque... procedentem».

a las tres divinas Personas. Al Padre: «Aquella eterna fonte está escondida.../ Su origen no lo sé, pues no lo tiene, / mas sé que todo origen della viene...». Al Hijo: «El corriente que nace de esta fuente / bien sé que es tan capaz y omnipotente...». Al Espíritu Santo: «El corriente que de estas dos procede sé que ninguna de ellas le precede, aunque es de noche»<sup>47</sup>. El Espíritu no sólo sondea las profundidades de Dios (1 Cor 2, 10), sino que también impulsa la vida de la Iglesia. Él es el que pone en guardia a las siete iglesias, símbolo de toda la Iglesia, para suscitar en ellas la fidelidad en la fe y en la conducta al Señor Jesús hasta la muerte (Ap 2, 7.11.17.29; 3.6.13.22; 14, 13)<sup>48</sup>. Cristo se hace presente a la Iglesia en su Espíritu, que es el que recuerda sus palabras y actualiza su obra (Jn 14, 26; 16; 13). En unión con la Iglesia, la novia del Cordero (Ap 21, 2.9-10), el Espíritu clama por la venida del Señor, el Esposo. El Espíritu inspira a la Iglesia este grito, que es como la síntesis de todo el libro: «Ven, Señor Jesús» [ἔρχου κύριε Ἰησοῦ] (22, 20; cf. 22, 17). El Espíritu impulsa incesantemente a la Iglesia al encuentro con el Señor: si él es el principio de la vida nueva surgida en el bautismo como inmersión en la muerte de Cristo para participar de su resurrección (Rom 6, 3s.), también es el artífice de su consumación cuando presente al Cordero a la nueva Jerusalén «engalanada como una novia ataviada para su esposo» (21, 2).

### 3. EL AMOR DEL PADRE

Jesucristo es el revelador y la revelación personal del Padre porque es su Palabra que «estaba en el principio junto a Dios» (1, 1.2; cf. 1Jn 1, 2) y, al llegar la plenitud de los tiempos (Gál 4, 4), «se hizo carne, y puso su morada entre nosotros» (1, 14); él es el que da testimonio de lo que ha visto (3, 11.32), «el que bajó del cielo, el Hijo del hombre» (3, 13; cf. 3, 31). Jesús realiza esta revelación bajo el impulso del Espíritu que desciende sobre él al comienzo de su misión (1, 32.33). Pero ¿qué rostro de Dios nos ha manifestado Jesús? Nos dirá más tarde que el Padre y él son uno (10, 30), y por

47 San Juan de la Cruz, *Obras Completas*. Edición de José Vicente Rodríguez, Ed. de Espiritualidad, Madrid 1988, 72s.

48 Las siete cartas terminan con la misma invitación a escuchar la voz del Espíritu: «Richiede che si ascolti ciò che lo Spirito dice alle comunità. Si tratta dello spirito profetico che si esprime attraverso le parole di Giovanni. Colui che parla per mezzo dello Spirito è il Signore glorificato (14, 13; 19, 10; 22, 17)» (E. Lohse, o. c., 52s.).

eso quien le ve a él ha visto al Padre (14,9), puesto que «la gloria de Dios se refleja en el rostro de Cristo» [τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ [Ἰησοῦ] Χριστοῦ] (2Cor 4, 6). Según esto, la revelación del Padre en el envío del Hijo tiene dos momentos principales: la encarnación (1, 18; 3, 13) y la cruz: Jesús se presenta como aquel signo de salvación que tiene que ser levantado para atraer a todos hacia sí (3, 14). Detrás de ambos acontecimientos está el Padre entregándonos al Hijo<sup>49</sup>, en ellos se revela no sólo el Hijo encarnado y muerto en la cruz, sino también el Padre como amor que se da sin reservas y hasta el fondo. El Padre se despoja de sí despojándose de lo más íntimo, propio y querido que tiene: el Hijo. «Porque tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo unigénito [τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἔδωκεν]» (3, 16)<sup>50</sup>. Estamos aquí ante una verdadera profesión de fe, en la que se resume admirablemente el sentido y camino de la historia de la salvación iniciada por Dios al comienzo con la creación del hombre y la promesa de redención después de la caída (Gén 1, 26; 3, 15). Según R. Schnackenburg, «el mejor comentario [a este texto] lo ofrece 1Jn 4, 9s., pasaje que coincide en la forma y el contenido con 3, 16. El meollo de la idea se va desgranando con mayor claridad: el amor solícito y misericordioso de Dios, que se materializa en el envío de su Hijo único al mundo y está resuelto a entregar a este Hijo a la muerte expiatoria. En el Evangelio la idea de este amor de Dios, que está dispuesto a llegar hasta el extremo, daría lugar a la sustitución de 'Hijo del hombre' por 'Hijo' a secas: el 'Hijo' es lo más querido y más valioso que Dios puede dar al mundo»<sup>51</sup>. En los versículos anteriores, desde la perspectiva del Hijo y hablando de sí mismo dice que «tiene que ser elevado [ὑψωθῆναι δεῖ]» (3, 14), «para que todo el que crea tenga en él la vida eterna» (3, 15). Desde la perspectiva del Padre se explica el don del Hijo «para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna» (3, 16). El fruto

49 «El amor de Dios es el fundamento del envío del Hijo» (R. Bultmann, *Teología del NT*, 452). «Dios, según el punto de vista constante de san Juan, tiene como característica esencial un amor sin medida por su criatura, amor cuya fuerza incomparable y cuya libertad soberana se unen en un don tan gratuito como total: el don del Hijo único» (L. Bouyer, *Le Quatrième Évangile*, 94).

