

F. Lacueva

ESPIRITUALIDAD TRINITARIA

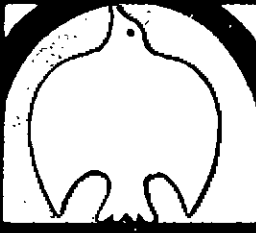
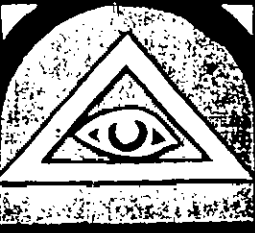
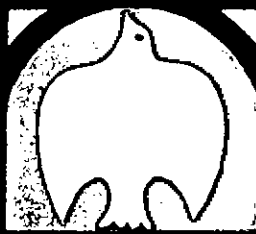
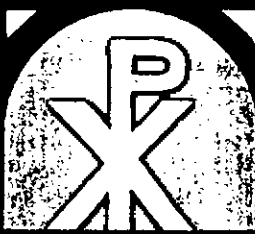
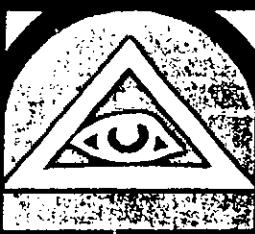
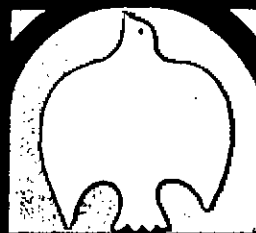
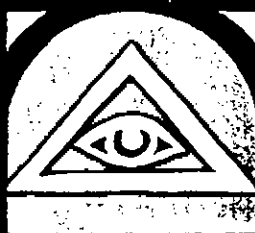
CLIE



ESPIRITUALIDAD

TRINITARIA

Francisco Lacueva



Francisco Lacueva

ESPIRITUALIDAD TRINITARIA



Libros CLIE
Galvani, 113
TERRASA (Barcelona)

ESPIRITUALIDAD TRINITARIA

© 1983 por CLIE. Ninguna parte de este libro puede ser impresa sin el permiso escrito de los editores, con la excepción de breves citas.

ISBN 84 - 7228 - 787 - 4
Depósito Legal: B. 33.364 - 1983

Impreso en los Talleres Gráficos de la M.C.E.
Horeb, A.C. n.º 265 R.G. Galvani, 115. Terrassa

Printed in Spain

ÍNDICE DE MATERIAS

INTRODUCCION

1. Satisfacción de un gran anhelo. 2. Pragmatismo de la doctrina sobre la Trinidad. 3. El problema gnoseológico. 4. Metodología. 5. Disposiciones interiores, necesarias para un análisis fructífero

9

PRIMERA PARTE:

ANALISIS DEL MISTERIO TRINITARIO

Capítulo primero: Los datos revelados en la Biblia. 1. El misterio. 2. Los datos revelados.

A) En el Antiguo Testamento. B) En el Nuevo Testamento. 3. Fórmulas trinitarias

31

Capítulo segundo: Deducción teológica de los datos revelados. 1. Aclarando conceptos. 2. Deducción teológica con base en los aspectos intratrinitarios. 3. Deducción teológica con base en las actividades trinitarias «ad extra»: A) Principales textos que nos muestran la apropiación. B) Actuación común de las tres personas en toda obra «ad extra»

49

Capítulo tercero: Objeciones contra el misterio de la Trinidad. 1. Deuteronomio 6:4. 2. Mr. 10:18; Lc. 18:19. 3. Juan 14:28. 4. Juan 17:3. 5. 1 Corintios 15:28

73

Capítulo cuarto: Análisis bíblico-teológico de cada una de las personas divinas. 1. La persona

del Padre. 2. La persona del Hijo: A) Verbo. B) Hijo. C) Imagen del Dios invisible. D) Resplandor de la gloria. E) Impronta de su sustancia. 3. La persona del Espíritu Santo: A) Espíritu o Espíritu Santo. B) Don de Dios. C) Amor personal de Dios

77

SEGUNDA PARTE: LA MORADA DEL TRINO DIOS EN EL CREYENTE

Capítulo primero: La imagen del Trino Dios en el hombre. 1. ¿Qué es el hombre? 2. El hombre se divide en varón y mujer. 3. La imagen de Dios en el hombre. 4. ¿Cómo se manifiesta en el hombre la imagen de Dios?: A) A nivel de diferencia específica. B) A nivel de ser personal

113

Capítulo segundo: La inmanencia del Trino Dios en el creyente. 1. La inmanencia de Dios por razón de Su inmensidad. 2. La perfecta inmanencia escatológica. 3. La inmanencia especial del Trino Dios en el creyente. 4. La vida eterna, participación de la naturaleza divina. 5. ¿Nos estamos haciendo místicos? 6. Pietismo y ascetismo

119

Capítulo tercero: Proyección del misterio trinitario en la morada del creyente. 1. Ilustraciones, más o menos aproximadas, del misterio trinitario. 2. Raíz fundamental de la participación del creyente en el misterio trinitario. 3. La función trinitaria del Padre en el creyente: A) Lo que hace el Padre en el creyente. B) Lo que hace el creyente como imitador del Padre. 4. La función trinitaria del Hijo en el creyente: A) Lo que hace el Hijo en el creyente. B) Lo que hace el creyente como imitador del Hijo. 5. La función trinitaria del Espíritu Santo en el creyente: A) Lo que hace el Espíritu

- Santo en el creyente. B) Lo que hace el creyente como imitador del Espíritu Santo. 6. Símbolos del Espíritu Santo: A) Paloma. B) Aceite. C) Dedo de Dios. D) Sello. E) Fuego. F) Surtidor de agua viva. G) Eliezer . . . 137

TERCERA PARTE:

LA ESPIRITUALIDAD TRINITARIA EN LA VIDA COTIDIANA

Capítulo primero: Madurez y espiritualidad.

1. Diferencia entre madurez y espiritualidad.
2. Características de la madurez: A) Conocimiento. B) Sabiduría o discernimiento. C) Fe. D) Gracia. E) Fruto permanente.
3. Características de la espiritualidad: A) Sensatez. B) Adoración gozosa. C) Subordinación mutua. D) Amor y sacrificio. E) Respeto. F) Obediencia y honor. G) Trato humano y caritativo. H) Preparación paramilitar . . . 199

Capítulo segundo: Las raíces de la espiritualidad.

1. Consagración. 2. Separación. 3. Oración.
4. Comunión eclesial. 5. Evangelización. 6. El liderato en la iglesia local . . . 205

Capítulo tercero: La secuencia de una genuina espiritualidad.

1. La adoración cantada. 2. La gratitud. 3. La mutua sumisión. 4. Lo conyugal. 5. Lo familiar. 6. Lo social . . . 235

Capítulo cuarto: Pecados específicos contra la Trina Deidad.

1. Aclarando conceptos. 2. Pecados específicos contra la persona del Padre: A) En el inconverso. B) En el creyente.
3. Pecados específicos contra la persona del Hijo: A) En el inconverso. B) En el creyente.
4. Pecados específicos contra el Espíritu Santo: A) En el inconverso. B) En el creyente . . . 253

FICP. 2:4

Act 10:4

Jun 16:13-16

Capítulo quinto: Jesucristo-Hombre, modelo de espiritualidad trinitaria. 1. El hecho importante de la capitalidad de Cristo. 2. Proyección de la persona del Padre en la conducta de Jesucristo-Hombre: A) Jesucristo proyecta la persona del Padre: (a) Jesucristo-Hombre proyecta la actividad del Padre; (b) Jesucristo proclama la Palabra del Padre; (c) Jesús proclama la salvación del Padre. B) Jesucristo-Hombre se proyecta hacia la persona del Padre: (a) Jesús descansaba en el Padre; (b) Jesús dependía, siempre y en todo, del Padre; (c) Jesús fue totalmente Hijo del Padre. 3. Proyección de la persona del Hijo en la conducta de Jesús-Hombre: A) Jesucristo-Hombre proyecta la persona del Hijo: (a) Jesús es el Lógos encarnado; (b) Jesús es el Hijo Unigénito encarnado; (c) Jesús encarna en sí la gracia, la verdad, la luz, la vida, de Dios; (d) En Jesús se llevó a cabo la reconciliación de Dios con el mundo; (e) Jesús nos mostró el amor AL Padre. B) Jesucristo-Hombre se proyecta hacia la persona del Hijo. 4. Proyección de la persona del Espíritu Santo en la conducta humana de Jesucristo-Hombre: A) Jesucristo-Hombre, bajo la influencia del Espíritu Santo. B) Jesucristo-Hombre proyecta sobre nosotros la influencia del Espíritu. 5. Conjunción trinitaria perfecta en la humanidad de Jesucristo . . .

263

CONCLUSION 285

INTRODUCCION

1. SATISFACCION DE UN GRAN ANHELO

Como dice J. Packer en el Prefacio de su profundo e inspirador libro *Knowing God*¹ acerca del anhelo que le apremiaba a escribirlo, también el que esto escribe anheló siempre escribir un libro en el que las enseñanzas de la Palabra de Dios sobre el Trino Dios, misterio fundamental de nuestra fe cristiana, quedasen aplicadas al quehacer concreto de la vida cotidiana de todo creyente. Entiendo por *Espiritualidad Trinitaria* un talante de vida en el que la llenura del Espíritu Santo implique una conciencia y una actitud que sean producto de la proyección de las funciones intratrinitarias en la conducta del creyente, por cuanto éste es morada de las tres personas divinas, no sólo del Espíritu Santo.

2. PRAGMATISMO DE LA DOCTRINA SOBRE LA TRINIDAD

La enseñanza de las Escrituras sobre el misterio del Dios Uno y Trino trasciende el mero estudio especulativo, no sólo porque las cosas reveladas son para «cumplirlas» (Dt. 29:29), sino también porque el núcleo, raíz y base de

toda la Teología Bíblica es la enseñanza de lo que Dios es en sí, ya que en toda obra divina Dios actúa conforme a su propio carácter personal. Y ese Dios no es unipersonal, sino que existe, vive y subsiste eternamente en tres personas: Dios el Padre, Dios el Hijo y Dios el Espíritu Santo. Y así es como actúa, no sólo en el ámbito de la redención, sino también en el de la creación.

Decía William Faber que una mera lectura del tratado sobre Dios era muchísimo más provechosa para la vida espiritual que todos los devocionarios del mundo juntos. Esto es cierto si el Dios a quien anhelamos conocer y amar no es el Dios de los filósofos, sino, como decía Pascal, «el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob», es decir, el Dios de la Biblia, el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo.

La Teología debe comenzar, pues, por el misterio de la Trina Deidad, como hicieron los primeros sistematizadores de la Teología, tanto en el Oriente como en el Occidente, hasta que Tomás de Aquino, con base en la filosofía de Aristóteles, introdujo el concepto del Motor Inmóvil y de tres personas que surgen de la esencia divina, en vez de la correcta concepción griega de tres personas divinas por las que circula la verdadera vida, infinita y eterna, en una sola esencia sustancial.

Gracias a Dios, la moderna teología (no liberal) comienza ya, en este punto, a orientarse en buena dirección. El que fue mi profesor de Cristología en la Universidad Eclesiástica de Salamanca, el dominico Manuel Cuervo, reconocía que el olvido de la doctrina trinitaria en la vida espiritual «es una de esas anomalías para las que no hallamos razón suficiente».

En efecto, esta doctrina no es un «bagaje superfluo»,² una excrecencia o superestructura teológica con la que no sabemos qué hacer, si no es aceptarla simplemente porque está revelada y eso es todo. Dios no revela cosas inútiles o de mera erudición bíblica, sino que toda Su Palabra está orientada hacia la vida; y los textos bíblicos sobre la Trina Deidad son claros, copiosos y prácticos. El hecho de que tratemos de un misterio transcendente y profundamente espiritual no significa que no sea *real*; al contrario, lo espiritual es tanto más real cuanto que está más alto en la es-

cala del ser. Por eso, Dios es la suprema realidad, el «YO SOY» de Ex. 3:14.³ Sí, sabemos que Dios es infinito en la infinita simplicidad del puro Ser Absoluto, pero no pretendemos abarcar al Infinito, sino alcanzar, a base de la revelación que Dios ha hecho de Sí mismo, un conocimiento, aunque no adecuado, sí *propio*, de Dios, enmarcado —es cierto— en la suprema trascendencia, pero suficientemente provechoso para tener comunión con Él, ya que, aunque lo conozcamos «en parte», eso no quiere decir que conozcamos de Él sólo «una parte».⁴

Pero el pragmatismo de este misterio se echa de ver, especialmente, en la portentosa afirmación de Pedro de que, al recibir las realidades prometidas, somos hechos «copartícipes (gr. *koinonoi*) de la naturaleza divina» (2.^a P. 1:4), lo que nos obliga a actuar en todo de acuerdo con el modo de actuar de Dios.⁵ Pero esa naturaleza divina —repetimos— no existe sino en *tres* personas. Compartir esa naturaleza divina implica, pues, vivir a nivel creado la misma vida intratrinitaria del Dios Trino. La imitación de Dios alcanza así un tremendo nivel social.⁶ Y, puesto que el ser humano es algo integral dentro de su «aquí» y «ahora», vivir el misterio trinitario es algo que ha de extenderse a todas las áreas de nuestra vida cotidiana. Si la vida entera del creyente ha de ser un «sacrificio vivo» (Ro. 12:1), no puede haber momento ni actividad que escape a la esfera de lo sagrado, de lo divino. «Dios anda también entre los pucheros» —decía con razón Teresa de Avila—. Así es: este Dios tripersonal irrumpe en nuestra esfera y nos hace entrar en la Suya (1.^a Jn. 1:1-6), prestándonos audiencia continua (1.^a Ts. 5:17; He. 4:16), e instándonos a que hagamos *todo* para Su Gloria; no sólo el evangelizar, predicar, asistir a los cultos religiosos, sino también el comer, el beber y todo lo demás (1.^a Co. 10:31).⁷

A este respecto, dice A. H. Strong: «*pectus est quod facit theologum*»,⁸ «el corazón (no la mente) es lo que hace al teólogo». Y J. Packer, citando a J. Mackay, hace la distinción entre los «ventaneros» y los «viandantes»; los primeros son los que se asoman para *ver*, pero no se echan a andar por las calle, las plazas o los caminos.⁹ Así pasa con los teólogos meramente especulativos: como piedras miliarias que proclaman la distancia a las villas y ciudades, pero ellas se

quedan paradas en la cuneta del camino; en cambio, los verdaderos teólogos, como los «viandantes», son los que viven la teología con todos sus gozos y pesares; los que arrostran los peligros, entrando en contacto con los semejantes, con las circunstancias; con la teología, hay que «jugarse la vida». Y, si el núcleo de la teología es el misterio de un Dios tripersonal, esto ha de constituir también el núcleo de la vida del creyente. Sólo así se tiene genuina comunión con Dios; sólo así, el teólogo puede hablar de parte de Dios: ser *profeta*, no escriba. Como dice Tozer: «El escriba habla de lo que ha leído; el profeta relata lo que ha visto.»¹⁰ Como dijeron Pedro y Juan delante de las autoridades: «No podemos menos de decir lo que hemos visto y oído» (Hch. 4:20). Dice Alexandre Safran:

El conocimiento de Dios no implica simplemente la prueba exterior, parcial, de su Existencia, sino su experiencia interna, personal y directa. En la Biblia, el conocimiento no es el fruto de la inteligencia, el resultado de la erudición; sino que corresponde más bien a una voluntad de acercamiento y unión. Cuando la voluntad de conocerse se transforma en un acto de conocimiento, el acto se transforma a su vez en voluntad capaz de materializarse: *Yadóa*, conocer, significa, en la lengua bíblica, amar, elegir, tocar y unirse. «Adán conoció a Eva», o también, «Dios conoció las penas de los hijos de Israel». Dos personas se interesan la una por la otra, se encuentran, se unen y conciben su propio mundo. Todo su ser se halla orientado hacia un porvenir común.¹¹

3. EL PROBLEMA GNOSEOLÓGICO

Pero, ya de entrada, se nos plantea un problema grave: ¿Cómo es posible llegar al conocimiento de ese Dios Uno y Trino? ¿Se puede llegar a Dios por medio de la razón humana? Al menos, ¿podemos conocer, de algún modo, a Dios por medio de una mente iluminada por la fe?

Según la teología católica romana, es posible una correcta Teodicea, o Teología Natural, mediante las solas

fuerzas de la razón humana, aun cuando reconoce que, para que el común de los seres humanos puedan conocer pronto y sin error el conjunto de verdades religiosas, es necesaria la revelación especial de Dios. Esta doctrina es un postulado de la enseñanza católica romana acerca de la caída original, según la cual la naturaleza humana quedó deteriorada, pero no corrompida del todo, por el pecado de Adán.¹²

En el extremo opuesto, está la neo-ortodoxia, con Karl Barth a la cabeza, que niega de plano la llamada *analogía del ser*. Barth presenta a Dios como *sujeto* puro, nunca como *objeto* de nuestro conocer. No se puede —según él— hablar de Dios; sólo podemos hablar a Dios. De este modo, la teología es un conjunto de proposiciones paradójicas. Nos parece oír la voz de Tertuliano: «Lo creo porque es absurdo.» Es cierto que Dios se ha revelado —confiesa Barth—, pero cuanto más se revela, más se nos oculta. Varios factores entraron en juego para modelar la ideología de Barth a este respecto. Primero, su nominalismo, aunque Barth se declare en contra de este sistema. En esto, es típicamente un seguidor de Lutero. Sabido es que Lutero se formó filosóficamente en la escuela de Guillermo de Ockam.¹³ Esta corriente, nacida en el seno de la Orden franciscana, fue importada a Alemania del brazo de Gabriel Biel y penetró allí en la Orden agustiniana. Según el nominalismo, «los conceptos que nuestra mente forja no corresponden a nada real, son sólo simples *nombres* (de aquí el título de dicha escuela) con que designamos a un conjunto de cosas que se asemejan entre sí o que son fácilmente relacionables».¹⁴ El segundo factor, decisivo en la teología de Barth, es su existencialismo; esta moderna corriente filosófica insiste en que la existencia personal es transcendente, incognoscible a base de la razón. Dios, el Sumo Ser, es así la Suprema Transcendencia. Felipe Martínez Marzoa lo expone así:

El concepto de un «ser para sí» que, en su mismo «ser para sí», sería «ser en sí» (esto es: el concepto de una conciencia que sería, como conciencia, fundamento de *ser*) es el concepto de Dios. La proposición «Dios no existe» tiene así un profundo significado no metafísico, sino ontológico-existencial, a saber: que todo proyecto

debe fracasar, porque la separación de «ser en sí» y «ser para sí» es irreductible; el hombre es un proyecto fallido de ser Dios; sin embargo, es efectivamente tal proyecto, y no puede ser ninguna otra cosa.¹⁵

Entre ambos extremos, se halla, en nuestra opinión, la correcta enseñanza de las Escrituras sobre la posibilidad de conocer a Dios mediante una mente iluminada por la fe (v. Ro. 12:1; 1.^a Co. 2:6-16; Ef. 1:18). Se trata, como decía Anselmo de Canterbury, a quien Barth profesa seguir, de una «*fe en busca de inteligencia*»; con lo que la *analogía de la fe*, con base en el contexto general (semántico, histórico y geográfico) de las Escrituras, halla algún punto de apoyo en la *analogía del ser*, sin la que la revelación divina no tendría para nosotros ningún sentido práctico.

¿Qué se entiende por *analogía del ser*? Simplemente que todo cuanto existe o es (por tanto, también Dios, ¡Ex. 3:14!) es semejante en *algo*. Para entender esto, diremos que una determinada cualidad o un cierto atributo puede afirmarse de dos seres de uno de estos tres modos: a) *unívoco*, cuando hay *igualdad* en la base de atribución, como cuando llamamos «hombre» tanto a Pedro como a Juan; b) *equivoco*, cuando un mismo vocablo tiene sentidos totalmente *diversos*; por ejemplo, el vocablo «vela» puede significar una candela, una vela de navío o la acción de velar; y c) *análogo*, cuando se *asemejan* en algún aspecto, sin llegar a la igualdad, como cuando la Biblia llama «Cordero» al Señor, para expresar metafóricamente Su mansedumbre, aunque El no sea literalmente un cordero, sino el Dios-Hombre, que subió al Calvario para ofrecerse en sacrificio por nuestros pecados.

¿Dónde se halla la analogía entre Dios y el ser humano? En que Dios, aun siendo el Ser con mayúscula, el Ser Absoluto, que existe por Sí mismo (Ex. 3:14), es, al fin y al cabo, un *ser*, aunque radicalmente distinto y distante —en su transcendencia— de todos los demás seres (creados, relativos, limitados), ya que lo que se opone al «ser» como a tal, no es el Ser Absoluto, sino la *nada*. Ahora bien, ese Ser de Dios no puede alinearse con ningún ser creado (*univocidad*), por la sencilla razón de que el *ser*, en su puro concepto, trasciende todos los géneros, especies y diferen-

cias (de ahí, la *analogía del ser*), pero; por eso mismo, no escapa al concepto radical de *ser*; de lo contrario, todo lo que sabemos de Dios sería *equivoco* y no tendría ningún sentido para nosotros todo lo que El mismo nos ha revelado en Su Palabra.

Por eso, Pablo dice que los mismos incrédulos no tienen excusa, por poseer suficiente conocimiento de Dios (Ro. 1:18-21).¹⁶ En cuanto a los creyentes, con la mente iluminada,¹⁷ renovada (Ro. 12:2) y enseñada con la sabiduría de Dios, por la acción del Espíritu Santo, pueden conocer la mente del Señor, *teniendo la mente de Cristo* (1.^a Co. 2:6-16).

Además, el hombre ha sido creado *a imagen y semejanza de Dios* (Gn. 1:26-27; 5:1; 9:6; 1.^a Co. 11:7; Col. 3:10; Stg. 3:9). Si no existe *analogía* entre el ser humano y el Ser de Dios (¡tripersonal!), ¿cómo puede hablar la Biblia de «imagen y semejanza»? ¿No es precisamente esta «imagen y semejanza» de Dios en el hombre la base radical para que podamos llegar de alguna manera al conocimiento y a la comunión con Él? ¹⁸ El conocimiento de Dios es la base misma de nuestra vida. Dice Safran:

El punto de partida, y también el objeto de la Cá-bala, es el conocimiento de Dios. Como ciencia total de la vida que es, la Cá-bala invita al hombre a una búsqueda permanente de Dios, «Principio y Fin de todas las cosas».¹⁹

Por su parte, L. S. Chafer, afirma:

Habiendo hecho Dios al hombre a su imagen y semejanza y habiéndole dotado de la capacidad de tener comunión con El, es razonable esperar que tal capacidad fuese debidamente ejercitada. Que, a su debido tiempo, Dios revele al hombre verdades tocantes a Sí mismo y a Sus propósitos, es, por tanto, lógico; como también, que le revele el verdadero lugar que para El ocupa en el plan divino de la creación, es decir: su relación con Dios, con la eternidad, con el tiempo y, al propio tiempo, con la virtud, el pecado y la redención; así como con todos los otros seres del universo en el cual la vida del hombre se desenvuelve.²⁰

Estamos en contra de la teología católica romana, con su amalgama de dogma y filosofía (estoica, platónica, aristotélica o existencialista), mezcla de fe y razón. Sólo desde la revelación bíblica, la gracia, la fe, podemos llegar a conocer y amar a Dios «*para alabanza de la gloria de su gracia*» (Ef. 1:6). Sólo en la medida en que Dios se nos ha revelado, podemos llegar a tener un conocimiento correcto de lo que El es. Sólo a base del dato revelado, podemos construir una teología genuina. Sólo cuando el Espíritu Santo ha quitado el velo y las tinieblas de nuestro corazón, dejan de ser vanos nuestros razonamientos (Ro. 1:21; 1.^a Co. 2:12; 2.^a Co. 3:14-18). Pero también estamos contra la neo-ortodoxia, que niega la posibilidad de un conocimiento propio de Dios, porque deja a nuestra mente suspendida de un puro fideísmo, sin su capacidad innata de aprehender el ser. Es cierto que el corazón abre las ventanas a la luz (v. Jn. 7:17 «*el que quiera... conocerá*»), pero también es cierto que es la mente la que recibe esa luz. «Hay —dice Norman Geisler— una correspondencia o adecuación entre la mente y el ser.» Y, más adelante, añade:

La revelación natural es lógicamente anterior a cualquier revelación sobrenatural; porque, ¿cómo podría alguien saber si algo era una revelación especial de Dios sin tener un contexto general en que situarla? ¿Cómo podría, incluso, saber que era Dios quien le daba la revelación especial, sin un previo conocimiento de quién es Dios? El Dios de la creación (Gn. 1:1) precede lógica y cronológicamente al Dios de la revelación sobrenatural (He. 1:1-2).²¹

Tiene, pues, razón J. Stott al asegurar:

La doctrina cristiana de la revelación, lejos de hacer innecesaria la mente humana, la hace realmente indispensable y le asigna el lugar que le corresponde. Dios se ha revelado por medio de *palabras a mentes*. Su revelación racional a criaturas racionales. Nuestro deber es recibir su mensaje, someternos a El, tratar de entenderlo y relacionarlo con el mundo en que vivimos.²²

Y añade, después de otras numerosas observaciones sobre lo mismo:

Es un gran error suponer que la fe y la razón son incompatibles. En la Escritura se oponen la fe y la vista (2.º Co. 5:7), pero no la fe y la razón. Por el contrario, la verdadera fe es esencialmente razonable, porque confía en el carácter y las promesas de Dios. Un cristiano creyente es alguien cuya mente refleja y se basa en esas certidumbres."

Es lamentable el hecho, patente en muchos círculos evangélicos, de una especie de culto a la «docta ignorancia», por temor a que la razón o la filosofía enturbien las claras aguas de la Palabra de Dios. Se llega así bajo capa de una falsa piedad, a lo que Julián Marías llama «el menoscabo actual de la inteligencia». Un creyente no necesita ser culturalmente ignorante para ser bíblico. Como paradoja, se da el caso de que muchos de tales creyentes se dejan influir por criterios antibíblicos en su vida de relación. J. Stott se lamenta de ello en la forma siguiente:

Es difícil hacer justicia con palabras a la completa pérdida de intelectualidad en la Iglesia del siglo veinte. No se la puede caracterizar sin recurrir a un lenguaje que parecería histérico y melodramático. Ya no existe una mente cristiana. Hay, desde luego, una ética cristiana, una práctica cristiana y una espiritualidad cristiana... Pero, como ser *pensante*, el cristiano moderno ha sucumbido a la secularización."

Citando, más adelante, del finado doctor M. Lloyd-Jones, dice así:

La fe... es primordialmente pensamiento; y todo el problema del hombre de poca fe es que no piensa. Se deja golpear por las circunstancias... La Biblia está llena de lógica, y nunca debemos pensar en la fe como algo puramente místico... La fe cristiana es esencialmente pensamiento. Mirad las aves, pensad en ellas y sacad vuestras conclusiones... La fe, si queréis, puede definirse así: Es un hombre que insiste en pensar, cuando todo parece determinado a golpearlo y aplastarlo en sentido intelectual. El problema con la persona de poca fe es

que, en lugar de dominar su pensamiento, éste está siendo dominado por alguna otra cosa y, como decimos, gira y gira en círculos.²⁵

J. Stott termina su libro con Pr. 2:1-6 y añade que, sin embargo, el conocimiento no es un *fin* en sí mismo, sino un *medio*: un medio que debe conducir a la adoración, a la fe, a la santidad y al amor.²⁶

4. METODOLOGIA

Si toda la teología se ha de aprender y vivir con base en la fe personal, con mayor razón ha de ser la fe la que nos guíe, de punta a cabo, en el estudio práctico del misterio trinitario. Pero, a fin de saber a qué atenernos en cuanto a la función que la fe desempeña en el estudio de la teología bíblica, siendo una fe que, de acuerdo con el dicho anselmiano, va en busca de un entendimiento de lo creído, conviene tener en cuenta lo que el acto de fe significa desde los tres puntos de vista necesarios para una correcta comprensión de toda la temática teológica: lógico, psicológico y ontológico.

Desde el punto de vista *lógico*, el acto de fe apunta hacia un *contenido*. Dios se ha revelado en las Sagradas Escrituras, conjunto de libros que, aunque inspirados por el Espíritu Santo, tienen una semántica peculiar dentro de un vocabulario, una fraseología, un estilo de lenguaje, etc., adecuados a los primeros destinatarios de la Biblia, semitas orientales en su mayoría. El hombre de hoy necesita, al leer y estudiar la Biblia, contextualizar todo eso dentro del marco de su propia cultura del último cuarto del siglo xx. Ello es imprescindible para toda efectiva y clara comunicación que un mensaje comporta. No sólo varía de un lugar a otro la semántica del lenguaje, sino que, como toda cosa viva, también el lenguaje pasa por un proceso de asimilación y desasimilación. Por ejemplo, Ecl. 12:2-6; Cant. 4:1-5 carecen de sentido para quien desconozca la peculiaridad de los tropos semitas. Por otra parte, en nuestro propio idioma, hay giros y vocablos que se vuelven obsoletos o cambian de sentido, como es el caso del término

«conversación» (RV, 1960), que antiguamente significaba el modo de conducirse o comportarse una persona en compañía de otras, pues el vocablo griego *homilia* (1.^a Co. 15:33) significa, en su sentido primordial, «compañía» (RV, 1977). Incluso el verbo «justificar» se toma ya, casi siempre, en un sentido muy distinto al que expresa el griego del Nuevo Testamento. Esto explica la conveniencia de versiones de la Biblia que pongan al día, en el lenguaje de hoy, el eterno mensaje de las Sagradas Escrituras. Sabemos que se corre el peligro de hacer de la versión una paráfrasis, pero no hay más remedio que correr el riesgo, si de veras deseamos que el hombre de la calle *entienda* la Palabra de Dios, y dejar las versiones demasiado literales al estudio y explicación de los expertos en las ciencias bíblicas y en las lenguas originales.

Desde el punto de vista *psicológico*, la fe es un don de Dios (Ef. 2:8), que comporta una reorientación del hombre entero, ya que el hombre total queda comprometido en el acto de fe (Ro. 10:10; 12:1-2). El Espíritu Santo ilumina los ojos del corazón (Ef. 1:18) a fin de que se produzca el *cambio de mentalidad* necesario para que los valores de las cosas se vean en su color real y en la debida perspectiva. Con esta nueva mentalidad, los verdaderos bienes motivan una nueva *atracción* (Jn. 6:44-46). Así se pone en marcha toda la contextura psicofísica del ser humano, y «la fe se reactiva por medio del amor» (Gá. 5:6).²⁷ Tener comunión con la divina naturaleza (2.^a P. 1:4) significa, ni más ni menos, ser copartícipes, a escala del ser creado, relativo, limitado, de un actuar a lo divino, con mentalidad divina y con una identificación en el bien, objeto del amor, con lo que se produce la mutua inmanencia de Dios y del creyente (1.^a Jn. 4:16). Esta «metamorfosis», fruto de la continua renovación de la mente (Ro. 12:2), llega hasta el cuerpo, haciéndose gesto visible en la confesión de los labios (Ro. 10:9-10) y en el sacrificio total de la propia vida (Ro. 12:1). Esta nueva naturaleza no ha de entenderse como algo que está «encima», como superpuesto y tangente, del «hombre viejo» o «cuerpo de pecado» (Ro. 6:6; Ef. 4:22; Col. 3:9), sino como algo profundamente implantado dentro del ser y convertido en nuevo norte y principio de vida, aun cuando, juntamente con el nuevo centro

de gravitación, todavía se esconde el viejo «Yo» que tiende a su «praxis» congénita, y al que cada día y cada hora es menester *dar muerte* (Ro. 8:13),^{27 bis} a fin de que la vida espiritual crezca pujante.

Desde el punto de vista *ontológico*, Dios comunica la fuerza activa o *energía* (1.^a Co. 12:6; Flp. 2:13), mediante la cual el ser humano es capaz de actuar, empezando por el creer. No se trata simplemente de que Dios otorgue Su *gracia*, y el hombre, por su parte, ejercite su *libertad* (1.^a Co. 15:10. La preposición griega no es *metá* —compañía—, sino *syn* —unión—; la opuesta a *khoris* de Jn. 15:5). Tampoco puedo aceptar el monergismo de Lutero y Calvino, como si *sólo* Dios obrase, siendo el ser humano una especie de *instrumento* en las manos de Dios.²⁸ La soberana iniciativa divina en la espiritualidad del creyente es perfectamente compatible con la respuesta voluntaria y la acción libre de parte del ser humano, no como dos líneas convergentes en un punto, sino como una conjugación perfecta de ambas, cada una en su esfera personal. Si Dios fuese el único *agente* de nuestras obras, serían superfluas las exhortaciones a obrar que encontramos en la Palabra de Dios (por ej., Hch. 17:30; Ro. 12:1, etc.).

A mi modo de ver, aquellos grandes e ilustres Reformadores, a causa de la formación filosófica (nominalista) que habían recibido, confundieron la causa *primera* (primordial) con la causa *principal* (subordinada pero también responsable). La única causa *primera* es Dios, en el sentido de que Él y sólo Él crea y da a todos el *ser* en todas sus dimensiones (en el existir y en el actuar), pero este ser se cualifica en cada género, en cada especie y en cada individuo de dos maneras: 1) En cuanto a la naturaleza específica e individual del existir y del obrar del ser humano; en otras palabras, el hombre es *quien* existe, obra (y, por tanto, *crea*), aunque exista y obre en virtud del ser y del poder que Dios le otorga en cada caso (Hch 17:25, 28). 2) En cuanto a la responsabilidad moral del acto humano. Dios es quien da el *ser* del acto humano, tanto si es bueno moralmente como si es malo, ya que, de otro modo, el hombre no podría *actuar*, pues el *actuar* añade un nuevo modo de *ser* al simple *poder actuar*, pero la responsabilidad moral y la *cualificación* ética del acto humano han de cargarse a

cuenta de la causa *segunda*, no de la causa *primera* (Dios). La causa *segunda* es, sin embargo, causa *principal* en este caso, ya que el término *principal* sólo se contrapone a *instrumental*.²⁹

Desde los primeros escritores eclesiásticos, el método para llegar al conocimiento de Dios fue la famosa triple vía: a) la vía de la *afirmación* o causalidad, por la que atribuimos a Dios toda perfección *pura* (vida, inteligencia, amor, etc.) que hallamos en los seres creados; b) la vía de la *negación*, por la que apartamos del concepto de Dios todo límite e imperfección que hallamos en lo creado; y c) la vía de la *supereminencia*, por la que elevamos al grado infinito todas las perfecciones puras que atribuimos a Dios. Por vía de ejemplo, veamos cómo lo expresa, hacia el año 500 d.C., el Pseudo-Dionisio:

Además, conviene preguntarse cómo hemos de conocer a Dios, quien no puede ser percibido por la mente ni por el sentido, ni por ninguna cosa de las que existen. ¿No será, pues, mejor decir que conocemos a Dios, no con base en Su naturaleza (ya que ésta es incognoscible y supera a toda expresión y a toda mente), sino que por el orden de todas las cosas, por cuanto ha sido programado por El y contiene ciertas imágenes y semejanzas de los modelos divinos, a fin de conocer aquel sumo bien y meta de todos los bienes, nos elevamos según nuestra capacidad con método y orden, apartando y encubriendo todo y atribuyéndole la causalidad de todo?»

