

## CAPÍTULO TRES

LA PALABRA Y EL ESPÍRITU DE DIOS EN LA  
ECONOMÍA TRINITARIA DE LA CREACIÓN:  
LA PREGUNTA ACERCA DE DIOS, SU RELACIÓN  
CON LA CREACIÓN, Y SU ACCIÓN EN EL MUNDO

He analizado ideas y tipos de espiritualidad que corresponden en un sentido amplio a la realidad de “espíritu”, sea éste fatalista, de la nueva era (neognóstico), idealista, o materialista. He propuesto además una interpretación de la dinámica entre el Espíritu de Dios, el espíritu humano, y los espíritus angélicos que permite el llamado a discernir los límites del libre albedrío, el problema del mal, y el “espíritu de los tiempos”. No he ignorado realidades espirituales a pesar de vivir en una sociedad primermundista que tiende a desmitificarlas. La cosmovisión de nuestros pueblos –más que la anglosajona– normalmente incorpora el mundo de los espíritus al mundo material, a la esfera pública, y los relaciona entre sí de manera bastante realista.<sup>84</sup>

Al tratar los temas, el lector habrá notado mi aproximación a –o lectura de– la obra del Espíritu de Dios en el mundo a la luz de la presencia del Espíritu en la humanidad de Cristo y sus implicaciones para el discipulado del cuerpo de Cristo en el mundo. Así pues, he considerado algunas dimensiones culturales, misiológicas, y éticas de la espiritualidad o vida en el Espíritu, echando a un lado la idea de espiritualidad como una realidad meramente individual, privada e incorpórea y apropiándole su sentido comunitario (social), público (o político), y corporal. Este análisis tiene el potencial de servir a la iglesia como punto de partida y puente para entrar en un diálogo abierto y a la vez crítico con el mundo en la medida que éste comparta ideas o tipos de espiritualidad –en sus rasgos negativos y positivos– similares a los que he expuesto. Mi análisis además ofrece a la iglesia la oportunidad de compartir con el mundo una perspectiva cristológica de su espiritualidad y aún de trabajar con el mundo en sus implicaciones éticas de acuerdo a la vocación de cada cristiano.

Hemos dejado espacio para el discernimiento, el diálogo, la crítica, la proclamación, y la acción.

Ahora nos toca indagar más en la suposición implícita de esta obra, a saber, que la confesión de Dios no es sólo monoteísta sino también trinitaria. Dios es uno y trino. La iglesia hace tal afirmación a la luz del misterio de Cristo, Hijo de Dios Padre en el poder del Espíritu. Ésta a la vez tiene bases bíblicas en la acción de *Yabvé* en la historia y en la naturaleza por medio de su Palabra y su Espíritu, lo que llamamos la economía trinitaria de la creación. En este capítulo, tocaré este aspecto, profundizando la parte cristológica-trinitaria en el próximo.

Trataré la identidad de Dios como Creador, su relación con la creación y su acción en el mundo. Lo haré en el contexto de la crítica contemporánea del ser de Dios como una realidad estática y cerrada en sí misma. Esta crítica de la teología en occidente nos animará a encontrar una visión más dinámica y extática (abierta al otro) del ser de Dios en relación al mundo y sus criaturas. Tal visión será auxiliada por la teología del oriente y su interpretación de la “persona” divina como categoría fundamental para hablar de Dios. Terminaré el capítulo con una reflexión breve en la que afirmo nuestra conexión con la tierra como parte de la espiritualidad cristiana.

### 3.1. DEL ÚNICO DIOS AL DIOS TRINO: LA CRÍTICA DE DIOS COMO UNA ESENCIA ESTÁTICA Y CERRADA EN SÍ MISMA

Dios ha pasado a ser para muchos en nuestra sociedad un concepto abstracto o genérico que se ha usado para promover diversas ideas y prácticas. Vimos ejemplos de esta tendencia en el primer capítulo. Clarisa, Mercado, y Hegel asumen de diversas formas la concepción de un Dios-Espíritu. Para Clarisa, Dios es un creador que está presente pero no está involucrado con sus criaturas y sus sufrimientos. Para Mercado, Espíritu es una fuerza cósmica que se fusiona con su creación. Para Hegel, Espíritu es la síntesis hacia la cual se mueve la historia. En todas estas visiones del *pneuma* se asume la existencia de un Dios-Espíritu a diferencia de la existencia en varios dioses. En un sentido general, las visiones son monoteístas. Es interesante que hasta el materialismo de Feuerbach (un tipo de humanismo) y de Marx (de tipo ateísta), como crías de la crítica racionalista a la religión en occidente, rechazan formalmente el con-

cepto de Dios (en vez de dioses). Así de arraigada parece estar la tendencia al monoteísmo –o quizá sea más adecuado decir en este contexto, al unitarianismo– en la cultura y el pensamiento occidental.

#### PROBLEMÁTICA DEL TEÍSMO CLÁSICO

Para ser más concreto, el “ateísmo de protesta” en occidente parte de la negación de una idea abstracta, impersonal, y apática de Dios en relación a la historia y el sufrimiento humano.<sup>85</sup> Es una crítica al monoteísmo en su forma de “teísmo” y, en última instancia, una crítica a lo que aquí llamamos más específicamente la noción de Dios como una esencia estática y cerrada en sí misma. La pregunta es si la iglesia en occidente ha articulado el misterio de Dios de esta forma.

En el caso de Tomás de Aquino (aprox. 1225-1274), su manera de concebir a Dios como “la primera causa eficiente” del universo –es decir, de toda causa-efecto en la creación– le permite postular que éste puede entrar en una relación que afecte a su creación pero que la creación no puede entrar en una relación con Dios que afecte a éste de algún modo.<sup>86</sup> Pero será posible que Dios no se vea afectado por la historia en lo absoluto? Al afirmar que no hay una relación recíproca entre Dios y su creación, el teísmo clásico preserva la trascendencia de Dios pero minimiza la posibilidad de una relación dinámica en la que Dios entra por gracia (obviamente, no por necesidad) con su creación. Sería difícil hablar de la presencia dinámica del Espíritu del Padre en la humanidad del Hijo y en la de sus hermanos (la iglesia). Si es en el Espíritu (*in spiritu*) que el Hijo humanado y los hijos adoptados alaban a Dios, nos sería entonces difícil afirmar que el Padre en verdad escucha atentamente y toma en serio las súplicas y los clamores que Cristo y el cuerpo de Cristo le dirigen en el poder del Espíritu de filiación o adopción.

Un dato importantísimo es que la idea de Dios como “causa eficiente” en la *Suma Teológica* de Tomás precede lógicamente al tratado acerca del Dios trino, el cual no toca la revelación de Dios en la historia sino que se limita a tratar de las relaciones intratrinitarias entre las personas de la Trinidad, por ejemplo, que el Hijo es engendrado del Padre y que el Espíritu Santo es espirado por el Padre y el Hijo. Tomás se abre a la posibilidad de pensar acerca del único Dios

(*De Deo Uno*) como una realidad que antecede lógicamente a las personas de la Trinidad (*De Deo Trino*). Asume entonces la posibilidad de concebir a Dios aparte de su acción trinitaria en la creación.

Si añadimos el énfasis en el ser interno de Dios que Tomás le da al tratado del Dios trino a la idea impersonal del único Dios como “causa eficiente” que le precede a tal tratado, entonces nos da la impresión de que Dios en realidad –en su propia naturaleza– preferiría no entrar en una relación dinámica y por gracia con su creación y por lo tanto optaría por mantenerse alejado de la misma. Esta es la idea de Dios como esencia estática y cerrada en sí misma que asume la crítica al teísmo clásico. En la medida que la influyente teología occidental representada por Tomás abre la puerta para pensar en Dios de este modo, tenemos un eclipse parcial del carácter del único Dios de las Escrituras que sin dejar de ser Dios crea, preserva, y en realidad se relaciona con su creación de forma dinámica y personal, aunque siempre de forma libre y por amor.