50 «Juan prefiere el verbo al sustantivo con el fin de destacar el aspecto activo del amor. ¿De qué amor se trata? Es un amor que sale de sí mismo, eficiente, de autoentrega... Un amor que está inquieto hasta que encuentra el modo de manifestarse» (F. Fernández Ramos, o. c., 69).

Según R. E. Brown, o. c., 329, «el verbo *didonai* se refiere aquí no sólo a la encarnación (Dios envió al Hijo al mundo; cf. v. 17), sino también a la crucifixión (lo entregó a la muerte, idea que subyace al 'ser levantado' de los vv. 14-15)».

51 *El Evangelio según san Juan*, 461s.

de la elevación-entrega es la 'vida eterna', o 'el Reino de Dios' (3, 3.5), a la que se accede por la fe (3, 18.36), es decir, mirando al que atravesaron (19, 37), acogiendo el don del Padre, «porque Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo se salve por él» (3, 17). El mundo [κόσμος] es objeto del amor de Dios, porque es obra suya 'muy buena' (Gén 1,31), aunque ahora, por causa del pecado (Gén 3; Sab 2, 24), está necesitado de redención. El rostro de Dios que Jesús nos reveló se manifiesta como amor al 'mundo' herido por el pecado (cf. Lc 15), y por eso su máxima expresión acontecerá en la obra de la redención: «Yo te he glorificado en la tierra, llevando a cabo la obra que me encomendaste realizar» (17, 4). Según esto, «el ser de Dios, inescrutable para nosotros los hombres en cualquier aspecto, está íntimamente ligado a la muerte de Jesús en cruz, como el amor que se ha hecho simplemente visible; a partir de ahí y de modo definitivo, a Dios hay que entenderlo y aceptarlo como amor personal»<sup>52</sup>.

La revelación de Dios como amor de donación hasta la muerte manifestado en la entrega del Hijo, la pone de relieve también la 1Jn<sup>53</sup>. Es en esta carta donde se nos ofrece una especie de definición de la naturaleza de Dios. Para su autor, «Dios es amor [ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν]» (1Jn 4, 8.16)<sup>54</sup>, pero no un amor de posesión [ἐραως], sino de donación [ἀγάπη]. Dios es esta clase de amor 'l'*caritas*' en la traducción latina, o '*dilectio*' en el comentario de san Agustín y por eso es comunión de personas: el Padre se da al Hijo, el Hijo se entrega al Padre, y el Espíritu es el Amor personal del Padre y del Hijo. El cuarto evangelio dice que el Padre ama al Hijo (3, 35), que el Hijo ama al Padre (14, 31), y el Espíritu aparece en íntima relación con ambos (14, 26; 15, 26). ¿Cómo llegó el autor de la Carta a definir la naturaleza de Dios como amor? No ciertamente remontrándose, cual águila imperial, a la cumbre del Misterio divino, sino contemplando asombrado su rebajamiento supremo *Ikénosis*!. Por eso la única razón que encuentra para hacer una afirmación tan

52 J. Blank, o. c., 280.

53 Cf. R. Schnackenburg, *Cartas*, Excursus 10: *El amor como esencia de Dios*, 256-264.

54 Comentando esta 'definición' dice san Agustín: «¿Qué más podía decirse? Si no hubiera en toda esta Epístola y en todas las páginas de la Escritura ninguna otra alabanza de la caridad más que esta sola palabra que hemos escuchado de la boca del Espíritu, o sea, que Dios es caridad, no deberíamos buscar más [*nihil amplius quaerere deberemus*]» (*In Io. Ep. Tr. 7, 4*). Según R. Schnackenburg, esta frase, «Dios es amor», junto con Jn 4, 24 «Dios es espiritual» y 1Jn 1, 5 «Dios es luz», «pertenece a las afirmaciones básicas sobre la esencia divina» (*Cartas*, 254).

rotunda la encuentra en el envío del Hijo: «En esto se manifestó entre nosotros el amor de Dios; en que Dios envió al mundo a su Hijo único para que vivamos por medio de él. En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó y nos envió a su Hijo como víctima de expiación por nuestros pecados [*ἵλασµὸν περὶ τῶν ἁµαρτιῶν ἡµῶν*]» (1 Jn 4, 9-10; cf. Jn 3, 16). Lo que el autor entiende por la afirmación de Dios-amor «se comprende claramente ahora (v. 16), después de las repetidas afirmaciones (v. 9.10.14) sobre la misión del Hijo de Dios. Ama Dios hasta tal punto que entrega lo que le es más querido, a fin de salvar a los hombres. En este dar y darse a sí mismo, en este compadecerse y querer salvar, está el verdadero amor, y es justamente ese amor lo que constituye su esencia»<sup>55</sup>.