Los escritores anteriores al Pseudo-Dionisio, especialmente Ireneo y Minucio Félix, enfatizan demasiado la incognoscibilidad de Dios, quizá como reacción contra la *gnósis*, a la que oponen la simple *pístis* = fe. Más tarde, se hace notar el influjo del neo-platonismo. Ya en la Edad Media, aunque partiendo de la fe como base, vemos el extremo opuesto en pensadores como Anselmo de Canterbury y, sobre todo, Ramón Llull, que llegan a encontrar «razones necesarias», no sólo para demostrar la existencia de Dios y la necesidad de la Encarnación, sino también el misterio trinitario. Todos estos escritores, de corte agustiniano, así como el franciscano Buenaventura, encuentran un reflejo trinitario en la propia psicología del hombre (memoria-inteligencia-voluntad; mente-objeto-conocimien-

to; amante-amado-amor; etc.). A partir de Tomás de Aquino, la teología católica romana, se apoya con preferencia en Aristóteles y concentra el tema de la Trinidad en el desarrollo del término «relación». A comienzos del siglo actual, el cardenal y jesuita francés L. Billot, profesor de la Universidad Gregoriana de Roma, llevó el concepto tomista de *relación* a tales profundidades, que llegó a decirse que la Trinidad había dejado de ser un misterio. La moderna teología, tanto católica como protestante, se ha tornado más cautelosa en este sentido, exigiendo una mayor reverencia a los datos bíblicos. El propio Agustín dijo ya en su tiempo: «No existe materia donde con mayor peligro se desbarre, ni se investigue con más fatiga, o se encuentre con mayor fruto.»³¹ Y, más adelante,³² sobre el uso convencional de los términos «sustancia», «esencia», etc., al aplicarlos a Dios, se pregunta: «¿Qué nos resta, pues, sino confesar que estas expresiones son partos de la indigencia, al hablar, en numerosas disputas, contra las insidias y errores de la herejía?»

Con todo eso, esperamos obtener gran provecho espiritual del estudio del misterio trinitario, conscientes de las limitaciones que el tema nos opone. Bueno será recordar la distinción que P. Charles hacía entre «enigma» y «misterio». «El primero —decía él— no dice su primera palabra; el segundo nunca dice la última; el primero es un muro impenetrable; el segundo, un océano sin fondo.» Y Olegario González de Cardedal, comenta sobre la noción bonaventuriana de misterio: «No que el misterio sea algo así como un recinto sagrado impenetrable, sino más bien como un horizonte sin límites, una plenitud de luz. En él se sumerge el espíritu sin que jamás llegue al fondo.»³³

Opinamos, con el doctor Norman Geisler,³⁴ que una correcta metodología en la investigación teológica ha de seguir los siguientes pasos:

a) *Inducción*. Consiste en tomar los datos revelados, en su contexto y en su conjunto, a fin de disponer del material necesario para un estudio serio.

b) *Deducción*. Recordemos, como dice J. Stott, que «Creer es también Pensar». Nuestra mente, iluminada por

la fe, deduce conclusiones teológicas de acuerdo con una correcta hermenéutica. Esto es lo que la Iglesia hizo en Nicea, Constantinopla y Calcedonia, para dar expresión dogmática a la enseñanza de las Escrituras sobre los misterios de la Trinidad y de la Encarnación.

c) *Sistematización*. Los resultados obtenidos se clasifican y ordenan por temas, ofreciendo un conjunto de verdades que, explícitamente o en forma equivalente, aparecen diseminadas a lo largo de las Escrituras, ya que éstas no son un Manual de Teología Sistemática, sino el mensaje de Dios a los hombres a lo largo de la Historia de la Salvación. Pero el hecho de hacer una Teología *Sistemática* no se opone a que dicha Teología sea realmente *Bíblica*.

d) *Retroducción* (valga el neologismo). Este paso, frecuentemente olvidado por los teólogos, consiste en contrastar con los datos revelados el resultado de la sistematización obtenida, a fin de conocer si ésta ha marchado por buen camino o se ha desviado de él en algún punto. Sólo cuando las diversas piezas del sistema teológico encajan perfectamente dentro del contexto general de la Escritura, evitando prejuicios personales o de escuela (que tratan de imponer su sistema —como un lecho de Procusto— a la propia Palabra de Dios), cabe la satisfacción de haber observado una correcta metodología. Si este paso se da con serena imparcialidad y con suficiente humildad (que es sabiduría), el teólogo no tendrá por qué avergonzarse de tener que cambiar de opinión. «De sabios es errar —escribió Cicerón—, pero es propio de necios perseverar en el error.»

5. DISPOSICIONES INTERIORES NECESARIAS PARA UN ANALISIS FRUCTIFERO

El estudio fructífero de cualquier tema teológico, especialmente de un tema tan intrincado y, al mismo tiempo, tan fundamental como el que nos ocupa, ha menester de mucha oración. No se olvide que, como dice K. Barth,³⁵

«el objeto de la teología no es *algo*, sino *Alguien*... No es un "Ello", sino "El"». Y, más adelante, añade:

Implícita y explícitamente, la teología propia ha de tener un *Proslogion* [alude a la obra de Anselmo], *suspirium* [D. Hollaz] u oración... Cualquier gesto litúrgico en la iglesia llega demasiado tarde si su teología no es en sí misma un movimiento litúrgico desde su mismo comienzo, si no se pone en marcha a partir de una *Proskynesis*, es decir, de una adoración.³⁶

Y asegura, algunas páginas después: «La oración sin estudio quedaría vacía; pero el estudio sin oración resultaría ciego.»³⁷

La misma actitud adoptaba el franciscano Buenaventura, al escribir:

Hemos de comenzar por el verdadero principio: Llegándonos con fe viva al Padre de las luces, doblando ante El las rodillas de nuestro corazón, a fin de que por su Hijo en el Espíritu Santo, nos dé verdadero conocimiento de Jesucristo, para que conociéndole y amándolo, consolidados en la fe y arraigados en la caridad, podamos conocer la amplitud y profundidad de la Sagrada Escritura y llegar por este conocimiento al conocimiento y amor estático de la Trinidad beatísima, término y complemento de los deseos de todos los santos.³⁸

Por su parte, el propio Olegario González dice así:

Si el cristianismo es la revelación de la paternidad de Dios por el envío del Hijo, y la llamada a participar en la filiación de éste mediante el envío del Espíritu Santo, todo esfuerzo por penetrar en esas mutuas relaciones entre Padre-Hijo-Espíritu es una aportación para más intensamente vivir nuestra vida cristiana, que no es otra cosa sino la misma vida trinitaria dada aquí incoativamente a participar. Saber algo de la Trinidad es gustar de algún modo ya lo que es el fin de nuestra existencia.³⁹

Escribe Gregorio I el Grande, en una de sus homilias, que los deleites materiales se distinguen de los espirituales en que los primeros, al ser satisfechos, acaban con el apetito, mientras que los segundos, al quedar cumplidos, engendran más apetito de disfrutarlos. Y Agustín comenta

en la misma línea: «Se le busca (a Dios) para que sea más dulce el hallazgo, y se le encuentra para buscarle con más avidez.»⁴⁰

¡Ojalá sea ésta la experiencia de todo lector, como ha sido la mía al escribir este libro! Disto mucho de quedar satisfecho con el resultado de mi trabajo, pero espero que sirva de acicate a otros teólogos de mayor talento para investigar en un tema tan fundamental y provechoso. Quiero terminar esta introducción expresando mi más profunda gratitud a mis discípulos del Seminario Teológico Centroamericano de Guatemala, quienes con tanto interés siguieron las explicaciones en clase, estudiaron con gran aprovechamiento la asignatura y me ayudaron con sus investigaciones y sugerencias. Una mención especial merece el director del Departamento de Teología de dicho Centro, licenciado Edgar Contreras Rosales, por el ánimo que en todo momento me prestó para que siguiera adelante con la redacción del manuscrito.

EL AUTOR

Backwell, Inglaterra, a 4 de octubre de 1982.

NOTAS DE LA INTRODUCCION

1. J. Packer, *Hacia el conocimiento de Dios*, p. 3.
2. J. A. Pike, citado por P. Little en *Know What You Believe*, p. 33.
3. V. W. Nicholls, *Systematic and Philosophical Theology*, pp. 17-23, 28.
4. V. mi libro *Un Dios en Tres Personas*, pp. 16-17.
5. Comentando dicho versículo, dice León I el Grande: «Reconoce, oh cristiano, tu dignidad y, hecho copartípe de la naturaleza divina, no vuelvas a la vileza de tu condición anterior.» (V. Rouet de Journel, *Enchiridion Patristicum*, 2193 —traduzco del latín.)
6. V. Mt. 25:31-46; Stg. 1:27; 1. Jn. 3:16-17 —donde se echa de ver el pragmatismo del evangelista-teólogo— y lo que dice el gran rabino Hertz (cf. mi libro *El Hombre, su Grandeza y su Miseria*, p. 124).
7. Dice F. B. Meyer, en su libro *Our Daily Walk*, p. 330: «Abre todo tu ser al influjo del Espíritu Santo. Que no haya puerta alguna cerrada con llave, ni cortina sin descorrer, a fin de que, entrando sin obstáculos, pueda llenarte con la gloriosa inhabitación del Padre y del Hijo. "Voy a prepararos mansión" —dijo Jesús; y también: "Haremos del alma santa Nuestra Mansión".» (Traduzco del inglés. Los subrayados son suyos.)

8. A. H. Strong, *Systematic Theology*, p. XI.
9. *Op. cit.*, p. 9.
10. En *La búsqueda de Dios*, p. 43. Y K. Barth, en *Evangelical Theology*, p. 84, afirma: «Es ineludible el hecho de que el objetivo vivo de la teología afecta al hombre entero, y llega incluso a lo más íntimo en la vida privada del teólogo.» (Traduzco del inglés. El subrayado es suyo.)
11. En *La Cábala* (trad. de Carlos Ayala, 1976, Edic. Martínez Roca, S. A., Barcelona), pp. 178-179. (El subrayado es suyo.) V. Tozer, *op. cit.*, pp. 44-55.
12. V. mis libros *Catolicismo Romano*, pp. 130-132, y *Un Dios en Tres Personas*, pp. 13-18.
13. V. K. S. Latourette, *Historia del Cristianismo*, tomo 2 (trad. de J. C. y L. C. Quarles, Casa Bautista de Publicaciones, 1967), p. 50.
14. R. Gambrá, *Historia Sencilla de la Filosofía*, p. 134 (el subrayado es suyo), y G. Fraile, O. P., en *Historia de la Filosofía*, II (B.A.C., Madrid), pp. 1129-1131. E. Jüngel, en *La Doctrina de la Trinidad* (Ed. Caribe), pp. 38 ss., se adhiere a la neo-ortodoxia de K. Barth.
15. *Historia de la Filosofía*, tomo 2 (Edic. ISTMO, Madrid, 1973), p. 457.
16. Ro. 1:20 implica que la razón humana puede llegar a cierto conocimiento de Dios, ya que «las cosas invisibles de Dios son entendidas (gr. *noimena*!) por medio de las cosas hechas» (en otras palabras, del efecto a la causa).
17. Ef. 1:18 habla de un «alumbramiento de los ojos de nuestro corazón», como se lee en los mejores MSS. El término «corazón», conforme al uso frecuente de las Escrituras, no significa aquí el entendimiento solo, como tampoco el sentimiento, sino, como comenta Alford, «the very core and centre of life, where the intelligence has its post of observation, where the stores of experience are laid up, and the thoughts have their fountain» (*Alford's Greek Testament*, comentando Ef. 1:18).
18. V. el capítulo 1.º de la SEGUNDA PARTE del presente libro.
19. *Op. cit.*, p. 175.
20. *Teología Sistemática*, I, p. 49.
21. *Christian Apologetics*, p. 168 (traduzco del inglés).
22. *Creer es también pensar* (trad. de Adam F. Sosa, Ed. Certeza, Buenos Aires, 1974), p. 23 (los subrayados son suyos).
23. *Op. cit.*, pp. 40-41.
24. *Op. cit.*, p. 27 (el subrayado es suyo).
25. *Op. cit.*, p. 45.
26. *Op. cit.*, pp. 69-75. Con todo lo dicho hasta aquí, no intentamos desdeñar lo mucho de bueno que K. Barth nos ofrece, tanto en su *Evangelical Theology* como en su *Church Dogmatics*, II/1, pp. 11-62. Para conocer el pensamiento de los llamados «Padres de la Iglesia», consúltese el *Enchiridion Patristicum*, de Rouet de Journel (números 105-115 del *Index Theologicus*).
27. Veremos más adelante la proyección trinitaria de este texto.
- 27 bis. Acerca de este vers. véase C. C. Ryrie, *Balancing the Christian Life*, pp. 187-188.
28. V. mi libro *Ética Cristiana* (CLIE, Tarrasa, 1975), pp. 163-164.

29. V. mi libro *Un Dios en Tres Personas* (CLIE, Tarrasa, 1974), pp. 244-251, así como la tesis de mi discípulo Galo Fabara para el profesorado en teología, en el Seminario Teológico Centroamericano de Guatemala, *La fe, ¿acto divino o humano?*

30. *De divinis nominibus*, 7, 3 (traduzco del griego). Dice la sabia poetisa mejicana Sor Juana Inés de la Cruz, en *Obras Completas* (Bruguera, Barcelona, 1968), p. 148:

*Aquel decirte más
cuando me explico menos,
queriendo en negaciones
expresar los conceptos.
Y, en fin, dígaslo tú
que de mis pensamientos,
lince sutil, penetras
los más ocultos senos.*

Esta endecha va dirigida a un tal Fabio, nombre supuesto sin duda, pero bien puede aplicarse al conocimiento de Dios.

31. *Sobre la Trinidad*, I, 3, 5.

32. *Op. cit.*, VII, 4, 9.

33. *Misterio Trinitario y Existencia Humana* (Rialp, Madrid, 1965), p. 475.

34. En conferencia pronunciada —mayo de 1982— en el Seminario Teológico Centroamericano de Guatemala.

35. En *Evangelical Theology*, p. 161 (traduzco del inglés. Los subrayados son suyos).

36. *Op. cit.*, p. 165 (traduzco del inglés. Los subrayados son suyos).

37. *Op. cit.*, p. 171 (traduzco del inglés).

38. Citado por Olegario González, *op. cit.*, p. 65.

39. *Op. cit.*, p. 474.

40. *Sobre la Trinidad*, XV, 2, 2.



Primera parte

**ANALISIS
DEL MISTERIO TRINITARIO**



Capítulo 1

LOS DATOS REVELADOS EN LA BIBLIA

1. EL MISTERIO

La verdad revelada de que *un solo Dios subsiste en tres personas*, ya que en el texto se llama *Dios* —el Dios único e indivisible— a cada una de las tres, es un misterio estrictamente dicho, en el sentido de que, aun después de sernos revelado, no podemos penetrar en su profundo significado. En otras palabras, admitimos como verdadera, con verdad de fe, la proposición gramatical: «Dios es tripersonal, sin dejar de ser uno», aunque no podemos comprender cómo el predicado «tripersonal» puede ser afirmado del sujeto «un solo Dios», es decir, un solo Ser divino en unidad numérica, aunque transcendental.¹

Por otra parte, es preciso tener en cuenta que un *misterio* no es un *absurdo*. El misterio está *sobre* la razón, pero el absurdo está *contra* la razón. Sería un absurdo decir que en una persona hay tres personas, pues se juega en ello el principio de contradicción, por el cual *uno* no puede ser *tres*, al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto: pero no es absurdo decir que en una naturaleza subsisten tres personas, ya que el concepto de *naturaleza* no es idéntico al de *persona*. No podemos captarlo con nuestra razón li-

mitada, que en cada persona humana ve una sola naturaleza, y en cada naturaleza humana numérica ve una sola persona; pero podemos admitir el misterio de la tri-unidad divina bajo palabra del Dios que es la Verdad misma.

Precisamente por esto, resulta oportuna la observación de M. Green:

Es inconcebible que alguien se haya puesto a elaborar una doctrina tan intrínsecamente improbable como es la de la Trinidad. Esta les fue impuesta por la experiencia. Convencidos como estaban de la unidad y de la singularidad de Dios, los discípulos llegaron a la certidumbre de que El se hallaba presente en Jesús. Con posterioridad a Pentecostés, alcanzaron la certeza de que aquello que habían experimentado en cuanto a la actividad de Dios en su medio y en su misión, era nada menos que la presencia de Jesús en medio de ellos.²

Efectivamente, no era posible que se debiera a una lucubración de cualquier tipo por parte de los apóstoles, o del *kerygma* (proclamación) general de la Iglesia primitiva, la exposición clara y concreta del misterio fundamental de nuestra fe, que es, al mismo tiempo, el más difícil de comprender. Tanto los judíos inconversos, como los sabbelianos, los socinianos, los llamados «Testigos de Jehová» y, en general, todos los unitarios, rechazan esta verdad como si fuese la mayor blasfemia. Sin embargo, el misterio trinitario se ha hecho manifiesto (y, por tanto, cognoscible) mediante una revelación dada proposicionalmente y mediante unos hechos históricos que han provocado una inteligencia basada en la experiencia. Como dice M. D. Chénu, O. P.:

Por la realización en la historia de las dos *misiones* del Hijo y del Espíritu, tenemos acceso a la inteligencia de la vida divina y de sus dos *procesiones*. El misterio insondable de la fecundidad y del amor de Dios nos es desvelado por los dos «acontecimientos» de la encarnación del Hijo y del envío del Espíritu. La Iglesia es, por ello, Cuerpo de Cristo y Comunión del Espíritu.³

Y, más adelante, añade:

El tiempo del mundo es también, por ello, el tiempo del Espíritu... En esto consiste la *economía* [plan —o tarea— de Dios], en que la articulación permanente de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu pasa a ser expresión terrena de las procesiones de la vida trinitaria. Nos complace pensar que la común intuición que tienen los cristianos del compromiso de su fe, les procura una inteligencia implícita del Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo.⁴

Aun cuando en estas frases se echa de ver el concepto evolutivo de la verdad revelada, en la línea del Vaticano II,⁵ admitimos que las *misiones* [envíos] de las personas divinas se basan en las *procesiones* [origen o procedencia] intratrinitarias, por las que las tres personas se distinguen mutuamente en virtud de la relación que las opone como principio y término respectivamente de las procesiones correspondientes.

Pero, comoquiera que estamos tratando de un tema de teología *biblica*, no de mera especulación filosófica, y nos hallamos además en la fase de inducción metodológica, vamos a considerar los datos revelados en que se basa toda la doctrina cristiana sobre la Trina Deidad.

2. LOS DATOS REVELADOS

El progreso de la revelación especial implica que lo que aparece sólo oscuramente en el Antiguo Testamento se clarifique a la luz del Nuevo. A su vez, el conocimiento del Nuevo Testamento nos permite vislumbrar en el Antiguo muchas verdades que serían difíciles de hallar, demostrar y entender, si no fuese por la revelación hecha «*en estos últimos tiempos ...en el Hijo*» (He. 1:2). Como ya dijo Agustín de Hipona en una de sus frases lapidarias: «El Antiguo Testamento está *patente* en el Nuevo, y el Nuevo Testamento está *latente* en el Antiguo.»

Aunque el judaísmo «ortodoxo» ve en Dt. 6:4 una flagrante contradicción al dogma de la Trinidad, «atacado vigorosamente (como herejía) por los portavoces oficiales del

judaísmo»,⁶ es curioso que algunos judíos de la Cábala desarrollaran «una Trinidad consistente del Dios desconocido, el Dios de Israel y la "shekhiná" ("Divina presencia").»⁷ Veremos más adelante cómo Dt. 6:4 no se opone directamente a la enseñanza del Nuevo Testamento sobre la Trina Deidad. Pasemos, pues, al estudio de los datos revelados.

A) En el Antiguo Testamento

Descartando varios textos que algunos autores aducen sin motivo (por ejemplo Is. 6:3, que es sólo una expresión superlativa de la santidad de Dios), podemos vislumbrar la triunidad divina en muchos lugares del A. T., de los que podemos citar los siguientes:

Gn. 1:1-3. Aquí tenemos: el que habla (Padre), lo que habla (Verbo), y el Espíritu presto a poner en aquel caos orden, vida y decoración. Sin embargo, sólo a la luz del Nuevo Testamento podemos saber que el Verbo de Dios es una persona distinta e inmanente, pues aquí solamente vemos una expresión al exterior, y el verbo hebreo no es *dabar*, sino *'amar*.

Gn. 1:26. Sin que neguemos el posible sentido deliberativo del plural *hagamos*, ni conformarnos con la opinión que sólo ve una expresión de señorío mayestático (como en «Nos, el rey», v. Esd. 4:18), ya que falta en cualquier otro contexto en que se podría esperar que apareciese, el sentido más obvio es que aquí se vislumbra una pluralidad de personas. No se puede pensar en una alusión a los ángeles, seres creados, incapaces de intervenir en la creación, ya que sólo el Ser Absoluto puede crear el *ser en sí*. Lo mismo podemos decir de Gn. 11:7-8, respecto de los plurales *descendamos* y *confundamos*, donde no cabe la intervención de los ángeles, pues el v. 18 afirma que fue *Yahweh* quien los *esparció*.

Gn. 16:7. Ocurre aquí por primera vez —y se repite en los vv. 8-11— la expresión «el Ángel de Yahweh»⁸ (hebr. *male'akh YHWH*). Ocurre también en Gn. 18:1; 22:11, 12; 31:11-13; 32:24-32; 48:15, 16; Ex. 3:2, 14; Jos. 5:13, 14; Jue. 13:3, 9, 13-22; 2.^a R. 19:35; 1.^a Cr. 21:15, 16; Sal. 34:7; Zac.

3:1-2; Mal. 3:1. Dicha expresión designa muy apropiadamente al Verbo de Dios en su estado de preencarnación, ya que el Verbo es el «mensajero» por excelencia del Padre (comp. con Jn. 1:1, 18; 7:16-17; He. 1:1-2). Es de notar que los mismos rabinos judíos admiten que este «Ángel de YHWH» se identifica con el YHWH mismo, a la vez que es un «mensajero de YHWH».⁹ Varios de los lugares mencionados merecen particular atención; por ejemplo:

a) *Jue. 13:3, 9, 13-22*. Nótese aquí: 1) la expresión misma; 2) el epíteto «admirable» del v. 18 (comp. con Is. 9:6); 3) sube en la llama del altar, v. 20 (prefiguración del sacrificio de Cristo, v. He. 13:10); 4) ambos cónyuges se postran en adoración, algo que un mero ángel no toleraría (v. Ap. 19:10; 22:9); 5) «a Dios hemos visto» —dice Manoa en el v. 22.

b) *Zac. 3:1 ss.* Texto de suma importancia. Aquí, el ángel es YHWH mismo, pues habla de YHWH en 3.^a persona, con lo que se indica una distinción entre dos personas, ya que el que habla es llamado también YHWH. Además, en 12:10, leemos «mirarán a mí —habla YHWH— a quien traspasaron», lugar que Jn. 19:37 aplica a Jesucristo. Finalmente, en 14:3-4, leemos de YHWH que «saldrá y peleará... Y se posarán sus pies en aquel día sobre el monte de los Olivos», frases de claro sentido escatológico, fácilmente identificables respectivamente con lo que leemos en Hch. 1:11 y Ap. 19:15 respectivamente.

c) *Mal. 3:1; 4:5-6*. Estos lugares son citados explícitamente en el N. T., aplicados a Cristo (v. Mt. 11:10; Mr. 1:2; Lc. 1:17, 76). Con todo, se trata en ellos del *Día de YHWH*, y es el Señor quien vendrá a Su templo súbitamente (v. en Mt. 12:6, aplicado a Cristo), el cual es la misma persona que el ángel del pacto (comp. con He. 9:15), y tiene por precursor a Elías (comp. con Mt. 11:14; Lc. 1:17).

Ex. 8:19. Aquí, los hechiceros de Faraón dicen: «Este es el dedo de Dios.» Si comparamos esta expresión con Sal. 8:3 y, especialmente, con Lc. 11:20, veremos que el «dedo de Dios» es el Espíritu Santo, como agente ejecutivo y artesano de la Trina Deidad, quien aplica al mundo, al hombre y, en especial, al creyente la obra que el Padre lleva a cabo por medio del Hijo. Basados en la propia Palabra de Dios, deducimos que el brazo (poder salvífico,

comp. con Jer. 17:5) se apropia al Padre; la *mano* (el servicio, comp. 1.^a Co. 12:5), al Hijo; y el *dedo* (instrumento inmediato de agarre, con «huellas dactilares», comp. con Ef. 1:13), al Espíritu. El es el artista divino que configura en nosotros la imagen del Hijo (Ro. 8:29, comp. con 2.^a Co. 3:18, «*como por la acción del Señor, DEL ESPÍRITU*»).

Ex. 31:3; 35:31. Este *Espíritu* con que es *llenada* una persona no es el viento, sino una persona, lo cual se hace claro en el N. T. (Hch. 2:4; 4:31; 6:3, 5; 7:55; 13:52; Ef. 5:18).

Nm. 6:24-26. En estos vv. se contiene la bendición que los sacerdotes habían de impartir al pueblo. En ellos se implora de YHWH la protección, la gracia y la paz. Basta con examinar 2.^a Co. 13:13; 1.^a Ti. 1:2; 2.^a Ti. 1:2, para ver la similitud con la bendición de Nm. 6:24-26 y, por ello, un atisbo de la tripersonalidad de Dios.

Nm. 15:30. Toda la porción de Nm. 15:24-31 es muy instructiva para mejor entender los lugares en que Dios manda que alguien «*sea cortado del pueblo*», y arroja tremenda luz sobre una difícil porción como He. 10:26-31. Pero lo que aquí nos interesa principalmente es el paralelo entre el «*ultraja a YHWH*» del v. 30, y el «*haya ultrajado al Espíritu*», de He. 10:29, de donde deducimos que también el Espíritu es YHWH. Lo confirma 2.^a Co. 3:18, ya citado, donde al Espíritu se le llama *el Señor* (también en el v. 17). Ahora bien, este *Kyrios*, como luego veremos, corresponde al YHWH del Antiguo Testamento. En efecto, en 2.^a Co. 3:17, se identifica al *Señor (Kyrios)* con el *Espíritu*, no porque sean la misma persona, sino porque ambos son YHWH (comp. también Is. 6:9-10, donde el que habla es YHWH, con Jn. 12:41, que lo atribuye a Cristo, y Hch. 28:25, que lo atribuye al Espíritu Santo).

Llegamos aquí a un punto de extrema importancia, que sirve para refutar eficazmente a los llamados «Testigos de Jehová», quienes alegan que «Dios» es nombre de oficio y, por eso, se puede aplicar al Verbo (Jn. 1:1), pero que «Jehová» (YHWH) expresa propiamente la naturaleza de Dios. Pero el caso es que la versión de los LXX vierte siempre el hebreo YHWH *Elohim* por «*Ho Kyrios ho Theós*» = *el Señor Dios*. Sabido es que el epíteto *Kyrios* es reservado en el N. T., casi exclusivamente, al Salvador.

mientras que «Dios», cuando aparece con artículo y sin otro apelativo que lo determine o cualifique, es *siempre* el Padre. Luego, es precisamente al Hijo, más bien que al Padre, a quien se apropia en el N. T. el sagrado «nombre» de YHWH. Por eso, fue llamado, al encarnarse, *Jesús* (heb. *Yeshúa* = YHWH salva. V. Mt. 1:21).

Jue. 3:10 habla específicamente del *Espíritu de YHWH* (expresión muy frecuente en el A. T., como puede verse en una buena Concordancia), aun cuando Su personalidad debe deducirse de otros lugares más claros.

Pr. 8:22-31. En este pasaje, hallamos una especie de personificación de la Sabiduría de Dios. Aunque no es fácil deducir de aquí una persona distinta de YHWH, si se prescinde de la revelación del N. T., lo cierto es que esta porción sirve de fondo y preludio a Jn. 1:1, 3, 4, 14, 18; Col. 1:15-16; He. 1:1-3.

Is. 9:6. Uno de los epítetos con que aquí se identifica al futuro Mesías es *El-Guibor* = «*Dios Fuerte*», título netamente divino, como admiten los exegetas de todas las denominaciones cristianas, incluyendo a muchos de los teólogos liberales. Los rabinos judíos han inventado retorcidas interpretaciones, a fin de esquivar la fuerza de los epítetos aplicados en este pasaje al Mesías. Frente a las versiones rabínicas de antaño, que no se compaginaban con las reglas de la gramática hebrea,¹⁰ los modernos expositores judíos¹¹ observan la lectura correcta, pero explican dichos epítetos, no como calificativos del Mesías, sino como el «motto» del futuro rey Ezequías, intercalando el verbo *es*. No niego que el verbo *ser* suela suplirse en hebreo, pero opino que, al tratarse de una persona en este caso, habría de ser sustituido por el pronombre *hu'* = él, si fuera cierto lo que tales rabinos afirman.

Is. 11:2-3. Este pasaje presenta siete manifestaciones del Espíritu de YHWH, que pueden compararse con 1.^a Co. 12:7 ss. y aun con Ap. 1:4 b, ya que esta mención de «*los siete espíritus*» está dentro de un contexto claramente trinitario: «*Gracia y paz... del que es y que era y que ha de venir, Y DE LOS SIETE ESPIRITUS... y de Jesucristo*» (comp. con 1.^a Ti. 1:2; 2.^a Ti. 1:2).

Is. 42:1 y 61:1 pueden contrastarse con Lc. 4:18-19, para distinguir claramente a la 3.^a persona de la Trina Deidad.

Is. 48:16. Aquí tenemos a un *YHWH Adonay*, que *no habla en secreto* (comp. con 45:19, donde habla YHWH), y del que vemos en 61:1 que es ungido por YHWH con el Espíritu; también el *Espíritu* le envía (en cuanto a hombre).

Is. 63:9. El versículo se abre con una frase que parece un eco de He. 2:11, 14, 17-18; 4:15. La frase «*el ángel de su presencia*», por su parte, nos conduce directamente a Ex. 33:14, donde se habla de la presencia de YHWH mismo. Esta porción del Exodo es muy interesante, ya que, en el v. 23, Dios le dice a Moisés: «*Verás mis espaldas.*» ¿Dónde está la espalda de un Dios a quien «*los cielos de los cielos no pueden contener*» (1.^a R. 8:27), por razón de Su inmensidad? Dos lugares nos lo van a aclarar: 1) Is. 38:17, «*echaste tras tus espaldas todos mis pecados*»; 2) Is. 53:6, «*YHWH cargó sobre El (Jesús) la iniquidad de todos nosotros*». De aquí podemos deducir que, metafóricamente, la «*espalda*» del Padre es el Hijo; no podemos ver al Padre (Jn. 1:18; 6:46; 1.^a Ti. 6:16), pero le vemos en Su Hijo Jesús (Jn. 14:9). Jesús es la «*espalda*» del «*rostro*» del Padre; como la otra cara de la misma moneda.

Is. 63:10 «*contristaron su Santo Espíritu*» (v. Sal. 78:40), adquiere clarificación específicamente personal en Ef. 4:30 «*no contristéis al Espíritu Santo de Dios*».

Ez. 36:27 y *Jl. 2:28-32*, aunque tienen un alcance final claramente escatológico, tuvieron un primer nivel (parcial) de su cumplimiento el día de Pentecostés, como lo muestra Pedro en Hch. 2:17 ss., donde es evidente, por todo el contexto del capítulo, que Pedro alude al Espíritu Santo, el *Don* del Padre y del Hijo (v. Jn. 4:10 ss.; 7:39; Hch. 2:38-29; Ro. 5:5). Compárense también Ez. 36:25-26 y Jl. 2:32 a, con Jn. 3:5; 1.^a P. 1:22-23 y Ro. 10:13 respectivamente.

B) En el Nuevo Testamento

Los datos revelados en el N. T. acerca de un Dios tri-personal son claros y copiosos, aun cuando el vocablo «*Trinidad*» no aparezca en la Biblia. Aquí necesitamos dividir los textos en tres secciones:

1. Vemos que en Dios subsisten tres personas realmente distintas

a) En una secuencia en que se intercalan la conjunción griega *kai* (y) y el artículo determinativo *tou* (del), aparecen en Mt. 28:19 tres personas distintas con un solo nombre en el que, como es corriente en el uso bíblico, se expresa la comunidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo en una misma naturaleza o esencia divina, en «el nombre» (v. Flp. 2:9 = YHWH). La repetición del artículo tiene gran importancia, como puede verse comparando este lugar con Ef. 4:11, donde la falta de artículo en «...y maestros» muestra que se trata de dos funciones de una misma persona, y con Tito 2:13, donde la unión de los epítetos «Dios y Salvador», también sin artículo, muestran que se trata de una misma persona.

b) En muchos textos (por ejemplo, Jn. 14:16-17; 17:21, etcétera), leemos de un «Yo» que se dirige a un «Tú», y se refiere también a un «El», dentro de la misma familia intratrinitaria.

c) Se habla de que el Padre envía al Hijo, y que el Hijo envía al Espíritu, quien, a su vez, procede del Padre (v. Jn. 3:16; 10:36; 14:26; 15:26; Gá. 4:4).

2. Cada una de estas tres personas es Dios verdadero

a) Nadie, en la historia de la Iglesia, se atrevió a negar que el Padre sea Dios. Repetimos que, cuando el sustantivo *Théos* (Dios) está sin artículo o sin otra determinación o cualificación adjunta, el N. T. se refiere al Padre.

b) Pasamos, pues, a considerar los lugares que muestran la divinidad del Hijo:

Jn. 1:1. Aparece primero la *eternidad* del Verbo, expresada en pretérito imperfecto, para implicar la anterioridad del Hijo a cualquier cosa creada: «En el principio (cuando Dios creó el Universo, comp. con Gn. 1:1), YA existía el Verbo.» A continuación, se nos dice que este Verbo estaba dirigido hacia el Padre (gr. *pros ton Theón*). Notemos, en esta parte media del versículo un verbo de estado

(*en*) con una preposición de movimiento (*pros*), aparente anomalía gramatical, pero muy expresiva para indicar que el Verbo estaba, en la eternidad sin tiempo, dirigido hacia Dios el Padre como en una corriente continua y recíproca de comunión personal. Además, es significativo que Aristóteles use dicha preposición para expresar la categoría de *relación* («*pros ti*»). De aquí, pues, deducimos la relación (doble) que distingue realmente a la persona del Verbo de la del Padre. La última frase del v. «y el Verbo era Dios» nos aclara que ese Verbo eterno, y en eterna comunión con Dios, es también Dios como el Padre, aunque es una persona distinta de El. Los llamados «Testigos de Jehová» traducen: «y la Palabra era un dios», lo cual es incorrecto por dos razones: 1) Juan coloca el vocablo «Dios» al comienzo de la frase, para poner de relieve (el llamado hipébaton de énfasis) que ese Verbo que estaba frente al Padre, a pesar de ser una persona distinta de El, era también Dios (*Theós*, sin artículo, connotando la esencia divina) como El. 2) El que esto escribía (Juan) era un judío cabal y piadoso: un monoteísta a quien repugnaba la existencia de varios dioses. Así que no puede establecerse paralelismo con Hch. 28:6 «...dijeron que era un dios», ya que los que así opinaban eran politeístas y creían que Pablo era uno de tantos dioses.