#### EL PROBLEMA DE DEFINIR A DIOS MEDIANTE SUS ATRIBUTOS

Antes de analizar más de lleno la crítica contemporánea que hacen algunos teólogos de occidente a ciertos acentos de la tradición trinitaria occidental, me gustaría recalcar que la iglesia en general puede caer en la tendencia a definir a Dios aparte de su revelación trinitaria. La iglesia puede crear a Dios a su imagen y semejanza, de acuerdo a sus agendas teológicas. “En aquello en que tengas tu corazón, digo, en aquello en que te confíes, eso será propiamente tu Dios”, decía Lutero.<sup>87</sup> Dios pasa a ser –como diría Feuerbach– la suma de los ideales que proyectamos hacia él y mediante los cuales lo definimos a nuestro gusto, de acuerdo a nuestros proyectos.

Este peligro lo puede enfrentar la teología occidental cuando define a Dios en base a pruebas de su existencia, pero también cuando lo define a partir de la idea de esencia o sustancia divina y sus correspondientes atributos (p.ej. bondad, eternidad, omnipresencia). El problema está en afirmar algo acerca del único Dios sin referirse al carácter trinitario que le asigna la narrativa bíblica (en el misterio de la creación y sobre todo de Jesús) y aún –como vamos a ver más adelante– la tradición patrística y conciliar más sobria de la iglesia. Por ahora, vamos a ver lo que pudiera pasar si definiéramos a Dios de antemano (*a priori*) de acuerdo a atributos divinos sin

prestar atención a la narrativa bíblica del Dios trino. Dos ejemplos serán suficientes.

En los evangelios, por ejemplo, Jesús llama a los pecadores al arrepentimiento pero a la vez les revela en sus palabras y obras el amor y la misericordia de Dios. ¿Pero qué pasaría si uno de estos atributos se defendiera a expensas del otro? Por un lado, sería posible defender el amor y la misericordia de Dios a tal punto que minimizáramos su ira y juicio hacia el poder destructivo de la carne y el pecado en nuestras vidas y las de otros. Esto nos podría llevar a proponer un universalismo en el que Dios no juzga a nadie y ama a impenitentes sin excepción. No habría lugar para el llamado a la evangelización o la justicia. Caeríamos en un tipo de evangelio sin ley. Lo contrario sería sobresaltar la ira y el juicio de Dios sin llegar a proclamar claramente su amor por el pecador arrepentido, su deseo serio de que todos conozcan a su Hijo, y su aceptación plena del pecador que no merece ser amado. Caeríamos en un fariseísmo. Seríamos la policía moral de los pecadores, prefiriendo juzgarlos, recordándoles sus pecados, e imponiéndoles condiciones para ser amados plenamente. En tal caso, estaríamos predicando la ley sin llegar al evangelio.

Vamos al segundo ejemplo. Las Escrituras afirman la revelación histórica de Dios en la humanidad del Hijo y la inhabitación de Dios en la criatura agraciada por medio de su Espíritu Santo. Al mismo tiempo, tal revelación histórica presupone la distinción radical entre Creador y creación o criatura. ¿Qué pasaría si favoreciéramos la historicidad de Dios y dejáramos a un lado su trascendencia o viceversa? Por un lado, el error sería elevar la trascendencia de Dios en relación al mundo a tal punto que se nos hiciera imposible hablar de la encarnación del Hijo o de la inhabitación del Espíritu en la humanidad de Cristo y en su cuerpo, la iglesia. Hablaríamos entonces de la inmanencia de Dios de manera radical pero dejaríamos a un lado su economía en el misterio de la salvación en Cristo y en el Espíritu Santo.<sup>88</sup> Tendríamos una doctrina de la inmanencia sin economía. En el plano cristológico, la humanidad de Cristo pasaría a ser sólo una máscara inconsecuente o accidental detrás de la cual el Verbo preexistente y divino hace su verdadera labor (un tipo de docetismo).<sup>89</sup> En el plano de la pneumatología, la iglesia recibiría algo fundamentalmente externo al Espíritu Santo (p.ej. su fruto, sus

dones) pero el mismo Espíritu Santo no inhabitaría la humanidad de sus miembros.

Lo contrario sería reducir a Dios a su revelación histórica o hacerlo depender esencialmente del mundo, dejando a un lado la distinción clásica entre Creador y criatura. En la cristología, Cristo no sería más que un ser humano adoptado por Dios e inspirado por su Espíritu (un tipo de adopcionismo). En lo pneumatológico, el Espíritu de Dios pasaría a identificarse peligrosamente con el espíritu del ser humano (individual o colectivo), dándonos la impresión de que su acción en el mundo tiene que corresponder (o en extremos, es idéntica) a las aspiraciones de la humanidad o al “espíritu de los tiempos”. Nos quedaríamos entonces con una economía sin inmanencia o una reducción (o identificación) de la inmanencia al plano de la economía.

Los ejemplos que he mencionado nos hacen ver que, en principio, cualquier atributo divino se puede elevar o rebajar al rango que el teólogo más desee. La solución al problema no es tirar la doctrina de los atributos divinos a la basura sino dejar que ésta surja de la reflexión que nace de la narrativa bíblica de Dios, Cristo, y el Espíritu por nosotros. Dicho de otra forma, los atributos pueden apoyar, aunque no controlar, la narrativa bíblica en un momento posterior de la reflexión.

#### LA CRÍTICA CONTEMPORÁNEA A LA TEOLOGÍA TRINITARIA OCCIDENTAL

Tomás basa el tratado *De Deo Uno* en las cinco pruebas de la existencia de Dios (sobre todo, como primera causa) y en sus atributos (p.ej. infinitud, omnipotencia, y eternidad). [Luego articula el tratado *De Deo Trino*, en el cual cubre las relaciones intratrinitarias en el ser de Dios pero no toca su revelación histórica por nosotros en su Hijo y en su Espíritu Santo.] Se pierde la conexión entre Trinidad, creación, y salvación. Se nota un eclipse en el *pro nobis* del misterio trinitario.<sup>90</sup>

Karl Rahner argumenta de manera tentativa que el pensamiento trinitario agustiniano abrió el camino en parte para que Tomás pudiera formular la doctrina del Dios único (*De Deo Uno*) como un tema sin relación a la doctrina de la Trinidad (*De Deo Trino*).<sup>90</sup> En San Agustín, el misterio de la Trinidad se articula dentro del marco

de la unidad de Dios.<sup>91</sup> Se resalta la forma indivisible en que Dios –como una sola esencia divina– se relaciona con el mundo.<sup>92</sup> En otras palabras, Padre, Hijo, y Espíritu Santo son un solo Dios y, por lo tanto, obran en el mundo como una sola causa sin división.<sup>93</sup> El otro lado de la moneda es que en la línea agustiniana sólo se puede distinguir propiamente entre Padre, Hijo, y Espíritu Santo al nivel de sus relaciones eternas (entre sí), es decir, aparte de su acción indivisible en la creación (a otros).<sup>94</sup> De hecho, la idea de relación en San Agustín no enfatiza la obra de Dios hacia su creación sino que sirve como un concepto abstracto que distingue a las personas de la Trinidad de manera relativa sin hacer daño a la unidad de Dios.<sup>95</sup> ¿En qué sentido son estos datos problemáticos?