Como Dios nos ha revelado en la entrega del Hijo que su esencia divina es el amor, entonces «todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios» (4, 7). Al conocimiento de Dios se llega por la vía del amor, y en concreto, por el amor fraterno, frente a los gnósticos que pretenden ascender directamente hasta Dios sin Cristo y sin los hermanos. Las repercusiones para la vida cristiana del misterio de Dios-amor son evidentes: actuar contra el amor es actuar contra Dios<sup>56</sup>; el que ama vive, el que odia está muerto para Dios. Y la muerte eterna sería la absoluta ausencia de amor, mientras que la vida eterna es entrar en el amor y vivir del amor que es Dios por medio de Cristo. Pues este es «el testimonio que Dios ha dado acerca de su Hijo...: que Dios nos ha dado vida eterna y esta vida está en su Hijo» (5, 10s.). Pero ¿en qué consiste la vida eterna? Jesús, en la llamada oración sacerdotal, dice que la vida eterna no es otra cosa que el conocimiento-amor de Dios y de su Enviado (Jn 17, 3). Según el autor de esta Carta, la esencia divina del amor se demuestra también en el grande amor que

55 R. Schnackenburg, *Cartas*, 269. W. Kasper, que tiene presente el comentario de Schnackenburg, dice que la afirmación de 1Jn 4, 8.16 «sugiere que Dios se manifestó en el hecho de la revelación por Jesucristo como amor. Pero este hecho de la revelación consiste en manifestar la comunión eterna de amor, de vida y de glorificación común entre el Padre, el Hijo y el Espíritu, para integrar a los discípulos, y mediante éstos a la humanidad, en la comunión de amor y de vida. *La verdad revelada 'Dios es amor' es, pues una afirmación óptica y, como tal, una afirmación soteriológica.* Porque Dios es amor, se nos puede manifestar y comunicar como amor» (*El Dios de Jesucristo*, Sigüeme, Salamanca 1985, 283).

56 «*Facere contra dilectionem, facere contra Deum est*» (San Agustín, *In Io. Ep. Tr. 7,5*), y lo aplica directamente a aquellos que piensan que pueden no amar al prójimo sin dejar por eso de amar a Dios. Pero si Dios es amor, entonces «*si audes, fac contra Deum, et noli diligere fratrem tuum*».

el Padre nos ha tenido «para llamarnos hijos de Dios, pues ¡lo somos!» (3, 1), o sea, en la filiación adoptiva por la que estamos llamados a la transformación total en Dios —de la fe a la visión (cf. 1Cor 13, 12)— hasta ser «semejantes a él, porque le veremos tal cual es» (3, 2). El amor de Dios a los que aman a su Hijo (Jn 14, 21; 16, 27) es amor de paternidad que supone una intensidad e intimidad inimaginables. En efecto, «el amor especial del Padre, que se hace patente en la colación del nombre y de la realidad de hijos, hay que diferenciarlo del amor compasivo y redentor de Dios a la humanidad en general, hundida en la muerte (Jn 3, 16; 1Jn 4, 9.14.16). Este amor completo, que otorga la filiación divina, supone la fe en el Hijo (Jn 1, 12) y exige demostrar la pertenencia graciosa a Dios mediante la práctica de la justicia (1Jn 3, 10)»<sup>57</sup>.

Pero, ante todo, el amor que es Dios en sí mismo se manifiesta y expresa como amor al Hijo: él es el objeto primero y fruto pleno de su amor eterno. Varias veces en el cuarto evangelio se hace esta afirmación: «El Padre ama al Hijo [ὁ πατήρ ἀγαπᾷ τὸν υἱὸν] y [por eso] ha puesto todo en sus manos» (3, 35); «porque el Padre quiere al Hijo [ὁ γὰρ πατήρ φιλεῖ τὸν υἱὸν] [por eso] le muestra todo lo que él hace» (5, 20); el Hijo unigénito [μονογενής] es fruto del amor de donación del Padre: «me has amado antes de la creación del mundo» (17, 24; cf. 10, 17; 15, 9; 17, 23.26), ha nacido de él y [por eso] le conoce, porque amor y conocimiento se implican mutuamente.

Precisamente desde esta relación de amor, el Padre ama al Hijo y el Hijo ama al Padre en una reciprocidad de entrega total y absoluta, se superan los riesgos de subordinación del Hijo al Padre que el lenguaje del cuarto evangelio puede a veces provocar. El Hijo no puede hacer nada por sí mismo, sino lo que ve hacer al Padre (5, 19; 8, 28), habla sólo las palabras del Padre (12, 49s.; 17, 8), su doctrina no es suya sino del Padre que lo ha enviado (7, 16), no ha venido a hacer su voluntad sino la del Padre (6, 38; 12, 27; 14, 31), el Padre es más grande que él (14, 28), etc., afirmaciones que en una lectura superficial dan la impresión de que el Hijo es infe-

57 R. Schnackenburg, *Cartas*, 197.

58 El primer concilio ecuménico, Nicea 325, ya tuvo que afrontar esta cuestión, pero la semilla arriana nunca ha sido del todo arrancada del corazón de la Iglesia. Cf. E. Romero Pose, *Arrianismo*, en X. Pikaza - N. Silanes (dirs.), *Diccionario teológico El Dios Cristiano*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1992, 95-101. Una actualización de la tendencia arriana puede considerarse la obra de K.-H. Ohlig, *Ein Gott in drei Personen? Vom Vater Jesu zum 'Mysterium' der Trinität*, Matthias-Grünwald, Mainz 2000.