Jn. 1:18. Varios MSS leen aquí «el Unigénito Dios», con lo que se halla explícita la Deidad del Verbo; pero, aun en la lectura corriente «el Unigénito Hijo...», está implícita su Deidad; primero, porque se encuentra recostado «*hacia* (gr. *eis*) *el seno del Padre*», frase similar a la del v. 1 «*estaba frente a Dios*», en íntima comunión intratrinitaria; segundo, porque nos hizo la *exégesis* perfecta (gr. *exegésato*) del Padre, lo que implica un perfecto conocimiento de El, tal como sólo una persona divina puede alcanzar (v. Mt. 11:27; 1.^a Co. 2:10-11).

Jn. 20:28. Rendido ante la evidencia, exclama el apóstol Tomás: «¡Señor mío y Dios mío!» Aunque los nombres están en nominativo, no en caso vocativo, la fuerza es la misma en cuanto a declarar la Deidad de la persona a quien se dirige la exclamación, pues es corriente en el griego del N. T. sustituir el vocativo por el nominativo (comp.

con He. 1:8. La cita del Salmo está también en nominativo en la versión de los LXX).

Ro. 9:5. «Cristo, el cual es Dios sobre todas las cosas» (nótese que *Theós* no lleva artículo en el original, conforme a la observación que hicimos anteriormente). Para cualquiera que no albergue prejuicios modernistas, está textualmente claro, de acuerdo con las reglas gramaticales, que Jesucristo es *Dios*.

Flp. 2:6. «El cual (Cristo, v. 5), estando en forma de Dios.» El participio griego *hypárkhon* expresa que Cristo *subsiste*, como en cosa de su propiedad, en la *forma* de Dios. El griego *morphé* no designa una mera *figura* (*skhema*) exterior que podría quitarse, como una careta, sin alteración de la persona, sino la irradiación de algo que es connatural al sujeto, aun cuando no indique directamente la esencia misma, sino algo que emana de ella. El contraste que Pablo establece entre la «*forma de Dios*» y la «*forma de esclavo*» (v. 7) tiende a confirmarlo, puesto que Jesús, no sólo *apareció* como esclavo, sino que, hecho hombre verdadero, *se hizo esclavo* voluntario, en servidumbre total (Jn. 4:34), con una *obediencia «hasta la muerte, y muerte de cruz!»* (v. 8). Se veía que *era* esclavo, puesto que se comportaba como tal. Así, pues, la *forma de Dios* es el resplandor (comp. con He. 1:3) mayestático, *glorioso*, connatural a su Deidad. Al encarnarse, no se despojó de la *naturaleza divina*, sino de la *gloria* amedrentante que, como a Dios, le pertenecía (v. Jn. 17:5).¹³

Tito 2:13. «...la manifestación gloriosa de nuestro gran Dios y Salvador Jesucristo.» Como ya hemos hecho notar en B, 1, a), el enlace de los dos sustantivos —*Dios y Salvador*— sin intercalar el artículo *lou*, muestra que se trata de una misma persona y que, por tanto, nuestro Salvador, el Señor Jesucristo, es *Dios*.

He. 1:8. «Mas del Hijo dice: Tu trono, OH DIOS, por el siglo del siglo.» El autor sagrado cita del Salmo 45:6 (v. 7 en la Biblia hebrea). El hebreo dice: *kis'akhá, Elohim, olam waed* = tu trono, Dios, (es) eterno y perpetuo. Al aplicar este v. a Cristo, claramente se expresa su Deidad.

1. Jn. 5:20 dice de Cristo «*Este es el verdadero Dios y la vida eterna*». No sirve evadirse de la evidencia bajo pretexto de que la frase empalma con el comienzo del v. 19,

puesto que, en primer lugar, «*el verdadero*» de quien se habla en el v. 20 es Cristo; además, el pronombre griego *outos* apunta al antecedente más próximo (*Jesucristo*); de no ser así, el pronombre habría de ser *ekeinos* = aquél; finalmente, «*Dios*», en el v. 19, no puede ser el sujeto de la oración —está en genitivo—, con lo que la probabilidad de que *outos* se refiere a El es todavía menor.

Por otra parte, el N. T. atribuye a Cristo cualidades, actividades y honores que a Dios solo competen; por ejemplo:

1. *Omnisciencia*: Mt. 11:27 (comp. Lc. 10:22; Jn. 10:15); 21:2 (comp. Mr. 11:2; Lc. 19:30); Mt. 24 (comp. Mr. 13; Lc. 21); 26:34 (comp. Mr. 14: 30; Lc. 22:34; Jn. 13:38); Mr. 14:14-15; Lc. 5:5 ss (comp. Jn. 21:6); 20:13-15 (comp. Jn. 3:14; 12:32; 18:32); Jn. 1:42, 37, 48; 2:24-25; 4:17, 18, 39; 6:64; 11:14; 21:19.

2. *Omnipresencia*: Mt. 18:20; 28:20; Jn. 3:13.

3. *Omnipotencia*: Jn. 10:18, pues sólo el Omnipotente puede resucitarse a sí mismo.

4. *Majestad* infinita, que demanda una *adoración* debida únicamente a Dios: Mt. 2:11; 14:33; 15:25; 28:9; Lc. 24:52; Jn. 9:38. Todos estos lugares contrastan con otros como Mt. 4:10; Lc. 4:8; Hch. 10:25-26; 14:15; Ap. 19:10; 22:10, en los que se reprueba la adoración a seres creados.

5. *Bondad* infinita, por la que Jesús, el Salvador (comp. con Jer. 17:5 ss.), es objeto primario de nuestra fe y proveedor de satisfacción genuina y completa (comp. con Jer. 2:13): Mt. 11:28; Jn. 1:14; 5:24; 10:10; 11:25-26; 14:1, 6, 9 (comp. con Col. 2:9-10; Ap. 21:23; 22:1); 17:3,5. Por eso, como *Dios es luz* (1.^a Jn. 1:5), también es El la *luz* (Jn. 1:4, 9; 8:12; 12:44-46).

6. Es *creador* y *sustentador* del Universo: Jn. 1:3; Col. 1:16-17; He. 1:2, 3, 10. Estos son claramente poderes *divinos* (Hch. 14:15; 17:25, 28).

7. Es *Salvador* de lo perdido: Mt. 1:21; Lc. 19:10; Jn. 1:12; 3:14-17; 5:40; 8:24; 14:6; Hch. 2:38; 4:12; 5:31; He. 2:10; 5:9.

8. El personifica la *gracia divina* (la *jesed* propia de Dios): Jn. 1:14, 17; 2.^a Co. 13:13; He. 4:16; 1.^a P. 1:2; Ap.

22:1 (el río de agua viva sale «del trono de Dios y del COR-
DERO»), y aun 2.^a Co. 8:9, a la luz de Flp. 2:6 ss.

9. Tiene poder para *perdonar los pecados*, lo cual es prerrogativa exclusiva de Dios: Mt. 9:6; 26:28; Mr. 2:1 ss. y paralelos; Lc. 24:46-47.

10. El preside y ejecuta el Juicio Final, poderes reservados al Supremo Hacedor: Mt. 7:21-23; 25:31-46; Jn. 5:22 ss.¹⁴

Podemos concluir con Norman Geisler:

En vista del hecho de que el Jehová del Antiguo Testamento judío rehusaba dar a otro Su nombre, honor o gloria, no hay que extrañarse de que las palabras y obras de Jesús de Nazaret atrajeran sobre él piedras y gritos de «blasfemia» de los judíos del primer siglo. Las mismas cosas que el Jehová del Antiguo Testamento reclamaba para sí, también Jesús de Nazaret las reclamaba, como muestran los siguientes versículos...¹⁵

A continuación, compara varios lugares que, para mayor comodidad del lector, ponemos a dos columnas.

<i>Lugares del Antiguo Testamento</i>	<i>Lugares del Nuevo Testamento</i>
Sal. 23:1; Mt. 25:31 ss.	Jn. 10:11
Jl. 3:12	Jn. 5:27 ss.
Sal. 27:1; Is. 60:19	Jn. 8:12
Is. 42:8	Jn. 17:5
Is. 62:5; Os. 2:16	Mt. 25:1
Is. 42:8	Ap. 1:17
Ex. 3:14	Mr. 14:62; Jn. 8:58; 18:5, 6

c) En cuanto al Espíritu Santo, sabemos que es una persona divina, no sólo por la ya mencionada alineación con las otras dos personas en Mt. 28:19, donde aparece en perfecta igualdad (dentro del «nombre») con el Padre y el Hijo, sino por los lugares que mencionamos a continuación:

Nm. 15:30, ya mencionado, habla de *ultraje a YHWH*, en paralelismo con He. 10:29, donde el *ultraje* es inferido al «Espíritu de gracia».¹⁶

Job 33:4. «El Espíritu (heb. *ruaj*) de Dios me hizo, y el soplo (*nishmath*) del Todo-suficiente (*Shaday*) me dio vida.» Es una clara referencia a Gn. 2:7. El paralelismo nos hace vislumbrar la obra personal del Espíritu Santo.

Mt. 3:16; Mr. 1:10; Lc. 3:22. En estos lugares paralelos, vemos al Espíritu Santo, asociado con la voz del Padre en el bautismo de Jesús, el Hijo. A la luz de Mt. 28:19, en que el Espíritu Santo aparece en línea con el Padre y el Hijo, podemos deducir, sin forzar el texto, que también allí se le considera persona divina.

Lc. 1:35. La concepción virginal de Jesús «por obra del Espíritu Santo» (Mt. 1:18), es algo milagroso, factible únicamente por el poder de Dios; «por lo cual también lo santo que va a nacer será llamado Hijo de Dios». No es que el Espíritu Santo sea el «padre» de Jesús, ni el «Esposo» de María, como rezan algunas advocaciones católico-romanas, absolutamente faltas de precisión teológica, sino que la obra claramente sobrenatural del Espíritu Santo en la concepción humana de Jesús, muestra en este versículo, no sólo la Deidad de Jesús, sino también la del Espíritu Santo. Incluso la expresión «cubrir con Su sombra» tiene un sentido similar a la de Gn. 1:2: «Y el Espíritu de Dios se movía (lit. *aleteaba*, como incubando) sobre la superficie de las aguas».

Jn. 14:26; 15:26; 16:7. En estos lugares, Jesús llama al Espíritu Santo *Parákletos* (según el original griego), vocablo que significa *alguien llamado al lado* de uno para ayudar de muchas maneras: consolar, abogar (comp. con 1.^a Jn. 2:1, donde el vocablo se aplica a Jesucristo), ayudar, defender, enseñar, etc. Evidentemente, se trata, no de una fuerza, sino de una persona divina, a quien Jesús va a dejar como Vicario suyo en la tierra, para interceder junto a nosotros, ayudándonos a orar como es conveniente (v. Ro. 8:26-27). Para confirmar la personalidad del Espíritu Santo, los teólogos y exegetas suelen aducir que, siendo el vocablo *Pneuma* (Espíritu) del género neutro, el original griego le aplica pronombres masculinos (14:26 «*ekeinos*»; 15:26 «*hon*»; 16:7 «*autón*»). No me cansaré de repetir, como lo he hecho desde mi cátedra, que este argumento no tiene ninguna fuerza, gramaticalmente hablando. En efecto, dichos pronombres no conciertan con *Pneuma*, sino con

Parákletos, que es masculino. Los expertos, tanto en la lengua griega como en la latina, saben que tal construcción es perfectamente normal. Véase, si no, cómo procede la concordancia en el original de Jn. 14:26: «*ho de Parákletos* (masculino), *to pneuma to agion*, *ho* (¡neutro!) *pémpsei ho Patér en toi onómati mou, ekeinos* (¡aquél —masculino, concertando con *Parákletos*!)...»

Hch. 5:3-4. Es éste uno de los lugares más claros, pues «*mentir al Espíritu Santo*» equivale aquí, según el mismo texto, a «*mentir a Dios*». Luego el Espíritu Santo es una *persona*, porque sólo a una persona se le puede mentir y, además, explícitamente se le llama «*Dios*».

Ro. 8:11. Aquí se atribuye al Espíritu Santo el poder divino de vivificar (comp. con Jn. 1:4; 5:26; 14:6). Este es un poder *personal*, no proviene del viento o de otra fuerza cualquiera.

1.^a Co. 2:10. Sólo el Espíritu penetra en «*las profundidades de Dios*», lo cual es exclusivo de las personas divinas (comp. con Jn. 1:18, a la luz de Mt. 11:27; Lc. 10:22).

1.^a Co. 3:16; 6:91, donde «*templo de Dios*» y «*templo del Espíritu Santo*» son equivalentes. Y sólo a Dios puede dedicarse un templo.

1.^a Co. 12:4. En este pasaje, trinitario por excelencia, el Espíritu Santo aparece en línea con las otras dos personas divinas (vv. 5-6), como el dador de los *dones* (gr. *kharismata*). El repartidor de los dones divinos es, sin duda, una *persona divina* como las otras dos.

Ef. 4:4. Aquí se menciona al *Espíritu* inmediatamente después del *cuerpo*, indicando que El es el «*alma*» de dicho «*cuerpo*» (la Iglesia), y quien proporciona a la Iglesia la *unidad* (v. 3) que sólo el Espíritu de Dios puede realizar (v. 1.^a Co. 12:13). Por eso, Pablo exhorta a los fieles de Efeso, no a *producir*, sino a *guardar*, dicha unidad. Es éste otro pasaje claramente trinitario, pues en el v. siguiente leemos «*un solo Señor*» (el Hijo), y en el v. 6 al «*Dios y Padre de todos*».

Ef. 4:30. «*Y no contristéis al Espíritu Santo de Dios*». Sólo a una *persona* se le puede contristar, no a una fuerza o a un poder.

Ap. 1:4. Ya hemos dicho en otro lugar que la interpretación más probable de este versículo señala a los «*siete*

espíritus» como expresión que connota al Espíritu Santo, por estar dentro de un contexto trinitario. Sin embargo, no puede descartarse, sin más, la opinión de que se trata aquí de los mismos *siete espíritus* que se mencionan en 3:1; 4:5 y 5:6, donde es claro que se mencionan ángeles.

Ap. 2:7, 11, 17, 29; 2:6, 13, 22; 14:13; 22:17. Este Espíritu, que no es un ángel, ya que se distingue de él en los mensajes a las iglesias, es, sin duda una *persona divina*, con un señorío que sólo a Dios corresponde. El es quien intima a las iglesias el arrepentimiento o promete la corona de la victoria, en sintonía con lo que el mismo Señor Jesús dice en el cuerpo de las cartas. El profesor Griffith Thomas nota agudamente, a este respecto, que el texto sagrado no dice: «oiga lo que la Iglesia dice a sus hijos», sino «oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias».¹⁹

3. Las tres personas son un solo y único Dios

En efecto, las tres personas divinas comunican indivisiblemente en todos los atributos o cualidades que pertenecen a la Deidad, pues vemos que:

a) El Hijo y el Padre son un mismo Ser individual (v. Jn. 10:30 «Yo y el Padre (dos) *somos* (plural) *uno* (gr. *hen* —género neutro—, para indicar que no son una misma persona —diría *eis*, masculino—, sino una sola esencia, sustancia o naturaleza individual)).

Por eso mismo, el Hijo sólo puede hacer lo que *ve* hacer al Padre, pero el Padre, a su vez, no juzga sino por medio del Hijo, aunque «*todo lo que el Padre hace, también lo hace el Hijo igualmente*» (Jn. 5:19, 22). En este sentido ha de entenderse también Jn. 7:16: «*Mi doctrina no es mía ("por cuenta propia", v. 17), sino de aquel que me envió.*» Todo lo que el Hijo es, tiene y hace, procede del Padre y le es comunicado por el Padre (v. Jn. 5:26; 6:57; 16:15).

b) Tampoco el Espíritu Santo obra *por Su cuenta*, desconectado de las otras dos personas, sino «*todo lo que oye*», recibido del Padre y del Hijo (v. Jn. 16:13-15). Ni viene al creyente en solitario, sino en compañía del Padre y del

Hijo (v. Jn. 14:17, 23, 26). Y, así como Jn. 10:30 declara la unidad del Padre y del Hijo, 2.^a Co. 3:17 nos revela la unidad del Hijo y del Espíritu: «*El Señor es el Espíritu*»; es decir, el Espíritu es tan YHWH como Jesucristo. Nos lo confirma el final del v. 18: «...*como por la acción del Señor, del Espíritu.*»²⁰

3. FORMULAS TRINITARIAS

No es posible hallar en el A. T. fórmulas estrictamente trinitarias, excepto los pasajes comentados anteriormente a la luz de la revelación posterior, pero sí las tenemos abundantes en el N. T. Nos contentaremos con estampar aquí la lista de las que se dan como seguras por los exégetas:^{20 bis}

1. Mr. 1:11; Lc. 3:22, en el bautismo de Jesús.
2. Mt. 28:19 (la más clara) en el bautismo de los fieles.
3. Hch. 2:32-36 («*Jesús... exaltado... del Padre... del Espíritu Santo*»).
4. 1.^a Co. 12:4-6 (texto importante, como veremos en la TERCERA PARTE).
5. 2.^a Co. 13:14 (bendición final de la epístola).
6. Ef. 4:4-6 (elementos que constituyen la unidad de la Iglesia).
7. Ro. 8:14-17 (llevados por el *Espíritu... hijos de Dios... coherederos del Hijo*).
8. Gá. 4:4-6 («*Dios envió a su Hijo... el Espíritu de su Hijo*»).
9. 2.^a Co. 1:21-22 («el que nos consolida... en Cristo... es Dios, el cual... nos ha dado las arras del *Espíritu*»).
10. Ro. 15:15-16 («ministro de *Jesucristo... el evangelio de Dios... santificada por el Espíritu Santo*»).
11. Ef. 2:18-22 («por medio de *El (Cristo)... tenemos acceso por un mismo Espíritu al Padre; ...santuario sagrado en el Señor... para morada de Dios en el Espíritu*»).

12. *Ef. 3:14-17* («doblo mis rodillas ante el *Padre*... por medio de su *Espíritu*, para que habite *Cristo* por medio de la fe...»).
13. *Ef. 5:18-20* («sed llenos del *Espíritu*... salmodiando al *Señor*... dando siempre gracias por todo al *Dios y Padre*»).
14. *2.ª Ts. 2:13* («amados por el *Señor*, de que *Dios* os haya escogido... mediante la santificación por el *Espíritu*»).
15. *Tito 3:4-6* («la benignidad de *Dios* nuestro Salvador... la renovación por el *Espíritu Santo*... por medio de *Jesucristo* nuestro Salvador»).
16. *He. 2:3-4* («anunciada por medio del *Señor*... testificando *Dios*... distribuidos por el *Espíritu Santo* según su voluntad»).
17. *He. 10:29* («hollado al *Hijo* de *Dios*... la sangre del pacto [*Dios* es siempre el pactante]... ultrajado al *Espíritu* de gracia»).
18. *1.ª P. 1:1-2* («elegidos según la presciencia de *Dios Padre* en santificación del *Espíritu*, para... ser rociados con la sangre de *Jesucristo*»).
19. *1.ª P. 4:14* («por el nombre de *Cristo*... porque el *Espíritu*... de *Dios*»);
20. *Jud. 20:21* («orando en el *Espíritu Santo*... en el amor de *Dios*... aguardando... la misericordia de nuestro *Señor Jesucristo*»).
21. *1.ª Jn. 3:23-24* («Y éste es su —de *Dios*, v. 21— mandamiento... en el nombre de su *Hijo Jesucristo*... por el *Espíritu* que nos ha dado»).
22. *1.ª Jn. 4:13-14* («en que nos ha dado de su *Espíritu*... el *Padre* ha enviado al *Hijo* como Salvador del mundo»).

Aunque, ni en el Evangelio ni en Apocalipsis registra Juan fórmulas trinitarias, las enseñanzas trinitarias en ambos libros son copiosas.

Capítulo 2

DEDUCCION TEOLOGICA DE LOS DATOS REVELADOS

1. ACLARANDO CONCEPTOS

Antes de comenzar la redacción del presente capítulo, el más difícil y también el más problemático de todo el libro, bueno será tener en cuenta las siguientes observaciones:

1. Una deducción teológica supone, no sólo el uso de la mente humana en la interpretación de los datos bíblicos, sino también el empleo de muchos conceptos que, formados —quíeráse o no— con base en una cultura específica, nos permiten aplicar a Dios, por analogía, nociones que sólo por cierta aproximación antropomórfica nos indican la semejanza que guardan con lo que realmente sucede en la esfera transcendente de la Deidad. Olegario González de Cardenal dice, a este respecto:

lo que significa que no hay teología sin filosofía, y que quien quisiera hablar de Dios en absoluta pureza, sin querer mezclar la palabra bíblica con ninguna otra, está ante la alternativa de: o bien callar o hablar repitiendo las palabras de Dios sin entenderlas. Toda palabra pronunciada en el tiempo y en el espacio, por ello también la palabra divina, necesita de una constantemente reno-

vada traducción a las nuevas situaciones históricas, que condicionan su comprensión.²¹

2. Ello no significa que vayamos a mezclar los datos bíblicos con una filosofía determinada, ni hacer dogma de fe de los razonamientos humanos, «convirtiendo el agua en vino», en frase de Tomás de Aquino;²² por el contrario, conscientes de nuestras limitaciones, estaremos siempre atentos —por «retroducción»— al material que la propia Biblia nos ofrece y que, en mi modesta opinión, no ha sido explotado en la profundidad que cabría esperar de teólogos y exegetas evangélicos.

El primer concepto que nos sale al paso, al examinar por deducción el misterio de la Trina Deidad, es el de *persona*,²³ ya que hablamos de un Dios en tres *personas*.

Aplicando al Ser de Dios, por analogía, el concepto de «persona» como lo conocemos por el ser humano —ya que el hombre está hecho «*en imagen y conforme a semejanza de Dios*»,²⁴ vemos que los pronombres «Yo», «Tú», «El», que el texto sagrado aplica a Dios, son pronombres *personales*; por donde barruntamos que en Dios se dan, de alguna manera, los aspectos o factores que integran el concepto de «personalidad».

Con base, pues, en la Palabra de Dios y con el análisis de lo que constituye la personalidad humana, podemos ascender al concepto de persona divina, elevando al infinito las perfecciones puras que dicho concepto incluye, y descartando de Dios todo defecto o límite propios de la persona humana, que se deben a su condición de criatura: limitada, relativa y, por si fuera poco, deteriorada por el pecado.

El hecho de que el creyente sea copartícipe de la naturaleza divina (2.^a P. 1:4), nos ayudará a entender mejor el concepto de «persona» en una perspectiva más elevada; es decir, más cercana a la perfección de la personalidad divina. Esto tiene tremenda repercusión en las dos siguientes partes del presente libro.

El concepto de *persona* incluye tres elementos:

a) *Autoconciencia*, por la que el individuo humano se percata directa y reflejamente de lo que ocurre en su inte-

rior y de lo fenoménico que emana del exterior. Así es como el ser humano se conoce a sí mismo como existente, pensante, actuante, y con discernimiento para analizar y juzgar sus percepciones con el soporte y transfondo de su *apercepción* (cúmulo de juicios de valor, almacenados en el subconsciente).

Este elemento queda cerrado dentro de la propia personalidad a causa de dos factores: a) del egocentrismo, por el que cada individuo tiende a cerrarse en sí mismo, tornándose así incapaz de intuir y comprender los problemas ajenos, ya que éstos están entretreídos en unos procesos psíquicos que escapan al interés de los demás; b) la diversidad del punto de mira de cada persona, pues la óptica espiritual, resultado de múltiples factores, varía en cada individuo. Así se explica que treinta personas que presencian un mismo hecho den treinta versiones distintas de tal suceso. Como dijo un poeta español con alguna exageración:

*En este mundo traidor,
Nada es verdad ni mentira;
Todo es según el color
Del cristal con que se mira.*

Pero cuando una persona se entrega al Señor y viene a ser un miembro del Cuerpo de Cristo que es la Iglesia (Col. 1:24-25), la oclusión efectuada en la autoconciencia por el pecado, queda abierta en la medida en que el creyente *anda en el Espíritu* (Gá. 5:16. Comp. Gn. 3:10 ss. con Gá. 5:22-23 —el *fruto* o producto del Espíritu). Entonces, y sólo entonces, es cuando trata de comprender al *otro*, al que es *diferente* (gr. *héteros*, como en Ro. 2:1, 21; 13:8; 1.^a Co. 4:6; 6:1; 10:24, 29; 14:17; Flp. 2:4; 2.^a Ti. 2:2), ya que amar al que tiene los mismos gustos, las mismas opiniones, los mismos intereses, es tarea fácil.

Si aplicamos a Dios esta apertura de *autoconciencia*, este elemento de la personalidad llega a un punto tan alto, que las tres personas tienen una misma y única mente, una misma *conciencia*, con la que las tres se conocen y comprenden mutuamente en grado infinito (v. Mt. 11:27; 1.^a Co. 2:10), e igualmente conocen todo lo creado y todo lo posi-

ble (v. Mt. 6:4, 6, 18; Jn. 2:24-25; Ro. 8:16; 1.^a Co. 2:10, compendiados en Sal. 139:1-18, 23-24).

b) *Autoposesión*, por la que el ser humano es dueño de sí mismo y responsable de sus propios actos. Esto implica un libre albedrío, que fue también deteriorado por el pecado e inclinado al mal, perdiendo así el *dominio propio*, que es fruto del Espíritu Santo (Gá. 5:23; 2.^a P. 1:6). Como compensación incorrecta de esta falta de dominio propio, el ser humano caído tiende a dominar a los demás y apoderarse de lo ajeno.

También en relación con este elemento, el verdadero creyente recibe como fruto del Espíritu, junto con la *enkráteia* o dominio propio, la *khrestótes* o benignidad, que le dispone a darse a los demás y servirles, hasta llegar a compartir con ellos todos los bienes, e incluso a dar la vida por ellos (1.^a Jn. 3:16-18). En efecto, el vocablo griego *khrestós* significa *útil, servicial* (sólo «sirve» de veras el que es «útil» para algo),²⁵ cualidad que es el ingrediente necesario y la eficaz salvaguardia de la genuina libertad (v. Gá. 5:13; 6:2).

Este aspecto de la persona humana redimida de la esclavitud del pecado, nos acerca a la comprensión de lo que son las personas divinas en cuanto a este factor, pues vemos que la *comunión de bienes* entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo es absolutamente perfecta. Quizá ningún otro pasaje bíblico lo expresa mejor que Jn. 16:13-16, donde Jesucristo, el Hijo de Dios, asegura: «*El (el Espíritu Santo) tomará de lo mío (que también es Suyo —del Espíritu), y os lo hará saber*» (v. 15). Y continúa: «*Todo lo que tiene el Padre es mío; por eso dije que tomará de lo mío y os lo hará saber*» (v. 16). En efecto, si el Padre y el Hijo son *uno* en cuanto a la naturaleza divina (Jn. 10:30), y el Hijo y el Espíritu son también uno en la misma naturaleza del único YHWH (2.^a Co. 3:17), cada una de las personas divinas comparte totalmente con las otras dos todo lo que tiene y todo lo que es, excepto la propia personalidad, pues lo único que las distingue es la mutua oposición de las relaciones que las constituyen *como personas* distintas dentro de la Deidad. Así que el autodomínio, que ya en el creyente tiende a la apertura en forma de *comunión* (gr. *koinonía*), como vemos en Hch. 2:42; 4:32; Ro. 15:26;

2.ª Co. 9:13; Gá. 2:9; Flp. 2:1; He. 13:16; 1.ª Jn. 1:3, 6, 7; 3:16-18, alcanza en Dios una apertura en grado infinito: absoluta identidad.

c) *Originalidad* o *alteridad* irrepetible, por la que cada ser humano es algo totalmente distinto de los demás, un «misterio», como «un mundo aparte», en el que cada uno es tanto más *él-mismo* cuanto más se distingue de los otros, es decir, cuanto más *otro-diferente* es. Este afán innato de originalidad, por el que cada ser humano tiende a singularizarse de algún modo, está también viciado por el pecado y hace que nos extraviemos del camino recto de una superación normal.²⁶ Este extravío toma una de estas dos vías opuestas, aunque igualmente incorrectas: 1) la payasada o chabacanería; y 2) la imitación borreguil de «astros» y «estrellas» de la pantalla, de la canción, del deporte, etc. Dice Alexandre Safran:

El hombre provocó su primera Caída por hacer un uso incorrecto y egoísta de la libertad que le había sido otorgada. Separó los elementos que debían unirse con amor, que debían completarse recíprocamente, puesto que emanaban ambos de la misma fuente de vida: el hombre separó el árbol del conocimiento del bien y del mal, del árbol de la vida, sin considerar más que su propia codicia. Así fue como inauguró su existencia de ser moral, existencia de profunda tensión.²⁷

Cuando alguien se convierte al Señor y encuentra el camino recto de la propia superación dentro de la comunidad eclesial, donde *un* mismo Espíritu distribuye dones *diversos* (1.ª Co. 12:4, 7 ss.; Ef. 4:7), el ser humano se torna más *original*, más *él-mismo*; en otras palabras, viene a enriquecer su mismidad en la medida de su apertura a Dios y a sus hermanos en la fe; ya puede entregarse sin perderse, darse sin gastarse, volcarse sin vaciarse, porque, asido a la Cabeza-Cristo, recibe siempre, continuamente, el suministro de vida divina necesario para que «*todo el cuerpo... según la actividad de cada miembro, reciba su crecimiento* (en lo individual, que pasa a ser «colectivo») *para ir edificándose en amor* (Ef. 4:15-16).²⁸

Por aquí podemos entrever que la *alteridad* de las personas divinas no sólo es compatible con la perfecta comu-

nión de naturaleza —hasta la identidad numérica—, sino que cada una de ellas se constituye, por decirlo de alguna manera, en persona distinta de las demás, *precisamente* por la recíproca y total entrega a las otras dos.

El creyente, por ser un ente creado, relativo, limitado, no puede constituirse como *persona* por una entrega absoluta de sí mismo, ya que no es persona precisamente por su *relación a otro* («*ad alium*», como dice la teología escolástica), sino por lo que es *en sí mismo* («*ad se*», en la terminología técnica). Por ejemplo, un padre humano no es *persona* por ser *padre*, sino por ser *hombre*. Tampoco un hijo humano es *persona* precisamente por ser *hijo*, sino por ser un individuo de la especie humana; de no ser así, dejaría de ser persona cuando se muriera su padre. Ninguna persona humana se distingue de otra por relacionarse personalmente con ella, sino por ser un individuo más de la misma raza humana; de ahí que cada ser humano *individual* sea una *persona distinta*.

Pero en Dios no ocurre lo mismo. Las personas divinas no son tres *individuos* de la especie divina, pues entonces serían tres *dioses*, por muy relacionados que estuvieran, cuando el dato revelado da a entender, con toda claridad, que las tres son *un solo Dios*. La única explicación posible es que no se distinguen por algo *absoluto* («*ad se*»): esencia, cualidades, actividades; sino sólo por la respectiva *relación* que las constituye al oponerse («*ad alium*») respectivamente como *principio* y *término* de la procesión que da origen al Hijo y al Espíritu Santo. Por dicha relación, el Padre se distingue realmente del Hijo, siendo éste el término de la generación de la que es principio el Padre; el Hijo se distingue del Padre, porque la filiación que le constituye como a tal persona lo pone frente al Padre que le engendra; y el Espíritu Santo se distingue del Padre y del Hijo, al proceder de ambos como de un único principio conjunto de aspiración activa. Ser *principio* y *término* de una procesión intratrinitaria distingue de tal modo a las personas divinas entre sí, que la infinitud propia del Ser de Dios hace que también la distinción entre las personas divinas sea realmente infinita, tanto como infinitamente real.

Vemos, pues, que el Padre se constituye como *persona*, y se distingue realmente del Hijo porque, *en El*, ser *Padre*

se identifica con ser *Dios*; es Padre divino porque es Dios que engendra. El Hijo, a su vez, lo es —*totalmente* Hijo—, porque Su existencia como persona divina está ligada a ser el engendrado por el Padre: el término personal de la función generativa del Padre. Y lo mismo digamos de la relación —*espiración pasiva*— por la que el Espíritu Santo es persona distinta del Padre y del Hijo, precisamente por proceder de la conjunta *espiración activa* de ambos.

Esta identificación de cada persona divina con la naturaleza divina común a las tres, hace que el Padre no pueda ser Padre sin ser Dios; lo mismo ocurre con el Hijo y con el Espíritu Santo. Hay un aspecto de *totalidad* integradora en cada persona divina, juntamente con otro aspecto de *identificación* absoluta. Ambos aspectos son inseparables, indivisibles, por la sencilla razón de que en Dios no cabe composición: *Es lo que es, y es quien es, porque es el Ser en Sí y por Sí, el Ser Infinito, el Ser sin mezcla de no-ser, por encima de todos los géneros y diferencias que limitan al ser creado, al confinarlo a diversos géneros y a especies determinadas.* Por eso atribuimos a Dios la *suprema transcendencia*, pues está por encima de toda alineación con cualquier otro ser. Como digo en mi libro *Un Dios en Tres Personas*:

Esta entrega de una persona a las otras es tan esencial al Ser Divino y tan consustancial dentro de la intercomunicación de la naturaleza divina, que cada persona liga Su existencia divina a Su propia *relación* personal hacia las demás; de modo que el Padre no sería Dios (dejaría de existir) si no se comunicara al Hijo mediante la expresión de Su Verdad; el Hijo no sería Dios (dejaría de existir) si no se dejase invadir por la infinita realidad —expresada— del Padre; el Espíritu Santo no sería Dios, si no reflejase infinitamente el eterno e infinito Amor con que el Padre y el Hijo se lanzan mutuamente el uno en brazos del otro al contemplar el Bien Absoluto en la Absoluta Verdad del Ser Divino... *El Padre vive de decir la Palabra* (el Verbo); *el Verbo vive del Padre que lo expresa y, expresándolo, lo engendra*; y *el Espíritu vive de ese infinito huracán* («ruaj», «pncuma» = espíritu = viento) *que surge del pecho del Padre y del Hijo.* Los tres se distinguen como términos diversos de distinta relación; los tres se unen por la mutua intercomunica-

ción... ¿En qué se distinguen, pues? En ser, respectivamente, principio y término de una entrega *absoluta*. Así que lo absoluto y lo relativo se unen misteriosamente en Dios, pues un mismo Ser Divino, Absoluto respecto a nuestra relatividad esencial, subsiste en tres personas, precisamente por la triple *relación* sustantiva, personalizadora, que existe en la intimidad del Ser Divino.⁹

Todo esto no es mera lucubración de una filosofía intrusa en el dato revelado, sino una deducción correcta, con base en lo que las Escrituras mismas nos suministran. Basta con una retroducción a lo que, por ejemplo, leemos en 1.^a Jn. 2:23: «*Todo aquel que niega al Hijo, tampoco tiene al Padre.*» ¡Tremenda lógica contra los gnósticos que negaban la divinidad del Verbo! Si no hay un Dios Hijo, tampoco existe un Dios Padre; la existencia del uno está ligada a la existencia del otro.