La teóloga C. M. LaCugna argumenta que San Agustín enfatizó la unidad indivisible de actos trinitarios en la historia a tal punto que las características propias de cada persona de la Trinidad fueron relegadas al plano inmanente del ser de Dios aparte de sus obras por nosotros.<sup>96</sup> Por lo tanto, “la economía ya no da acceso a la distinción de personas”.<sup>97</sup> San Agustín, sin embargo, reconoce la necesidad de permitir cierta diferenciación entre las personas en el contexto de su acción conjunta en el mundo. Se le *apropia* a cada persona una función particular. Se puede decir, por ejemplo –y a la manera de los credos– que el Padre crea, el Hijo redime, y el Espíritu Santo santifica, aunque en realidad todas las personas participan por igual en estas funciones.<sup>98</sup> LaCugna argumenta que en realidad esta teoría de apropiación es una “estrategia compensatoria” que San Agustín se ve obligado a usar para atribuir una obra propia (*proprium* en latín) a cada persona de la Trinidad en el misterio de la salvación.<sup>99</sup>

Ahora bien, estoy de acuerdo con la idea de que las tres personas divinas actúan en el mundo mutuamente y por lo tanto sin división entre sí, pero esto no debe interpretarse como si todo lo hicieran sin diferencia alguna. Si fuera así, tendríamos que decir que las tres personas divinas pudieron haberse encarnado. Tal idea sería absurda y, de hecho, San Agustín nunca la enseña.<sup>100</sup> Pero Tomás lo hace. Tomás especula al sugerir que cualquiera de las tres personas pudo haberse encarnado si el único Dios en su poder y voluntad lo hubiera decidido.<sup>101</sup> Podríamos decir que en este argumento Tomás nos da un ejemplo en el cual el atributo de omnipotencia, unido al énfasis agustiniano en la indivisibilidad de la acción trinitaria en el

mundo, toma precedencia sobre la narrativa bíblica de la encarnación. Aunque Padre, Hijo, y Espíritu Santo actúan en conjunto para llevar a cabo el misterio de la concepción (Lc 1:35), sólo el Verbo –no sólo Dios en abstracto sino la segunda persona de la Trinidad en concreto– “fue hecho carne y habitó entre nosotros” (Jn 1:14, RV). Rahner concluye acertadamente que la encarnación del Hijo en la economía de la salvación nos dice algo específico, diferente, único o propio (*proprium*) del Verbo y no simplemente algo acerca de un Dios en general que se pueda entender como causa en un sentido impersonal y que siempre actúa en el mundo como sustancia o esencia indivisible.<sup>102</sup>

Hemos visto que la crítica contemporánea al concepto de Dios en la teología occidental nace en parte de lo que hemos interpretado como un eclipse de la acción dinámica y extática de las personas de la Trinidad en el misterio de la salvación. Podemos resumir la crítica de la siguiente manera: si Dios se concibe como única sustancia y causa eficiente en un sentido impersonal, estático, y cerrado en sí mismo se hace muy difícil y hasta imposible apreciar la contribución dinámica y abierta de las distintas personas de la Trinidad en el misterio de la salvación y por ende en sus relaciones con y por nosotros. Nos quedaríamos entonces con el Dios de Clarisa que está presente y tiene el poder sobre todo lo que ocurre en el mundo, pero a la vez está tan alejado del mundo que cuando actúa en éste nos da la impresión que sus acciones son impredecibles.<sup>103</sup> Sería como si Dios nunca se nos diera a conocer como es en realidad en su revelación. Esto causa resignación a lo inevitable en Clarisa, pero en el caso del ateísmo –como ya vimos– lleva a la crítica de la religión y al rechazo del concepto un tanto apático de Dios en el teísmo clásico.

Por su énfasis en la unidad de Dios, se hace un tanto difícil en el marco trinitario occidental hablar de Dios de manera más personal como “Padre” y por lo tanto de acuerdo a lo que éste hace por nosotros en el Hijo y en el Espíritu Santo. No se enfatiza lo que Dios Padre, su Hijo, y su Espíritu Santo hacen en particular o de forma diferenciada en la economía de la creación por afirmar que todo lo hacen en indivisible unión y que sólo se distinguen entre sí en el ser de Dios. No tenemos una correspondencia entre las personas divinas que se relacionan entre sí (Trinidad inmanente) y las

personas divinas que actúan por nosotros en el mundo (Trinidad económica).

En la práctica, la tendencia a concebir a Dios aparte de su revelación trinitaria se percibe en la costumbre de muchos cristianos en occidente de orar a “Dios” en general sin hacer referencia concreta a la persona del Padre (o aún a otras de las personas de la Trinidad). ¿Acaso existe en algún lugar de la mente occidental un Dios detrás de las tres personas? No debería ser. Rahner estaba convencido de que la mayoría de los cristianos en occidente eran prácticamente “meros monoteístas”; tanto así que hasta llegó a decir que si la doctrina de la Trinidad llegara a ser considerada como herejía hoy en día, la mayoría de la literatura cristiana ya existente podría quedarse sin cambio alguno.<sup>104</sup> Para ilustrar la problemática, Rahner tiene que criticar teologías que interpretan el Padrenuestro como una oración a toda la Trinidad en general (y no al Padre en particular) o que interpretan la obra propiciatoria del Hijo encarnado como la ofrenda de un hombre en general (no de este Jesús en particular) a toda la Trinidad (y no al Padre).<sup>105</sup>

La crítica contemporánea de la teología trinitaria occidental nos llama a darle su lugar de prominencia a la realidad del Dios trino en nuestro pensamiento y vida cristiana. Aún hoy en día muchos hispanos piensan que la enseñanza sobre la Trinidad no tiene nada que ver con su fe y la manera de entenderla, expresarla, y vivirla, sino con misterios ocultos acerca de un Dios que vive alejado de su experiencia como hijos e hijas de Dios, hermanos y hermanas de Jesús, y templos del Espíritu Santo. La teología de oriente (o griega) nos puede ayudar a cambiar esto en alguna medida. Veamos su contribución hacia una visión más dinámica y extática del ser de Dios.

#### EL ÉNFASIS DE LA TEOLOGÍA TRINITARIA ORIENTAL EN DIOS COMO PERSONA

En la teología de occidente (o latina), la única esencia divina se concibe primero y luego se dice que las tres personas expresan esta esencia.<sup>106</sup> En la teología oriental, la existencia de las tres personas se concibe primero y después se dice que la única esencia divina es el contenido común de cada una de las personas. ¿Cuáles serían las posibles dificultades en estos puntos de partida al misterio de Dios? ¿Cuál sería la ventaja de seguir la línea trinitaria de oriente?

En el punto de partida occidental, el peligro al que se puede llegar es el de concluir —como ya lo he dicho— que la única esencia divina es una realidad absoluta que precede lógicamente a las personas, como si detrás de éstas existiera una entidad que propiamente hablando es “Dios”. Se afirmaría la unidad a expensas de la Trinidad. Las personas pasarían a ser como expresiones o modalidades de la única esencia divina. Se relega entonces a un segundo plano la radicalidad de la persona en sí misma como realidad e instancia irrepetible del único Dios.

En el punto de partida oriental, por otro lado, el peligro es que se pudiera llegar a pensar en las tres personas de la Trinidad aparte de su identidad indivisible —aunque diferenciada— como un solo Dios. Se afirmaría la Trinidad a expensas de la unidad. Ya que en la teología de oriente el Hijo y el Espíritu Santo reciben la única esencia divina del Padre quien es Dios (*ho zeos* en griego), se podría pensar que este orden lineal y lógico (no temporal) deja una puerta abierta al peligro de subordinar una persona a otra, como se subordinó el Hijo al Padre en el caso del arrianismo y el Espíritu Santo al Padre y al Hijo en el caso de los pneumatómacos.<sup>107</sup>

A pesar de sus posibles problemas ambos puntos de partida pueden ser fructíferos para hacer teología en el contexto hispano, aunque el occidental tiende a ser más abstracto.<sup>108</sup> Sin embargo, por ahora, voy a indagar acerca de la tradición ortodoxa de oriente porque ésta nos puede ayudar más inmediatamente a enfatizar lo que es propio (*proprium*) —y no simplemente apropiado— a cada una de las personas de la Trinidad en su relación a la creación y acción en el mundo.