rior al Padre y está sometido a él <sup>58</sup>. Evidentemente, este lenguaje de sometimiento y obediencia es el lenguaje de la encarnación o de la real kénosis del Hijo (Jn 1, 14; Flp 2, 6-11), porque si el Hijo forma parte del único misterio de Dios (10, 30.38), como el Padre y el Espíritu, en unidad indisoluble, no puede hablarse de inferioridad o subordinación entre las Personas divinas. Porque se llegaría al absurdo de establecer una especie de jerarquía divina (monarquianismo <sup>59</sup>) en la que el Padre solo sería Dios en plenitud, mientras que el Hijo y el Espíritu asociados a él constituirían un Dios disminuido y, por tanto, en rigor no se podría hablar de Trinidad divina. Pero en el amor no hay jerarquía, sino don y comunión, por eso el Hijo se considera y actúa en consecuencia como aquel que todo lo recibe del Padre. No por recibir es inferior al Padre, pues el ser-amor del Padre se realiza precisamente amando al Hijo y poniendo todo en sus manos (3, 35; 5, 20; 13, 3; 17, 2). Ahora bien, si el Padre se realiza dándose al Hijo, y por el Hijo al 'mundo' (3, 16; cf. 1Jn 4, 9), el Hijo se realiza acogiendo el don del Padre en total disposición y obediencia. La 'respuesta' del Hijo es también expresión del ser-amor de Dios del que él participa (13, 1.34; 15, 9.13; cf. 1Jn 3, 16). Con palabras sólo se dice una vez que el Hijo ama al Padre: «Ha de saber el mundo que amo al Padre [ἀγαπῶ τὸν πατέρα]», pero es toda la vida de Jesús cumpliendo la voluntad salvífica del Padre a favor nuestro la expresión suprema de este amor: «Yo obro según el Padre me ha ordenado» (14, 31). En el cuarto evangelio, la obediencia es el lenguaje del amor del Hijo al Padre. Porque ama al Padre, el Hijo es enviado a los hombres hasta dar la vida expresando en su amor «hasta el extremo» [εἰς τέλος] (13, 1), el amor del Padre por nosotros.

En el Apocalipsis la figura de Dios Padre aparece como 'παντοκράτωρ' (1, 8; 4, 8; 11, 17; 15, 3; 16, 5-7; 16, 14; 19, 6.15; 21, 22), omnipotente y todopoderoso <sup>60</sup>, para expresar la indestructible soberanía divina; pero su rostro jamás se describe, para no violar su trascendencia, tan sólo se indica que está sentado en el trono [τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ] (4, 2.9; 5, 1.7.13; 6, 9.10.15; 19, 4; 20, 11; 21, 5)

59 Cf. S. del Cura Elena, «Monarquía», en X. Pikaza - N. Silanes (dirs.), *Diccionario Teológico El Dios Cristiano*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1992, 929-935; W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 332s.

60 «Dans l'Apocalypse c'est bien un des rares qualificatifs de Dieu qui ne soit jamais formellement attribué au Christ. Ceci est d'autant plus curieux que l'iconographie, continuant l'interprétation d'Hippolyte, a retenu de l'Apocalypse le thème indéfiniment répété du Christ Pantocrator! Les artistes ont fait là une erreur, mais non un contresens» (P. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*, Labor et Fides, Genève 2000, 94).

dominando el escenario cósmico e histórico <sup>61</sup>. Por eso abarca las tres dimensiones del tiempo, no tanto para mostrar su contemporaneidad con todas las edades, sino para confesar su atemporalidad, sin principio ni fin <sup>62</sup>. Evocando el nombre divino revelado a Moisés, 'Yo soy el que soy' (Éx 3, 14), el autor del Apocalipsis pone en boca de Dios su propia definición: «Yo soy el Alfa y la Omega... Aquel que es, que era y que va a venir, el Todopoderoso» (1, 8; cf. 4, 8; 11, 17; 16, 5; 21, 6). En este modo de presentarse 'Yo soy' se pone de relieve la dimensión personalista de Dios: es un Dios que habla, decide y actúa; un Dios que no permanece indiferente ni insensible frente a la injusticia, por eso vuelca su ira sobre los poderes hostiles de este mundo (los cuatro jinetes [6, 1-8], las siete trompetas [8-11], las siete copas del furor de Dios [16], el castigo de Babilonia [18], el exterminio de las naciones paganas [19, 11-21-20; 1, 15]). Aunque el autor evita caracterizar con rasgos humanos al que está sentado en el trono, sin embargo la sola mención de esta figura evoca por fuerza Alguien personal. El Dios del Apocalipsis no es una pura sustancia divina incommovible e inalterable, impersonal. Como los destinatarios del Apocalipsis están sometidos a una grave prueba, en este libro se pone de relieve la sublimidad de Dios todopoderoso por encima de todo lo creado y de todos los poderes de la tierra. «Las grandiosas e impresionantes imágenes [representando a Dios y su intervención judicial-salvífica] son absolutamente *funcionales*: tienen la función de destacar la soberanía única de Dios, que está por encima de todo y a cuyo control no escapa nada ni nadie» <sup>63</sup>, sirven para infundir confianza en medio de los peligros: el Dios grande vela por los discípulos de Jesús que no se someten a la Bestia (13, 15; 17, 14). Esta convicción de fe atra-

61 En efecto, el símbolo del 'trono' en el Apocalipsis «indica non tanto una dignità in assoluto, quanto la capacità di influire sulla storia» (G. Ferraro, o. c., 233). «Dios se preocupa de los hombres con eficacia; es el omnipotente que lo domina todo y es precisamente a esta característica suya a lo que se refiere la expresión repetida 'sentado en el trono'» (U. Vanni, *Apocalipsis*. Una asamblea litúrgica interpreta la historia, Verbo Divino, Estella 1982, 115).