Para ver cómo se expresan los teólogos modernos acerca de lo que distingue a las personas divinas entre sí, basta con escuchar al que es considerado como máximo exponente —en la Iglesia de Roma— del pensamiento teológico, el jesuita alemán Karl Rahner:

El Dios uno subsiste en tres maneras distintas de subsistencia. El Padre, el Hijo y el Espíritu son distintos *como* relaciones opuestas, y por ello estos «tres» no son «el mismo», pero sí son «lo mismo» (lo cual, naturalmente, es una subjetividad —libre frente a nosotros— de la divinidad), porque, para evitar malentendidos, se debe reservar la expresión «el mismo» para el ente en su última concreción no intercambiable, bajo la cual nos sale al encuentro.¹⁰

De entre los llamados «Padres de la Iglesia» o «Santos Padres», ponemos, por vía de ejemplo, lo que dice al respecto Agustín de Hipona:

Lo que el Hijo no es sin el Padre, le viene de lo que el Padre no es sin el Hijo; es decir, esta luz que no es luz sin el Padre, viene de la luz fontal del Padre, que no es luz sin el Hijo.¹¹

Debemos aclarar, en este punto, el concepto de *relación* —término que tantas veces hemos mencionado, por la

suma importancia que tiene para entender de algún modo el misterio trinitario y su proyección en nosotros. Tomás de Aquino trata magistralmente este tema en la cuestión 28 de la 1.^a Parte de la *Summa Theologica*. Podemos resumir su pensamiento, diciendo que: a) relación es el orden o respecto que una cosa guarda hacia otra; b) el concepto de relación abarca tres aspectos: 1) el sujeto; 2) el término; 3) el fundamento o base que establece dicha relación.

La esencia de la relación no consiste en algo inherente al sujeto, sino en el modo cómo se halla ordenada una cosa o una persona hacia otra; *de suyo*, pues, prescinde de lo inherente a la esencia; sin embargo, una relación *real* exige un fundamento *real*.

Una relación es *real* cuando en los términos de la relación hay una base real que da origen a tal relación; por ejemplo, la relación de paternidad es real porque se funda en un acto real como es la generación de un hijo.

Hay otra relación que llamaríamos *modal*, cuando lo que refiere una cosa a otra no presupone una base interior en la naturaleza misma de los términos de la relación, por ejemplo, el que un individuo esté a mi derecha o a mi izquierda no se basa en algo intrínseco a nuestras personas, sino que se debe simplemente a una posición *local*, la cual puede cambiar sin que afecte en su naturaleza a ninguno de los dos.

Finalmente, hay lo que se llama relación de *razón* o lógica, cuando es nuestra mente la que la establece; por ejemplo, la comparación entre un género y una especie determinada de dicho género.

Téngase en cuenta que estamos hablando de la relación llamada, en términos técnicos, *predicamental*. Hay otra relación, que los filósofos llaman *transcendental*, la cual se da cuando algo está esencialmente ligado a otro ente, como está el cuerpo al alma, el accidente a la sustancia, la criatura al Creador. La relación a que nos referimos en el análisis del misterio trinitario es *predicamental*, la cual no supone inferioridad ni subordinación en ninguno de los dos términos.

Esta explicación basta para entender que las relaciones divinas son *reales*, ya que el fundamento en que se basan es real en el interior de la Deidad. En efecto, el Padre en-

gendra *realmente* al Hijo, y el Padre y el Hijo espiran *realmente* al Espíritu Santo; de lo contrario, no habría en Dios personas *reales* y realmente distintas entre sí. Estas relaciones reales no se distinguen realmente de la esencia divina, por cuanto no se oponen a ella, sino que se identifican con ella, pero las procesiones divinas (generación y espiración), que son *reales*, hacen que se distingan realmente entre sí el principio y el término respectivamente de cada procesión.

2. DEDUCCION TEOLOGICA CON BASE EN LOS ASPECTOS INTRATRINITARIOS

Ahora, podemos ya proceder a una deducción más profunda en torno al misterio trinitario, estableciendo los siguientes presupuestos:

1. La *persona* divina connota la *relación* correspondiente a ella, como relación *subsistente* —puesto que es *real*— en la infinita realidad del Ser Absoluto.

2. La *persona* divina surge como *producto*, no como *efecto*,³² de una *procesión* (es decir, origen o procedencia), por la que una persona da origen a otra y así se constituye en *principio* con relación a otra que resulta así el *término* de la acción personal de la primera.

3. Pero —y esto es de suma importancia— la persona divina originada no es la *acción* misma de la persona originante, sino el *término* o fruto resultante de dicha acción.³³ Por ejemplo, el *Verbo* o Hijo —*Palabra* personal del Padre— no surge del Padre como *acción* de expresar, sino como *Palabra expresada* (producto de la acción de expresar) por el Padre.³⁴

4. Las relaciones que constituyen a las personas, y las procesiones que dan origen a dichas relaciones, no surgen por una decisión *libre* (como es el caso de la creación del mundo), sino que son *necesarias*, en el sentido de que *no pueden no ser*, por cuanto están entrañadas en el propio Ser Divino, de la misma manera que Dios no puede dejar

de ser Dios. Es cierto que ~~las personas divinas se complacen~~ infinitamente en tales relaciones (v. por ej., Mt. 3:17 y paral.) y son también infinitamente felices por la intercomunicación de la Verdad, la Belleza y el Bien supremos del Ser de Dios, pero la acción generativa o espirativa, respectivamente, no es *libre*, opcional (¡sería contingente!), por cuanto las relaciones personales se identifican con la esencia divina y subsisten necesariamente en ella.

5. En cuanto la analogía de la fe (y la del ser) nos permite atisbar, sólo hay dos vías espirituales por la que una persona divina puede dar origen a otra u otras: a) la vía de la *mente*,³⁵ por la que procede el Verbo como expresión infinita, exhaustiva, de la Verdad personal del Padre (de ahí que sea *Unigénito*, ya que El agota la capacidad mental —generativa— del Padre; b) la vía del *amor*, por la que procede el Espíritu Santo del Padre y del Hijo como de un único principio conjunto.³⁶ Y como el Espíritu es, a su vez, el fruto intratrinitario exhaustivo del amor del Padre y del Hijo, no hay lugar para otra procesión ni, por tanto, para la producción de ninguna otra persona divina.³⁷

6. No habiendo, pues, ninguna otra vía por la que una persona divina pueda dar origen a otra, y constando cada vía o procesión de principio y término, resultan en Dios *cuatro* relaciones personales constitutivas: a) la del Padre —*paternidad*— como principio del Hijo; b) la del Hijo —*filiación*— como término de la generación del Padre; c) la del Padre y el Hijo como principio conjunto —*espiración activa*— del Espíritu Santo; d) la del Espíritu Santo —*espiración pasiva*— como término de la espiración activa del Padre y del Hijo. Ahora bien, la acción espiradora del Padre y del Hijo no constituye una *cuarta* persona divina, ya que tal acción es *común* al Padre y al Hijo, y las personas divinas sólo se distinguen por lo que las *opone* como principio y término, no por lo que les es *común*.³⁸

7. La generación del Hijo y la procesión del Espíritu Santo son acciones *inmanentes*;³⁹ por eso son *eternas*; por esto también, el término es infinito, eterno y consustancial con el principio.⁴⁰

8. Ya desde la época patrística, la mutua inmanencia —viva, dinámica— de las personas divinas se expresó con una palabra griega («*perikhóresis*») que, al pie de la letra,

significa «danza en derredor», pero es un término aproximado para indicar la eterna e infinita *circulación de la vida divina*, del Padre al Hijo (v. Jn. 5:26, comp. con 1:4), y de ambos al Espíritu Santo (v. Jn. 15:26 «enviaré —¿en cuanto Dios!— ...*procede* —sale— *del Padre*»). El término correspondiente en nuestro idioma, prestado del latín, es *circumincesión* = andar en derredor. Así lo entendieron y lo expresaron correctamente los teólogos orientales, con su concepción dinámica de la Trinidad, según la cual la vida divina *circula* del Padre al Hijo y, por medio de éste, al Espíritu Santo. En cambio, los teólogos occidentales, consecuentes con su concepto estático de la Trinidad, la llamaron *circuminsesión* = estar sentados en derredor.⁴¹ El dato revelado nos suministra información suficiente para una deducción correcta y, por cierto, a favor de la concepción de los escritores griegos. En efecto:

Jn. 1:1 nos dice que el Verbo estaba en *relación viva* y continua con el Padre. Ya vimos la aparente anomalía gramatical de que un verbo de estado aparezca con una preposición de movimiento, pero ello es debido al interés de Juan en hacernos entender que el Hijo, la Palabra, se dirigía hacia el Padre en una comunión íntima o, por decirlo así, en una corriente continua de vida divina con El.

Jn. 1:18. «*El Unigénito Hijo (o Dios) que está en el seno* (gr. *eis ton kólpon* = *hacia el seno*) *del Padre.*» De nuevo tenemos aquí un verbo de estado con otra preposición de movimiento.

Jn. 14:11. «*Creedme que yo (estoy) en el Padre, y el Padre (está) en mí.*» Este texto expresa claramente la mutua inmanencia del Padre y del Hijo.

Jn. 17:21. «*Como Tú, oh Padre, en mí y yo en ti.*» Otra vez la inmanencia mutua, con la repetición de los pronombres personales. Por eso, sigue Jesús diciendo: «...*que también ellos*⁴² *sean uno* (gr. *hen*, como en 10:30) *en nosotros.*» Nuestra comunión vertical, con el Padre y con el Hijo, así como la horizontal con los hermanos en la fe, es una comunión con el Padre y con el Hijo en el Espíritu Santo (v. 2.^a Co. 13:13; 1.^a Jn. 1:3).

9. La *circumincesión* implica: a) la *integridad* —total—

lidad— en la entrega de la *fuerza vital* (gr. *enérgeia*) —comunión, infinita y necesaria, de vida divina (¡en ello «les va la vida» a las personas divinas!); b) un mutuo y perfecto *conocimiento* de las tres personas (v. Mt. 11:27; Jn. 10:15; 16:13-15; 1.^a Co. 2: 10); c) una mutua *atracción* perfecta, santísima, en cada persona respecto de las otras, hacia el fondo infinitamente amable del Ser Divino. Esta atracción que, en el seno de la Trina Deidad, da origen a la persona del Espíritu Santo, Amor personal del Padre y del Hijo, se manifiesta en la raíz de un término griego, donde el *conocer* se mezcla con el sentir. Esta raíz (*phron* —de donde se deriva el latín *frons* y, de ésta, el castellano *frente*) nos da el verbo *phroneo*, que aparece en Flp. 2:5; Col. 3:2 (y otros 23 lugares más en el N. T., con un sentido similar), y el sustantivo concreto *phrónema*, que ocurre en Ro. 8:6 —dos veces—, 7, 27.⁴³

10. El elemento de *entrega* mutua, amorosa —en grado infinito— de las personas divinas, el cual nos muestra la constitución personal de las mismas mediante una *relación subsistente* (sustantiva *hacia otro*, no *hacia sí*), se manifiesta en las obras hacia el exterior («*ad extra*»), por el hecho de que cada una de las personas divinas, en lugar de ir en pro de Su propia gloria, busca la de las otras. Así vemos que el Padre *lleva* los elegidos al Hijo (Jn. 6:44) y se los *regala* (Jn. 17:11), porque los estima como le estima a El (Jn. 17:26). También *glorifica* al Hijo (Jn. 12:28; 17:5; Hch. 3:13). El Hijo, a su vez, también *glorifica* al Padre (Jn. 17:4) y hace siempre lo que *agrada* al Padre (Jn. 8:29), hasta el punto de hacer de la voluntad del Padre Su *alimento* (Jn. 4:34), con lo que el Verbo Encarnado manifiesta en Su humanidad lo que hace en el seno de la Deidad: *vivir del Padre*, como Palabra personal que el Padre expresa.⁴⁴ Y el Espíritu Santo, por su parte, *glorifica* al Hijo (Jn. 16:14) y *da testimonio* de El (Jn. 15:26). ¡Ninguna de las personas divinas se glorifica a Sí misma! Siempre hallamos ese «*ad alium*» que las constituye (v. Jn. 8:54, a la luz de 5:19; 7:16; 16:13). ¡Qué modelo tan estupendo de lo que debe ser nuestra entrega a Dios y a los hermanos! «Ser para los demás» fue la divisa de Cristo (v. Hch. 10:38) y debería ser también la nuestra. ¡Este es el verdadero «amor libre»! (v. Gá. 5:13; 6:2).

3. DEDUCCION TEOLOGICA CON BASE EN LAS ACTIVIDADES TRINITARIAS «AD EXTRA»

El misterio trinitario se manifiesta claramente en los textos de la Escritura que nos presentan a cada persona poniendo de Su peculio el matiz que las distingue en el seno de la Deidad. Es cierto que tales matices no pueden separarse del Ser Divino y, por lo tanto, han de ser *comunes* a las tres personas, pero el matiz peculiar se atribuye a una de ellas «*por apropiación*».⁴⁵ Dos aspectos distintos nos interesa aquí recalcar: a) Hallar las *apropiaciones*; b) fundirlas en lo *común*.

A) Principales textos que nos muestran la apropiación

a) *Las definiciones novotestamentarias de Dios.* Así como en el A. T., junto a la definición *óntica* que de Si mismo da Dios «*Yo soy el que soy*» (Ex. 3:14), hallamos la definición *ética* en el triple (superlativo) «*Santo, Santo, Santo*» (Is. 6:3),⁴⁶ en el Nuevo se nos dan *tres* definiciones —si así podemos llamarlas— explícitas de Dios: «*Dios es Espíritu*» (Jn. 4:24), «*Dios es Luz*» (1.^a Jn. 1:5) y «*Dios es Amor*» (1.^a Jn. 4:8, 16).

Aunque las tres definiciones expresan algo común a todas las personas divinas, en cada definición hay un matiz que puede apropiarse a una de ellas. En la primera destacan: 1) primordialmente, la *invisibilidad* de Dios, peculiar del Padre (v. Ex. 33:20; Dt. 4:12; Mt. 11:27; Lc. 10:22; Jn. 1:18; 5:37; 6:46; 1.^a Ti. 6:16; 1.^a Jn. 4:12, 20).⁴⁷ De algún modo, también la *energía* activa, simbolizada en el viento huracanado (aunque esto se apropia con mayor frecuencia al Espíritu, v. Jn. 3:5-8; Hch. 2:1-2; 4:31). En la segunda —«*Luz*»—, es clara la apropiación al Hijo (Jn. 1:4, 9; 8:12; 12:46), ya que el Hijo procede del Padre por la vía *mental*, a la que compete el «*ver*» (v. Jn. 5:19). La tercera —«*Amor*»— se apropia justamente al Espíritu Santo (Ro. 5:5), ya que el Espíritu procede del Padre y del Hijo por la vía *afectiva*, del sentimiento, a la que compete el «*oír*», poniendo en ello el corazón (v. Jn. 16:13, comp. con Pr. 23:

26, donde «*dame tu corazón*» tiene el sentido de «*préstame atención*»).

b) La bendición con que se cierra 2.^a Cor. es también significativa: «*La GRACIA del Señor Jesucristo, el AMOR de Dios, y la COMUNION del Espíritu Santo sean con todos vosotros*» (2.^a Co. 13:13 —compárese con la bendición sacerdotal de Nm. 6:24-26). Examinemos este texto con alguna mayor atención.

1. La *gracia* es aquí el gran *favor* salvífico de Dios en el envío mediatorial del Hijo (v. Jn. 1:14, 17; 3:16; 6:29; 10:36; 17:3; Gá. 4:4; 2.^a Co. 8:9; 9:15).

2. El *amor* es la *misericordia* (hebr. *jessed*) que caracteriza a YHWH desde la proclamación de Su gloria en Ex. 34:5-7, y marca la pauta⁴⁸ para todo el resto de la Biblia.⁴⁹ Es también la *compasión* (gr. *oiktirmós* —en 2.^a Co. 1:3; o *éleos*, en 1.^a Ti. 1:2; 2.^a Ti. 1:2), que corresponde a la raíz hebrea *rjm*, y que el griego del N. T. vierte por el verbo *splanchnízomai* (lit. conmoverse las entrañas, v. Mt. 9:36; 14:14; 15:32), o por la frase *diá splanhnón éleos* (Lc. 1:78).

3. Finalmente, la *comunió*n (gr. *koinonía*) es efecto del Espíritu Santo, quien la efectúa entre el Padre y el Hijo, y entre los creyentes con el Dios Trino y entre sí mismos. En la bendición pastoral de Pablo (1.^a Ti. 1:2; 2.^a Ti. 1:2), en vez del vocablo *comunió*n, aparece el término *paz* (apropiado, sin duda, al Espíritu Santo, por semejanza con 2.^a Co. 13:13). *Paz*, en griego *eiréne*, corresponde al hebreo *shalom* (del verbo *shalam* =-completar, quedar indemne) y, según el concepto bíblico, indica el cúmulo de toda clase de bendiciones que nos *vienen de arriba* (Stg. 1:17), personalizadas en el *Don* de Dios, que es el Espíritu Santo (v. Jn. 4:10, 14; 7:39; Ro. 5:5; 1.^a Co. 12:4; 1.^a Jn. 3:24; 4:13).

c) Pero el texto clave, a este respecto, es 1.^a Co. 12:4-6, que dice:

«*Ahora bien, hay diversidad de dones* (gr. *kharismá-ton*), *pero el Espíritu es el mismo*.

»*Y hay diversidad de ministerios* (gr. *diakonión*), *pero el Señor* (Jesucristo) *es el mismo*.

»Y hay diversidad de actividades (gr. *energemáton*), pero Dios, que efectúa (gr. *ho energón*) todas las cosas en todos, es el mismo (gr. *ho de autós Theós* = Dios Padre mismo).»

Como quiera que el capítulo comienza con los *dones espirituales*, que capacitan para servir en la comunidad y dar gloria a Dios en la edificación de la Iglesia, aparece en primer lugar, en dicho texto, el Espíritu Santo, por quien —como «agente ejecutivo» de la Trinidad— hemos sido añadidos, incorporados, a la Iglesia (v. 13), y por cuya acción somos después *transformados de gloria en gloria a la misma imagen del Señor* (2.^a Co. 3:18, comp. con Ro. 8:29; 1.^a Jn. 3:2). El que es *Don* personal de Dios nos hace estos regalos para el servicio de la comunidad, ya que, mientras la *gracia* (gr. *kháris*) tiende primariamente a la salvación del que la recibe (Ef. 2:6, 8), los *dones* (gr. *khárisma*, de donde procede «carisma») tienden primariamente a la edificación y provecho de los demás; de ahí, la posibilidad de que se hallen en una persona *no salva* (comp. 1.^a Co. 13:1-3 con Mt. 7:22-23; ¡también Judas pudo hacer milagros!, etc.).⁵⁰

El hecho de que los *ministerios*, la *diakonía*, estén conectados con el Señor (el Hijo), nos lleva directamente a Mt. 20:28, donde Jesús dice de sí mismo: «*El Hijo del Hombre no vino a ser servido (diakonethénai), sino a servir (diakonésai) y dar (doúnai)*»⁵¹ su vida en rescate (*lytron*) por muchos»; es decir, por cuantos se beneficien de su obra sacrificial. «Servir» —lo hemos dicho— equivale a «ser útil», y está bien indicado en la etimología misma del verbo *diakonéo* = servir con tesón, sin contar el costo.⁵² La palabra latina *ministerium* = ministerio, encaja con toda propiedad en esta función servicial del Señor, no sólo porque, siendo «ministro», es un intermediario entre el que provee (el Padre) y el que aplica (el Espíritu),⁵³ sino también porque *minister* es el que se hace de menos (*minus*) para servir al pueblo, mientras que el pueblo ejerce la soberanía democrática mediante los *magistrados* (del latín *magis* = más) que lo representan a todos los efectos de la legislación.⁵⁴ Por eso mismo, se llama *mandatario* en América Latina al que ejerce la suprema magistratura del país, ya que está ocupándola como «persona a quien se encomienda una

gestión».⁵⁵ En qué forma se hizo *de menos* el Hijo, lo vemos especialmente por Flp. 2:7, donde Pablo usa la enérgica expresión «*heautón ekénosen*» = se vació a sí mismo, se redujo a «cero», en lo concerniente a Su gloria mayestática, comparada con el bajo nivel de la *sarx* = carne con que se vistió (Jn. 1:14), descendiendo así de lo supremo a lo ínfimo (Ef. 4:9).⁵⁶

Finalmente, el Apóstol dice que las *actividades concretas* (gr. *energémata*, comp. con Ro. 12:1 «*thélema*» = lo que Dios quiere, no el acto de querer, pues diría *thélesis*) son atribuidas o apropiadas al Padre, ya que el Padre, como principio sin principio dentro de la Trina Deidad —*fons Trinitatis*—,⁵⁷ es el manantial de toda actividad intratrinitaria y extratrinitaria, y el que, al engendrar al Hijo y espirar, con éste, al Espíritu Santo, les comunica el *tener vida en sí mismos* como en la fuente misma de la vida (v. Jn. 1:4; 5:26), sin que esto signifique desigualdad ni subordinación entre las personas divinas.⁵⁸ La «*enérgeia*», como fuerza activa primordial que da el potencial necesario para obrar (v. Flp. 2:13), no la *dynamis* o poder mismo con que se actúa (éste lo suministra el Espíritu Santo), siempre se atribuye a Dios el Padre. Por eso es por lo que de Su Palabra se dice que es «*energés*» = eficaz: hace siempre su efecto, y nunca vuelve a El *vacía* (comp. Is. 55:11 con He. 4:12).⁵⁹

B) *Actuación común de las tres personas en toda obra «ad extra»*

Junto al matiz peculiar que cada persona pone en las obras de la Deidad, hay que señalar también la cooperación mutua de las tres en toda obra hacia lo que no es Dios. Las Escrituras nos proporcionan datos suficientes para una inducción correcta de esta enseñanza, y para deducir de la misma ciertas conclusiones instructivas y provechosas.⁶⁰ Analicemos los pasajes más importantes:

a) Desde la *eternidad*, conforme al decreto enunciado en Gn. 1:26 («*Y dijo Dios: Hagamos un ser humano*», tra-

ducción literal), notamos que Dios el Padre llamaba a todas las cosas por su nombre, *definiéndolas* ya en Su Verbo individualmente y hasta el ínfimo detalle (v. Sal. 139:16). Cuando le preguntaron a un niño pequeño en la Escuela Dominical cómo hizo Dios al hombre, respondió con toda candidez, no exenta de profunda sabiduría: «Yo creo que primero lo dibujó y después lo recortó.» En efecto, Pablo escribe que Dios «*nos escogió en él* (Cristo) *antes de la fundación del mundo*» (Ef. 1:4). Desde que Dios el Padre escogió, concibió y expresó en la eternidad Su Verbo o *Lógos* personal, en ese *Lógos* Divino estaba ya todo «dibujado», conforme a la feliz frase de aquel niño, ya que el Padre conoce y expresa todo «*in Verbo*» = en Su Verbo personal. Y todo lo que había de ser creado mediante el modelo arquetípico del *Lógos*, Dios el Padre lo contemplaba con amor y gran contentamiento (Gn. 1:31; Prov. 8:30-31), actuando en ese sentimiento amoroso el Espíritu Santo, Amor personal del Padre y del Hijo. Tengamos en cuenta que Dios es el único autor en que las *actividades* nunca están por debajo del *ideal* que se ha propuesto, porque posee sabiduría, amor y poder infinitos;⁶¹ tres atributos que, por apropiación, se refieren respectivamente a cada una de las tres personas divinas.

b) En la *creación*, Dios «recorta», siguiendo la expresión de aquel niño, lo que había «dibujado» desde la eternidad. Precisamente el verbo hebreo *bará'* = crear, atribuido en exclusiva a Dios, viene de la raíz *bri*, que designa la acción de cortar una piel de animal, según un patrón previamente dibujado, para confeccionar un determinado artículo de vestir, calzar, etc. De ahí que el vocablo *berith* = pacto, incluya la idea de un convenio o transacción que se lleva a cabo con la ceremonia de cortar por medio las víctimas estipuladas, pasando los contratantes por entre las dos mitades, sobre la sangre que de ellas fluye hacia el centro. Al ser *unilaterales* los pactos divinos en cuanto al pactante, que es Dios (aun cuando el único beneficiario es el hombre), *sólo Dios pasa a través de la víctima* (v. Gn. 15:17, comp. con Jue. 13:20-22; 2.^a Co. 5:19; etc.).⁶²

Lo mismo en la creación del mundo que en la del hombre, concurren las tres personas:

1. En la creación del mundo, el Padre *dice*; el Hijo es el *Lógos* que el Padre pronuncia: «*sea*», «*haya*», «*produzca*», etc. Y el Espíritu *aletea* sobre el caos para incubar la vida, el orden, el ser de las cosas (Gn. 1:1-3).

2. En la creación del hombre, el Padre dice: «*Hagamos*.» El Hijo es el bosquejo e imagen (Ro. 8:29; 2.^a Co. 3:18; Col. 1:16). El Espíritu pone el aliento de vida en el vaso de arcilla (Gn. 2:7).

Sin embargo, cada una de las personas incluye a las otras dos; por eso, pudo decir Jesús: «Mis *palabras* (H.) son *espíritu* (E. S.) y son *vida* (P., Jn. 6:63). Cristo, al ser el *arquetipo* universal, es el único que da sentido al destino del hombre: «en Él... *por medio de Él y para Él*...» = principio, medio y fin (Col. 1:16). El vino «*lleno de gracia*» (favor de la misericordia del Padre) y *de verdad* (la fidelidad de Dios)» (Jn. 1:14).⁶³

c) En la *encarnación* del Verbo, el Padre envía al Hijo.⁶⁴ El Hijo toma la naturaleza humana en estado de humillación (Jn. 1:14 ¡«*sarx egéneto*!»). Y el Espíritu efectúa la obra misma (V. Lc. 1:35, el Espíritu Santo *viene y cubre con su sombra* a María).⁶⁵ La presencia de Dios o *shekinah*, que está aludida en el verbo *episkiásei* de Lc. 1:35, se hace notoria en el verbo *eskénosen* de Jn. 1:14, donde, además de tener el verbo las mismas consonantes que el hebreo *shakhán* = habitar, nos da a entender que Jesús, el Verbo encarnado, se hizo con nosotros *peregrino* (comp. con 1.^a P. 2:11) por el desierto de esta vida. La encarnación, como toda obra *ad extra* de la Trina Deidad, es efectuada por las tres personas, aunque sólo el Hijo quede encarnado.⁶⁶

d) En la *consagración* mesiánica de Jesús (en Su bautismo) el Padre *habla* y muestra Su complacencia (como el espaldarazo al caballero) desde el cielo. El hijo asume el *ministerio*. El Espíritu Santo desciende sobre Jesús a modo de paloma (comp. con Gn. 1:2) para *ungirle* (v. Is. 61:1-2; Lc. 4:18-19).

e) En el *sacrificio redentor* sobre la Cruz, el Padre *entrega* al Hijo (Jn. 3:16; Hch. 2:23; Ro. 3:25; 8:32; 2.^a Co.

5:19). El Hijo *pone su vida* y se entrega voluntariamente a Sí mismo (Jn. 10:17-18; Gá. 2:20; Ef. 5:25; 1.^a Ti. 2:6; Tito 2:13-14; He. 10:5, 7, 12, 20: 12:2).⁶⁷ Y lo pudo llevar a cabo «*mediante el Espíritu eterno*» (He. 9:14),⁶⁸ que le dio fuerzas para «*soportar la cruz*» y le puso delante «*el gozo*» por el rescate de tantos esclavos (He. 12:2, comp. con Is. 53:11; Ef. 4:8; 1.^a P. 1:11, 18-21). Tengamos en cuenta que el gozo es fruto del Espíritu Santo. También fue el Espíritu quien le llevó al desierto «*para ser tentado por el diablo*» (Mt. 4:1), lo cual implica que el Espíritu le dio asimismo el poder necesario para salir vencedor del diablo. Precisamente, ya en la primera tentación, Jesús contesta a Satanás que el alimento principal es «*toda palabra que sale de la boca de Dios*» (Mt. 4:4 —comp. con Dt. 8:3—; Lc. 4:4, así como Jn. 4:34; 10:18 b y 15:8-11).⁶⁹ Vemos también que *permanecer en el amor del Hijo* (Jn. 15:9) es un imperativo similar al de *permanecer en el Espíritu, que es la verdad* (1.^a Jn. 2:27 «...la unción»), como contrapartida de la inmanencia expresada en Jn. 14:17. Igualmente, la intimación a *andar en El* (Cristo), de Col. 2:6, es similar a la de *andar en el Espíritu* (Gá. 5:16). La interacción de las personas divinas se echa asimismo de ver en que, mientras el Hijo nos revela el amor (Jn. 3:16), siendo el Espíritu el Amor personal de Dios, el *Espíritu* mismo nos conduce a la *verdad* (Jn. 14:26; 15:26; 16:13), siendo el Hijo la Verdad de Dios (Jn. 1:14, 17; 14:6; 2.^a Co. 1:20).

f) En la *resurrección* de Cristo, intervienen igualmente las tres divinas personas: el Padre *le levantó* (Hch. 2:24, 32).⁷⁰ El Hijo puso su vida para *volverla a tomar* (Jn. 10:18-19). Y esa resurrección se llevó a efecto *por medio* del Espíritu Santo (Ro. 8:11).

g) Finalmente, en la *aplicación de la redención*, el Padre nos *elige* (Ef. 1:4) y nos hace *renacer* (1.^a P. 1:2-3, 23); el Hijo nos *rocia* con su sangre; y el Espíritu nos *santifica* (1.^a P. 1:2). Podemos añadir que el que *nace* (hijo de Dios Padre, Jn. 1:13) de la *Palabra* y del *Espíritu* (Jn. 3:5), recibe la *vida* divina, porque la *Palabra de Dios* es *viva* (He. 4:12; 1.^a P. 1:23), y una genuina *generación* requiere *Amor*, lo cual es personalmente el Espíritu en el seno de la Deidad. Hablando del Bautismo de Cristo, dice san Cipriano:

En esta escuela del magisterio divino, el Padre es quien enseña e instruye; el Hijo quien nos revela y abre los arcanos de Dios; el Espíritu Santo quien nos llena y empapa («imbuit»). Del Padre recibimos la potencia; del Hijo, la sabiduría; del Espíritu Santo, la inocencia. El Padre elige; el Hijo ama («diligít»); el Espíritu Santo une («coniungit et unit»).

Lo mismo ocurre en la *santificación* progresiva del creyente: El Padre poda los sarmientos que no dan fruto (Jn. 15:2) y santifica con Su Palabra (Jn. 17:17; 1.^a Ts. 5:23). El Hijo, que vive en el interior del creyente (Gá. 2:20), le capacita para llevar una vida agradable a Dios. Su acción en la santificación progresiva es indicada en el participio griego (en presente continuativo) de He. 2:11 (v. también Ef. 5:26-27; Col. 1:22). Y el Espíritu Santo, quien, como «agente ejecutivo» de la Deidad y al que, por apropiación, compete peculiarmente *santificar*, derrama en los corazones el amor de Dios (Ro. 5:5), nos da poder para mortificar las obras de la carne (Ro. 8:13), nos configura conforme a la imagen del Señor Jesucristo (Ro. 8:29; 1.^a Jn. 3:2, a la luz de 2.^a Co. 3:18), nos confiere el carácter *cristiano* mediante el despliegue de los nueve aspectos del *fruto del Espíritu* (Gá. 5:22-23), nos ilumina (Ef. 1:17-18) y nos llena (Ef. 5:18) para vivir una vida genuinamente espiritual.⁷²

La satisfacción que una vida realmente cristiana proporciona, es asimismo obra de la Trina Deidad. Dice J. Packer:

La contemplación de Cristo proporciona un bálsamo para toda herida; la meditación sobre el Padre proporciona descanso de toda aflicción; y en la influencia del Espíritu Santo hay bálsamo para todo mal.⁷³

La vida eclesial, como se manifestaba en la Iglesia primitiva (en Jerusalén concretamente), ha de mostrar también las huellas de la Trina Deidad. Agustín de Hipona lo ve principalmente en la expresiva frase de Hch. 4:32: «*Y la multitud de los que habían creído era de un corazón y un alma.*» El original griego es todavía más expresivo: «*El corazón, y el alma de la multitud de los que habían creído era uno solo*» —dice literalmente—. «Fijáos bien, pues

—dice Agustín de Hipona— hermanos, y reconoced de ahí el misterio de la Trinidad.»⁷⁴

En el capítulo 14 del Levítico, hallamos un simbolismo fascinante de lo que las tres personas divinas obran conjuntamente en la reconciliación y dedicación del pecador. Se trata en dicho capítulo de las ceremonias que el sacerdote había de observar para la purificación del leproso. Sabido es que la lepra, a lo largo de la Biblia, es símbolo del pecado y, por tanto, el leproso es figura del pecador, por cuanto el pecado —como la lepra— mancha, se extiende, se contagia, corroe, destruye y separa de la comunión con Dios, y hasta de la comunión, a veces, de los hermanos. En el ceremonial de Lv. 14, se incluyen los tres líquidos que simbolizan a cada una de las personas divinas: el *agua viva* simboliza al Padre (vv. 5 ss., comp. con Jer. 2:13; Ap. 22:1); la *sangre* (vv. 6-14) es símbolo claro del sacrificio del Hijo (comp. Lv. 17:11 con He. 9:22); y el *aceite* (vv. 15-18) alude al Espíritu Santo (v. 1.^a Jn. 2:20, 27). Asimismo, el *agua* sirve de recipiente de la inmolación (v. 5, comp. con 2.^a Co. 5:19); la *sangre* limpia del pecado (1.^a Jn. 1:7); por eso, se echaba *siete* veces (número de perfección espiritual) sobre el que se purificaba de la lepra; después (v. 14) se ponía sobre el lóbulo de la *oreja* derecha (abriendo el oído para escuchar, comp. con Ro. 10:17), sobre el pulgar de la *mano* derecha (para limpiarla de las malas acciones, v. por ej., Sal. 7:3; 18:20, 24; 24:4; 26:6 y otros) y sobre el pulgar del *pie* derecho (para limpiarlo de los malos pasos, v. por ej., Sal. 119:9). Después, el *aceite* (v. 17) se ponía exactamente sobre el mismo lugar en que se había puesto la sangre (el Espíritu *aplica* exactamente lo que el Hijo *obtuvo* para nosotros en el Calvario): sobre el *oído* para obedecer (v. por ej., Det. 6:4-5), sobre la *mano* para servir, y sobre el *pie* para salir a dar testimonio. El resto del aceite se echaba sobre la *cabeza* del que había sido purificado (v. 18, comp. con Hch. 2:3 «*sobre cada uno de ellos*»; es decir, sobre las cabezas, no sobre las lenguas, para que entendiesen lo que decían), después de rociar hacia el altar —*hacia YHWH*— *siete veces* (v. 16, ya que la oración precede al descenso del Espíritu, Hch. 2:1) y el Espíritu es quien nos ayuda en nuestras oraciones (Ro. 8:26-27). Notemos que, en cuanto a la sangre, el leproso era

el primero en ser rociado siete veces, para indicar que la *expiación* ha de preceder en nosotros al *holocausto* o dedicación total a Dios (v. Ro. 12:1), de modo que se sigue un orden inverso al de los sacrificios en Lv. caps. 1-5; sólo el Señor Jesús siguió el orden del Levítico, que se ofreció en holocausto al entrar en este mundo (He. 10:5-9), y lo consumó —juntamente con la expiación por el pecado— en el Calvario (He. 10:10-14; 13:10-12).⁷⁵

Como final de este capítulo, queremos citar un brillante párrafo de A. H. Strong, en su *Systematic Theology*, páginas 338-339:

A la luz de lo que queda dicho, podemos entender mejor las diferencias características entre la obra de Cristo y la del Espíritu Santo. Podemos compendiarlas en las siguientes cuatro afirmaciones: Primera, todo lo que sale de Dios parece ser la obra de Cristo; todo lo que vuelve a Dios, la obra del Espíritu. Segunda, Cristo es el órgano de la revelación externa; el Espíritu Santo, el órgano de la interna revelación. Tercera, Cristo es nuestro Abogado en el Cielo; el Espíritu Santo es el Abogado nuestro en el fondo del alma. Cuarta, en la obra de Cristo, estamos pasivos; en la obra del Espíritu, estamos activos.