Podemos empezar diciendo que es crucial evitar la tendencia a pensar en el único Dios aparte de su función propia como única fuente, origen, y causa personal de la Palabra y el Espíritu en la economía de la creación. Lo que queremos decir es que Dios no es principalmente única esencia o sustancia divina sino una persona. [En el Antiguo Testamento, Dios es en concreto *Yahvé*, el único Dios y Padre de Israel y la fuente o el origen de la creación. En la gran mayoría de los textos del Nuevo Testamento, Dios (*ho zeos*) no es la Trinidad en general sino el Padre de Jesús.] [Los datos bíblicos apoyan sobre todo este concepto personal (a diferencia del sustancial)

de Dios que nos permite hablar de su continua acción en el mundo en términos de dinamismo y relación.

En concreto, ¿cómo apoya la teología de oriente la tendencia a pensar en Dios primeramente como persona? Según John Zizioulas, en la filosofía clásica griega, la deidad formaba una unión indisoluble con el universo de tal manera que la distinción que el Antiguo Testamento hace entre Creador y criatura realmente no existía (un tipo de monismo).<sup>109</sup> Esta posición nos recuerda al panteísmo de la nueva era, es decir, la idea de la fusión de la deidad con todo el universo, lo que Mercado llama Dios o Espíritu Universal o espíritu del Cristo cósmico.<sup>110</sup> Ahora bien, en el monismo clásico el ser de Dios está vinculado a la existencia del mundo y depende del mismo por naturaleza y, por lo tanto, por obligación (es decir, por necesidad ontológica). O sea que Dios y el mundo pasan a ser de la misma “sustancia” (*ousia* o *fysis* en griego) y por ende la creación proviene de la sustancia de Dios y no de su libre voluntad.<sup>111</sup> ¿En qué termina toda esta lógica? En pocas palabras, Dios pierde su prioridad de relacionarse con el mundo de forma libre y por amor.<sup>112</sup> Al ser una sola esencia con el mundo, Dios pasa a ser estático, incapaz de entrar en una relación libre con otros por sí mismo. El monismo griego nos presenta a un Dios que es y actúa por necesidad u obligación ontológica y que, por lo tanto, no actúa como Creador.

Según Zizioulas, los capadocios del siglo 4 (a saber, Basilio, Gregorio de Nisa y Gregorio nacienceno) [reinterpretaron la idea monista de sustancia de acuerdo a la distinción bíblica entre Creador y criatura de tal forma que sólo Dios puede llamarse sustancia divina (o sea, Creador) porque no es de la sustancia del mundo (no es creado).<sup>113</sup> Dios y su creación son radicalmente distintos.] Ahora bien, Zizioulas continúa argumentando que la gigantesca revolución filosófica de la teología griega —representada por los capadocios— consiste en la interpretación que estos le dan al concepto de “persona”. Los griegos clásicos usaban los términos *ousia* e *hipóstasis* para decir “que algo es y que es en sí mismo” y el término persona (*prosopon* en griego) para hablar de “la manera en que algo se relaciona a otras cosas”, pero nunca llegaron a identificar o unir ambos términos entre sí y mucho menos para referirse a Dios.<sup>114</sup> Los griegos distinguían entre “ser en sí mismo” y “ser en relación a otro”, pero la gran contribución de los capadocios es que éstos por primera

vez juntaron ambos conceptos y lo aplicaron a Dios. Ser es relacionarse y viceversa. Al hacer esto, los padres de Capadocia afirmaron dos datos importantísimos.

En primer lugar, la persona (*prosopon*) ya no es algo secundario a la sustancia (*ousia*) —de hecho, la sustancia no puede preceder lógicamente a la persona como en occidente— sino que la persona es de por sí la manifestación o expresión concreta o *hipóstasis* (el modo de ser) de la sustancia.<sup>115</sup> Por esta razón, no podemos decir lógicamente que primero está la sustancia divina que es en sí misma y luego la persona que se relaciona.<sup>116</sup> Cuando la persona es el modo de ser concreto de la sustancia divina, “ser” equivale a “ser en relación a otro”. En segundo lugar, si la existencia de la sustancia divina (es decir, el Creador) debe encontrarse en su manifestación o *hipóstasis* (es decir, en su modo particular de ser), entonces la fuente (*pege* en griego) y causa (*aitia* en griego) de la existencia de Dios debe encontrarse en una persona en particular con iniciativa y libertad propia y no así en una sustancia divina o causa impersonal.<sup>117</sup> A esta persona la llamamos “Padre”, la primera persona de la Trinidad, y no sólo “Dios” en general. Ya veremos cómo se relaciona la identidad de Dios con la persona del Padre con el lenguaje también aceptable de Dios como Padre, Hijo, y Espíritu Santo. Por ahora, sólo nos queda recalcar que la identificación del único Dios con la persona del Padre en la teología griega tiene su propósito. En contra del monismo griego, nos afirma que Dios no es una parte de la sustancia del mundo sino su único creador y, por lo tanto, puede relacionarse con el mundo como agente libre. Y si la libertad de la persona divina implica su iniciativa de amar, surge también la afirmación de que Dios no sólo es el creador todopoderoso en un sentido abstracto y alejado sino, de forma más relacional, el “Padre” bondadoso que se digna entrar en comunión con nosotros, sus criaturas.

### 3.2. DEL ÚNICO DIOS AL DIOS TRINO: DIOS, ESPÍRITU, Y PALABRA EN LA ECONOMÍA DE LA CREACIÓN

¿Presentan las Escrituras algún concepto personal de Dios que apoye el de la teología de oriente? ¿Se abre además a una visión que admite diversidad en la postura monoteísta? Dicho de otra manera, ¿nos permiten las Escrituras aproximar el misterio del único Dios

como Padre? ¿Y como Dios trino? En esta sección consideramos algunos testimonios bíblicos.

EL ÚNICO DIOS Y PADRE DE ISRAEL:  
SEÑOR EN LA HISTORIA Y CREADOR DEL MUNDO

En la fe de Israel, Dios es uno y único. El *Shema* (o ¡Escucha!) es la confesión más básica de la fe del pueblo de Dios: “Escucha, Israel: El SEÑOR (*Yahvé*) nuestro Dios (*Elohim*) es el único Señor (*Yahvé*). Ama al SEÑOR tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma y con todas tus fuerzas” (Dt 6:4-5). Primero que nada, debemos recordar que el éxodo (1446 a.C.) se sitúa en el Antiguo Testamento como el evento central que da contenido y sentido a esta confesión de fe.

En el *Shema*, Israel proclama que Dios es su único Señor porque sólo él actúa poderosamente en el curso de la historia para salvarla de las manos de Egipto (Dt 6:21-23; comp. Éx 15:1-10). Por un lado, en el éxodo, la nación israelita vive en carne propia su liberación después de 430 años bajo el yugo egipcio. La experiencia da forma inmemorial a su confesión de fe (Dt 6:21-23). Por otro lado, el *Shema* trae consigo una fuerte condenación de las naciones politeístas que viven alrededor del Israel monoteísta (Dt 6:13-15). Así pues, la poderosa experiencia del éxodo le confirma a Israel el señorío de Dios sobre la nación opresora de Egipto, pero también sobre sus dioses. Tanto Egipto y su faraón como sus ídolos reciben el juicio de Dios.<sup>118</sup> Estos datos recalcan que la confesión de fe en un solo Dios –y por lo tanto, el monoteísmo– nace de la revelación de Dios en la historia de un Israel que se ve oprimido y rodeado por ídolos y, por lo tanto, hace referencia ineludible a su experiencia de salvación en el éxodo.