62 A. Vögtle considera que el Apocalipsis entiende la descripción de Dios como el que es, era y vendrá «als Bekenntnis zu Gottes anfangs- und endlosen Dasein». Pero ahondando en el sentido de esta fórmula temporal añade que «mientras que el único verdadero Dios absolutamente 'es', abraza todos los tiempos, pasado y futuro con su eterna presencia [Gegenwart], y por eso también es el que viene, el que demuestra su absoluto señorío, frente a él el ser 'de la fiera', exponente del imperio romano, es sólo apariencia; su subir del abismo no es más que muerte, camino hacia la perdición del juicio (17, 8.11) [Hingang in das Verderben des Gerichts]» (*Der Gott der Apokalypse*, en o. c., 380-382).

63 F. Fernández Ramos, o. c., 324.



viesa todo el Apocalipsis. Al final, el Señor Dios todopoderoso establece su reino y se celebran las bodas del Cordero (19, 6-7) y los que permanezcan fieles «serán sacerdotes de Dios y de Cristo y reinarán con él mil años» (20, 6; cf. anuncio: 5, 9-10; y consumación: 21, 9-22,2; 22, 6-15).

Siguiendo la pauta marcada por el cuarto evangelio, la figura de Dios como Padre en el Apocalipsis nunca se refiere a los discípulos, sino sólo a Jesucristo, al Hijo de Dios, al Cordero (1, 6; 2, 28; 3, 5.21; 14, 1). Esta reserva de la paternidad divina al Hijo único hace que la relación entre ambos sea muy estrecha de tal modo que «es necesario concluir que desde el comienzo del libro, cuando por primera vez el nombre secreto de Dios es revelado, éste [Dios como *el que va a venir*: 1, 4] alcanza una resonancia cristológica [22, 12.20]. Este cristocentrismo, o más exactamente este teocentrismo cristológico es una de las grandes constantes del Apocalipsis»<sup>64</sup>. Esta vinculación aparece especialmente cuando el Vidente se refiere al que está sentado en el trono y al Cordero (5, 6; 7, 9): ambos reciben la misma adoración (5, 13s.; 22, 3). Si el Apocalipsis habla frecuentemente de la ira de Dios, también se refiere a la del Cordero (6, 16). De ambos viene la salvación (7, 10.15-17; 12, 10); los salvados «llevan escrito en la frente el nombre del Cordero y el nombre de su Padre» (14, 1); son «las primicias para Dios y para el Cordero» (14, 4); del Señor y de su Cristo es la victoria final (11, 15); por eso el reinado de Dios todopoderoso está unido a las bodas del Cordero (19, 6-7); en la Jerusalén celeste «no vi Santuario alguno, porque el Señor, el Dios Todopoderoso, y el Cordero, es su Santuario» (21, 22); «el río de agua viva» brota «del trono de Dios y del Cordero» (22, 1). Por último, la más íntima compenetración entre el Padre y el Hijo aparece en el intercambio de títulos: si al comienzo de la Revelación Dios dice de sí que es «el Alfa y la Omega» (1, 8) y al final lo recalca de nuevo completándolo con el Principio y el Fin (21, 6), en la conclusión del libro es el mismo Cristo el que se apropia el título: «Yo soy el Alfa y la Omega, el Primero y el Último, el Principio y el Fin» (22, 13)<sup>65</sup>, si bien, también al comienzo del libro el que aparece «como un Hijo de hombre» (1, 13) se aplica el título «el Pri-

64 P. Prigent, o. c., 87s.

65 Comentando la aplicación de este triple título a Cristo, P. Prigent dice: «L'intéressant est de révéler que, une fois de plus, notre auteur insiste sur la qualité et le rôle vraiment divins du Christ. On a pu remarquer que seuls le titre de Tout-Puissant et la formule: celui qui est et qui était, sont exclusivement réservés à Dieu dans l'Apocalypse» (o. c., 493).

mero y el Último» [ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος] (1, 17; 2, 8), que, sin embargo, nunca se dice de Dios.

Así pues, el Vidente del Apocalipsis pone en estrecha relación Dios y Cristo, pero siempre destacando el primado de Dios. Conoce sólo un trono de Dios y del Cordero, de ahí la importancia que en este libro tiene la cristología para comprender correctamente el misterio y la acción salvadora de Dios: ni uno ni otra se conocen sin Cristo<sup>66</sup>.

#### 4. DEL DIOS UNO AL DIOS TRINO, DEL DIOS TRINO AL DIOS UNO

A Dios, «a quien nadie le ha visto jamás» (Jn 1, 18; cf. 6, 46; 1Jn 4, 12; Éx 33, 20), le conocemos por lo que él nos ha revelado de sí mismo y ha hecho por nosotros; la historia de la salvación es el testimonio de las palabras y obras de Dios para nosotros y en favor nuestro. No podemos partir de una idea abstracta de la divinidad, remontándonos a una sustancia o esencia divina sin contornos ni figura. Dios en abstracto no existe; sólo existe como misterio personal actuando en el mundo, conduciendo la historia hacia su consumación en él, de quien todo toma origen y alcanza su fin (cf. Rom 11, 36; 1Cor 8, 6; 15, 24; Ef 3, 15; 4, 6). Sólo desde la *'οἰκονομία'* podemos decir algo verdadero de Dios por cuanto se fundamenta en su autorrevelación. Fuera de ella el discurso teológico se reduce a una mera palabra nuestra sobre Dios. La Sagrada Escritura no es, pues, un corolario para adornar nuestras disquisiciones sobre Dios, sino el punto de partida de toda auténtica reflexión teológica. ¿Qué imagen de Dios se nos revela en el primer discurso joánico de Jesús completado con algunas aportaciones de las Cartas y del Apocalipsis? Aparece, ante todo, la figura de Jesús como el Hijo del hombre (que alude a su condición de encarnado —bajado del cielo— y exaltado) o como el Hijo (en formulación absoluta para destacar la filiación divina ontológica), que habla del Espíritu y del Padre, y no como de tres 'dioses' en competencia, sino como una perfecta e indivisible comunidad divina cuyo principio es el Padre que entrega al Hijo, el cual, elevado en la cruz, es la fuente del Espíritu. No son tres agentes divinos que obran por separado, sino en perfecta comunión de ser y acción. El Dios que conocemos a través del revela-