Capítulo 3

OBJECIONES CONTRA EL MISTERIO DE LA TRINIDAD

El hecho de que la tri-unidad de Dios sea un profundo *misterio* no significa —repetimos— que sea un *absurdo* y, por ello, imposible. El principio de contradicción no cae por eso. No hay tres dioses, sino tres personas en un solo Dios.

Las objeciones más corrientes contra el misterio de la Trinidad, a base de textos bíblicos, son las siguientes:

1. DEUTERONOMIO 6:4

Dt. 6:4 dice así: «Oye, Israel; YHWH (es) nuestro Dios, YHWH uno (es).» Los judíos no cristianos, y todos los unitarios, arguyen, con base en estas palabras, contra el misterio de la Trinidad, diciendo que la *unidad* —tan enfáticamente declarada aquí— contradice a la doctrina cristiana que aplica el nombre de Dios (YHWH) a *tres*. Sí, es cierto que este v. declara la existencia de *un* solo verdadero Dios (comp. con Jn. 17:3, sobre el que hablaremos luego), pero no va contra la pluralidad de personas en un solo Dios. Esto es muy fácil de demostrar, por cuanto el término hebreo aquí usado es *'ejad* = uno en integración,

en contraposición a *yajid* = uno en solitario. Otros dos lugares del A. T. nos lo confirman (también Gn. 27:44; Ez. 11:19):

a) Gn. 1:5 *b* dice: «Y fue la tarde y la mañana (dos partes) *un* (hebr. *'ejad*) día.»

b) Gn. 2:24 «Por tanto, dejará el hombre (una persona) a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer (otra persona) y serán (lit. *llegarán a ser*) una sola (hebr. *'ejad*) carne.» Luego dos personas pueden llegar a ser, de algún modo, una (*'ejad* = unidad de integración).

2. MR. 10:18; LC. 18:19

En Mr. 10:18 y Lc. 18:19, dice Jesús al joven rico: «¿Por qué me llamas (lit. *dices*) bueno? Ninguno bueno, excepto uno (gr. *eis*, que los judíos vierten al hebreo por *'ejad*), Dios (con artículo).»⁷⁶ ¿Qué quiso decir Jesús? Probablemente, que el Bien Absoluto y en su fuente sólo se halla en Dios; por tanto, la pregunta misma comprometía al joven por dirigirse a Jesús de aquella forma: o era un simple halago adulatorio, sin reconocerle como a Dios, o, si en serio pensaba que Jesús era el Sumo Bien, iba a mostrar su propia inconsecuencia al negarse a seguirle *por tener muchas posesiones* (v. Mt. 6:24). Así que Jesús no afirma aquí Su Deidad, *pero tampoco la niega*.

3. JUAN 14:28

Al final del v. 28 del capítulo 14 de Juan, Jesús dice: «...porque el Padre es mayor que Yo.» Es éste un lugar que ha hecho tropezar, no sólo a los arrianos y a los unitarios de todos los tiempos, sino también a exegetas cristianos tenidos por conservadores, quienes han llegado a deducir de aquí (y de 1.^a Co. 15:28, que veremos luego) al-

gún resabio de subordinacionismo. Suele responderse a esta objeción, diciendo que, al haber dos naturalezas en la persona de Jesucristo, no habla aquí en cuanto Dios, sino en cuanto hombre. Aunque esta respuesta posiblemente sea correcta desde el punto de vista estrictamente *teológico*, la exégesis más probable conecta la afirmación de Jesús con Flp. 2:6-8, donde vemos el estado de humillación al que se sometió el Hijo de Dios, no por dejar la naturaleza divina (tal Salvador no nos valdría), sino por ocultar la gloria que, como a Dios, le era propia. El sentido se aclara echando una mirada atrás al contexto próximo, en el mismo v., donde Jesús dice: «*Voy al Padre*», para recobrar la gloria que con el Padre y el Espíritu tenía desde la eternidad (v. Jn. 17:5) y, sin la cual, era «inferior» al Padre, no en esencia, sino en apariencia.

4. JUAN 17:3

En Jn. 17:3, dice Jesús al Padre: «*Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, el único Dios verdadero...*» Aunque el original no usa *eis*, sino *mónos* = único, el texto no niega la pluralidad de personas, por las siguientes razones:

a) El nombre de Dios va aquí calificado por el adjetivo *verdadero*, con lo que dentro de la Deidad verdadera cabe también el Hijo (comp. con 1.^a Jn. 5:20, donde, fuera de toda duda, se refiere a Jesucristo).

b) Es muy de notar, como advierte W. Hendriksen,⁷¹ que Jesús no dice: «que te conozcan a ti, la única persona que es Dios verdadero», sino «*a ti, el único Dios verdadero*», lo cual no excluye que también Jesús sea *el único Dios verdadero*. Nótese bien que, aunque el Dios único no es sólo Padre, etc., lo cierto es que cada una de las tres personas es el único Dios.

c) El énfasis de la frase está e nel conocimiento experimental, más que teórico, de un Dios (tri-personal) que es *fuentes de vida eterna* (comp. con Jn. 1:4; 3:36; 1.^a Jn. 5:11-12, 20), y del portador mediatorial de dicha vida eterna,

que es Jesucristo, el *Enviado* (Jn. 1:17), el cual también es la *Vida* (Jn. 11:25; 14:6).

d) Los vv. oscuros han de interpretarse, según las reglas de la hermenéutica, a la luz de los claros, no viceversa, y ninguno hay tan claro como Jn. 10:30: «Yo y el Padre (dos personas distintas) *somos* (plural) *UNO* (gr. *hen* —neutro—, una misma cosa, un mismo Dios, no una misma persona).» El numeral está en neutro en el original, para indicar la naturaleza.

5. 1.^a CORINTIOS 15:28

También este v. ha servido de piedra de tropiezo a varios expositores, que han visto en él una especie de subordinación del Hijo al Padre. Pero es menester hacer dos observaciones con las que se desvanecen las dudas que una primera lectura podría sugerir:

a) El contexto próximo (desde el v. 24) da a entender que la «sumisión» de la que se trata aquí, es la entrega que el Hijo hace al Padre, al fin de los tiempos, de Su reino (no de la *realeza*), de ese reino que, como *Mesías*, ha regido con vara de hierro durante el Milenio. Jesús tiene este reino como *Hijo del Hombre* (Dan. 7:13; Jn. 5:27). Como tal, está sometido a Dios el Padre, el *Anciano de días* del que habla Dan. 7:13.

b) En el mismo v. se lee: «Para que Dios sea todo en todos.» Esta frase no indica el final de la Trinidad *inmanente*, por el hecho de que se hayan acabado entonces las dispensaciones o *economías* en las que los propósitos de Dios se han llevado a cabo en el tiempo, sino sólo que, como dice E. Trenchard, «el obstáculo del mal se habrá quitado para siempre».⁷⁸

Capítulo 4

ANÁLISIS BIBLICO-TEOLÓGICO DE CADA UNA DE LAS PERSONAS DIVINAS

1. LA PERSONA DEL PADRE

— Para llegar a obtener alguna inteligencia de lo que significa la palabra «padre», aplicada a Dios en un sentido *intratrinitario*,⁷⁹ hemos de elevarnos, por analogía, a lo que entendemos por «padre» en el plano humano, aunque con una diferencia radical: Dios es Padre como único «progenitor», tanto con relación a Su Hijo Unigénito, como con relación a los que hemos sido adoptados por El como hijos *en el Hijo*, quien pasa así a ser nuestro *Primogénito* (Ro. 8:29).⁸⁰ En otras palabras, en el seno de la Trinidad no hay otra persona progenitora —Madre—, de la que el Padre necesite para engendrar al Hijo.

Al llegar a este punto, es preciso dilucidar un aspecto bíblico y teológico que ha llegado a causar confusión en diversos sectores. Hay quienes, como ocurre en la Iglesia de Roma, pierden la perspectiva de la analogía en el término «Padre» atribuido a Dios por Su propia revelación escrita, y concluyen que, en la familia cristiana, se necesita también una Madre, la Virgen María.⁸¹ Esto supone cierto desconocimiento de las Escrituras, ya que la Biblia nos

presenta a Dios con sentimientos paternos y maternos a un mismo tiempo (v. Sal. 27:10; Is. 49:15; 66:13) y elevados al infinito. Este error (v. Mt. 22:29; Mr. 12:24) tiene funestas consecuencias, ya que los niños y, especialmente, las niñas maduran así en el subconsciente una imagen equivocada de Dios con base en la imagen que se han formado de su padre terrenal, quien, con frecuencia, ofrece muy poca analogía con lo que el Padre Celestial es.

Por otra parte, hay quienes se rebelan —especialmente, entre las jóvenes— contra lo que consideran un concepto «machista» de Dios y preguntan: ¿Acaso tiene Dios sexo? ¿Por qué se habla de Él en género masculino? Ciertamente es que Dios, siendo Espíritu, no tiene sexo; por eso, puede comportarse como Padre y Madre a la vez; pero hay razones muy poderosas para aplicarle el género masculino: 1) Porque la Biblia, antes que se formasen las mitologías griega, romana, etc. (con sus dioses y diosas), aplica a Dios adjetivos masculinos; por ejemplo, le apellida *tov* = bueno, no *to vah* = buena (Sal. 145:9, de David ¡1000 años a.C.!). 2) En mi opinión, la razón más poderosa, aparte de haber sido el varón quien fue creado primero, es que la hembra (hebr. *negebah*) tiene, ya en Gn. 1:27, un tinte etimológico de «receptividad», por lo que Dios aparece como «*Marido*» (v. Is. 54:5) de Israel, así como Cristo lo es de la Iglesia (Ef. 5:23-32, comp. con 2.^a Co. 11:2), por lo que tanto Israel como la Iglesia aparecen en femenino a lo largo de toda la Biblia. Como matiz curioso,⁸² podemos añadir que el término hebreo para «varón» (lit. *macho*) en Gn. 1:27 es *zakhâr*, del verbo *zakhâr* = acordarse, lo cual adquiere una profunda resonancia en los numerosos pasajes en que tal verbo se predica de Dios (en forma de realidad —¡qué consuelo!) y de los varones humanos (en forma de precepto —¡qué responsabilidad!).

Tras estas observaciones, que pueden arrojar enorme claridad sobre todo lo que significa el término «Padre», aplicado a la primera persona de la Deidad, podemos ya plantearnos la siguiente pregunta: Siendo el Padre tan Dios como el Hijo y el Espíritu Santo, ¿qué es, pues, lo que le caracteriza, o personaliza, como *Padre*? Vamos a responder apoyados en el dato bíblico, al cual siempre cabe referencia por «retroducción»:

a) El Padre, como lo muestra implícitamente el dato revelado, y así lo afirmó siempre la Iglesia, es «principio sin principio»; en otras palabras, Él da *origen* a las otras dos personas divinas, mientras que Él mismo no es originado por otro. Esto se echa de ver al leer que el Padre envía al Hijo (por ej., Jn. 3:16) y al Espíritu (por ej., Hch. 2:33), pero nunca leemos que El sea enviado por otro. Si mora en el creyente, no es porque sea enviado; simplemente, *viene* (v. Jn. 14:23). Cuando nos percatamos de que el envío «*ad extra*» es una prolongación de la *procesión* «*ad intra*», el hecho de que el Padre *no* sea enviado nos muestra que no procede de otra persona divina.

b) El Padre es «*Padre*» en toda la extensión e intensidad de su Ser personal, ya que la base personalizadora, «constitutiva», de Su Ser, en cuanto persona distinta, es que, en el presente sin cambio, ni sucesión, ni principio ni fin de la eternidad divina, *engendra* un Hijo, la 2.^a persona de la Deidad, comunicándole con ello todo lo que Él mismo *es* y *tiene* (v. Jn. 16:15), excepto el ser Padre, por cuanto esto es precisamente lo que le distingue, como persona, del Hijo; todo lo comparte el Padre con el Hijo en virtud de dicha generación en el seno del Padre. Y así como el Hijo, en cuanto persona, es tan total y únicamente *Hijo* como total y perfectamente es *Dios*, así también el Padre, en cuanto persona, es tan total y únicamente *Padre* como total y perfectamente es *Dios*. De no ser así, el Padre no sería una persona infinita, porque le quedaría algo que no estaría incluido en la *paternidad* y, por consiguiente, en la *divinidad* (El es *Dios* el *Padre*). Tampoco el Hijo sería persona infinita, puesto que en algo no sería Hijo, con lo que también quedaría imperfecto como *Dios el Hijo*.

En otras palabras, el Padre, como progenitor único, agota su función generadora en el Hijo; y el Hijo, por tanto, es el producto exhaustivo de la generación del Padre; de lo contrario, ni el Padre ni el Hijo serían Dios, al quedar incompletos en Su Ser personal. Por eso mismo, Dios el Padre tiene un Hijo necesariamente *Unigénito* (Jn. 1:14, 18; 3:16, 18; 1.^a Jn. 4:9), porque, de haber más de un Hijo en el seno de la Deidad, ninguno de ellos sería el producto *exhaustivo* de la generación del Padre, ningun-

no sería infinito, ninguno sería Dios; tampoco el Padre lo sería, por cuanto Su acción generadora constituiría un acto *limitado* dentro de Su seno, donde el *ser* y el *obrar* se corresponden en absoluta identidad.⁸³

c) Por ser el acto generativo del Padre una comunicación total, una entrega absoluta y perfecta al Hijo, el Padre se constituye por una *relación* subsistente *hacia otro*; es decir, el Padre es persona divina *por su relación* con el Hijo. A este propósito, y comentando Sal. 2:7: «*Mi hijo eres TU; YO te he engendrado hoy*», escribía Charles Sauvé:⁸⁴ «  Qu   maravilla!   el TU delante del YO!   Así es como Dios el Padre es modelo de lo que debe ser nuestra entrega a él y a nuestros hermanos (v. 1.   Jn. 3:16-18).

d) El hecho de que el Padre engendre al Hijo no le da a la primera persona divina ninguna superioridad sobre la segunda. La razón es que el Padre debe —por decirlo de alguna manera— Su Ser personal al acto de *engendrar* al Hijo, del mismo modo que el Hijo lo debe al hecho de *ser engendrado* por el Padre; al Padre «le va la vida» en el engendrar, como al Hijo «le va la vida» en el ser engendrado. No hay, pues, ninguna dependencia, inferioridad ni subordinación en el seno de la Tr  nida Deidad, sino *interdependencia* —si se la quiere llamar así—, porque ni el Padre puede existir sin el Hijo, ni el Hijo sin el Padre (v. 1.   Jn. 2:23).

e) La dificultad en entender bien esta doctrina surge del concepto que tenemos de la generación en los seres creados. En la generación humana se dan las siguientes características:

1. Hay un proceso de causa a efecto, ya que el hijo humano es *efecto* de la procreación; pero esto no se da en Dios, pues en él no es un proceso de *causa a efecto*, sino de *principio a término*.

2. El hombre no engendra por medio de sus facultades espirituales, sino mediante su organismo corporal, y es así como, a través de esta procreación orgánica, surge otra persona en relación de filiación; pero ninguno de los dos, ni el padre ni el hijo humanos, se constituye *como persona* por dicha relación.

Sin embargo, existe en la parte espiritual del ser humano un cierto tipo de generación, por el que podemos aproximarnos —por analogía— al concepto de lo que es la generación espiritual en el seno de la Deidad. Esta generación espiritual nuestra se produce en la *mente* cuando nos formamos un *concepto* (= concebido) de algo. Cada concepto nuestro es como un *feto* mental que espera el momento de ser *expresado* para «ser dado a luz». En este proceso, el «padre» viene a ser el *objeto* (del latín *obiectum* = lo que está ahí, frente a mí); la «madre» es nuestra mente que lo *percibe* y *se apercibe* de él; y de ese encuentro entre la representación mental del objeto y de la mente que lo acoge, resulta nuestro «concepto», semejante al «padre» en su *contenido* seminal, y semejante a la «madre» —la mente— en su *forma*.

Pero —y aquí se muestra la indigencia propia de la analogía— nuestro «concepto», para ser enteramente «hijo» nuestro, habría menester de ser un concepto puro de nosotros mismos, sin la intrusión de ningún objeto exterior, pero un concepto tal estaría vacío de contenido, como una pantalla sin filme. Por eso, el «pienso, luego existo» de Descartes, que dio origen al idealismo filosófico, es un principio falto de verdadero contenido práctico, pues únicamente nos ofrece el fenómeno puro de nuestra conciencia psíquica, en la que sólo aparece el hecho ineludible de nuestra existencia como sujeto pensante, pero ese pensar también se da en la región irreal de nuestros sueños. Hegel sacó las últimas consecuencias del famoso «Método» cartesiano, al convertir en Idea Absoluta todo cuanto existe, incluyendo a Dios.

Con todo, la diferencia radical entre el Unigénito de Dios y nuestros «hijos» mentales, estriba en que el Hijo de Dios es una realidad *sustantiva*, hipostática e infinita, mientras que nuestros conceptos son *actos vitales* —más o menos fugaces—, frutos de una función de nuestra mente, pero no son entes con vida propia; mucho menos, *personas* distintas de nuestro ser individual.⁸⁶

f) Otra grave dificultad con la que tropezó el arrianismo fue la siguiente: Si el Padre engendra al Hijo, una de dos: o el Padre ya acabó de engendrarlo, con lo que se acabó la función generadora de la primera persona (deja-

ría de existir Dios el Padre), o todavía no acabó de engendrarlo, con lo que el Hijo no sería Dios perfecto, sino —por decirlo así— un Hijo a medio nacer. De ahí que el arrianismo negase⁸⁷ la consustancialidad del Hijo con el Padre, y la generación misma del Hijo, admitiendo sólo que el Verbo es un «dios» menor, primera criatura del Padre (falsa exégesis de Col. 1:15-16), por medio de la cual creó Dios todas las demás cosas.

El error clave del arrianismo se debió en esto a que no supieron distinguir entre la acción *inmanente* y la *transeúnte*, distinción que ya hemos explicado en otro lugar. En la generación humana, hay una acción transeúnte, porque el hijo *sale* de sus progenitores y comienza una existencia individual distinta de la de sus padres; de ahí el que pueda continuar existiendo aun en el caso de que sus padres mueran. Pero la generación divina es una acción inmanente, por cuanto el Hijo queda *dentro* del Padre (Jn. 1:18; 14:10): El Padre entero está en el Hijo al engendrarlo con Su *mente personal infinita*, y el Hijo está por entero dentro del Padre, como *Concepto personal exhaustivo* de la mente paterna.

En efecto, el *concepto* no es otra cosa que la mente *en acto*; de modo que, si una mente humana estuviese constantemente actuada por un solo concepto, la duración del concepto guardaría una perfecta ecuación con la duración de la mente. Por eso, el Hijo es coeterno con el Padre, ya que es el producto perfecto, total, infinito, de un Padre que es eterno precisamente porque engendra en la eternidad, y ese Hijo es tan enteramente perfecto desde los albores de la eternidad (Miq. 5:2), y lo será por toda la eternidad, porque siempre y continuamente es el producto perfecto de un Padre que debe Su existencia personal, eterna e infinita, al hecho de engendrar a un Hijo durante toda la eternidad. Dice A. Safran:

La *dor*, la generación, no tiene un papel de menor importancia que su *dabar*, su «portavoz», directo y guía en la continuación de la Cábalá. Por eso, *dor* y *dabar* son solidarios y reciben en común los elogios y los reproches de la posteridad.⁸⁹

g) El hecho de que lo Absoluto y lo Relativo subsistan igualmente en Dios hace del misterio trinitario el más difícil de entender, pero nos muestra algo que la Iglesia siempre tuvo mucho cuidado en distinguir. Siendo «Padre» e «Hijo» vocablos radical y esencialmente *personales* y, por otra parte, siendo la generación divina una operación inmanente, en la que dichas personas sólo se distinguen por ser respectivamente principio y término de una relación personal subsistente (por ello, *real*, no ideal), no es la *naturaleza* divina —insistimos— la que engendra (las tres personas participarían de la *paternidad*, etc.), sino que sólo el Padre engendra, y sólo el Hijo es engendrado. A este respecto, es sumamente importante la afirmación que el propio Jesús hace en Jn. 5:26, como explicación del contexto anterior.

Toda la porción (vv. 17-26) es profunda y claramente trinitaria.⁹⁰ En el v. 21, se atribuye al Hijo el mismo poder que tiene el Padre para «*dar vida*» (gr. *zoopoiéi*). Pasa después a aclarar cómo se obtiene esa vida: por medio de la fe (v. 24); a causa de ese poder de dar vida, los que oigan la voz del Hijo vivirán (v. 25, comp. con 11:43; 14:6 y aun 6:57); y, llegando ya a la raíz intratrinitaria, añade: «*Porque como el Padre tiene vida en sí mismo, así también le ha dado al Hijo EL TENER VIDA EN SI MISMO*» (v. 26. *Zoén ékhein en heautói*, dice el griego original). Nótese bien que no dice que el Padre *dé vida* al Hijo (usaría *zoopoiéi*), sino «*tener vida en sí mismo*», como en la fuente misma de la vida, por ser tan Dios como el Padre (comp. con Jn. 1:1-4; 14:6).

h) La entrega total del Padre al Hijo nos sugiere que la relación divina, subsistente y personalizadora, hace de la persona divina «Alguien que es radicalmente para Otro» —*ad alium*—, y cuya razón de existir como persona es darse. Esto aparece con claridad meridiana al manifestarse Dios en carne (1.^a Ti. 3:16; 1.^a Jn. 4:1-2) en Jesucristo, quien bien puede ser definido como «el hombre para los demás» (v. Mt. 20:28; Hch. 10:38 «*pasó haciendo el bien*») o, como decía el poeta francés Paul Claudel, el «enteramente comestible» (comp. con Cant. 5:16).⁹¹

2. LA PERSONA DEL HIJO

Los datos bíblicos para una inducción correcta y unas deducciones teológicas correctas acerca de la segunda persona de la Deidad, los hallamos especialmente en los cinco epítetos con que el N. T. la designa. Son los siguientes:

a) *Verbo* (gr. *Lógos*). El término aparece en Jn. 1:1, 14; 1.^a Jn. 1:1; 5:7 (muy dudoso); Ap. 19:13; siempre, pues, en los escritos canónicos de Juan. A pesar de que el término tiene en Filón sabor platónico (la *Idea* arquetipa divina), en Juan tiene sentido personal, con transfondo netamente bíblico.

Los antecedentes se hallan en Sal. 33:6; 107:20; 119:89; 147:15 y, especialmente, Pr. 8:22-31, así como en los apócrifos Eccli. 1:1-20; 24:1-22 y Sab. 6:22 — 9:18.

El sustantivo *Lógos* se deriva del verbo *légo* = decir, escoger. A primera vista, parecería que este verbo, con el sustantivo derivado, habría de corresponder al hebreo *'amar* = decir (de donde, *'imrah* = dicho, que nos recuerda el griego *rhema* = palabra —v. Ef. 5:26— por la identidad de consonantes). Pero dicha raíz, a pesar de su curiosa afinidad con *'amán* = sustentar, nutrir, indica el «dicho» como mera expresión, más bien que como una realidad expresada. En cambio, el griego *lógos* connota un mensaje (en Cristo, un mensaje de *vida*) y corresponde mejor al hebreo *davár*; *devár YHWH* = palabra de YHWH, es siempre un mensaje de vivas realidades; no menos de 34 veces ocurre ese vocablo en el Sal. 119, comportando: 1) la idea de limpieza (v. 9, comp. con Jn. 15:3); 2) de vida (v. 25, comp. con Jn. 6:68); 3) de sustento (v. 28);⁹² 4) de confirmación de una promesa (v. 38), digna de crédito total, por ser «*palabra de verdad*» (vv. 42-43); 5) de consuelo (v. 50); 6) dulce al paladar (v. 103); 7) de luz para los pies y para el camino (v. 105); 8) digna de la esperanza del creyente (v. 114); etc.

Todo esto, y mucho más, está encerrado en el *Lógos* o Verbo personal del Padre, ya que en este *Verbo* (Palabra viva y activa, comp. con He. 4:12), el Padre *expresa* en su interior —es decir, escoge, piensa y pronuncia— todo cuanto es, tiene y hace. EL LOGOS ES LA EXPRESION EXHAUSTIVA DEL PADRE.

Para mejor entender esto, bueno será hacer notar que el verbo «expresar» es el frecuentativo —como se dice técnicamente— del verbo «exprimir». Al expresarnos, exprimimos nuestra mente a fin de formar un «logos» que defina nuestro concepto. Las expresiones siguen así el nivel y la medida de los conceptos; por ejemplo, para expresarse con claridad, hay que pensar con claridad. Donde no hay «jugo», no se puede exprimir. Así que una mente «seca» tendrá poco que expresar, pero una mente «jugosa» tendrá una expresión rica en contenido conceptual. Ahora bien, el *Lógos* personal del Padre es divino, infinito, exhaustivo. Siguiendo el símil del jugo, podemos decir que, al exprimir el Padre Su divina inteligencia para expresar en Su Verbo Su propio Ser, la Palabra expresada corresponde totalmente a la mente del Padre que la expresó; y una persona infinita, con una mente infinita y siempre en acto, concibe y expresa un Verbo tan infinito y eterno como la persona que lo pronuncia. Est *Lógos* —insistimos— no puede ser más que uno, porque si Dios tuviera dos *Lógoi*, ninguno de los dos expresaría con perfección la esencia, la mente y los propósitos del Padre.⁹³ Por eso, es el único revelador adecuado del Padre.

que lo pronuncia. Este *Lógos* —insistimos— no puede ser Sí, este Verbo es el que, al hacerse hombre (Jn. 1:4), traduce al Padre (a Dios) al lenguaje humano, nos hace la correcta *exégesis* (Jn. 1:18 «*exegesato*») del Padre, es insustituible como única *Verdad* personal del Padre (Jn. 14:6); de modo que quien le ve a Él, ve al Padre (Jn. 14:9). Por eso mismo, Él tiene «*las palabras de Dios*» (Jn. 3:34 «*ta rhémata* —expresiones— *tou Theou*»), que son «*palabras de vida eterna*» (Jn. 6:68, de nuevo, «*rhémata*»). Así que él nos profiere la revelación definitiva, final, del Padre (v. He. 1:1 ss.). Y, precisamente por ser el único Verbo del Padre, todas las promesas de Dios «*son en Él Sí y Amén*» (2.^a Co. 1:19-20). Como dice el obispo francés Gay, El es

Dogma vivo y personal, Forma de la verdad. Afirmación eterna manifestada en el tiempo. Ciencia de Dios hecho hombre, Amén de Dios, Dios en el estado de Amén (citado por Dom Eugenio Vandeur, en su comentario a la famosa «Elevación» de Sor Isabel de la Trinidad).

¡Cuánta seguridad hay dependiendo de Alguien que no tiene más que *una* Palabra y, por tanto, no puede desdeñarse; «*El permanece fiel, porque no puede negarse a sí mismo*» (2.^a Ti. 2:13)! Los seres humanos tenemos muchas palabras, facetas cambiantes del estado de nuestra mente y de la condición de nuestro ánimo; por eso somos volubles, variables, mendaces, infieles..., pero la única Palabra de Dios «*permanece para siempre*» (v. Is. 40:6-8; Dan. 6:26; He. 4:12; Stg. 1:10-11; 1.^a P. 1:23-25). Y, como la mente del Padre está eternamente activa, eternamente está expresando —con infinito amor (Jer. 31:3)— en esa Palabra todo lo posible y todo lo existente (pasado, presente y futuro); en ella lo ve todo, lo dice, lo escoge, lo planifica...; ¡En ese Verbo nos vio a ti que lees, a mí que escribo, y a todos los demás, así como todo lo que nos ha sucedido y nos ha de suceder...! Esa Palabra es tan eficaz, que nada escapa a Su control, por lo que podemos afirmar, con Pablo, «*todo lo puedo en Aquél que me fortalece*» (Flp. 4:13) y «*El hace que todas las cosas cooperen juntamente para bien de los que le aman*» (Ro. 8:28).

Dos objeciones salen al paso, al llegar a este punto:

1. Si sólo el Padre dice el *Lógos*, ¿se quedan las otras dos personas sin entender y sin hablar? ¡No! Las tres personas entienden todo, las tres «*deliberan*» (Gn. 1:26) y hablan, tanto en el seno de la Trina Deidad como «*ad extra*», pero SOLAMENTE EL PADRE, AL PRONUNCIAR SU «*LOGOS*», DA ORIGEN, POR LA VIA DE LA GENERACION MENTAL, A OTRA PERSONA DIVINA.⁹⁴ Como la expresión del Padre es exhaustiva, la mente divina agota en el Padre su producto mental y da a luz un Hijo igual (*consustancial*) al mismo Padre. Por ello, el Hijo no puede engendrar otro Verbo (y así, hasta el infinito), por cuanto recibe del Padre una mente que ya agotó su expresión personal. Lo mismo digamos del Espíritu Santo.⁹⁵

2. La otra objeción es que, si el *Lógos* es expresado por el Padre, depende del Padre en Su existencia propia, puesto que sólo hay Verbo cuando hay Alguien que lo pronuncia. Con lo dicho en el punto anterior acerca del Padre, tenemos los suficientes elementos para refutar esta objeción. No, no existe ninguna dependencia ni subordinación

del Verbo respecto del Padre que lo pronuncia y, al pronunciarlo, lo engendra, porque, según la enérgica expresión del obispo Gay, «la Palabra vive del Padre que la pronuncia; el Padre no vive de la Palabra, pero sí vive de decirla». Digámoslo de otro modo: Lo que constituye al Padre como persona divina (como Dios el Padre) es el acto vital y eterno de expresar Su Verbo, de engendrar así al Hijo; ni el Hijo puede vivir sin el Padre que lo engendra, ni el Padre puede vivir sin engendrar al Hijo. Así es que «*Todo aquel que niega al Hijo, tampoco tiene al Padre. El que confiesa al Hijo, tiene también al Padre*» (1.^a Jn. 2:23, v. también 5:11-12), puesto que Padre e Hijo son radical y mutuamente inmanentes (v. Jn. 1:1, 18; 14:10).⁹⁶

Podríamos decir que, así como el Padre dice: «*Mi Hijo eres Tú; Yo te he engendrado hoy*» (Sal. 2:7),⁹⁷ el Hijo viene a decir «*Heme aquí*» (v. He. 10:7), «*Sobre ti fui echado desde el seno*» (Sal. 22:10).⁹⁸ Y, aun cuando en el seno de la Trinidad el Hijo no está sometido al Padre, estaba anhelando encarnarse⁹⁹ para mostrarle en Su naturaleza humana lo que no podía en la divina, en la que es coeterno y coigual con el Padre. Ya en Jn. 1:14, se vislumbra el comienzo del holocausto del Hijo, al asumir la *sarx*: carne débil, mortal; más aún, -destinada desde un principio al sacrificio (He. 10:5-7; 1.^a P. 1:20).

La entrega total del Padre al Hijo hace de éste el *pre-dilecto* (gr. *agapetós* = el bienamado, que corresponde al hebreo *yedidi* = escogido;¹⁰⁰ y la entrega total del Hijo al Padre implica una total *disponibilidad*, en la que, con un amor inmenso y una gratitud infinita, el Hijo se vuelve hacia el Padre (Jn. 1:1 «*pros ton Theón*») en una entrega total, existencial, como a la fuente de Su Ser personal. Esta intercomunidad continua, por la que el Hijo vive del Padre (Jn. 6:57) y el Padre vive de engendrar al Hijo, es como el ímpetu tremendo de dos olas gigantescas que, al encontrarse, dan origen a una tercera (el Espíritu Santo), repitiéndose eternamente este flujo y reflujo, como sístole y diástole misteriosas del corazón de Dios, sin principio, sin cambio, sin fin. El Hijo es, pues, así la RESPUESTA TOTAL al Padre.

La acción mental del conocer se expresa metafóricamente con el verbo «ver». Por eso, habla Pablo de una *ilumina-*

ción de los ojos de nuestro corazón (Ef. 1:18, según los mejores MSS), para poder contemplar, amar y poner en práctica las realidades divinas que nos han sido reveladas, prometidas y otorgadas (v. 2.ª P. 1:4). La percepción mental es un «ver» parecido al de la percepción sensorial; de ahí, la analogía. Esta es la razón, sin duda, de que dicho verbo vaya asociado a la procesión del Hijo, en quien Dios el Padre lo ve todo. Como digo en mi libro *Un Dios en Tres Personas*:

El modo de proceder de la segunda persona divina se nos muestra en el «ver» lo que hace el Padre. Dice Jesús en Jn. 5:19: *«No puede el Hijo hacer nada por su cuenta, sino lo que VE hacer al Padre; porque todo lo que hace el Padre, lo hace también el Hijo igualmente.»* En otras palabras, siendo el Hijo la imagen del Padre, esa imagen refleja toda la actividad del Padre: EL HIJO VE EN SI MISMO, por efecto de la relación que lo constituye en persona divina, engendrada por la mente del Padre, todo lo que el Padre hace, puesto que El mismo no es otra cosa que la IDEA ARQUETIPA Y PERSONAL DEL PADRE. Por eso, puede añadir *«el Padre a nadie juzga, sino que todo el juicio dio al Hijo»* (v. 22). No quiere decir que el «juzgar» sea una obra que escape a la competencia del Padre, sino que, al ser el «Logos» la expresión de la Verdad del Padre, el propio Hijo viene a ser el «Juicio» personal del Padre. Un sentido semejante encuentra Agustín de Hipona en la frase de Jesús en Jn. 7:16: *«MI DOCTRINA NO ES MIA, sino de Aquel que me envió.»* «¿Cómo es eso —pregunta san Agustín— de que dice que su doctrina no es suya? Si no es suya, ¿por qué dice “mi doctrina”?» Y él mismo se responde, explicando que, por ser el Verbo de Dios, el Hijo es personalmente «enseñanza del Padre», aunque esta enseñanza sea también suya, porque ella constituye Su personalidad. Al fin y al cabo, la Verdad del Padre es la del Hijo, porque son un solo Ser esencial (Jn. 10:30).¹⁰¹

b) *Hijo*. Que el Verbo, en cuanto expresión exhaustiva del Padre y, por tanto, el revelador o exegeta nato del Padre, sea el Hijo, no necesita demostración, ya que, aparte del contexto general de todo el N. T., el prólogo de *Juan* nos aporta suficientes datos para corroborar la identidad (v. Jn. 1:1, 14, 17, 18). De la generación del Verbo, hemos visto ya lo suficiente, tanto en este punto en que hablamos

de la segunda persona de la Deidad, como al hablar del Padre en cuanto que es origen del Hijo. No vamos, pues, a insistir más por ahora en este epíteto.¹⁰²

c) *Imagen del Dios invisible* (Col. 1:15). El término «imagen» (gr. *eikón*) es muy expresivo. Como hace notar Tomás de Aquino, sólo el Hijo, no el Espíritu Santo, es imagen del Padre.¹⁰³ La razón es muy sencilla: Al ser engendrado el Hijo por la vía mental y ser así un Verbo expresado por el Padre, no puede menos de representar fielmente, *en virtud de su procesión del Padre*, y como término que es de tal procesión, a su *principio* que es el Padre.