Si consideramos que el pueblo de Israel bajo el liderazgo de Moisés fue la primera audiencia del resto de los escritos atribuidos sustancialmente al mismo Moisés (es decir, el Pentateuco), entonces podemos considerar el libro de Génesis como el origen del camino que eventualmente nos llevará al centro de la experiencia de Israel relatada en el Éxodo. En términos de continuidad teológica-histórica, la confesión israelita del único Dios como Señor de su historia en particular implica el reconocimiento lógico del señorío previo de Dios sobre toda su creación. En el *Shema*, “nuestro Dios” (*Elohim*) –nombre que nos remonta al Creador en Gn 1– es “el único SEÑOR”

(*Yahvé*) que liberó a Israel de su esclavitud a Egipto (Dt 6:12). Y *Yahvé* es el nombre del Creador en Gn 2. Dicho de manera más formal, el *Shema* nos invita a ver una identidad ontológica y funcional entre *Yahvé* y *Elohim*, entre Dios como Señor de la historia de Israel y como su Creador. Es el mismo y único Dios, Señor y Creador. Pero también es el mismo y único Dios y “Padre” de Israel: “¿Y así le pagas al SEÑOR, pueblo tonto y necio? ¿Acaso no es tu Padre, tu Creador, el que te hizo y te formó” (Dt 32:6). Empezamos a ver el misterio de la paternidad de Dios, el Señor y Creador de su hijo Israel. Pero se nos llama a contemplar este misterio de la identidad de Dios como Padre en el marco del *Shema* monoteísta. Se nos llama a creer en un solo Dios, quien es Padre, Creador, y Señor. ¿Cómo pasamos entonces de Dios como Padre al Dios trino? ¿Cómo hablamos de diversidad en el ser único e indivisible de Dios Padre?

REFLEXIÓN TRINITARIA ACERCA DE LA MISIÓN  
CONJUNTA DEL ESPÍRITU Y LA PALABRA DE DIOS  
PADRE EN LA ECONOMÍA DE LA CREACIÓN

En cuanto a la forma de la acción del único Dios, Señor y Padre de Israel, en su relación al mundo, las Escrituras nos permiten decir que Dios crea mediante su Espíritu y su palabra: “La tierra era un caos total, las tinieblas cubrían el abismo, y el Espíritu de Dios (*ruab elohim* en hebreo, *pneuma zeou* en griego) iba y venía sobre la superficie de las aguas. Y dijo Dios: ‘¡Que exista la luz!’ Y la luz llegó a existir” (Gn 1:2-3). Tomemos en cuenta dos puntos preliminares.

En primer lugar, la asociación de las aguas con la acción creadora del Espíritu que apreciamos en Génesis por primera vez ha de ser un tema recurrente en las Escrituras. En los próximos dos capítulos, hablaremos en más detalle acerca del bautismo de Jesús en el Jordán y del bautismo “de agua y del Espíritu” dado a la iglesia en su plenitud a partir de la glorificación de Cristo y del Pentecostés. Por ahora, sin embargo, el lenguaje de Génesis nos ayuda a anticipar la identidad del Espíritu como *Spiritus Creator* en la nueva creación en Cristo a partir de su ir y venir sobre las aguas de la primera creación.

En segundo lugar, la primera creación depende del poder de la palabra de Dios, la cual no sólo expresa la voluntad de Dios sino que también la lleva a cabo cada vez que éste la dice (“Y dijo Dios... Y así



sucedió”). El hecho de que la voluntad de Dios pueda ser hablada y a la vez pueda crear, es otro tema que se repite una y otra vez en las Sagradas Escrituras. En los próximos dos capítulos veremos, por un lado, la relación entre el *Logos* (el Verbo o la Palabra) de Dios y el Espíritu de Dios en el misterio de la encarnación y, por otro lado, la dinámica entre la palabra de Cristo (en especial, sus promesas) y la acción del Espíritu en la predicación, los sacramentos, y la vida cristiana. Por ahora, sin embargo, nos basta recordar que la palabra de Dios siempre hace lo que dice: “...así es también la palabra que sale de mi boca: No volverá a mí vacía, sino que hará lo que yo deseo y cumplirá con mis propósitos” (Is 55:11).

En bello lenguaje poético, el salmista nos habla también del misterio de Dios Creador en una forma que anticipa el carácter trinitario de toda su obra y por ende de sí mismo, pero que sólo se aclarará en el Nuevo Testamento con la revelación de Dios el Padre en su Hijo y en su Espíritu y más tarde se articulará en los credos de la iglesia de forma apologetica (en defensa de la fe). El salmista escribe: “Por la palabra (*dabar* en hebreo, *logos* en griego) del Señor fueron creados los cielos, y por el soplo (*ruah* en hebreo, *pneuma* en griego) de su boca, las estrellas” (Sal 33:6). El texto tiene su importancia. En continuidad con el relato anterior de Génesis, el salmo asigna al Espíritu de Dios su papel en la creación. Este rol se extiende en otro salmo a la preservación y renovación de todo ser viviente: “Si escondes tu rostro, se aterran; si les quitas el aliento (*ruah*), mueren y vuelven al polvo. Pero si envías tu Espíritu (*ruah*), son creados” (Sal 104:29-30).

Por otro lado, mientras que Génesis sólo usa el verbo hebreo *amar* –significa “decir” (p.ej. “Y Dios dijo...”)- para referirnos al poder creador de la voluntad divina, el sustantivo *dabar* (palabra) aparece explícitamente en el Salmo 33:6. Se empieza a ver una misión conjunta del Espíritu y la palabra de Dios en la creación y preservación del mundo. Ahora bien, a la luz del Nuevo Testamento, el sustantivo *dabar* puede interpretarse como un anticipo del nombre que Juan usaría años después en el prólogo a su evangelio para referirse al *Logos*, Verbo o Palabra que en el principio existía, estaba con Dios, era Dios y mediante el cual todas las cosas fueron hechas (Jn 1:1-3). Al identificar este *Logos* con Jesús de Naza-

ret, el Hijo unigénito del Padre, Juan le da un carácter personal a la Palabra creadora y preservadora de Dios (1:14; comp. Col 1:15-17).

El evangelio de Juan nos invita además a contemplar al Espíritu Santo que, yendo y viniendo sobre las aguas del Jordán (característica del *Spiritus Creator* en Gn 1:2), desciende y permanece en la Palabra encarnada para acompañarla en la misión de salvación o nueva creación a la que su Padre lo envió (Jn 1:32; 3:17). Como la Palabra encarnada de Dios Padre, el Hijo comunica la voluntad divina (como la palabra creadora en Génesis), pero lo hace porque “Dios mismo le da su Espíritu sin restricción” (Jn 3:34). A partir de su glorificación, el Hijo bautizará a otros con el Espíritu que mora en él (Jn 1:33b). Como soplo o hálito de vida que proviene de la boca de Dios en la primera creación y renueva constantemente la faz de la tierra (Gn 2:7, Sal 104:29-30), el Hijo soplará sobre sus discípulos el Espíritu de nueva vida que procede del Padre (véase Jn 20:22; 15:26). Al identificar el Espíritu con el *Paráclito* o Defensor, Juan le da un carácter personal. El *Paráclito* acompaña a la iglesia en un mundo hostil a Dios, testificándole del Hijo y enseñándole sus palabras (Jn 14:16-17, 26; 15:26).