<sup>66</sup> Cf. A. Vögtle, o. c., 395.

dor escatológico es un Dios interesado por los hombres, volcado hacia nosotros hasta el punto de negarse a sí mismo, o sea, de renunciar a lo más propio y querido, al Hijo amado, el Elegido (Jn 1, 34; Mt 3, 17; 17, 5 par.), para entregárnoslo como rescate y prenda de vida eterna. La caracterización principal de un Dios que actúa así se describe como 'agápe', 'caritas', 'amor'. El Padre ama al Hijo entregándole todo: la revelación y la salvación, el don del Espíritu y el juicio, la vida y la muerte. El amor del Padre es el propio Hijo: si en la historia de la salvación ha puesto todo en sus manos (Jn 3, 35) para realizar su proyecto de salvación, podemos pensar que en el seno del misterio divino el Hijo es el Padre entregado: la generación del Hijo no es otra cosa que la expansión del amor infinito que es el Padre. Pero el amor no se impone, sino que se propone, se acepta o se rechaza. Por eso mismo la figura del amor se abre paso en la debilidad. El Hijo es el amor débil, expuesto al rechazo y a la muerte. Pero es precisamente en la fragilidad donde se manifiesta el poder de Dios (2Cor 12, 9). El Apocalipsis, en el momento de mayor debilidad del amor perseguido, presenta a Dios como 'παντοκράτωρ', como Dios todopoderoso que crea el universo y rige los destinos de la historia hacia su plenitud desde su trono excelso. No hay contradicción entre debilidad y potencia del amor, como no la hay entre la muerte de Cristo y su resurrección; si el amor fuera sólo debilidad triunfarían las fuerzas del mal, la bestia se haría cargo del mundo. Los poderes hostiles a Dios sólo confían en la fuerza, y precisamente aquí reside su flaqueza ontológica y la causa de su fracaso definitivo al creer que podían acabar con el amor débil crucificándolo. Éste se convirtió en su mortal enemigo. El todopoderoso en la historia es «el que era y es y viene», o sea, el eterno sin principio ni fin. El Padre, Dios-amor, es la fuente y origen de la vida divina y de toda forma de ser y existir.

¿Cómo hubiéramos podido conocer nosotros la hondura del misterio divino si no nos hubiese sido revelado? El Hijo es el revelador absoluto del misterio del Padre por su condición ontológica de Hijo. El cuarto evangelio es todo él testimonio de esta verdad, de la filiación divina de Cristo, que no es extraña a los otros evangelios (Mt 11, 27 par.)<sup>67</sup>. El Hijo es el que está junto al Padre, en

67 «En la tradición joanea del nuevo testamento encontramos ya inicios de reflexión trinitaria. La primera mitad del evangelio de Juan (caps. 1-12) desarrolla en el fondo un tema único: las relaciones del Hijo con el Padre; el discurso de despedida de la segunda parte (caps. 14-17) desarrolla, en cambio, el envío del otro abogado (14, 16), su procedencia del Padre (15, 26), el envío

el seno del Padre (1, 18), el que ha bajado del cielo y conoce las cosas de arriba (3, 12s.). Si él no lo hubiera contado, nada sabríamos del misterio íntimo de Dios (Jn 1, 18). El conocimiento de Dios pasa por él: «Yo le conozco, porque vengo de él» (7, 29). Así, pues, conocemos a Dios por la escucha y contemplación del Hijo, por la recepción en la fe de su testimonio: él es la Palabra (*logos*) de Dios. Jesús se presenta como luz (Jn 1, 9; 3, 19; 8, 12; 9, 5; 12, 46) y como vida (Jn 1, 3; 6, 48; 14, 6) porque es reflejo de Dios luz (1Jn 1, 5) y vida (Jn 5, 26; 6, 57). Por eso dijo: «Si me conocierais a mí, conoceríais también a mi Padre» (Jn 8, 19; cf. 12, 45; 14, 7). No hay otro modo de conocer al Padre si no es a través del Hijo, pero, a la vez, al Hijo no lo podemos conocer sin escuchar el testimonio del Padre (Jn 5, 32.37; 8, 18; cf. Mt 11, 27 par.), sin dejarnos enseñar por Dios (6, 45) que habla en las Escrituras (5, 39.46). Jesús es sobre todo la expresión personal del amor del Padre: en su amor a los discípulos (vocación al seguimiento, diálogo con Nicodemo, los amigos de Betania, lavatorio de los pies y discurso de la última cena, en la oración del huerto y la entrega de la Madre en la cruz) y a la gente (en Caná, con la Samaritana, en la piscina de Betesda, con la multitud hambrienta, con la mujer adúltera, con el ciego de nacimiento) se revela el amor del Padre. Así termina la oración sacerdotal: «Yo les he dado a conocer tu nombre y se lo seguiré dando a conocer, para que el amor con que tú me has amado esté en ellos y yo en ellos» (17, 26). Pero el amor de Jesús no sólo se revela en relación con los hombres como amor redentor (1Jn 1, 7; 2, 2; 4, 10), sino sobre todo en relación con el Padre que lo ha enviado (3, 17.34; 5, 37; 6, 39; 7, 16; 10, 36). Jesús ama al Padre (14, 31) y por eso vive pendiente de él, en perfecta obediencia a su voluntad que «quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1Tim 2, 4). El amor de Jesús al Padre que ama a los hombres se realiza dando su vida en rescate por todos (Jn 6, 51; Lc 22, 19 par.). La cruz es la revelación suprema del amor de Cristo por los hombres, pero antes, y más radicalmente, es la revelación del amor del Hijo al Padre que ama a los hombres hasta entregarlo por nosotros (3, 16; Rom 8, 32): «para la fe cristiana, Jesucristo o, más exactamente, la cruz de Jesucristo pasa a ser el lugar donde se decide todo en la cuestión de Dios»<sup>68</sup>. La implicación del Padre y