En efecto, el acto de conocer y expresar (la vía mental) se efectúa mediante la asimilación que el sujeto hace del objeto conocido, ya que lo conocido, al entrar representativamente en el intelecto, es *asimilado* por la mente; y cuando el objeto conocido es idéntico al sujeto conocedor, como ocurre en Dios, la asimilación es absolutamente perfecta; y ello, por dos razones:

1. Porque la mente es entonces como «padre» y «madre» a la vez, al no intervenir en el acto de conocer nada que sea exterior al sujeto.

2. Porque el Padre y el Hijo son consustanciales. Es cierto que también el Espíritu Santo es consustancial al Padre y al Hijo, pero *no lo es en virtud de su procesión personal*, ya que el Espíritu Santo procede por la vía del amor, la cual sigue un sentido opuesto al de la vida mental,¹⁰⁴ sino por tener en común el Padre y el Hijo la esencia divina.

Por tanto, en virtud de la generación mental del Hijo (¡el Verbo!), éste no puede menos de ser la imagen perfectísima, exhaustiva, personal, del Padre. Como hace notar Tomás de Aquino, el hombre fue hecho *en la imagen* de Dios, pero nunca se nos dice que el hombre sea *imagen* de Dios.¹⁰⁵

d) *Resplandor de la gloria* (del Padre —He. 1:3—; gr. *apaúgasma tes dóxes*, correspondiente al hebreo *zohar kebodó*). El griego *augé*, como el hebreo *zohar*, es el brillo que emana de la luz. Así, el Hijo es el *resplandor* del que habita en una luz inaccesible (comp. 1.^a Ti. 6:16 con Ap. 21:23). No es el *reflejo*, sino la *irradiación*, del Padre; así

como el rayo del sol sale del sol mismo, así sale la luz del Hijo de la gloria del Padre (v. Jn. 1:4; 8:12; 2.^a Co. 3:18; 4:4). Dice J. Gess, citando a Bruce:

Así como la gloria está precisamente en su brillo, así también la sustancia de Dios está realmente en Cristo, quien es su impronta... Lo que Dios es esencialmente, se ha manifestado en Cristo.¹⁰⁶

Por supuesto que, si Cristo es *Dios manifestado en carne* (1.^a Ti. 3:16), es porque, ya en la divinidad de Su persona, es la *phanérosis*¹⁰⁷ del Padre. En Tito 2:11; 3:4, vemos el verbo *epepháne*, aplicado a esta manifestación desde arriba. Tito 2:12 comienza con el participio *paideiōusa*. El verbo no sólo significa «enseñar», sino más aún «educar corrigiendo y disciplinando» (comp. con Ef. 6:4). Es posible que el Apóstol tuviese en mente la raíz hebrea *zhr* = amonestar, de donde se deriva el sustantivo *zohar* = resplendor, con lo que la amonestación o disciplina es siempre, para el hebreo, una *iluminación* (comp. con Sal. 119:105).

Con la primera venida del Señor, Dios nos enseñó palpablemente (v. Col. 2:9), en Cristo, a llevar una vida *sobria, justa y piadosa* —las tres dimensiones de la rectitud—, cuyo paradigma perfecto fue Jesús (v. Jn. 8:46). Y, como no hay rayo de luz sin calor, la misma luz de Cristo que nos ilumina, nos calienta también (Lc. 24:32: «¿No estaba ardiendo nuestro corazón dentro de nosotros, mientras nos hablaba en el camino, cuando nos abría las Escrituras?»).

La razón no hay que buscarla muy lejos: El Verbo de Dios no puede ser una Palabra fría, porque sale del seno del Padre llevándose consigo (sin separarlo del Padre) el principio espirador de la tercera persona divina, la cual procede del Padre y del Hijo conjuntamente. Es un Verbo *caliente*, porque lleva dentro de Sí el Amor personal de Dios (v. Jn. 16:15).¹⁰⁸ Precisamente por ser *Luz, Resplendor vivo y caliente* de Dios, el Verbo no sólo nos *ilumina* (Jn. 1:9; 8:12; 12:46), sino que nos *salva* (Lc. 19:10; Jn. 3:16-18) y nos *liberta* (Jn. 8:32, 34-36). Se salva lo *perdido* (Lc. 19:10). De ahí, que sólo el que se siente «perdido» pueda aspirar genuinamente a ser «salvo»), buscándolo con la luz de la

Palabra (Sal. 119:105), y se liberta lo *esclavizado* —con el «calor» se funden y rompen las cadenas (comp. con Jer. 23:29). El propio nombre de Jesús (hebr. *Yeshuá* = YHWH *salva*, establece una correlación implícita con nuestra miseria. En efecto, Su función salvadora resultaría *vana*, si nuestra condición pudiera ser mejorada por otros medios (Ro. 3:20-28; 1.^a Co. 1:17; Gá. 5:11). Como ha escrito J. M. Delgado Varela:

Jesús de una parte, y el hombre concreto, personal, pecador, con toda su miseria, de otra, son dos extremos correlativos. La correlación reclama la simultaneidad de los extremos. No podemos afirmar uno sin que esté presente el otro. Clamamos: JESUS. Y en el extremo correlativo opuesto, aparecen TODOS LOS HOMBRES CON TODA SU MISERIA. El misterio redentor no es algo pretérito. Ocupa también los momentos presentes. Y se proyecta a la plenitud del Reino del Padre.¹⁰⁹ (El énfasis es suyo.)

e) El Hijo es, finalmente, según He. 1:3 «*kharaktér tes hypostáseos autou*» = impronta o representación exacta de la naturaleza personal del Padre. El vocablo griego *kharaktér* expresa la imagen o representación fiel que se obtiene al grabar algo por medio de un sello o cuño.¹¹⁰ El término *hypóstasis* nos da aquí la realidad (comp. He. 11:1) subsistente de un ser.¹¹¹ Ninguna otra expresión pudo usar el autor de la epístola, que fuese tan significativa como ésta, para decirnos que el Hijo es la perfecta imagen del Padre (v. Jn. 14:9). Así, el que ve al Hijo, ve al Padre. Cristo es la manifestación visible, pero perfecta a escala humana, del Dios invisible (Co. 1:15). Al que, pues, a Cristo ve, nada le falta por ver de Dios, porque la esencia divina, en sí misma, no cabe ni en el ojo corporal (Dios es Espíritu, Jn. 4:24), ni en la mente humana (Dios es Infinito; no cabe en una mente finita, 1.^a Ti. 6:16).¹¹²

3. LA PERSONA DEL ESPIRITU SANTO

Aun cuando es la tercera persona divina por razón de su origen, el Espíritu Santo tiene, obviamente, un papel

prominente en un libro sobre *espiritualidad*, ya que, como «agente ejecutivo» de la Trina Deidad, es Él quien produce en nosotros todos los efectos que tienen que ver con nuestra condición espiritual.

Antes de pasar al estudio de los epítetos bíblicos, que nos ofrecen los datos revelados suficientes para una inducción legítima y para una deducción correcta en el plano teológico, tenemos que advertir que:

a) El Espíritu Santo es una *persona*, no un mero poder o una fuerza de Dios; no es un *viento*,¹¹³ aunque Jesús lo comparase al viento en Jn. 3:6 ss, para expresar la libertad del que ha nacido del Espíritu (comp. con 2.^a Co. 3:17). Véanse lugares como Gn. 6:3; Sal. 139:7-10; Mr. 3:29; Jn., caps. 14 al 16; Hch. 5:3-4; 8:29; 13:2; 15:28; Ro. 8:26; 1.^a Co. 2:10-11; 12:4, 11; Ef. 4:30. En estos lugares, vemos que el Espíritu Santo contiene, se puede blasfemar de él, enseña, da testimonio, habla, intercede, se le puede mentir y entristecer, revela, conoce, escudriña y decide; todo esto sólo a una *persona* se puede atribuir. Además, está alineado con las otras dos personas en Mt. 28:19, y reparte sus dones como El *quiere* (1.^a Co. 12:11), siendo así que sólo una persona puede realizar el acto de querer.

b) El Espíritu Santo es *Dios*, puesto que sólo a Dios puede ser dedicado en consagración un ser humano (Mt. 28:19, donde aparece con otras personas *divinas*); mentirle a El es mentirle a Dios (Hch. 5:3-4); se le dedica templo, lo cual es honor exclusivo de la Deidad (1.^a Co. 3:16; 6:19); Él es el Señor (gr. *Kyrios*, 2.^a Co. 3:17), y se le *ultraja* como al Padre y al Hijo (He. 10:29), como se *ultraja* a YHWH (Nm. 15:30).

c) El Espíritu Santo es persona *distinta* del Padre y del Hijo, ya que *procede del Padre* (Jn. 15:26) y también del Hijo, puesto que es *enviado* por el Hijo (Jn. 15:26, comp. con 14:26 y Hch. 1:4, 8, a la luz de Lc. 24:49). Que el *envío* supone la *procedencia*, se prueba por las siguientes razones: 1) el Espíritu Santo es llamado en el N. T. *Espíritu del Señor* (2.^a Co. 3:17), *Espíritu de Jesús* (Hch. 16:7) y *Espíritu de Cristo* (Ro. 8:9), con lo cual se nos dice equivalentemente que *procede* del Hijo, ya que la *procedencia* señala el término de una relación de la cual es prin-

cipio la otra persona; 2) el envío *ad extra* sólo es posible —insistimos— como prolongación de una procesión *ad intra*; ésa es la razón de que el Padre no sea enviado, puesto que no procede de otra persona; en cambio, el Padre y el Hijo envían el Espíritu porque éste procede de ambos; 3) si el Espíritu Santo no procediese también del Hijo, no se distinguiría de El, puesto que la única raíz de distinción real entre las personas divinas es la oposición mutua de relaciones, ya que todo lo que es absoluto es común a las tres.¹¹⁴

d) El Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo como de un solo y *único* principio, ya que todo lo que es del Padre es también del Hijo (Jn. 16:13-15), excepto las respectivas relaciones de *paternidad* y *filiación*. Luego, también es común al Padre y al Hijo la *espiración activa*, por la que se constituyen en oposición relacional frente al Espíritu Santo.

e) El Espíritu Santo es llamado: 1) Espíritu de la *verdad* (Jn. 14:17; 15:26); incluso es, como el Hijo, la *Verdad* (comp. Jn. 14:6 con 1.^a Jn. 5:6). Quizá quiso Juan referirse al Espíritu, cuando usó el término «*verdad*» en 3.^a Jn. v. 12, sobre cuyo sentido tanta dificultad tienen los exegetas en ponerse de acuerdo; 2) Espíritu de *santidad*; es decir, santo (Ro. 1:4);¹¹⁵ 3) Espíritu de *vida*; es decir, vivificante (Ro. 8:2, comp. con Jn. 6:63); 4) Espíritu de *gracia* (He. 10:29), es decir, amable y benigno (quizá, como en Zac. 12:10);¹¹⁶ 5) Espíritu de *gloria*, manifestación entre nosotros de la *shekinah* o gloria de Dios (1.^a P. 4:14).¹¹⁷

Pasemos ya a estudiar los epítetos que el N. T. aplica a la tercera persona de la Deidad, los cuales nos ayudan a inducir correctamente y deducir legítimamente lo que el Espíritu Santo es, no sólo *ad extra*, sino también en el seno de la Trina Deidad:¹¹⁸

1. *Espíritu o Espíritu Santo*. Aunque de las tres personas se puede decir que son *Espíritu* (Jn. 4:24), porque Dios no tiene cuerpo, sino que es espíritu purísimo e infinito, la tercera persona es *Espíritu* en un sentido especial (v. Jn. 3:5-8), que viene a ser el de «viento huracanado» (Hch. 2:2:), ya que, así como el viento sacude y arrastra cuanto se opone a su paso, también el Espíritu Santo es como

un huracán por el que el Padre y el Hijo, al contemplar en el Verbo el Bien Absoluto que es Dios, se lanzan hacia él con toda la fuerza de su común «Corazón» —por llamarlo de algún modo—. Esta inclinación ineludible del Padre y del Hijo hacia el Bien Absoluto constituye el *éthos* y el *páthos* de la santidad moral de Dios, por lo cual el fruto o término de la espiración activa es SANTO por antonomasia; de ahí que la *santidad*, que es atributo *esencial* de la Trina Deidad, se torne epíteto *personal* del Espíritu en el seno de Dios, y sea la base para que el Espíritu Santo sea el agente *santificador* «*ad extra*».

El aire puesto en movimiento, con énfasis en su *poder* (la *dynamis* que se apropia al Espíritu) es *pneuma* = aire que se respira, con el que se alienta y, por tanto, quitarle a una persona el aire equivale a matarlo (v. Gn. 2:7; 7:22; Job. 27:3; Sal. 18:15; Is. 2:22); por eso, se llama «apnea» a la suspensión del acto respiratorio. Según la Palabra de Dios, la *vida* está, en sentido positivo, en la *sangre* (Gn. 9:4; Lv. 17:11), en cuanto que la sangre lleva el alimento a los tejidos —se acaba la sangre, se acaba la vida—; pero también se acaba la vida por falta de *respiración*; de ahí que la Biblia ponga la vida, en sentido negativo, en las *narices*, que son el órgano normal de la respiración.¹¹⁹

2. *Don de Dios* (gr. *doreá tou Theou*, v. Jn. 4:10; Hch. 2:38; 8:20; 10:45). Dios se nos da como Trina Deidad, especialmente mediante el regalo inefable del Hijo (v. Jn. 3:16; Ro. 8:32; 2.^a Co. 9:15), y el Don personal del Espíritu.¹²⁰ Jn. 7:39 nos aclara el sentido de Jn. 4:10-14, y nos muestra que el Don de Dios, por excelencia, es el Espíritu Santo.

Cuando nos percatamos de que el Espíritu Santo, fruto del amor intratrinitario del Padre y del Hijo, como emanado del «Corazón» personal de Dios, *nos es dado* y, mediante El, «*el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones*» (Ro. 5:5), nos explicamos por qué el Espíritu Santo es el *regalo* («*doreá*») de Dios por antonomasia, puesto que, como ya hizo notar Tomás de Aquino, el primer don es el *corazón*, en el sentido de que quien regala algo, regala por delante su corazón, es decir, su amor, sin el cual el regalo no tienen ningún valor; tanto que, en el momento en que sospechamos alguna «segunda intención» en la persona

que nos hace el regalo, despreciamos tanto el don como al donante, porque aquello *no procede del amor*, sino del egoísmo, por muy larvado que éste aparezca.¹²¹

3. *Amor personal de Dios.* Con lo que acabamos de decir, ya tenemos suficiente prueba para llamar «Amor» al Espíritu Santo, aunque la Palabra de Dios no le aplique explícitamente tal epíteto. En efecto, la tercera persona de la Deidad es el producto del Amor *nocional* —como dicen los teólogos— del Padre y del Hijo. Así como el «Lógos» es la *Expresión* exhaustiva de la mente del Padre, así el «Pneuma» es la *Impresión* también exhaustiva del «Corazón» del Padre y del Hijo, ya que el amor procede por *atracción* (Jn. 6:44), cerrando con ese abrazo de amor el ciclo de la vida intratrinitaria, y siendo como una punta de lanza en tensión *ad extra* («el bien que tiende a difundirse»), para fecundar amorosamente (v. Gn. 1:2; Jn. 3:5)¹²² todo lo que existe y vive en lo natural y en lo sobrenatural. Así se hace fecundo *ad extra* el Espíritu que no lo es *ad intra* por recibir ya exhaustas, tanto la *vía mental*, por la que procede el Hijo como «Lógos» del Padre, cuanto la *vía sentimental* o *afectiva*, por la que procede Él mismo como «Pneuma» del Padre y del Hijo.

De este modo, viene a ser el Espíritu Santo el «Paráclito» por antonomasia; es decir, la persona divina que amorosamente atrae, ayuda, consuela, defiende y vivifica. Es un Amor que brota *necesariamente* en le seno de la Deidad, ya que Dios no puede vivir sin amar (1.ª Jn. 4:8, 16), pero se derrama *libremente* sobre nosotros, ya que ningún ser creado, relativo, limitado, puede atraer necesariamente el amor de Dios.¹²³ Dios *se complace* necesariamente en el bien que ha creado, pero es libre para crear el bien; en otras palabras, Dios sólo pone Su amor de *complacencia* donde ha puesto antes Su amor de *benevolencia* (gr. *eudokía* = lo que le parece bien. V. Mt. 11:26; Lc. 2:14; 10:21; Ef. 1:5, 9; Flp. 2:13), la cual se derrama de acuerdo con el libre propósito de Su voluntad (v. Ef. 1:11: «*katá ten boulén tou thelématos autou*»), ya que Dios *no nos necesita* (v. Sal. 50:12). Al contrario, somos nosotros los que le necesitamos a Él siempre y para todo (v. Hch. 17:25, 28).

En conexión con este epíteto del Espíritu como «Amor» personal de Dios, es interesante observar lo que se nos

dice de El en Jn. 16:13, si lo comparamos con lo que se dice del Hijo en Jn. 5:19. Sin duda, estos pasajes nos ofrecen unos datos muy importantes para conocer, de algún modo, lo que palpita en el seno de la Trina Deidad. Ya vimos que el Hijo procede por la vía mental, la del conocimiento. El percibir de la mente se asemeja al percibir de la vista, y por eso aplicamos al percibir mental el verbo «ver». Como el Hijo procede del Padre por la vía mental, del Padre recibe el *ver* y lo que ve. Por eso, leemos en Jn. 5:19: «*No puede el Hijo hacer nada por su cuenta (lit. de sí mismo, ya que procede de otro), sino lo que VE hacer al Padre; porque todo lo que El (el Padre) hace, también lo hace igualmente el Hijo.*» Todo lo que le pertenece al Padre, le pertenece también al Hijo (Jn. 10:30; 16:15). Por eso, obran siempre y en todo conjuntamente. Pero el Hijo es *imagen* del Padre, mientras que el Padre *no* es imagen del Hijo. De ahí que el Hijo no pueda obrar *de sí mismo*, sino en virtud de Su procedencia del Padre.

Si comparamos esto con lo que en Jn. 16:13 se nos dice del Espíritu Santo, notaremos la diferencia, tanto como la semejanza: «...*no hablará (el Espíritu) por su propia cuenta (lit. de sí mismo, ya que procede del Padre y del Hijo, vv. 14-15), sino que hablará todo cuanto OIGA, y os hará saber las cosas que habrán de venir.*»¹²⁴ Vemos que el Espíritu Santo tampoco puede actuar *de sí mismo*, ya que procede del Padre y del Hijo; por tanto, actúa conjuntamente con el Padre y con el Hijo, pero no por Su propia cuenta, puesto que obra en virtud de Su procedencia del Padre y del Hijo (v. 15).

Por otra parte, no dice que hablará de lo que VEA, sino de lo que OIGA. En efecto, si el «ver» es propio de la mente, el «oír» va ligado al sentimiento, pues la obediencia no procede de la mente, sino del corazón; por eso, la fe es un acto de *obediencia* (Ro. 1:5; 16:26),¹²⁵ y «*con el corazón se cree*» (Ro. 10:9-10). Al poner nuestra confianza total en Dios, damos por seguras *las cosas que no se ven* (He. 11:1). Así pues, el Hijo nos declara la verdad acerca de Dios (Jn. 1:18), pero el *don de la fe* se ejercita mediante el poder del Espíritu Santo (v. 1.^a Co. 12:4, 9).

Esto me induce a profundizar más en este aspecto del misterio de la Trina Deidad, pues si el Hijo procede de la

mente del Padre, representa entonces el elemento *lógico* de la Deidad; y a ello corresponde en el ser humano, como imagen de Dios, la inteligencia, el raciocinio, la deducción; y si la imagen de Dios en el hombre no está completa mientras no hay *varón y hembra* (Gn. 1:27),¹²⁶ lo *lógico* está representado en el varón más bien que en la mujer, en la cual predominan el sentimiento y la intuición. Por eso, el varón se impresiona más por lo que *ve* que por lo que *oye*; un documento escrito tiene más valor para un hombre que las palabras dichas *al oído*. En cambio, la mujer se impresiona más por un requiebro susurrado al oído que por todas las palabras impresas en un papel. Así vemos que los Apóstoles —varones— no se quedaban satisfechos con oír al Maestro resucitado; necesitaban *ver* y hasta *palpar* (Jn. 20:25-29, comp. con 1.^a Jn. 1:1-3). Por el contrario, María de Magdala —mujer— no reconoció al Señor por la vista, sino por el *oído*. Tan pronto como Jesús la llamó por su nombre, respondió de inmediato: «*Rabuní*» = Maestro mío.

El Apóstol Juan, que se había recostado en el seno de Jesús (n. 21:20), así como el Hijo está recostado en el seno del Padre (Jn. 1:18), *vio* y *oyó* con toda atención al Maestro; siempre fue el primero en reconocerle a distancia y el que le contempló con mayor detenimiento (1.^a Jn. 1:1-4). Por eso, más que ningún otro Evangelista, pone de relieve tanto el «Logos» como el «Pneuma»: Hijo y Espíritu Santo; ambos como vías para el encuentro con Dios el Padre (Jn. 1:18; 8:42; 13:34-35; 14:21-31; 15:3 ss., 9 ss.; 17:26; 1.^a Jn. 3:10 ss.; 4:7-21) y, en contraste con Pablo, que casi siempre usa el sustantivo *pístis* = fe, Juan siempre emplea el verbo *pisteúo* = creer, con la única excepción de 1.^a Jn. 5:4.

Siendo el Espíritu Santo el Amor personal de Dios, El establece la *comunión* entre el Padre y el Hijo, de forma que, como ya dijimos en otro lugar, siempre que se nos habla explícita o implícitamente de la comunión, allí está el Espíritu Santo, aun cuando no se le mencione por Su nombre (v. Jn. 17:21; 1.^a Jn. 1:3; 2:24, a la luz de 2.^a Co. 13:13.¹²⁷ Por eso, El establece también la comunión en el creyente, tanto en relación con Dios —verticalmente— como con los demás creyentes —horizontalmente—, reali-

zando así la unidad de la Iglesia (Jn. 17:21-23; Ef. 5:3-4). La Cena del Señor es signo de comunión con el Señor, pero también es símbolo de la unidad de la Iglesia (v. 1.^a Co. 10:16-17, no se pueden separar estos dos versículos).¹²⁸ Y el clímax escatológico de esta comunión está representado en la Biblia mediante el banquete de *las bodas del Cordero* (v. Mt. 22:2, comp. con Ap. 19:9). Dice a este respecto J. M. Delgado Varela:

Sorprende el constatar cómo la intimidad de una comida, de compartir unos manteles, aparece en los momentos decisivos de la vida de Jesús. Un ejemplo para la comunidad de vida de los bautizados en el Espíritu Santo.¹²⁹

NOTAS DE LA PRIMERA PARTE

1. Para el concepto de «unidad», véase mi libro *Un Dios en Tres Personas*, pp. 68-69.

2. En *Creo en el Espíritu Santo*, p. 17.

3. En la revista *Concilium*, núm. 166 (junio 1981), p. 344 (el subrayado es suyo).

4. *Op. cit.*, p. 347 (el subrayado es suyo).

5. V. la *Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación*, p. 8.

6. Libro de bolsillo de Israel *Valores del Judaísmo*, p. 101.

7. *Op. cit.*, p. 100.

8. Preferimos escribir así —no cabe duda de que ésta es la correcta lectura— el «Nombre». En lo sucesivo, lo transcribiremos con solas las consonantes: YHVH o YHWH.

9. V. J. H. Hertz, *Pentateuch and Haftorahs* (Soncino Press, London 1969), p. 57.

10. V., sobre este v., Keil y Delitzsch, en *Commentaries on the Old Testament*.

11. V. Hertz, *op. cit.*, p. 305, y I. W. Slotki, *Isaiah* (Soncino Press, London 1970), pp. 44-45.

12. V. también mi libro *Un Dios en Tres Personas*, pp. 140 ss.

13. V. G. Braumann, en *Dictionary of New Testament Theology* (ed. Colin Brown), III, pp. 705-710.

14. V. también mi libro *La Persona y la Obra de Jesucristo*, pp. 88-105.

15. *Christian Apologetics*, p. 331.

16. Para captar el sentido de esta frase, véase *Alford's Greek Testament*.

17. V. mi libro *Un Dios en Tres Personas*, pp. 161-163.

18. V. J. F. Walvoord, *The Revelation of Jesus Christ* (Moody Press, Chicago 1978-, p. 37).
19. En *The Principles of Theology*, p. 289 (traduzco del inglés).
20. En el capítulo siguiente, volveremos sobre los principales textos trinitarios, al analizar el dato revelado para obtener alguna inteligencia del misterio.
- 20 bis. Para una exposición detallada, véase M. García Cordero —cuyo orden seguimos— en *Teología de la Biblia*, II, pp. 465-488.
21. *Misterio Trinitario y Existencia Humana*, pp. 192-193.
22. *In Boethium de Trinitate*, q. 2, a. 3, ad 5.
23. V. mis libros *Un Dios en Tres Personas*, pp. 131-135, y *El Hombre, Su Grandeza y Su Miseria*, pp. 80-85.
24. V. el capítulo 2.º de la 2.ª Parte de este libro.
25. Igualmente podríamos afirmar que sólo el que es útil (etim. lo que es bueno para el uso) puede servir para algo.
26. V. mi libro *Cómo beneficiarse del complejo de inferioridad* (Bruguera, Barcelona 1968), a lo largo de las dos primeras partes.
27. *La Cábala*, p. 256.
28. V. mi libro *Un Dios en Tres Personas*, p. 135.
29. Pp. 133-135.
30. En la enciclopedia *Sacramentum Mundi*, VI, p. 746.
31. *Sobre la Trinidad*, VI, 3, 4.
32. La diferencia entre ambos términos estriba en que *producir*, verbo correlativo (incluso etimológicamente) del verbo *proceder*, indica de suyo la relación de un *principio* con su *término*, lo cual no implica desigualdad de naturaleza o de rango, mientras que el *efecto* depende esencialmente de una *causa* a la que debe el ser.
33. La teología medieval lo expresaba diciendo que el término de la procesión respectiva surgía, no a modo de acción («per modum operationis»), sino a modo de producto de la acción («per modum operati»).
34. Dice el gran erudito alemán J. W. von Goethe, en su *Fausto*, 1.ª Parte, acto único (Bruguera, Barcelona, 1971, pp. 101-102): «Escrito está: "En el principio era el Verbo." ¡Aquí tropiezo! ¿Quién me ayudará a seguir adelante? Es ésta una traducción tan difícil que tendré que darle otro sentido, si el espíritu me ilumina. Escrito está: "En el principio era la Mente." Reflexionemos bien esta primera línea y no permitamos que la pluma se precipite. ¿Es verdad que la mente lo crea y lo hace todo? Entonces debiera decir: "En el principio era la Fuerza." Y, sin embargo, al escribirlo, tengo la sensación de que éste no es el sentido exacto. ¡Por fin el espíritu viene a ayudarme! Ya veo claro y escribo con audacia: "En principio era la Acción".» Aunque Goethe no era precisamente un teólogo, menos todavía un exegeta, su audaz afirmación —contra lo que yo creí durante muchos años— es compatible con Jn. 1:1, ya que, aun cuando el Verbo o Palabra personal del Padre existía desde toda la eternidad (y, por tanto, *existía en el principio*), la *acción* de expresar dicho Verbo es *lógicamente anterior* al propio Verbo en cuanto Palabra *expresada*.
35. Que muchos teólogos medievales, siguiendo a los antiguos escritores eclesiásticos —especialmente a Agustín—, llaman *natural*

(o por vía natural), vocablo que procede del verbo latino *nas-cor* = nacer (como también el griego *physis* = naturaleza, procede de *phyo* = surgir, crecer).

36. De ahí que la precisión del lenguaje teológico exija hablar de dos personas *espirantes* (participio), pero no de dos *Espiadores* (nombre sustantivo), sino de uno solo.

37. Más adelante veremos cómo estas dos «vías» implican un tráfico de sentido opuesto.

38. Esto no obsta para que el Padre y el Hijo se constituyan como personas *también* por la espiración activa, como muy bien hacía notar nuestro profesor, el Dr. Gregorio Alastruey, en la Universidad Eclesiástica de Salamanca.

39. Se llama *inmanente* una acción cuando el producto queda *dentro* del sujeto que lo produce; por ejemplo pensar en una acción inmanente, porque el pensamiento, idea, concepto, quedan dentro de la mente. En cambio, una acción se llama *transeúnte* cuando el producto queda *fuera* del sujeto; por ejemplo, escribir es una acción transeúnte, ya que la carta, el libro, etc., quedan fuera del escritor.

40. Explicaremos esto al hablar de cada persona en particular.

41. V. mi libro *Un Dios en Tres Personas*, p. 134, nota 8.

42. En primer término, los Apóstoles presentes; el v. 20 indica que esta comunión se extiende también a los creyentes de la actual economía.

43. En Flp. 2:5, Pablo exhorta a los fieles de Filipos a *tener los mismos sentimientos* (gr. «*touto phroneite*») que hubo en *Jesucristo*. El verbo indica una misma mentalidad afectiva, con énfasis en el interés por algo. En Col. 3:2, usa el mismo verbo: «*ta ano phroneite*» = *poned la mira en las cosas de arriba*, donde es notorio también el elemento de interés (comp. con Mt. 6:21). En cambio, en Ro. 8:27 hallamos el sustantivo concreto *phrónema*, aplicado a una función «*ad intra*» de la Deidad: «*El que escudriña los corazones* (el Padre) *sabe cuál es la mentalidad* (o intención) *del Espíritu* (gr. *ti to phrónema tou pneúmatos*). El «interés» del Espíritu es bien conocido y compartido por el Padre (y por el Hijo), puesto que la *intersección eficaz* del Espíritu (gr. *entynkhánei* —comp. con He. 7:25) adquiere su valor precisamente por su conformidad con el beneplácito de la Deidad (gr. *katá Theón*, sin artículo, y en posición enfática, como hace notar Alford en *Alford's Greek Testament* sobre este versículo. Para otros derivados de la misma raíz, véase una buena Concordancia Griega del N.T.)

44. Es así la antítesis del malvado (V. Pr. 4:16-17).

45. «Apropiar», en sentido teológico trinitario, es, como dice Tomás de Aquino —y el propio K. Barth lo admite— «*commune trahere ad proprium*» = trasladar lo que es común a las tres personas a lo que es propio de alguna de ellas, a causa de la semejanza que eso *común* tiene con lo que es *propio* de tal persona.

46. V. también Lv. 11:44; 19:2; 20:7, 27, etc.

47. El Padre se ha manifestado mediante el envío del Hijo (V. Jn. 1:18; 14:9; Gá. 4:4; Col. 2:9; 1 Ti. 3:16; He. 1:1-3; 1 Jn. 4:2; 5:11) y del Espíritu (V. Jn. 14:26; Hch. 2:33; Ro. 5:5, entre otros lugares).

48. ¿No es cierto que Ex. 34:5-7 y lugares paralelos nos ofrecen la descripción más alentadora y consoladora posible de lo que es nuestro Dios y Su gloria? Como ha dicho alguien: «¿Tienes miedo de Dios? ¡Echate en Sus brazos!»

49. V. especialmente la oración de Daniel (Dan. 9:7-10), donde vemos que la *justicia* de Dios consiste también en ser *compasivo* y *perdonador de pecados*.

50. V. lo dicho en los párrafos anteriores: (a) y (b).

51. Nótese los dos aoristos griegos, dando a entender una decisión hecha de una vez por todas.

52. V. *Dictionary of New Testament Theology*, III, p. 545.

53. El hijo está así en *medio* del Padre y del Espíritu Santo y, en cuanto *hombre*, entre Dios y los hombres (1 Ti. 2:5).

54. V. J. Ortega y Gasset, *Una interpretación de la Historia Universal* (Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1966), pp. 93-94.

55. Es la definición que da el excelente *Diccionario Anaya de la Lengua*.

56. Al tratar del Hijo en particular, veremos las implicaciones intratrinitarias de esa profundísima sumisión del *Lógos* de Dios.

57. No *fons Deitatis*, como se encuentra en algunos textos litúrgicos (V. A. H. Strong, *Systematic Theology*, p. 341). Respaldando la tesis de Pedro Lombardo, el IV Concilio de Letrán (año 1215) declaró: «La sustancia divina no engendra, ni es engendrada ni procede, sino que es el Padre quien engendra, el Hijo quien es engendrado, y el Espíritu Santo el que procede.» En esto, estamos de acuerdo con tal declaración.

58. Como ya dijimos, el Padre no es *causa*, sino *principio*, de las otras dos personas divinas (v. lo que diremos al hablar de cada una de las divinas personas en particular).

59. Estúdiense bien el contexto de Is. 55:11, tanto anterior como posterior.

60. Para un estudio más detallado, véase L. S. Chafer, *Teología Sistemática*, I, pp. 310 ss.

61. Una madre puede amar inmensamente al hijo de sus entrañas que yace moribundo, pero no puede rescatarle de las garras de la muerte; el médico conoce bien la enfermedad, pero no posee el remedio; un multimillonario puede sacar de la miseria a miles de personas, pero no quiere. Como escribe G. Thibon, en su libro *El Pan de Cada Día* (Patmos, Madrid), de poco le sirve a un orgulloso mortal clamar: «Yo soy el que soy», si a continuación tiene que confesar: «Yo soy el que no puedo...» Pero el consuelo y la firme seguridad del creyente estriban en tener un Padre Celestial que *sabe, quiere y puede*.

62. Por eso, la palabra *pacto*, que ocurre 33 veces en el N.T. no corresponde al término griego *synthéke* = pacto bilateral, sino a *diathéke* = pacto *por medio de*.

63. Es curioso que el vocablo hebreo *'emeth* = verdad, tenga las letras primera, media y última del alfabeto hebreo, con lo que el *Lógos* (la *Verdad* —Jn. 14:6) viene a ser como la «Enciclopedia completa» —del *Alfa* a la *Omega*— de Dios (V. Ap. 1:11; 22:13). Además, *'emeth*, como *'emunah* = fe o fidelidad, *'amen* = así es, así sea, y el resto de una larga familia de voces, procede del

verbo 'amán = sustentar, en el doble sentido de «mantener en pie» y «nutrir».

64. V. Jn. 3:16; 6:29, 39-40, 44, 46, 57; 7:28; 8:29, 42; 10:36; 12:49; 13:20; 14:24; 16:27-28; 17:3, 8, 18, 21, 23, 25; 20:21; Gá. 4:4; 1 Jn. 4:9, 10, 14.

65. Comp. con Gn. 1:2, entre otros lugares.

66. La teología lo expresa diciendo que las tres personas obran en la encarnación *principiative* (actuando), pero sólo el Verbo interviene *terminative* (recibiendo o asumiendo sobre su propia hipóstasis —de ahí, la expresión «unión hipostática»— la naturaleza humana). Es como si una persona se vistiese, pero ayudándole otras dos a vestirse: tres visten, pero sólo una queda vestida.

67. Ya dijo en Mt. 20:28 que a eso había venido.

68. Opinamos, contra el sentir de algunos exegetas, que aquí se refiere a la persona misma del Espíritu Santo, aunque reconocemos que hay razones para opinar de otro modo.

69. Es curioso que, en este último pasaje, vayan de la mano los vocablos «mandamiento», «fruto», «amor» y «gozo». También es de notar que, si «lo que sale de la boca (del hombre) contamina al hombre» (V. Mt. 15:18-20), pues lo cualifica como malvado (V. Jer. 17:9), lo que sale de la boca de Dios santifica (Jn. 17:17).