Tenemos que admitir que sólo a la luz del misterio de Cristo, el *Logos* encarnado en quien habita el Espíritu y de quien recibe la iglesia el Espíritu, podemos decir con más certeza que el Espíritu y la Palabra que provienen de la boca de Dios en textos del Antiguo Testamento se han de diferenciar entre sí como agentes que a la vez actúan con el Padre en la creación. Con la ayuda del Nuevo Testamento (y como veremos más adelante, de los credos), podemos ver en la revelación del único Dios de Israel, Señor de la historia y Creador de los cielos y de la tierra, las raíces y bases bíblicas para concebir lo que se puede llamar una misión conjunta del Espíritu y de la Palabra que proceden de Dios en la creación y preservación del mundo. Se puede hablar de un monoteísmo que admite diversidad en la acción creadora de Dios. Mas no sólo en su acción, sino también en su propio ser. De no encontrar su origen o fuente en el mismo ser de Dios, el Espíritu y la Palabra no compartirían con el Padre el atributo de crear, de dar y sostener vida, que le asignan las Escrituras. Pasarían a ser efectos externos al único Dios y, por ende, partes de su creación.<sup>119</sup> Caeríamos en el monismo griego contra el cual lucharon los padres de Capadocia. Por ello, la afirmación de un

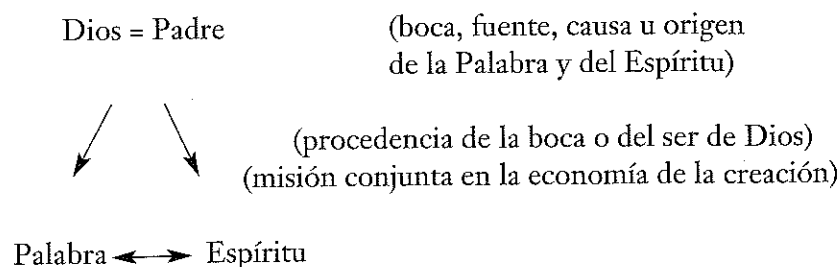


monoteísmo que admite diversidad sólo puede preservar el señorío de Dios en la historia y la naturaleza –así como su libertad de relacionarse con nosotros por iniciativa y amor propios– si el Espíritu y la Palabra comparten la misma identidad de Señor y Creador con el único Dios y Padre de Israel. Esto implica que el concepto de la “persona” dado a Dios Padre por la teología de oriente se le debe dar por igual a su Palabra y a su Espíritu.

Para resumir, las raíces veterotestamentarias de la doctrina trinitaria no admiten sólo la fe en el único Dios y Padre de Israel sino también el hecho de que éste se revela en la historia como su Señor y Creador mediante su Palabra (*dabar* en hebreo) y su Espíritu (*ruah*). No se puede creer simplemente en un monoteísmo radical o absoluto puesto que las Escrituras mismas se abren a la posibilidad de entender al único Dios y Padre de Israel no sólo en términos de unidad o unicidad sino también de diversidad. Dios es uno pero no en soledad. Nos queda proponer un modelo básico de la acción de Dios en la historia y en la creación cuya forma trinitaria empieza a verse.

Fig. 3.

## MODELO TRINITARIO BÁSICO



En fin, la Palabra y el Espíritu se diferencian del único Dios de quien proceden y en quien encuentran su fuente, pero además tienen el atributo de crear en común con Dios y por lo tanto poseen el mismo señorío sobre y amor hacia el mundo. Es esta relación de distinción y unidad la que servirá como base bíblica para hablar dogmáticamente en los concilios de lo que mucho más tarde el Credo de Atanasio confesaría como la veneración “a un solo Dios en la Trinidad, y a la Trinidad en la unidad; no confundiendo las personas, ni dividiendo la sustancia”.<sup>120</sup>

En la teología sistemática, tal relación de distinción y unidad sirve además como fundamento bíblico para hablar del ser de Dios en un sentido personal (hipostático) o sustancial (esencial). Afirmaciones personales tienen que ver con las características propias que distinguen al Padre de la Palabra (= el Hijo) y a ambos del Espíritu. Afirmaciones sustanciales tienen que ver con las características que el Padre, la Palabra (= el Hijo), y el Espíritu tienen en común. Así pues, decir que Dios Padre, la Palabra, y el Espíritu comparten el atributo de crear y preservar equivale a una afirmación de tipo sustancial. Es afirmar que Dios Padre es Creador con la Palabra y el Espíritu. Por otro lado, decir que Dios Padre es la fuente, el origen o la causa de la Palabra y del Espíritu, y que estos últimos proceden de Dios Padre es hacer afirmaciones de tipo personal. Es afirmar una diferenciación en la acción indivisible del único Dios en el mundo, una diferenciación que refleja al nivel de la economía de la creación el mismísimo ser de Dios como Dios trino.

LAS CARACTERÍSTICAS Y OBRAS PROPIAS DE LAS PERSONAS  
EN LA CREACIÓN: ORIGEN EN EL PADRE, MEDIACIÓN DE LA  
PALABRA, Y CONSUMACIÓN EN EL ESPÍRITU SANTO

Por su identificación del único Dios con la persona del Padre, la teología oriental insiste en la importancia de la monarquía del Padre, es decir, su carácter o modo de ser persona como origen, fuente o causa dentro de la comunidad trinitaria que forma junto con el Hijo y el Espíritu Santo. La iglesia expresa la identificación del Dios uno con la persona del Padre cuando confiesa: “Creo en un solo Dios, Padre todopoderoso.” Nótese bien que en el Credo “un solo Dios” no es una referencia a toda la Trinidad. El único Dios es Padre. Dijimos anteriormente que, en contraste al monismo griego,

tal identificación nos da la posibilidad de pensar en el ser de Dios de forma dinámica y extática, es decir, en base al concepto de la persona que desarrollaron los padres de Capadocia. Dios ya no se puede ver como una esencia estática y cerrada en sí misma que pueda anteceder a las personas trinitarias y sus libres relaciones entre sí y con el mundo.

Ahora bien, hemos dicho que si la Palabra y el Espíritu no son meros efectos externos al ser del Dios, el Padre de Israel y el creador del mundo, entonces éstos deben compartir con el Padre su identidad como “persona”. Cuando la teología ortodoxa habla de la monarquía del Padre, no se trata de que la persona del Padre supere a la Palabra (= el Hijo), y al Espíritu en su identidad como creador y por ende como Dios. No entra la subordinación en la monarquía. El Padre comparte la monarquía divina con el Hijo y el Espíritu Santo, pero —y aquí está la diferencia— de acuerdo a un orden lógico que resalta el carácter propio de cada persona en la comunidad trinitaria así como su función propia en el mundo.

Al nivel intratrinitario, el Padre le da todo lo que es y tiene al Hijo y al Espíritu Santo. Pero para describir sus relaciones intratrinitarias más a fondo, se podría decir que el Hijo unigénito procede del Padre por generación y el Espíritu Santo procede del Padre como el soplo de su boca (o por espiración).<sup>121</sup> Al nivel de la economía de la creación, la indivisible acción divina en el mundo muestra un orden análogo puesto que ésta tiene su origen único en el Padre quien crea mediante el Hijo y lleva todas las cosas a su plenitud por su Espíritu (ver Fig. 4, pág. 86).<sup>122</sup> Indaguemos un poco sobre estas obras propias de las personas divinas en la creación.

En cuanto a la Palabra, por ejemplo, cada vez que confesamos al Hijo en el Credo como aquel “por quien todas las cosas fueron hechas” (comp. Jn 1:3a) estamos afirmando la igualdad del Hijo con Dios el Padre en cuanto creador (en otras palabras, su ser consustancial al Padre). Pero esta igualdad admite una diversidad que nos permite considerar una distinción entre el Padre como origen de todo lo creado y la función propia del Hijo como mediador en la obra divina de la creación. Sin mediador, no hay creación: “Sin él, nada de lo creado llegó a existir” (Jn 1:3b). Por un lado, Cristo es “la imagen del Dios invisible”, el reflejo sustancial de su Padre (en otras palabras, ambos son creadores y por ende Dios), pero Cristo tam-

bién es “el primogénito de toda creación, porque [por medio de él fueron creadas todas las cosas]” (Col 1:15-16). Así pues, origen en el Padre y mediación del Hijo se complementan en la indivisible acción trinitaria.