por Jesucristo (16, 7) y su tarea de actualizar la obra de Cristo (14, 26; 15, 26; 16, 13s.)... El punto culminante es la oración sacerdotal de Jesús» (W. Kasper, *El Dios de Jesucristo, Sígueme*, Salamanca 1985, 281s.).

<sup>68</sup> *Ibid.*, 192

del Hijo en el misterio de la redención aparece en el Apocalipsis al presentar en íntima unión al que está sentado en el trono y al Cordero: la salvación brota de esta única fuente divina. Si Dios-amor se revela en el amor obediente que es elevado en alto en la cruz, en el Cordero degollado, podemos imaginar la relación eterna del Hijo con el Padre como un estar vuelto y volcado del Hijo hacia el Padre en el mismo amor (*πρὸς τὸν θεόν*: Jn 1, 1.2). Es el amor que se da y es respondido con la misma intensidad de entrega personal.

La figura del Espíritu que se desprende del diálogo de Jesús con Nicodemo tiene que ver con la nueva vida que Dios infunde en nosotros por el bautismo: él es principio de esta vida nueva que brota del costado abierto del Señor, o sea, el que la comunica y hace florecer, pues el Espíritu siempre está referido a la persona y obra de Jesús (14, 26; 15, 26; 16, 13), de modo que podamos confesarlo como el Cristo (1Jn 2, 20s.; 1Cor 12, 3), a su presencia 'profética' en la Iglesia hasta su vuelta (Ap 2, 7.11.17.29; 3, 6.13.22; 14, 13; 22, 17). El Espíritu Santo no tiene rostro ni rasgos humanos; aparece simbolizado por el agua de vida o el río de agua viva (7, 38; Ap 21, 6; 22, 1); en el bautismo desciende sobre Jesús «como una paloma» (1, 32; cf. Mt 3, 16 par.). Es como el viento «que sopla donde quiere, y oyes su voz, pero no sabes de dónde viene ni a dónde va» (3, 8). El Resucitado infunde el Espíritu a sus discípulos soplando sobre ellos (21, 22). En el relato de pentecostés, además del viento recio, acompaña la efusión del Espíritu unas como llamaradas de fuego (Hch 2, 2-3). El Espíritu es lo profundo de Dios (1Cor 2, 10), la perfecta expresión del dicho de Jesús a la Samaritana: «Dios es espíritu» (4, 24), por eso no lo podemos representar con trazos corporales, a semejanza nuestra, sino sólo experimentar su presencia renovadora. En efecto, él es la fuerza transformadora de Dios: por él renacemos a la vida de Dios, la vida que Cristo nos alcanzó con su muerte y resurrección, él hace que el amor que es Dios sea conocido en el amor a los hermanos (1Jn 3, 23s.): conocemos a Dios si amamos al prójimo. De la percepción de la acción del Espíritu en la Iglesia y en cada uno de los creyentes tal como se nos ha manifestado en la historia de la salvación, desde los orígenes (Gén 1, 2) hasta la consumación (Ap 21, 6; 22, 17), como fuente y principio de vida, ¿podemos decir algo de su 'actividad' en el misterio mismo de Dios? Aquí todavía hay que ser más discretos que en el caso del Padre y del Hijo, precisamente por la absoluta discreción del Espíritu. Si el Hijo está referido al Padre, y el Padre al Hijo (relaciones de paternidad y filiación), el Espíritu aparece referido al Padre y al Hijo (relación de procedencia: del Padre por el Hijo o del Padre y el Hijo, espira-

ción activa, espiración pasiva)<sup>69</sup>. Por tanto, si en la *'oikovoμία'* él es el comunicador de la nueva vida, la vida de Dios alcanzada para los hombres por Cristo, en el seno de la Trinidad el Espíritu sería ese río de agua viva que procede del trono y del Cordero. El Padre es la fuente de la vida que se comunica al Hijo, siendo el Espíritu el canal por el que circula la vida, así como también decimos que el Padre es el amor que se expresa en el Hijo y el Espíritu el lazo que une y estrecha ese amor. Si en la historia de la salvación el Padre actúa por el Hijo en el Espíritu Santo, en el seno de Dios el 'en' propio del Espíritu sería el ámbito constitutivo de la relación del Padre y del Hijo, o sea, Dios se comunica al Hijo y el Hijo se vuelve al Padre en una comunicación mutua de tal hondura e intensidad que de esa relación brota el Espíritu: en él, por tanto, se constituye el misterio divino como misterio de amor del Padre y del Hijo.