70. El texto original usa invariablemente la voz pasiva («*egérthe*») para expresar la resurrección de Cristo. Es cierto que, en cuanto Dios, Cristo tenía poder para resucitarse a sí mismo, de la misma manera como resucitó a otros muertos; pero, en cuanto hombre, la obra de su resurrección se apropia siempre al Padre como a causa principal, y al Espíritu Santo como a causa «instrumental» (V. Ro. 8:11 «*diá... pneúmatos*»).

71. Citado por J. Owen (*The Works of John Owen*, 3, p. 67, nota —traduzco del latín).

72. V. C. C. Ryrie, *Balancing the Christian Life*, p. 63.

73. *Hacia el conocimiento de Dios*, p. 12 (citando de Spurgeon).

74. *Tratado sobre Juan*, 14, 9 y 39, 5 (traduzco del latín). En efecto, la multitud de creyentes con un solo corazón y una sola alma, es un reflejo de Dios, uno en tres, y tres en uno (V. a este respecto, la 3.ª Parte de este libro).

75. V. el comentario de C. H. Mackintosh al libro del Levítico, dentro de sus *Estudios sobre el Pentateuco* (Ed. Las Buenas Nuevas, Los Angeles, Ca., 1956), pp. 182-204. «La sangre y el aceite van juntos» —dice en la p. 196.

76. Mt. 19:17 no tiene los mejores MSS a favor de la lectura que suele aparecer en nuestras Biblias.

77. En su comentario a este versículo.

78. En *Primera epístola a los corintios*, Comentario (Edit. Literatura Bíblica, Madrid, 1970), p. 288.

79. Para los demás sentidos de la palabra «Padre», aplicada a Dios, véase mi libro *Un Dios en Tres Personas*, pp. 147-148, y lo que diremos en la 3.ª Parte de este libro.

80. En cuanto a nosotros, véase la 3.ª Parte de este libro. Debemos señalar aquí el tremendo error de A. Royo Marín, *op. cit.*, en *Teología de la perfección cristiana* (BAC, Madrid, 1958), p. 167, al

decir que «no es propiedad de ninguna de ellas en particular el engendrarnos como hijo de Dios». Aun cuando nuestra regeneración espiritual, como toda obra *ad extra*, es común a las tres personas divinas, sólo al Padre corresponde ser el término relacional de nuestra filiación sobrenatural. El Nuevo Testamento está suficientemente claro a este respecto.

81. Así argüía hace pocos años un jesuita irlandés (v. mi libro *Catolicismo Romano* (CLIE, Tarrasa, 1972), p. 91.

82. Para otros detalles más amplios, véase el cap. 1 de la 2.ª parte.

83. Dicha limitación repercutiría desfavorablemente en nuestra herencia eterna (1 P. 1:4), ya que somos *coherederos* con el único Hijo (Ro. 8:17). Si hubiese más «Hijos», la herencia quedaría repartida.

84. En su libro *La intimidad de Dios*, que lamento no tener ahora en mi poder.

85. Insistiremos en esto al hablar del Hijo como *Lógos* o Palabra personal del Padre.

86. V. mi libro *Un Dios en Tres Personas*, pp. 149-150.

87. Torciendo los textos bíblicos que ya analizamos en el capítulo anterior.

88. Sobre este v. dice Charles L. Feinberg, en su libro *The Minor Prophets* (Chicago, Moody Press, 1977), p. 173: «Las frases de este texto constituyen la afirmación más fuerte posible, en la lengua hebrea, de una duración infinita (Sal. 90:2; Pr. 8:22-23). Aquí se enseña la preexistencia del Mesías, así como Su participación activa, en los prístinos tiempos, en los designios de Dios» (traduzco del inglés).

89. *La Cábala*, p. 141. Dice Tomás de Aquino (*Contra Gentes*, libro 4, cap. 14: «la idea concebida en nuestra mente no hace el tránsito de la potencia del acto, salvo el caso en que nuestro entendimiento lo realiza. Ni tampoco nace en nuestro entendimiento si éste no está en acto, pues el estar en acto el entendimiento y el hallarse en él la idea concebida es simultáneo. Ahora bien, el entendimiento divino siempre está en acto y nunca en potencia... Luego la generación del Verbo —Idea de Dios— no se realiza pasando de la potencia al acto; al contrario, nace como el acto del acto, como la claridad de la luz, como la idea entendida del entendimiento en acto. Y esto demuestra, a la vez, que la generación no impide que el Hijo de Dios sea verdadero o que sea eterno. Antes bien, demuestra mayormente la necesidad de que sea coeterno con Dios, de quien es Verbo; pues el entendimiento en acto nunca está sin idea.» De entre los teólogos modernos, citaré dos: A. H. Strong (*Systematic Theology*, p. 335) dice: «Mientras que el Logos como pensamiento divino es uno con Dios, el Logos como palabra o expresión divina se distingue del (Padre) Dios. Las palabras son el medio por el cual los seres personales se expresan o revelan. Puesto que Jesucristo era «la Palabra» antes de que existiesen criaturas a quienes pudiesen hacerse revelaciones, parece inferirse necesariamente de tal título que, en Cristo, Dios tuvo necesariamente que expresarse o revelarse a sí mismo; en otras palabras, que el Logos es el principio de la verdad, o auto-conciencia, en Dios.» Por su parte, C. C. Ryrie,

en *Biblical Theology of the New Testament*, p. 321, dice: «La frase *el Padre* muestra a Dios como Alguien que es revelado mediante el Hijo (Jn. 1:18; 6:46; 10:29), como Alguien que ha enviado al Hijo (5:23, 36-37; 6:44; 10:36; 20:21; 1 Jn. 4:14), y como el que ayudó al Hijo a llevar a cabo Su misión (5:19; 6:37; 10:15, 38; 14:19-11, 31; 16:32). En estos lugares, falta por completo el concepto mesiánico.» No queremos olvidar tampoco lo que dicen los antiguos escritores de la Iglesia. Ya Atenágoras, hacia el año 177, decía: «Porque desde la eternidad tenía Dios en sí mismo el Verbo, puesto que desde la eternidad razonaba.» Como un siglo más tarde, decía Novaciano: «Pues siempre está (el Hijo) en el Padre, para que el Padre nunca deje de ser Padre.» Y casi otro siglo más tarde, escribía Atanasio: «... y entienda que el Hijo está en el Padre, precisamente porque el Padre posee el ser; y que, a su vez, el Padre está en el Hijo porque el Hijo es lo que es propio que proceda del Padre, como el sol está en el resplandor, la mente en la palabra, y la fuente en el río» (v. Rouet, *op. cit.*, núms. 164, 608 y 768). (Traduzco de los originales —inglés y griego).

90. Examinaremos los vv. 17-20 al hablar del Hijo.

91. El hebreo dice, al pie de la letra: «*todo lo de él es delicioso*». V. también 1 P. 2:6-7, donde vemos que Cristo es la *pedra... de gran valor* (gr. *éntimon* = valiosa, honorable, de mucho precio), que da honor y es un honor (gr. *timé*) para los que creen en Él.

92. Comp. el hebreo *motsah* de Dt. 8:3 (del verbo *yatsá* = salir) con Mt. 4:4; Jn. 4:34. Más detalles ilustrativos de la función paternal intratrinitaria de la primera persona divina se hallarán en el punto siguiente, al tratar de la segunda persona divina como Hijo (b).

93. Además de los escritores que hemos citado en la nota 89, cuyos textos, a causa de la mutua inmanencia de las personas divinas, también tienen que ver con el Verbo, podemos citar a Dionisio de Alejandría, que escribía —en el año 264 ó 265: «Puesto que el Verbo es una emanación de la mente y (para hablar en lenguaje humano) es proferido desde el corazón por medio de la boca». Dos siglos y medio más tarde, decía bellamente Fulgencio: «El Verbo está junto a Dios (*apud Deum*) = en presencia o delante de Dios), como está en la mente una palabra... Y nada tiene de menos la palabra que nace de la mente, que lo que es la mente de la cual nace, porque la magnitud de la palabra misma es igual a la de la mente que la engendra; pues, así como nace de la mente entera dicha palabra, así también, una vez nacida, permanece dentro de toda la mente.» Y en otro lugar, comentando igualmente la mutua inmanencia de las personas divinas, añade: «A causa de esta unidad de naturaleza, todo el Padre está en el Hijo y en el Espíritu Santo; y todo el Hijo está en el Padre y en el Espíritu Santo; y todo el Espíritu Santo está en el Padre y en el Hijo. Ninguno de ellos está fuera de cualquiera de los otros, porque ninguno precede a otro en eternidad, ni lo excede en magnitud ni le supera en potestad» (v. Rouet, *op. cit.*, núms. 610, 2259 y 2261 —traduzco del latín).

94. V. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, q. 34, a. 1, ad 3.

95. V. mi libro *Un Dios en Tres Personas*, pp. 152 ss., así como

el artículo de Klappert («Word») en el *Dictionary of New Testament Theology*, III, especialmente las pp. 1114-1117.

96. E. Jüngel, en *La doctrina de la Trinidad*, p. 71, nota 151, hacia el final, habla de «la doctrina barthiana de la *obediencia eterna* del Hijo de Dios en el ser del Dios Trino» (el subrayado es suyo). Y A. M. Javierre, en *Cristo Palabra y Palabra de Cristo* (pp. 233 ss.), apropia al Padre la *fecundidad virginal*; al Hijo, la *humildad*, y al Espíritu Santo, la *obediencia* —haciendo así un paralelo con los votos monásticos. Javierre es demasiado buen teólogo como para hacer de tal paralelo funciones intratrinitarias; pero, en cambio, el concepto barthiano de la Trinidad, secundado por Jüngel, es totalmente erróneo. No puede haber en el Verbo una *obediencia eterna*, por cuanto el estado de humillación del Hijo de Dios tuvo lugar *en el tiempo*. En la eternidad intratrinitaria no cabe subordinación alguna, pues las personas divinas son *interdependientes* en la oposición mutua de las revelaciones subsistentes que, al distinguirlas, las «constituyen».

97. V. mi libro *Un Dios en Tres Personas*, p. 154 (texto y nota 21).

98. «Del útero del Padre», según la atrevida expresión del Concilio XI de Toledo (v. Denzinger-Schönmetzer, núm. 526 —antes 276).

99. Permítasenos acomodar a esto Pr. 8:31: «*teniendo sus delicias con los hijos de los hombres*».

100. Como puede verse en la versión hebrea de Mt. 3:17, comp. con 2 S. 12:25, donde hallamos el primer nombre con que fue llamado Salomón. Comentando Jn. 1:33, dice M. García Cordero (*op. cit.*, II, p. 4-6): «La expresión es fuerte y alude a una filiación divina especial.»

101. Pp. 157-158. Para más detalles véase también la p. 159. Las ideas allí expuestas serán ampliadas respectivamente en el punto correspondiente al Espíritu Santo y en la 3.ª Parte de este libro. A este respecto dice san Juan de la Cruz (*Subida del Monte Carmelo* lib. II, cap. XXII): «En lo cual (He. 1:1) da a entender el apóstol que Dios ha quedado como mudo y no tiene más que hablar porque lo que hablaba antes en partes a los profetas ya lo ha hablado en él todo, dándonos al Todo que es su Hijo. Por lo cual el que ahora quisiese preguntar a Dios, o querer alguna visión o revelación, no sólo haría una necedad, sino haría agravio a Dios, no poniendo los ojos totalmente en Cristo, sin querer otra alguna cosa o novedad. Porque le podría responder Dios de esta manera, diciendo: "Si te tengo ya habladas todas las cosas en *mi Palabra*, que es mi Hijo, y no tengo otra, ¿qué te puedo yo ahora responder o revelar que sea más que eso? Pon los ojos sólo en él, porque en él te lo tengo dicho todo y revelado, y hallarás en él aún más de lo que pides y deseas. Porque tú pides locuciones y revelaciones en parte, y si pones en él los ojos, lo hallarás en todo; porque él es toda mi locución y respuesta, y es toda mi visión y toda mi revelación."» (El subrayado es mío.)

102. Sin embargo, no queremos omitir algunas frases de escritores eclesiásticos que pueden arrojar más luz y, por ello ofrecer a los lectores algún provecho ulterior. Ya Ignacio de Antioquía (mar-

tirizado el año 107 d.C.) decía del *Lógos* de Dios: «quien es su *Lógos*, surgido del silencio (*apó sigés proelthón*)» (R. 45). Medio siglo más tarde (año 165) escribía Taciano: «Pero nació por comunicación (gr. *merismón*), no por abscisión (gr. *apocopén*); pues lo que se ha cortado, ha quedado separado del primero» (R. 153). Casi un siglo más tarde (hacia el 245), escribía Orígenes: «Pues no es (el Hijo) después del Padre, sino procedente del Padre (*"ex Patre"*)» (R. 502). Sobre el «silencio» mencionado por Ignacio de Antioquía, se puede comentar con sor Isabel de la Trinidad (*Obras Completas*, p. 584): «*El lenguaje del Verbo es la infusión de su Don, ¡Y qué gran verdad es que El habla a nuestra alma en el silencio!... La fe es el cara a cara en las tinieblas*» (los subrayados son suyos). A este respecto, es emocionante leer en Sof. 3:7 en un contexto escatológico y refiriéndose a Sión, pero aplicable a cada uno de los hijos de Dios: «*YHWH está en medio de ti, como poderoso salvador; se gozará sobre ti con alegría, CALLARA DE AMOR, se regocijará sobre ti con cánticos.*» Comentando este versículo, dice Charles L. Feinberg, *op. cit.*, p. 253: «Esta es una de las afirmaciones más atrevidas de toda la Biblia. Se afirma que Dios descansará en silencio de éxtasis sobre Su pueblo. ¡Qué seguridad para Israel! Un amor demasiado grande para ser expresado en palabras.»

103. V. *Summa Theologica*, I, q. 35, aa. 1 y 2.

104. En la vía del amor, lo amado asimila al amante. G. Thibon, en la 1.^a p. de su libro *El Pan de Cada Día* tiene una frase muy expresiva: «No somos cazadores, sino presas.» Y, comentando Mt. 6: 21, dice un escritor: «El tesoro es como un imán que atrae hacia sí al corazón.» De ahí que Agustín de Hipona dijese: «Te convertirás en aquello que amas.» La razón de esto es que la vía del amor sigue un sentido *de dentro afuera*; al contrario que la de la mente, que sigue un sentido *de fuera adentro*. Las consecuencias prácticas de este tráfico de doble sentido son de tremenda importancia, ya que, al conocer algo, lo *asimilamos*; es decir, lo hacemos a nuestra semejanza, lo bajamos o alzamos al nivel de nuestra mente que lo concibe. Por el contrario, al amar algo, somos atraídos hacia el objeto amado, somos *asimilados* por él, con lo que ascendemos o descendemos al nivel de lo amado. Por eso, escribe Tomás de Aquino que «es mejor amar a Dios que conocerle; en cambio es mejor conocer el mal que amarlo».

105. Entre los escritos de los llamados «Santos Padres», escogemos dos testimonios. Dice Atanasio (Rouet, 758): «El Verbo es imagen del Padre y consustancial con El y, por tanto, al ser imagen suya (del Dios Padre), de cierto hay que afirmar que es distinto de las cosas hechas y de todas las cosas, pues tiene la semejanza apropiada de Aquél cuya imagen es, de tal modo que, quien al Padre llama, no hecho y omnipotente debe entender que en el no hecho y omnipotente está Su Verbo y la Sabiduría que es el Hijo mismo.» Algunas décadas más tarde dice Basilio (Rouet, 952): «¿Cómo, pues, si son uno y uno, no son dos dioses? Porque también la imagen del rey se llama rey pero no se dice que son dos reyes, pues ni se rasga la potestad ni se divide la gloria.»

106. En el *Dictionary of New Testament Theology*, II, p. 289. Va-

mos a recoger también aquí, como muestra del antiguo sentir de la Iglesia, tres testimonios de los antiguos escritores. Dice Orígenes (hacia el año 250): «¿Y qué otra cosa hay que entender por Luz eterna sino Dios el Padre, quien nunca existió siendo luz sin que tuviese también resplandor? Ya que la luz nunca puede entenderse que exista sin su brillo. Y si esto es cierto, nunca hubo un tiempo en que el Hijo no fuera Hijo» (R. 539). Medio siglo más tarde, decía Teognosto: «No le vino de fuera la sustancia al Hijo, ni salió de la nada, sino que nació de la sustancia (gr. *ousía* —es de suponer que toma esta palabra como sinónima de *hypóstasis*; de otro modo, sería incorrecto—) del Padre, como nace de la luz el resplandor, y del agua el vapor. Pues ni el resplandor ni el vapor son el agua misma ni el sol. Pero tampoco es algo ajeno, sino algo que emana de la sustancia misma del Padre, sin que por eso, sin embargo, padezca la misma sustancia ninguna separación del Padre. Sino que, así como el sol, permaneciendo el mismo, no mengua por los rayos que de él proceden, así tampoco la sustancia del padre sufre cambio alguno al tener un Hijo que es la imagen de El mismo» (R. 545). Y, un siglo más tarde, escribía Agustín de Hipona, hablando del Hijo y citando de Sab. 7:25-27: «... "emanación pura de la claridad del Dios omnipotente". Prefirió decir *esplendor de luz* a decir *luz de luz*, para que nadie creyese más oscura la luz que emana que la luz de la cual emana» (*Sobre la Trinidad*, IV, 20, 27 —traduzco de los originales). (Los subrayados son suyos.)

107. De *phános* = linterna, equivalente a *lykhnos* = lumbrera («*lykhnos phainon*» en Jn. 5:35, aplicado a Juan el Bautista).

108. Más detalles, cuando hablemos del Espíritu Santo.

109. En *Bautizados en el Espíritu Santo*, p. 218.

110. Comp. con el vocablo *kháragma* = marca, y el verbo *kharáso* = grabar.

111. Este término vino a expresar, entre los llamados «Padres» griegos, la *personalidad*, en contraste con la esencia o sustancia (gr. *ousía*) y con la naturaleza (gr. *physis*). Así llegó a ser proverbial la frase de Gregorio de Nisa: «una esencia, tres personas» (gr. *mía ousía, treis hypostáseis*). Los escritores eclesiásticos griegos se resistían a usar el término *prósopon* para designar a la persona, ya que dicho vocablo servía para designar la máscara que los actores usaban para caracterizarse, así como para que la voz resonara mejor (gr. *pros ópon* = delante de la cara; latín, *personare* = sonar mucho (o sonar a través de). En cambio, los escritores eclesiásticos latinos no tenían inconveniente en usar el término *persona*, puesto que tal palabra designaba a los ciudadanos que disfrutaban de la plenitud de los derechos legales, mientras que veían en la voz *hypóstasis* un sinónimo del vocablo latino *sub-stantia* = *hypo-statis*.

112. A. Medebaille, citado por M. García Cordero en *op. cit.*, II, p. 421, nota 130, comenta («llevado —dice García Cordero— de su obsesión de deducción teológica»): «Pablo quiere decir —supone que Pablo es el autor de *Hebreos*— que como la *imagen grabada* por el sello reproduce todos los rasgos del mismo sello, así el *Hijo* es la *Imagen* fiel del *Padre*. Esta comparación expresa, primero, la *semejanza perfecta*, y luego, la *igualdad*. *Implica*, además, por

el contexto, la idea de *origen*: como la huella viene del sello, el *Hijo* recibe del *Padre*, por vía de *generación*, todas las perfecciones de la *naturaleza divina*. Finalmente, marca una *realidad distinta del Padre*... De esta suerte, las dos metáforas se completan. La "irradiación" sola podía hacer pensar que el *Hijo* no es más que un *aspecto* y una *modalidad* del *Padre*; y la "impronta" sola haría pensar en una realidad separada. Al unir las se tiene una idea exacta y completa del *Hijo de Dios*, *consustancial* al *Padre* por su naturaleza divina, como el brillo de la luz se identifica con la misma luz, y, sin embargo, es *personalmente* distinto del *Padre* que lo engendra, como la huella se distingue del sello que la ha grabado» (los subrayados son suyos).

113. Tanto el hebreo *ruaj* como el griego *pneuma* significan *viento*, además de *espíritu*, aunque el griego posee también otro vocablo para designar el viento: *ánemos*, de donde proceden los términos latinos *animus* = ánimo, y *anima* = alma.

114. Esto es algo que la «Ortodoxia» griega se ha negado siempre a admitir, alegando que es una mera especulación teológica (a lo más, un *theologoumenon* —como dicen—) sin fundamento bíblico ni apoyo en la Tradición primitiva. Pero el Occidente cristiano —de todas las denominaciones— ha visto claramente el fundamento bíblico necesario para una inducción legítima de tal doctrina. La expresión latina *Filioque* = «y del Hijo», fue añadida al Credo de Nicea y Constantinopla en el Concilio III de Toledo (año 589).

115. Las referencias más directas, con respecto a este v. al que ayudan a clarificar, son Hch. 10:38; Ro. 8:11 y 1 Ti. 3:16: «*justificado en el Espíritu*» (v. W. Hendriksen, *A Commentary on the Epistles to Timothy and Titus* —The Banner of Truth, Londres, 1964, p. 140). Quizá, en 1 Ti. 3:16, se alude a Jn. 16:10 también...

116. V. J. Brown, *An Exposition of the Epistle to the Hebrews* (The Banner of Truth, 1961), p. 475.

117. V. Alan M. Stibbs, *The First Epistle General of Peter* (The Tyndale Press, Londres, 1959), p. 160.

118. V. mi libro *Un Dios en Tres Personas*, pp. 160-166.

119. Más sobre esto, en el *Dictionary of the New Testament Theology*, III, pp. 689 ss.

120. Por ser el *Don*, el Espíritu Santo es el Dador de todos los dones (1 Co. 12:4, 7 ss.).

121. No estará de más poner algunos testimonios de la patrística, así como de autores modernos. Dice Hilario (a mediados del siglo IV): «Hay un solo autor de todas las cosas; pues uno es el Dios Padre, de quien todo procede; uno, el Unigénito, nuestro Señor Jesucristo, por el cual son todas las cosas; y uno el Espíritu, el don en todo» (R. 858). Agustín, *sobre la fe y el símbolo* (año 393), dice que lo propio del Espíritu Santo es ser «el don de Dios» (R. 1561). Al escribir, algunos años después, *sobre la Trinidad*, dice en V, 14, 15, que el Espíritu Santo no es Hijo, porque procede «no como nacido, sino como dado». En la misma obra, XV, 17, 29, dice: «En esta Trinidad, ninguno es llamado Verbo de Dios, sino el Hijo; ni Don de Dios sino el Espíritu Santo» (R. 1678). Ya antes, V, 11, 12, había afirmado sobre la mutua relación de las personas divinas: «Cuando decimos don del dador y dador del don, expresamos una

relación «mutua». Olegario González, *op cit.*, resume el principio de Buenaventura acerca de la necesaria difusión del Bien, con el resultado de la donación de Sí mismo por parte de Dios: «Que ese éxtasis del Sumo Bien tenga como fruto una persona amada y una coamante, un Verbo y un Amor, es el grado supremo de perfección en que se puede pensar la difusión divina; ella consiste en la total y exhaustiva donación de sí mismo, tan absoluta que llega a crear un receptor proporcionado, que sea capaz de aceptarla y devolverla, permaneciendo la unidad de naturaleza» (p. 137). Y más adelante (p. 139), cita la teoría de Agustín: «La difusión por medio del Verbo en quien todas las cosas son dichas, y por modo de don en quien todas las cosas son dadas.»

122. V. también Lc. 1:35, con tal que se evite el error de considerar al Espíritu Santo como «padre» de Jesús.

123. El ser creado dejaría entonces de ser *contingente* (= que es, pero puede no ser), y el Ser Divino perdería Su soberana y libre iniciativa (v., por ejemplo, 1 Jn. 4:10, 19, así como, en otro orden, Is. 49:5; Jer. 1:5; Gá. 1:15).

124. El *amor* es el que «adivina lo que va a pasar». Por eso, el genuino «profeta» necesita algo más que saber; le es preciso *tener fervor*.

125. No cabe duda de que, en ambos textos, «*de la fe*» (véase el original es un genitivo subjetivo: es la fe la que obedece, no se trata de la obediencia a la fe objetiva (es, pues, incorrecta la versión RV 1960 en ambos textos, y la RV original es correcta en Ro. 1:5, pero incorrecta en 16:26).

126. V. el capítulo 1.º de la 2.ª Parte de este libro.

127. Epifanio, en *Adversus haereses Panarium*, 62, 4, llama al Espíritu Santo «*syndesmos tes Triádos*» = vínculo de la Trinidad (R. 1099).

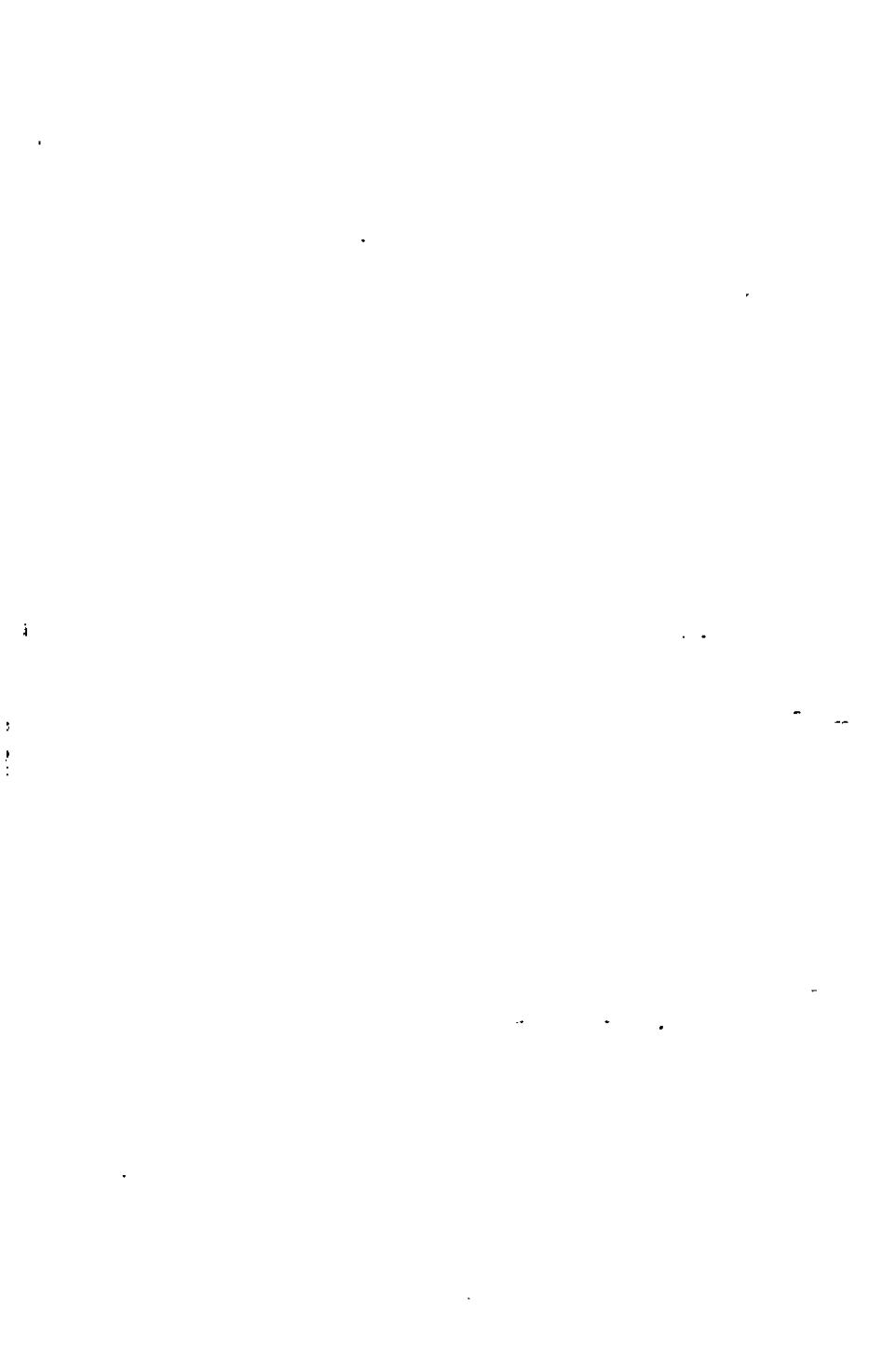
128. V. cómo lo entendió ya la iglesia primitiva, en la *Didakhé*, escrita a primeros del siglo II, aunque apuntando a ciertos extremos que habrían de tener, andando el tiempo, funestas consecuencias, pues no menciona lo principal (v. 1 Co. 11:26), poniendo de relieve únicamente la unidad de la Iglesia en cap. IX y X, y contentándose con hablar de las disposiciones del comulgante y citar Mal. 1:11 en el cap. XIV.

129. *Bautizados en el Espíritu Santo*, pp. 294-295. Hablaremos de ello en detalle en la 3.ª Parte de este libro.



Segunda parte

**LA MORADA DEL TRINO DIOS
EN EL CREYENTE**



Capítulo 1

LA IMAGEN DEL TRINO DIOS EN EL HOMBRE

1. ¿QUE ES EL HOMBRE?

Blas Pascal llegó a definir al ser humano como «una caña que piensa»: frágil, por su envoltura; noble por su naturaleza, su origen y su destino. Con Gn. 2:7 a la vista, podemos decir que el hombre es *un vaso de arcilla con aliento divino*.¹

En efecto, el texto sagrado de Gn. 2:7 dice en el hebreo original: *Vayyitser YHWH 'elohim 'et-ha'adam apha min-ha'adamah vayyipaj be'apaiv nishmath jayyim vaychi ha'adam lenephesh jayah* = *Y modeló YHWH Dios al ser humano polvo de la arcilla y sopló en las narices de él un aliento de vidas (jayyim carece de singular); y llegó a ser el ser humano un alma viviente*.

Como puede verse, el original hebreo no emplea para aliento el término *ruaj* = espíritu, pero la Biblia no es tricotomista; en otras palabras, el ser humano no es tripartito, como podría insinuar una exégesis equivocada de 1.^a Ts. 5:23 (comp. con He. 4:12 b), sino una *nephesh* (gr. *psykhé*) = alma, que posee un *ruaj* (gr. *pneuma*) = espíritu, y éste es la sede específica de sus facultades racionales (como una «ventana abierta hacia Dios»). Está *nephesh*

está unida sustancialmente, en unidad esencial de naturaleza, al *basar* (hbr. Gr. *soma* o *sarx*) = carne, la cual le sirve al alma de gesto o expresión al exterior. La *nephesh* o *psykhé* indica, con frecuencia, la persona misma; a veces, la vida. Por su parte, los vocablos *ruaj* y *nishmath* son intercambiables, como podemos ver en Job 33:4, donde aparecen en paralelismo de sinonimia, y el Sal. 104:29-30, donde tenemos dos veces *ruaj*: en el v. 29, indica el *aliento de vida* de todo ser viviente; en el v. 30, del *Espíritu* de Dios. En Ro. 12:1, el cuerpo (gr. *soma*) es el medio por el cual se expresa el *sacrificio* (holocausto) del creyente, usando el Apóstol la terminología empleada para designar los sacrificios del A. T., y en marcado contraste con éstos: «...vivo, santo, agradable, ...que es vuestro culto racional = espiritual (gr. *logikén latreíān*; comp. con el *logikón gála* = leche espiritual, de 1.^a P. 2:2).

2. EL HOMBRE SE DIVIDE EN VARON Y MUJER

La imagen de Dios en el hombre, de la que se habla en Gn. 1:26-27; 5:1, 3; 9:6; 1.^a Co. 11:7; Col. 3:10; Stg. 3:9, sólo está completa cuando existen los dos sexos, *varón* y *mujer*, como da a entender el original de Gn. 1:27, ya que sólo entonces hay equilibrio psicofísico en el ser humano (cabeza y corazón, deducción e intuición, agresividad y receptividad, etc.).² Es notable la diferencia entre los términos hebreos que el escritor sagrado usa para la denominación (Gn. 1:27) y formación del varón y de la mujer. De la denominación (*zakhár* = varón; *negebáh* = hembra) hablaremos en el capítulo 3.^o de esta segunda parte. En cuanto a la formación de la primera pareja humana, es curiosa la diferencia de los verbos. En la del varón, hallamos el verbo *yatsár* = modelar, como hace un alfarero (*yotser*, Jer. 18:3) sobre la rueda, al fabricar un utensilio de barro o arcilla («vaso de honor», 1.^a Co. 11:7; 2.^a Ti. 2:21). En cambio, en la formación de Eva (Gn. 2:22), encontramos el verbo *banáh* = edificar; de esta raíz *bnh*, que comporta imaginación e intuición,³ provienen términos tan significativos como *ben*

= hijo, y 'éven = piedra:⁴ la madre es la que construye la casa de la familia⁵ con las *pedras* vivas que son los hijos. Es útil comparar este lugar con Mt. 16:18, donde Jesús, el albañil (gr. *tékton*, Mr. 6:3), habla de *edificar* Su Iglesia (¡Su Esposa!).

Volviendo al término que el escritor sagrado usa en Gn. 2:7 («'adamah = tierra rojiza o arcilla), podemos decir que no sólo se ajusta al color normal de nuestro cuerpo, sino que, aguzando un poco la imaginación, lo vemos emparentado con el latín *argumentum* (de *argilla* = arcilla), con lo que se vislumbra el lado intelectual, argumentativo, del varón, frente al lado afectivo, sentimental de la mujer. De esto se deriva una consecuencia teológica de primerísima importancia, de la que ya hemos tratado en la primera parte de este libro, al hablar de la persona de Dios el Padre, diciendo que nuestro buen Padre Celestial es, de un modo eminente, también *Madre*.

3. LA IMAGEN DE DIOS EN EL HOMBRE

Si examinamos Gn. 1:26, a la luz de lo dicho en los puntos anteriores, veremos que el texto hebreo dice: *naaséh 'adám betsalménu kidmuténu*. Lit. «haremos un ser humano en nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza». Notemos: a) La frase comienza por un imperfecto decisivo (= hagamos) del verbo *asah* = hacer; lo más notable es el plural que, como ya vimos en la primera parte, sugiere la tripersonalidad de Dios. b) La LXX vertió *tsélem* por *eikón* = imagen;⁶ y *demut* por *homóiosis* = semejanza. Aunque el primer término hebreo procede de la raíz *tselel* = sombra o bosquejo, y el segundo viene a significar «semejanza», en la forma en que algo puede ser representado en un retrato, los términos son intercambiables, como lo muestra Gn. 5:1 ss. De ahí que los textos aducidos al comienzo del punto anterior, usen unas veces «imagen»; otras, «semejanza». Es probable que, conforme al estilo hebreo, así como del griego y del latín, tengamos aquí lo que se llama técnicamente «hendíadis» = uno por medio de dos,

como figura literaria que vendría a significar simplemente *imagen semejante*. Algo parecido a lo que Jesús quiso expresar en Jn. 14:6, como si dijera: *Yo soy el camino vivo y verdadero* (comp. con He. 10:20 «camino nuevo y vivo»), pues la segunda parte de Jn. 14:6 muestra que la idea de *camino* para llegar al Padre es aquí la dominante.⁷

El otro texto notable para mejor entender en qué consiste la imagen de Dios en el hombre es el ya citado de Gn. 2:7. Insistiremos aquí en que, mientras que todos los demás seres de la creación deben su existencia a un mero «sea», «hágase», etc., de Dios, el hombre surge como ser vivo gracias a un *aliento* del pecho de Dios. Ziegler lo ha expresado muy bien:

El aliento de Dios vino a ser el alma del hombre; el alma humana no es, pues, otra cosa que el aliento de Dios. El resto del mundo existe por la palabra de Dios; el hombre, por el aliento mismo de Dios. Este aliento es el sello y prenda de nuestra relación con Dios, de nuestra dignidad divina en cierto modo; mientras que el aliento insuflado en los animales es sólo un soplo común, el soplo vital de la naturaleza, puesto en acción por doquier y que sólo en el animal aparece confinado y ligado a cierta independencia e individualidad, de forma que el alma del animal bruto no es otra cosa que un alma natural, individualizada en cierto grado de espiritualidad [?], aunque todavía material.⁸

4. ¿COMO SE MANIFIESTA EN EL HOMBRE LA IMAGEN DE DIOS?