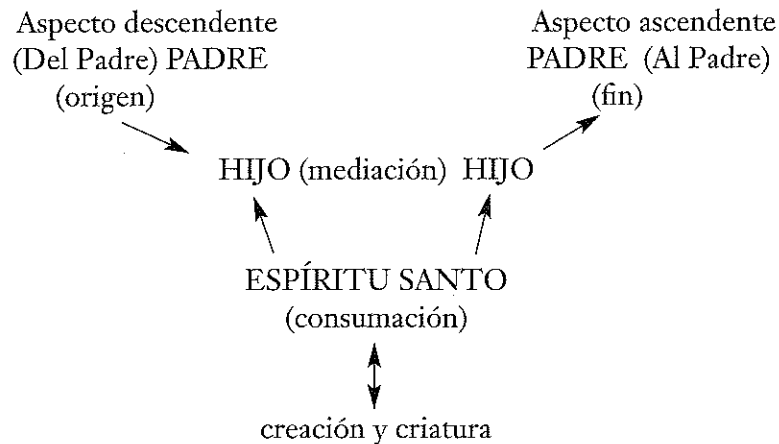
Para ilustrar la obra que el Espíritu lleva a cabo en la creación como consumidor, podemos notar que Cristo, la Palabra encarnada, hizo toda su obra “mediante la gracia del Espíritu” del Padre.<sup>123</sup> Como fuente de toda acción trinitaria, el Padre envía a su Hijo al mundo para asumir nuestra humanidad. Pero el Padre también le da a su Hijo encarnado el Espíritu Santo para que santifique su humanidad desde el comienzo de la concepción y lo acompañe durante toda su historia y ministerio hasta que el Hijo entregue su vida santa al Padre en nuestro favor al final de su misión (véase Heb 2:10; 9:14). En una perspectiva histórica y soteriológica, el Espíritu del Padre finalmente lleva al Hijo humanado, en cuanto “el primogénito de muchos hermanos”, a la plenitud de la santificación en la resurrección de los muertos para que así nosotros participemos por gracia de su resurrección por el poder del mismo Espíritu (véase Ro 1:3-4 y Ro 8:11).

La presencia dinámica del Espíritu en la humanidad del Hijo nos permite hablar entonces de una relación entre Dios y los seres humanos. En el orden de la gracia, podemos hablar de una taxis ascendente en la cual el Hijo encarnado alaba y ora al Padre —entra en comunión con él— en el poder del Espíritu que inhabita su humanidad. Es en el poder del mismo Espíritu que procede del Padre que el Hijo camina hacia su destino en la cruz y es resucitado al final de su misión. Algo análogo ocurre por la mediación del Hijo en el caso de la presencia del Espíritu en sus discípulos, en la iglesia. Por medio de la proclamación de la Palabra en el Bautismo y el don del Espíritu Santo que acompaña este evento, Dios hace a la iglesia partícipe de la comunión o *koinonia* divina.<sup>124</sup> En el Espíritu, la iglesia confiesa a Cristo como Señor y por medio del Hijo clama al Padre en el Espíritu de adopción.<sup>125</sup> La resurrección de la carne es la plena instancia de esta adopción en el Espíritu de Cristo. Entramos en una relación con Dios que se lleva a cabo siempre desde o en el Espíritu y que por la mediación del Hijo nos lleva a nuestro fin, es decir, al Padre (ver Fig. 4, p. 86). Es el movimiento trinitario del Padre (*a Patre*) al Padre (*ad Patrem*).

Para resumir, las características y obras propias (no simplemente apropiadas) de las personas divinas en la creación revelan dos aspectos complementarios de la acción trinitaria en el mundo, uno descendente y otro ascendente. He aquí un modelo que nos permite ver los dos aspectos.

Fig. 4.

## MODELO TRINITARIO EN SUS ASPECTOS DESCENDENTE Y ASCENDENTE



En primer lugar, tenemos el modelo descendente que es análogo al orden de las procesiones intratrinitarias de generación y espiración (Padre → Hijo → Espíritu Santo). Este orden nos muestra a Dios Padre como causa u origen, al Hijo como mediador y al Espíritu Santo como consumidor de todo lo creado. El modelo descendente resalta sobre todo la iniciativa de Dios en crear al mundo e iniciar una relación con sus criaturas por amor. Tenemos además el modelo ascendente que es análogo en el orden de la gracia a la manera en que el Hijo humanado entra en comunión con su Padre en el Espíritu (Espíritu Santo → Hijo → Padre). Este orden nos muestra al Espíritu Santo como el horizonte desde y en el cual la iglesia entra en comunión con Dios Padre por mediación del Hijo. Es en el Espíritu del Hijo que la iglesia tiene acceso al Padre. El modelo ascendente resalta sobre todo el desenvolvimiento histó-

rico y escatológico de la obra consumadora del Espíritu en su inhabitación de la criatura por gracia. Aquí el Padre no es tanto el origen sino el receptor o el fin de la vida en el Espíritu de Cristo en la cual le adoramos ahora y le adoraremos por siempre a partir de la parusía y la resurrección para la vida eterna.

Afirmamos entonces que toda la obra de Dios en su relación al mundo tiene un carácter trinitario. Esta afirmación nos ayuda a no caer en el hábito de hablar acerca de Dios como concepto que podemos moldear a nuestro gusto. Con las reflexiones que he presentado espero haber arado el camino para cultivar una visión más personal —es decir, libre, dinámica, abierta, y amorosa— y por lo tanto más comunitaria del ser de Dios en nuestra oración y reflexión.

## REFLEXIÓN ACERCA DE LA CONEXIÓN A LA TIERRA COMO PARTE DE LA ESPIRITUALIDAD CRISTIANA

Como creador de los cielos y de la tierra, Dios no tiene su origen en nada ni nadie. No es parte del orden natural de las cosas. Es fuente primordial e inagotable de todo lo que existe. Nada ni nadie lo antecede. Dios es el principio personal de todo lo que es y, por ende, de la vida. Es importante recordar que la actividad del Espíritu de Dios sobre las aguas en Gn 1 se une en el Sal 33 a su creación de las estrellas, lo cual sitúa al Espíritu por encima de la naturaleza en general y de los astros en particular. Este dato nos ayuda a mantener que el Espíritu de Dios y no la creación es la raíz de la espiritualidad, puesto que sólo éste da la vida a lo que no existe, sustenta lo que ha creado, y además santifica a sus criaturas para vivir en el mundo como lo hizo Jesús, a saber, en amor a Dios y al prójimo. Sin embargo, ¿nos santifica el Espíritu para cuidar a la naturaleza y la tierra en particular?

Sin olvidar la distinción entre el *Spiritus Creator* y su creación, es importante afirmar que la conciencia ecológica expresada hoy en día en el respeto a la naturaleza, la flora y la fauna, debe ser parte de la espiritualidad del cristiano. Con la llegada del cristianismo a tierras paganas, la creencia en Dios Creador y la afirmación del hombre como la corona de su creación permitió que muchos dejaran a un lado el culto a la naturaleza y se atrevieran a hacer uso de lo que antes era objeto de adoración. Hoy en día, sin embargo, el problema no es tanto el uso adecuado de los recursos naturales para bie-

nestar de la humanidad sino más bien su abuso para beneficiar a unos pocos. ¿Cómo cambiar esta situación? Un retorno al neopaganismo contemporáneo, es decir, a la afirmación del valor de la tierra sin la fe en Dios creador no es una opción para el cristiano.<sup>126</sup>

En primer lugar, el cristiano puede recordar a todos que la creación es un don de Dios y por lo tanto debe ser valorada y administrada responsablemente para beneficio de todos. De hecho, la vida en el Espíritu nos impulsa a conectarnos de nuevo con la creación, la naturaleza, la tierra, pero no para hacer de estas cosas el objeto de nuestro culto. Una afirmación de nuestra conexión a la tierra puede tener como objeto: 1) agradecer a Dios por crearnos y sustentarnos por medio de sus frutos, 2) expresar tal agradecimiento en la apreciación y uso responsable de lo que Dios nos ha dado para el bien de muchos, y finalmente, 3) recordar y tratar con dignidad a los campesinos que recogen las cosechas del campo. Hacer estas cosas no es tan fácil como parece.

En las grandes ciudades y sociedades industrializadas se pierde fácilmente la conexión con la naturaleza. El cemento, los edificios y los desperdicios químicos que el ser humano crea cubren la tierra, destruyen árboles, desplazan a la fauna hacia otras áreas y contaminan el ambiente. No recogemos las frutas y los vegetales que nos vamos a comer. Los frutos del campo se venden y se compran ya empacados y limpiécitos en los supermercados. Se nos olvida de dónde proceden los frutos y las manos que trabajaron duro para hacerlos disponibles a nosotros los consumidores.