En definitiva, a la luz de Jn 3 y su ampliación con otros textos del *corpus iohannicum* podemos justificar la confesión del misterio trinitario en la persona del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo sin que por ello sufra quebranto la unidad divina, una confesión de fe que se sostiene y apoya en la acogida del testimonio del revelador escatológico que se presenta como el Hijo que procede del Padre y nos invita a dejarnos transformar por el Espíritu naciendo de nuevo y de lo alto para la vida de Dios. Las tres figuras divinas están delineadas cada una con su actividad histórico-salvífica propia pero destacándose la principalidad y fontalidad del Padre en el ser y actuar (misiones) del Hijo y del Espíritu. El camino recorrido por la revelación va de la unidad a la trinidad: el único Dios —Yahvé— se revela en Jesucristo como Padre, Hijo y Espíritu Santo sin quebrantar la unidad divina. El problema se presenta al intentar conjugar la trinidad de personas con la unidad de la naturaleza divina (problema 'resuelto' por algunos antiguos y modernos reconociendo únicamente al Padre la condición divina y al Hijo y al Espíritu como meros intermediarios —demiurgos— simbólicos). Pero «la Trinidad no está en contra de la unidad ni la relativiza, sino que es, como lo enseña la fe, justamente la forma suprema de unidad»<sup>70</sup>. Evidentemente, nos movemos siempre en el ámbito del misterio más profundo. Por eso toda palabra en este campo es pura aproximación, hasta el punto que ciertas corrien-

69 Cf J. M. Rovira Belloso, *Relaciones subsistentes*, en X. Pikaza - N. Silanes (dirs.), *Diccionario Teológico El Dios Cristiano*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1992, 1227-1237.

70 G. Greshake, *El Dios uno y trino*. Una teología de la Trinidad, Herder, Barcelona 2001, 243.

tes teológicas defendieron el apofatismo como el conocimiento propio de Dios <sup>71</sup>. Teniendo esto presente, una explicación para conjugar la trinidad de las personas y la unidad de naturaleza podría elaborarse en torno al concepto de comunión que se apoya en la comprensión joánica de Dios como amor. Si Dios es amor, y amor de donación (*ἀγάπη*), la esencia divina no puede ser soledad absoluta (pues la relación *ad extra* con sus criaturas no colmaría esa soledad), ha de ser 'comunión' <sup>72</sup>, por tanto, apertura a Otro igual que alcanza su perfección no en una relación 'binaria', sino precisamente 'trinitaria', que es la que hace saltar, como quien dice, la soledad, que en una relación de sólo a dos no sería plenamente superada. La comunión da razón de la trinidad de personas sin por ello romper la unidad, pues siempre se trata de la comunión en el único amor que es Dios. En todo caso, «tiene sentido que se distinga en Dios entre esencia y persona, en cuanto la esencia de Dios designa justamente la *communio*, el *entramado* de la relación, mientras que la persona es en cada caso un miembro, un 'ritmo' en ese entramado, no debiendo comprenderse tal condición de miembro-en-el-entramado mediante la imagen de 'parte y todo'. Pues cada una de las divinas Personas es Dios en plenitud, no parte de Dios, pero lo es a «a partir de las otras y hacia las otras, con lo cual realiza su propio ser en y a través de la mediación de las otras, y por lo cual no existe ni puede pensarse sin las otras» <sup>73</sup>. La realización de la *communio* es la *perikhóresis* entre las tres divinas Personas y, por tanto, la expresión plena de la unidad divina: el monoteísmo verdadero es el monoteísmo trinitario, porque «Dios es amor» (1Jn 4, 8.16).

JOSÉ MARÍA DE MIGUEL GONZÁLEZ

71 Cf. M. M.<sup>a</sup> Garijo Guembe, *Palamismo*, en X. Pikaza - N. Silanes (eds.), *Diccionario Teológico El Dios Cristiano*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1992, 1032s.

72 «El Dios cristiano es *communio*: él realiza su ser en el diálogo de amor de tres personas». La *communio* «es la mediación recíproca de unidad y pluralidad *a partir de sí mismo*. Aquí se presenta, al menos desde la perspectiva de la experiencia humana, la trinidad de personas como la forma más simple de la *communio*. Ella está *frente* al *uno*, que significa soledad, o bien encierro en sí mismo, y está también *frente* al *dos*, que significa o bien división y exclusión (¡yo no soy tú!) o bien presenta indicios de narcisismo (¡tú eres para mí!). La trinidad supera tanto la soledad y el encierro en sí mismo cuanto también la división, la exclusión y toda forma de narcisismo, en cuanto trasciende una vez más la simple diferencia y une a los *dos* en una comunidad. De este modo, lo uno y lo mucho, unidad y diversidad, sin reducirse una a la otra, constituyen la unidad de la *communio*» (G. Greshake, o. c., 227s.).

73 *Ibid.*, 244s., 247.

## SUMMARY

The fourth gospel is the witness of the Son to the Father who speaks and acts through Him, testimony to a unique relationship between the two (*the Father/the Son* as an absolute relationship), which the Paraclete will help to deepen in the hearts of the disciples throughout history (Jn 14, 26; 16, 13). In this article we refer not to the immanent Trinity, but to the Trinity as *revealed*, as we see it in the Johanine writings, concentrating in particular on Jn 3, which contains the first 'christologico-trinitarian' discourse of the public ministry of Jesus, adding to this doctrine with some examination of into the Johanine letters and the Apocalypse. In accordance with the structure of this chapter, we organise the Trinitarian discourse beginning with the Son, Revealer-Redeemer (vv. 11-15), who proclaims new birth in the Spirit (vv. 3-11), to end with the Father (vv. 16-21), from whose love comes the initiative to send his only-begotten Son to the world.