Cuando se pierde el vínculo humano con la tierra, dejamos de hacernos la pregunta acerca de su origen. En pocas palabras, perdemos la conexión con el Creador. Dejamos de dar gracias a Dios por darnos la tierra, traer la lluvia al campo y prosperar la cosecha con buenos frutos. Con la pérdida de la conexión a la tierra se pierde también la apreciación por su belleza y sobre todo su indispensable riqueza para la humanidad y no simplemente para la ganancia personal. Ya no es noticia que la mala administración de recursos naturales casi siempre se origina en la avaricia de unos pocos ricos y el oportunismo de gobernantes de turno, y que inevitablemente desemboca en la explotación y violación de la naturaleza y por ahí mismo en la pobreza del prójimo quien no se beneficia (o recibe las migajas) de tales recursos. Finalmente, cuando nuestro vínculo a la

tierra se pierde nos olvidamos también de los miles de campesinos que la trabajan con el sudor de su frente y muchas veces bajo condiciones deplorables para dar de comer a nuestras familias.

Si tomamos como punto de partida la teología luterana de la vocación, podemos decir que el Espíritu de Dios, mediante el oficio (*Stand* en alemán) de personas en general o la vocación (*Beruf* en alemán) de personas de fe en particular, puede renovar toda la creación, toda la faz de la tierra (véase Sal 104:27-30). El Espíritu de Dios puede hacer su obra de renovación en toda la tierra y en sus seres vivientes usando a personas dedicadas a la preservación del medio ambiente. En el cristiano, esta labor del Espíritu lo impulsará a agradecer a Dios por la tierra y sus frutos, a contemplar la belleza de la flora y la fauna, a luchar por su protección y uso responsable, y a valorar y dar dignidad al campesino por su ardua labor. Es importante recalcar que el Espíritu de Dios consumará su obra renovadora—en su plenitud, esto ocurrirá en conjunto con la redención final del cuerpo en la resurrección—aún aparte de personas que, por causa de su pecado, ignoran o abusan de su creación y por omisión o comisión la hacen sufrir (véase Ro 8:19-22).

#### PREGUNTAS PARA REFLEXIÓN

1. Lutero nos dice que “tener un dios”, significa... tener algo en lo que el corazón se confíe por entero”.<sup>127</sup> Señala que “Mammón, el dinero y los bienes... es el ídolo más común en el mundo” y que también hay otros como “una gran erudición, inteligencia, poder, merced [o buenas relaciones], amistad y honor”.<sup>128</sup> ¿En cuáles de tales cosas tiende su corazón a confiarse demasiado? ¿De qué maneras lo separan tales cosas de Dios y de su prójimo?

El arzobispo Arnulfo Romero de El Salvador nos dice que parte de la misión de la iglesia en un contexto de pobreza es la de desenmascarar ídolos que oprimen al pueblo.<sup>129</sup> En su opinión, ¿cuáles son los ídolos de nuestros tiempos que deben ser desenmascarados por la iglesia en su predicación y por todos sus miembros de acuerdo a sus distintas vocaciones en el mundo? ¿De qué maneras afecta el culto de estos ídolos en nuestra sociedad al pueblo hispano en general y a la iglesia hispana en particular? Incluya a su congregación o contexto de misión en su reflexión.

2. Hemos dicho que ser persona equivale a ser en relación a otro. Esta definición presupone que la persona entra en relación por su propia iniciativa, libremente, y por amor. Se podría decir entonces que tener la capacidad de cognición, voluntad, y afecto es característico de la persona. Lea Ro 8:14, 16, 26-27; 1Co 2:10-13; Gá 4:6; 5:16-18; Ef 4:30; Hch 5:3. Preste atención a los verbos que Pablo usa para describir la actividad del Espíritu y nuestra relación al mismo. ¿Cómo nos dicen estos pasajes que el Espíritu es un agente personal con capacidad de conocimiento, voluntad, y afecto?

3. Siguiendo la teología de oriente, hemos tratado la realidad de la "persona" divina como la categoría fundamental para hablar de Dios (reflexión y propuesta) y dirigirnos a Dios (oración). Ya que Dios no está atado a la sustancia de la creación, éste tiene la libertad de relacionarse con su creación de manera libre y por amor. Nótese que la persona ya no es una realidad meramente individual y cerrada en sí misma sino una realidad social y abierta a entrar en relación por gracia con otros. Si por analogía llevamos esta realidad de la persona divina al campo de las relaciones humanas, ¿cuáles son algunas manifestaciones del individualismo en la sociedad actual o en su iglesia que no nos permiten entrar en relaciones enriquecedoras con otros? Escríbalas. En su opinión, ¿qué maneras de entrar en relación con otros pueden ayudarnos a reflejar con más plenitud la realidad de ser persona en nuestras vidas? Dé ejemplos.

4. Además de la oración antes o después de la comida, ¿cómo podría enseñar a personas en su familia o congregación a dar las gracias a Dios por la tierra y sus frutos? En el área de la ética ambiental, ¿de qué maneras les enseñaría a tener una conciencia ecológica, es decir, a cuidar y administrar responsablemente la tierra y sus frutos? En el área de la ética social, ¿cómo les enseñaría a valorar y compensar la ardua labor de los campesinos que trabajan la tierra?

## CAPÍTULO CUATRO

### LA MISIÓN CONJUNTA DEL HIJO Y DEL ESPÍRITU SANTO EN EL MISTERIO DE CRISTO: LA VIDA Y EL MINISTERIO DE JESÚS COMO RECEPTOR, PORTADOR, Y DADOR DEL ESPÍRITU

*Yahvé* es el "Padre" de Israel (Dt 32:6). Como nación colectiva, Israel es su primogénito "hijo" (Éx 4:22-23; Jer 31:9), pero ha sido escogido como tal no porque lo merece —a menudo le es desobediente e infiel con otros dioses— sino por el amor inmerecido de Dios (Sal 103:11; Os 11:1-4; comp. Dt 7:6-8). Jesús, el Hijo de Dios, es la Nueva Israel en todo lo que dice y hace. En su tentación, Jesús rechaza al diablo que el antiguo hijo Israel adoró en el desierto (véase Mt 4:1-11 y paralelos; comp. Éx 32). A pesar de los ataques del diablo en el camino que lleva a la cruz —lo que Lucas llama en conjunto "otra oportunidad" de tentar (véase Lc 4:13)—, Jesús es siempre el Hijo obediente a la misión que el Padre le encomienda por nosotros. Fiel hasta la cruz (Fil 2:8).

En la hora cercana a su muerte, Jesús ora al Padre en el Espíritu con aquella íntima expresión aramea *Abba*. Le dice: "*Abba*, Padre, todo es posible para ti. No me hagas beber este trago amargo, pero no sea lo que yo quiero, sino lo que quieres tú" (Mr 14:36). No está claro si decir *Abba* era como decirle "Papi" a Dios Padre. Sin embargo, el nombre al menos expresa un nivel de intimidad con Dios. Ciertamente, sería inaceptable usar tal nombre entre los judíos piadosos, quienes por reverencia preferían el título *'adonāi* (mi Señor) para referirse formalmente a Dios puesto que no se permitían pronunciar el santísimo nombre de YHVH (*Yahvé*).<sup>130</sup>

En su cercanía al Padre (*Abba*), Jesús es el Hijo de un modo inigualable. Es interesante que al hablarles de Dios a sus discípulos, Jesús distingue su identidad primaria como Hijo de aquella que sus discípulos derivan de él. Por ejemplo, no habla de "nuestro Padre" sino de "mi Padre" y "mi Dios". Les dice: "Vuelvo a mi Padre, que es Padre de ustedes; a mi Dios, que es Dios de ustedes" (Jn 20:17b).