La imagen de Dios en el hombre se manifiesta, a mi ver, en dos niveles:

a) A nivel de *diferencia específica*. En este sentido, el hombre es portador de la imagen de Dios en aquello que le distingue del animal bruto: 1) *inteligencia* capaz de analizar, definir y expresar por medio del lenguaje articulado lo que concibe (además de la capacidad de hallar solución improvisada a problemas imprevistos),⁹ como vemos en

Gn. 2:19-20, donde Adán pone *nombre* (definición y dominio) a los animales;¹⁰ 2) *sentimiento*, como facultad afectiva y racional, que vemos insinuado en las fuertes expresiones de Gn. 2:24; y 3) *voluntad* con dominio señorial, por la que se diferencia también de los ángeles, que son ministros y servidores (He. 1:14), no señores. De este modo, ya apunta en el hombre la imagen de un Dios tri-personal, pues por la voluntad dominadora es imagen del Padre;¹¹ por la inteligencia y la palabra, lo es del Hijo; por el sentimiento, del Espíritu; es por el sentimiento de un amor santo por lo que entra el hombre en comunión íntima con Dios, siendo el Espíritu Santo el agente de esta comunión (2.^a Co. 13:13). No es el hombre imagen de Dios por su cuerpo *erecto*, ya que Dios es esencialmente incorpóreo (v. Jn. 4:24), ni por la *santidad*, pues ésta no es compatible con el pecado, y Stg. 3:9 habla de la imagen de Dios en todo hombre. Es en este plano *espiritual* donde se posibilita la comunión del hombre con Dios (v. Ex. 33:13, entre otros lugares).¹²

b) A nivel de *ser personal*. En este nivel, el ser humano posee: 1) *autoconciencia*, 2) *autodominio* y 3) *alteridad* original y distintiva, por la que es un *sujeto*: un «yo» que se distingue de un «tú» y puede entablar relación con ese otro sujeto a quien llama «tú». Ya hicimos notar en otro lugar¹³ que los tres aspectos del ser humano, a nivel personal, se hallan en Dios de un modo, sólo por analogía, semejante a como se encuentran en nosotros, y cómo lo que, en nosotros, tienen de «coto cerrado» dichos aspectos, lo tienen de «total apertura» en Dios; el creyente puede aproximarse a esa «apertura» en razón directa de su *espiritualidad*. Su transparencia cristalina puede asemejarse, de algún modo, a la de nuestros primeros padres antes de la caída: «Y estaban desnudos, Adán y su mujer, y no se avergonzaban» (Gn. 2:25).

La importancia de los conceptos que acabamos de expresar, en orden a una mejor comprensión del tema que nos ocupa, se echará de ver al paso de lo que vamos a investigar en los capítulos siguientes, así como en la tercera parte de este libro.

Capítulo 2

LA INMANENCIA DEL TRINO DIOS EN EL CREYENTE

1. LA INMANENCIA DE DIOS POR RAZON DE SU INMENSIDAD

En virtud de Su inmensidad, Dios está en todo lugar (v., entre otros lugares, Gn. 28:16; Sal. 139:7-12; Hch. 17:28).¹⁴ No hay panteísmo alguno en este último pasaje de Pablo; únicamente se dice que la raza (gr. *génos*) de los hombres *proviene de Dios* (comp. con Lc. 3:38: «*Adam, de Dios*»), y está ligada a Dios en una relación individual de total dependencia en la vida, en el movimiento y en el existir mismo. Ya, en el v. 25, había dicho el Apóstol: «*Pues Él (Dios) es quien da a todos vida y aliento y todas las cosas.*»¹⁵

2. LA PERFECTA INMANENCIA ESCATOLOGICA

1.^a Co. 15:28 *b* es un pasaje que expresa la inmanencia perfecta y, por tanto, escatológica, de Dios en todas las cosas redimidas: «*Para que Dios sea todo en todos.*» Lange

expresa casi bien lo que esta frase indica, cuando dice al final de la parte expositiva de los vv. 1-28 de dicho capítulo:

«que el reino de los cielos, por medio de una regeneración que, al purificar las cosas de toda escoria, restaura un estado puro de vida, obtiene por sí mismo una nueva organización de los cielos y de la tierra para que sean el teatro en que se ostente su gloria peculiar, y se torne así en una teocracia directa en el reino absoluto y perpetuo de Dios, sin la forma humana intermediaria de Cristo [?], la cual había sido asumida sólo por algún tiempo, pero sin abandonar por eso Su carácter distintivo como Hijo, el cual le es inherente en el ser del Trino Dios, donde Dios es la plenitud de la vida en toda su pureza y perfección en todo y en todos los vivientes».¹⁶

Este pasaje de Lange contiene varias frases inadmisibles, como son: «sin la forma humana intermediaria de Cristo, la cual había sido asumida sólo por algún tiempo». Estamos de acuerdo en que, por toda la eternidad, no será necesaria la mediación *funcional* de Cristo, cuando la obra de la salvación haya arribado a su consumación definitiva, pero es del todo inadmisibile la idea de que, por ello, cese la mediación *ontológica* de Cristo como el Dios-Hombre, despojándose Jesús de Su naturaleza humana, ya que la unión hipostática es perpetua e indisoluble.¹⁷ Sin la humanidad de Jesucristo, no es posible la visión de Dios (v. Jn. 14:9, a la luz de 1.^a Ti. 6:16), desaparece entonces el Cielo como ciudad de la luz beatífica (Ap. 21:23 «y el Cordero es su lumbrera», comp. con Is. 60:19), y se descoyunta el reino eterno de Dios, puesto que el río de agua viva de la Jerusalén Celestial (cuya fuente es el Espíritu Santo, comp. con Jn. 7:39) sale «del trono de Dios (el Padre) Y DEL CORDERO» (Ap. 22:1). Que el epíteto «Cordero» designa a Cristo en Su humanidad asumida al encarnarse el Verbo, no necesita demostración, pues sólo en cuanto *hombre* pudo asemejarse a un cordero, por su mansedumbre en ser llevado al matadero (Is. 53:7).¹⁸

No estará de más añadir que 1.^a Co. 15:28 *b* no da pie para ninguna forma de panteísmo, ni siquiera de panenteísmo al estilo del defendido por el jesuita francés P. Teilhard de Chardin (1881-1955).

3. LA INMANENCIA ESPECIAL DEL TRINO DIOS EN EL CREYENTE

Entre los dos puntos considerados anteriormente, el de la inmensidad de Dios y el de la total penetración escatológica, está la consoladora promesa hecha por Jesús en el Aposento Alto en la víspera de Su muerte, por la que se promete la inhabitación permanente de la Trina Deidad en el creyente. La hallamos en Jn. 14:23 y dice así: «*El que me ama, guardará mi palabra; y mi Padre le amará, E IREMOS A ÉL, Y HAREMOS MORADA CON ÉL.*» Este v., con todo su contexto anterior, desde el v. 15, es de enorme importancia para el tema que nos ocupa.

Comencemos por notar la diferencia entre los verbos *estar* y *morar*. *Estar* expresa simplemente una ubicación, como la de un vecino o visitante en casa ajena (excepto cuando se indica —«*estar en*»— la unión con el Señor Jesucristo o con el Espíritu Santo). En cambio, *morar* (gr. *méno*, de donde procede el término *monén* = morada, del v. que estamos analizando) implica la idea de residencia o domicilio permanente; de ahí que *méno* se traduzca, casi siempre, por *permanecer* (idea de *comunion*). V. Jn. 15:4 —3 veces—, 5, 6, 7 —2 veces—, 9, 10 —2 veces—, 16, etcétera).

En hebreo hay no menos de 16 palabras para expresar la idea de *permanecer*, pero en el N. T. es el verbo *méno* el que se usa unas 118 veces. De ellas, 40 veces en el Evangelio de Juan, y 26 en sus epístolas. Es particularmente importante la frase *meínate en emoi* = *permaneced en Mí*, de Jn. 15:4, en imperativo de aoristo, con sentido de urgencia. Dice Robert V. Unmack:

La rama natural no ejerce su propia voluntad para escoger si ha de permanecer o no en la vid. O permanece en la vid o muere. Pero en el sentido espiritual, hay un acto definido de la voluntad por parte del discípulo.¹⁹

Compárese dicho imperativo con el imperativo presente pasivo de Ef. 5:18 —urgencia, receptividad, continuidad—. No estará de más advertir que, al analizar de cerca Jn. 15:1-5, notamos dos aspectos relevantes, que suelen pasar

desapercibidos: a) El pasaje no se refiere a la *unión* con Cristo, la cual se supone, previa una correcta traducción del v. 1 («*Todo pámpano EN MÍ que no lleva fruto...*»), sino de la *comunión* que se requiere, no para ser salvo, sino para *llevar fruto*; b) la vid no produce el fruto en la raíz de la cepa, sino en los pámpanos mismos; lo cual implica que, aunque aparte de Cristo, *nada* podemos producir (v. 5), Jesús usa a sus discípulos para producir el fruto *a través de ellos* (v. Gá. 2:20; Col. 1:24).

Efectivamente, la *unión* se expresa mediante el verbo *eimí* (v. 1.^a Co. 1:30), expreso o tácito y, con ello, va connotada la *justificación* (justicia imputada, invariable, inalienable), mientras que la *comunión* tiene que ver con la *santificación* progresiva (interior, continua, cambiante), con sus ineludibles altibajos (v. 1.^a Jn. 1:7-10).

Esta comunión con el Señor es una experiencia que puede y debe ser *vivida* por el creyente, mientras que la unión no está sujeta a experiencia por parte nuestra, ya que no tuvimos parte activa en ella (1.^a Co. 12:13), pues el nuevo nacimiento a la vida divina supone un estado anterior de muerte espiritual (v. Jn. 1:12-13; 3:3-5; Ef. 2:1 ss.; Col. 2:13), y nadie puede *nacerse* o *resucitarse* a sí mismo. En cambio, la morada del Dios tri-personal en nuestro interior ha de hacerse consciente para que podamos disfrutar de la vida divina intratrinitaria, como veremos después.²⁰ «Dios se *manifiesta* únicamente —dice Tozer—²¹ cuando estamos conscientes de Su presencia». Es entonces cuando nos percatamos profundamente del verdadero carácter de Dios (v. Ex. 34:5-8), lo cual nos conduce de inmediato a la adoración.²² Es una presencia especial, que podríamos llamar «beatificante», pues produce el gozo que es fruto de la obra de Cristo (Jn. 15:11), y de la aplicación que de dicha obra hace en nosotros el Espíritu Santo (Gá. 5:22).

La aproximación de Dios al alma —dice también Tozer— o la del alma a Dios, no es algo intermitente y espaciado. No hay en ello ningún concepto de distancia física. No es problema de kilómetros, sino de experiencia.²³

Y añade:

Cuando, pues, cantamos «Cerca, más cerca, oh Dios, de ti», no estamos pensando en la proximidad de lugar, sino en la proximidad de relación.²⁴

En efecto, ¿qué cualidad distingue a los grandes santos de los creyentes comunes y vulgares? Una peculiar *receptividad espiritual*; es decir, el deseo constante de vivir en estrecha relación con Dios, y hacer entrega total de la propia persona al control del Espíritu Santo,²⁵ poniendo cada uno de su parte todo cuanto esté al alcance de su mano para mantener constantemente dicha receptividad (v. Ef. 5:18 ss.). No se puede hablar de verdadera espiritualidad donde falta esto. Dice L. S. Chafer:

UN CRISTIANO ES CRISTIANO porque se relaciona con Cristo correctamente; pero «el que es espiritual» lo es porque se relaciona correctamente con el Espíritu, además de la relación que tiene con Cristo en la salvación.²⁶

La manifestación cabal de Dios ha tenido lugar en Cristo (Jn. 1:14, 18; 5:17-19; 10:38; 14:9-11; 17:21-26; 1.^a Ti. 3:16; He. 1:2-4; 1.^a Jn. 4:2, 9-16). El Cielo mismo es inconcebible sin la manifestación de Dios en Cristo, pues la gloria de Dios que ha de resplandecer allí no tendrá otro reflector sino EL CORDERO (Ap. 21:23). Por eso, la *imitación de Cristo* es la *imitación de Dios*. No es extraño que la teología de Lutero sea tan radicalmente cristocéntrica, cuando leemos en Col. 1:16 que *todo ha sido creado «en El... por medio de El y para (o hacia) El»*. Teniendo comunión con Cristo, la tenemos con el Dios tri-personal, puesto que «en El (Cristo) *habita corporalmente toda la plenitud de la Deidad*» (Col. 2:9). Con El, nada nos falta, pues *estamos completos* (gr. *pepleroménoi*, en pretérito perfecto: continuación de algo que comenzó en el pasado) *en él* (v. 10). En él y por él, compartimos la divina naturaleza (2.^a P. 1:4), que el Espíritu Santo implanta en nosotros (Ro. 6:5) cuando nacemos *de arriba* (v. Jn. 1:12-13; 3:3-5; 1.^a P. 1:23; 1.^a Jn. 3:9). Jesús es la traducción exacta de Dios al lenguaje humano en carne viva. Él nos ha hecho la correcta *exégesis* (Jn. 1:18) del Padre, mientras que el Espíritu Santo

nos hace la *eiségesis*, pues nos muestra el camino (gr. *hodegései*, Jn. 16:13) a toda verdad. Viendo, pues, a Cristo, vemos a Dios. Y, si le meditamos en el Evangelio y le imitamos en nuestra vida, experimentaremos cuán bueno es ese Dios (Sal. 145:9) que se ha manifestado en Jesús.

Es ciertamente admirable el modo cómo la acción del Hijo y la del Espíritu Santo se conjugan para manifestarnos al Padre mediante el conocimiento y la experiencia, la luz y el fuego, la doctrina y la vida. Como dice A. Safran, hablando del Espíritu Santo, que nos conduce a la verdad:

El *ruaj haqodesh* (el espíritu de santidad) da al hombre la certeza en sus razonamientos y sus intuiciones de las cosas. El argumento racional y el gusto existencial, llamados ambos *ta'ham*, se confunden... La fe racional se transforma en fe religiosa; se apoya en un fundamento existencial inquebrantable. El hombre ve y vive el milagro. El *emet* y la *emunah*, la verdad científica y la fe religiosa, extraídos ambos términos del mismo radical hebreo, se unen en el espíritu humano.²⁷

Y, algunas páginas después, dice:

Ciertamente, las palabras de la Torá «se asemejan al fuego» porque «la propia Torá es fuego, fue revelada en el fuego y se parece al fuego», y «aquel que se ocupa de ella, incluso solo» se sumerge en el fuego: «La Shekinah está con él.» Pero para que las palabras de la Tora subsistan —*mitkaeymim*— y sean traducidas a un lenguaje práctico, el calor poderoso que irradian debe ser recibido por varios: un solo hombre sucumbiría bajo su irradiación.²⁸

Y, más adelante, en el mismo tono:

Los dos principios fundamentales del alma humana, el *jesed* y la *gevurah*, la gracia y el poder, ocultan uno y otro una virtualidad del principio opuesto. Porque ambos reflejan los atributos divinos de *jesed* y de *gevurah*, que se unen para formar una unidad... La oposición del *jesed* y de la *gevurah* da a la vida su sabor. En el plano de los *sefirot*, de los grados de la creación, el *jesed* y la *gevurah* conducen a la *tiferet*, a la majestar, a la armonía.²⁹

Pero lo más grandioso de esa *morada* del Dios tri-personal en nosotros («vendremos... y haremos *morada* con Él», Jn. 14:23) es que, si la *morada* indica una residencia fija y permanente del Trino Dios en nosotros, eso supone el hecho asombroso de que la Deidad desarrolla dentro de nosotros sus funciones intratrinitarias. Dicho de otro modo: Dios el Padre expresa dentro de nosotros, de manera peculiar y exclusiva para el creyente, Su Palabra eterna e infinita, que es el Hijo o *Lógos*, y ambos alientan, *espiran*, dentro de nosotros, el Espíritu Santo, el *Pneuma*. Dice Karl Rahner:

La comunicación de Dios mismo, la cual, a diferencia de la creación, constituye el orden sobrenatural de la salvación, no puede ser pensada solamente como comunicación de una esencia abstracta (de una *physis* divina), sino que ha de entenderse como comunicación de Dios tal como Él es, como el Trino, pues en cuanto tal «habita» Dios en los justificados.³⁰

Podríamos poner la siguiente ilustración, que nos servirá para mejor captar el sentido de *morada del Trino Dios en el creyente*: Cuando una persona, cualquiera que sea el oficio que desempeñe, viene a *residir* en un lugar, quizá salga fuera de la casa para un trabajo exterior, pero vive, ejerce sus funciones vitales y familiares, en su *hogar*. Si, pues, el creyente es el hogar, la mansión, del Trino Dios, las tres adorables personas de la Deidad han de realizar dentro del creyente sus funciones vitales, con las procesiones que dan origen a las relaciones por las que las personas divinas se constituyen. Y, como quiera que esa *morada* implica una *comunión* vital, íntima, con el creyente, ello nos lleva ineludiblemente a la conclusión de que el cristiano participa, de algún modo, de la *perikhóresis* intratrinitaria.

Es desde este altísimo punto de vista como podemos contemplar el maravilloso panorama de la espiritualidad trinitaria. Pero, siendo el Espíritu Santo el «agente ejecutivo» de la Tri-unidad, es decir, la persona que *aplica* todo lo que está connotado en el *llamamiento* del Padre y en la obra *redentora* del Hijo, no es extraño que sea Él la primera persona divina *que nos ha sido dada* (Ro. 5:5) en

nuestro interior —el Hijo se nos dio para *morir por nosotros*, antes de que *habitase en nosotros*—. Y el Espíritu no ha venido a nosotros como un mero huésped, sino como *obrero* que prepara la mansión para la familia divina; como Espíritu asimilante, transformante (2.^a Co. 3:18) y unitivo (1.^a Co. 6:17),³¹ como «*dedo de Dios*» (Ex. 8:19; Lc. 11:20), artista divino que viene a producir en nosotros *la imagen del Hijo* (Ro. 8:29 —nótese la prominencia que al Espíritu Santo se da en todo este capítulo— y 2.^a Co. 3:18). La misión del Espíritu, que comienza en Pentecostés, es el punto de partida para el principio y desarrollo de toda nuestra vida *espiritual*.³²

Precisamente hablamos de «*espiritualidad*» (ése es el título del presente libro), para indicar que la vida divina se vive bajo la guía (Ro. 8:14), en la andadura (Gá. 5:16), por el bautismo (1.^a Co. 12:13) y hacia la plenitud (Ef. 5:18) del Espíritu Santo. Y precisamente porque es el obrero de la Trina Deidad en la santificación de nuestro ser, es a Él a quien *contristamos* (Ef. 4:30) con todo pecado no reconocido ni confesado.

Mediante el Espíritu Santo, vienen a nosotros el Padre y el Hijo, ya que, en la unidad de esencia y acción, son inseparables del Espíritu (Jn. 14:23). De la misma manera que, en el seno de la Trina Deidad, el Espíritu es el vínculo de unión —Amor personal— del Padre y del Hijo, así también es Él quien nos une con la Trina Deidad (Jn. 16:13-15; 2.^a Co. 13:13). Él es la fuente o manantial del agua viva, de la vida eterna, en nosotros (Jn. 4:10, 14; 7:37-39; Ap. 22:1, comp. con Jer. 2:13).³³

Otro punto que merece nuestra atención es que, en 1.^a Jn. 1:2, al referirse Juan a la «*vida eterna, la cual estaba CON el Padre*», usa la misma preposición griega («*pros*») que usa en Jn. 1:1 al referirse al Verbo. Ya vimos en otros lugares la importancia de dicha preposición de movimiento junto a un verbo de estado, como índice de la corriente continua de vida y de la mutua inmanencia o *perikhóresis* entre el Padre y el Hijo.³⁴ Al usar la misma preposición en 1.^a Jn. 1:1 y hablar, a renglón seguido, de la *comunión* del creyente con Dios y con los demás creyentes (vv. 3, 6, 7, también 2:6), el Apóstol Juan insinúa nuestra participación en la mutua inmanencia o circumincesión de

las personas divinas en su vida eterna intratrinitaria. Basta el comparar Jn. 14:10-11; 17:21 con 15:4, 7-9, 10; 17:23, 26; 1.^a Jn. 4:16 b.

Puesto que el Padre ha enviado al Hijo (Jn. 3:16-17; 10:36; 17:3; Gá. 4:4) y al Espíritu (Jn. 14:26; 15:26 —aquí, también el Hijo envía al Espíritu), no es extraño que aparezcan expresiones similares para declarar la morada de ambos en el creyente, y de los creyentes en el Hijo y en el Espíritu Santo. Así, «tener a Cristo» es también «tener el Espíritu»; «estar en Cristo» es «estar en el Espíritu»; «andar en Cristo» (Col. 2:6), «andar en el Espíritu» (Gá. 5:16), etcétera.³⁵

Notemos que «estar» indica en dichos lugares «estar en pie», lo cual comporta dos conceptos complementarios: a) un *arraigo*, por medio de la fe, para ser provistos de la savia de la vida divina (Col. 2:6-7); b) un símbolo de *estar vivo* (v. Ap. 5:6 «un Cordero en pie, como inmolado»; es decir, vivo, aunque con las señales o marcas de haber muerto).³⁶ Este *estar en*, como expresión de vida, contrasta con el *yacer en* de 1.^a Jn. 5:19, conforme a la versión literal del original. En este último pasaje, se expresa la idea de muerte en el yacer (comp. con Ef. 2:1, 5) y, en clara contraposición con la vida que el creyente posee en Cristo, el que no ha nacido de arriba *yace en* el Maligno,³⁷ a quien sigue ciegamente y a quien obedece. Por eso, leemos en Ef. 2:2 que «el príncipe de este mundo —el Maligno— *actúa* (*“energeí”*) en los hijos de desobediencia», mientras que Dios el Padre *actúa* (*“energeí”*) en los creyentes (v. 1.^a Co. 12:6; Flp. 2:13).

También es digno de notar el paralelismo que hallamos entre Ef. 5:19, donde la música sagrada se conecta inmediatamente con la llenura del Espíritu (v. 18),³⁸ y Col. 3:16, donde se conecta directamente con la rica habitación de la palabra de Cristo. Así como el *Lógos* de Dios es un mensaje cálido, vivo, por incluir el Verbo en Sí al Pneúma, espirado conjuntamente por el Padre y por Hijo,³⁹ así también el *Pneúma* es «el Espíritu de la verdad» (Jn. 14:17; 15:26; 16:13; 1.^a Jn. 2:27).

Ya dijimos que el Padre no es enviado por otro, al no proceder de otra persona; simplemente *viene* (Jn. 14:23). Y viene para otorgar su *enérgεια* o fuerza activa, tanto al

mensaje de vida como a la vida del mensaje. Así es cómo el que está «*en el verdadero*» (1.^a Jn. 5:20), es el que «*tiene la vida*» (1.^a Jn. 5:11-12). Y esa vida siempre comienza por una *iluminación* por obra de la verdad que penetra en los «*ojos del corazón*» (v. Sal. 119:9, 105 —entre otros muchos vv. de este salmo—; Ecl. 8:1; Mt. 5:14; Jn. 1:4, 9; 5:21; 10:10; 14:6; 2.^a Co. 3:18; Ef. 1:18; Flp. 2:15), en contraposición a la muerte y las tinieblas del reino de Satanás (Jn. 8:44; 2.^a Co. 4:4; 2.^a Ti. 1:10; 1.^a P. 2:9 b; 1.^a Jn. 3:14-15).

4. LA VIDA ETERNA, PARTICIPACION DE LA NATURALEZA DIVINA

De los tres vocablos que el N. T. usa para «vida» (*zoé*, *psykhé*, *bíos*), *bíos* indica la conducta visible o el «tren de vida» de una persona (comp. 1.^a Jn. 2:16 con 3:17 —donde, para «*bienes de este mundo*», el original tiene «*ton bion tou kósmou*»); de ahí que «biografía» sea siempre algo que pertenece a la proyección exterior de la vida de una persona, nunca de su interior —en cuya fuente y motivación ni siquiera el propio sujeto puede, a veces, penetrar, y ninguna otra persona puede percibirlos, a no ser mediante el gesto exterior. *Psykhé*, cuando no es un sustitutivo de «persona» (Hch. 2:41 «*psykhai oseí triskhillai*»), indica la vida terrenal (v. Lc. 9:24 y paralelos) o conectada con lo instintivo y, con mucha frecuencia, con lo incapaz de percepción de las cosas espirituales (v. 1.^a Co. 2:14 sobre el «*hombre natural*», lit. «*animal*»; gr. *psychikós*). *Zoé* representa la vida en su mismo núcleo, como antítesis de la muerte (gr. *thánatos*); de ahí que se pueda hablar de *zoología* sin degradar la semántica. Por eso, el hebreo nos muestra una afinidad muy estrecha entre los verbos *hayah* = ser, llegar a ser, y *jayah* = vivir.⁴⁰

Esta vida interior —*zoé*—, que con tanta frecuencia lleva, en el N. T., el adjetivo eterna (gr. *aiónios*). V. Mat. 19:16, 29; 25:46; Mr. 10:17, 30; Lc. 17:18, 30; Jn. 3:15, 16, 36; 4:14, 36; 5:24; 6:27, 40, 47, 68; 10:28; 12:25, 50; 17:2, 3; Hch. 13:46, 48; Ro. 2:7; 6:22, 23; Gá. 6:8; 1.^a Ti. 6:12, 19;

2.^a Ti. 1:10 —por hendíadís: «*la vida inmortal*»—; Tito 3:7; He. 7:16 «*vida indestructible*»; 1.^a Jn. 2:25; 5:11, 13, 20; Jud. v. 21), es comparada a un manantial (v. Jn. 4:14; 7:37-38; Ap. 21:6; 22:1, 17), «agua de hondura», como la simbolizada en el pozo de Jacob («*Señor... el pozo es hondo*», Jn. 4:11). Por eso, se la suele llamar «vida interior». El agua de esta vida se evapora pronto en la superficialidad de la peripecia cotidiana; así que es preciso obtenerla, gota a gota, en oración («*tú le habrías pedido a él*», v. 10); pero no en una oración de labios para fuera, sino meditada en el interior del corazón, a ejemplo de la madre de Jesús (v. Lc. 2:19, 51). Quizá nuestras oraciones están a menudo secas porque nos falta meditación. Antes que Séneca y Alfredo Adler, Salomón había dicho ya del hombre: «*Cual es su pensamiento en su corazón, tal es él*» (Pr. 23:7). Y Pablo subraya la importancia de nuestros pensamientos (Flp. 4:8; Col. 3:1-2), por cuanto ellos configuran nuestros criterios, y éstos establecen la normativa para discernir los valores de las cosas.

Con los elementos que nos presta la Palabra de Dios, podemos definir la vida eterna como una participación de la vida divina: la *vida* que estaba en el Verbo desde la eternidad (Jn. 1:4), ya que el Padre al engendrar al Hijo, le dio el «*tener la vida en sí mismo*» COMO EN SU FUENTE (comp. Jn. 5:26 con Ap. 22:1), ya que las tres personas divinas son el YHWH de Ex. 3:14. Esta vida eterna comporta un conocimiento experimental (v. Jn. 17:3; 1.^a Co. 8:1-3), y se comparte —como ya dijimos en la primera parte— como *herencia eterna* conjuntamente con el Hijo Unigénito del Padre (Ro. 8:17), quien es, al mismo tiempo, en cuanto hombre, nuestro hermano primogénito (v. Ro. 8:29; Col. 1:15; He. 2:11-18).

Quizá no haya otro pasaje bíblico tan rico como 1.^a P. 1:3-5 en conceptos que nos proporcionan una descripción completa de la vida eterna. Allí vemos que es «*una herencia*» (algo que nos viene por derecho de adopción como hijos de Dios) *incorruptible* (que no se puede perder), *incontaminada* (que no se puede deteriorar) e *inmarcesible* (que no se puede alterar), *reservada* (como se reserva un asiento del avión, para que ninguna otra persona lo suplante) *en los cielos* (lugar donde no pueden entrar los

ladrones ni otros agentes de deterioro, v. Mt. 6:20) *para vosotros* (los destinatarios están ya escogidos, v. Ef. 1:4, 6) *que sois guardados* (no sólo está reservada la herencia, sino también los herederos) *por el poder de Dios* (al que nada se puede oponer, v. 1.^a Co. 10:22) *mediante la fe* (no hay que pagar absolutamente nada, v. Ro. 4:3-5; 11:6).

Con base en dicha porción, podemos dar la siguiente definición de *vida eterna*: «Es la satisfacción completa, en actividad perfecta, de todas las facultades de nuestro ser entero (v. 1.^a Ts. 5:23), en comunión con el Trino Dios, sin temor de pérdida, cambio ni deterioro.»⁴¹ Esa feliz satisfacción en actividad perfecta, aparte de sus fundamentos metafísicos y psíquicos, puede ya entreverse en 2.^a P. 1:3-11, donde la fecundidad y la actividad («*no os dejarán estar ociosos ni sin fruto*», v. 8) son las bases de la «*amplia entrada en el reino eterno*» (v. 11). Sí, la vida eterna es una «*herencia*» de la vida de Dios, de lo que a Él le *satisface* (Mt. 3:17; Mr. 1:11; Lc. 3:22, 35; 5:20; 15:9-10; 17:23, 26). En Cristo, Dios nos hace *vivir y ser felices* (Mt. 11:28; 13:16; 25:21, 23; Lc. 2:10; 10:23; Jn. 6:35-58; 10:9-11; 11:25-26; 13:17; 14:27; 15:11; 16:20-24, 33; 17:24-26; Ro. 8:17-39; Ef. 3:17-19; 5:25-27; Flp. 1:21, 23; Col. 1:24; 3:1-4; Ap. 3:20; 14:13; 19:9; 22:6, 12, 14, 17, entre otros lugares); en Él nos escogió Dios, nos dio *vida* y todas sus *riquezas* (Ef. 1:4-14; 2:4-6; etc.).

Por otra parte, no aparece en la Biblia, como bienaventuranza *esencial*, la llamada «visión beatífica, intuitiva, de la esencia divina» (v. 1.^a Ti. 6:16; Ap. 21:23); el que ve a Jesús, ve al Padre (Jn. 14:9). Por eso, K. Barth llama «primer sacramento» a la existencia de la humanidad de Cristo.⁴² El jesuita belga P. Charles escribe en una de sus poéticas y franciscanas meditaciones:

Encuentro hoy en vuestro Evangelio esta frase sorprendente [*«a mi mesa»*, Lc. 22:30], Señor, por la cual Vos nos describís el cielo que todos esperamos y que nuestro pensamiento intenta comprender anticipadamente... Hemos construido sobre este punto muy bellas teorías. Hemos explicado y probado que la felicidad del cielo estriba en una visión beatífica, acompañada de una luz de gloria; y que esta visión tenía por objeto, Señor, vuestra misma esencia divina, sin *medium quod*, ni *me-*

dium in quo, aunque sobre el segundo término algunos teólogos hayan formulado sutiles reservas... Vos nos dijisteis que el cielo era una gran mesa, donde estaríamos sentados con Vos, bebiendo el vino del Padre y conversando como amigos... Vuestro cielo no es solamente una gran sala de espectáculos; es un comedor. En una sala de espectáculos, los vecinos no cuentan, y los sitios vacíos no estorban a nadie. No se está allí en compañía y la conversación no es allí corriente. En la mesa, por el contrario, las miradas se cruzan, las preguntas y las bromas se intercambian, la alegría de cada uno es para todos, y la alegría de todos es para cada uno. Vuestro cielo es una hospitalidad; es una fiesta... esta mesa donde vuestra mirada complaciente reúne a todos vuestros amigos y donde ni la fatiga ni la saciedad vierten su crepúsculo... Vuestra mesa celeste, con todos sus comensales, es vuestro honor. La creación entera no es más que la preparación laboriosa [v. Ro. 8:22-25]. Y para vuestros escogidos, el honor eterno consiste en haber sido invitados *ad regias agni dapes*; consiste en saber que, estando en vuestra casa para siempre, está verdaderamente en la suya. Desde Caná, y desde Simón el leproso, y desde Betania, y desde el Cenáculo hasta el pequeño castillo de Emaús, habéis multiplicado las señales, y todas me advierten que la mesa no es otra cosa que el símbolo del Paraíso.⁴³

La cita es larga, pero merece la pena leerla, puesto que procede de un autor católico romano que, aunque sumiso a la «Jerarquía» y nada de liberal, por cierto, piensa acertadamente y por su propia cuenta en algo tan importante. El N. T. no deja lugar a dudas de que la bienaventuranza de ultratumba consiste en estar con Jesucristo (v. 2.^a Co. 5:6-8, donde «*el Señor*» es, fuera de toda discusión, Jesucristo, y Flp. 1:23, que no puede ser más explícito). ¿Acaso no satisfará todos nuestros anhelos de felicidad Aquél que satisface a un Dios infinito y eterno? ¿Es nuestro corazón más ancho que el de nuestro Padre Celestial? Si Él tuvo todas Sus complacencias en Jesús, ¿no tendremos nosotros bastante con ese adorable Esposo que «*descuella entre diez mil... y todo El es un encanto*» (Cant. 5:10, 16)? Realmente, El es nuestro verdadero «tesoro» en la tierra y en el cielo.⁴⁴

5. ¿NOS ESTAMOS HACIENDO MISTICOS?

Todo este sacar «agua de hondura», de la que hablábamos antes, nada tiene que ver con el misticismo, entendiendo por «misticismo» el afán de éxtasis y revelaciones privadas, personales, al margen de la Palabra de Dios: visiones, voces audibles, toques íntimos, siempre en solitario, en busca de lo espectacular y con poco o nulo provecho para la comunidad eclesial. *Dios nos habla mediante Su Palabra* (He. 1:1-2) y *nos conduce mediante Su Espíritu* (Ro. 8:14), CUYO COMETIDO NO ES PROPORCIONARNOS NUEVAS REVELACIONES, SINO RECORDARNOS⁴⁵ Y ENSEÑARNOS TODO LO QUE EL HIJO NOS REVELO (Jn. 14:26). Bajo capa de piedad y misticismo, se ocultan muchas extravagancias egocéntricas, sin provecho alguno, y hasta con daño, con gran contento del diablo, que nunca es más astuto que cuando *se disfraza de ángel de luz* (2.^a Co. 11:14). Con el misticismo, los dones extraordinarios vienen a cobrar primacía sobre los ordinarios y, con mucha frecuencia, sobre el amor, que es «camino por excelencia» (1.^a Co. 12:31, v. todo el cap. 13 de la epístola).⁴⁶

Es interesante leer algo de lo que dice sobre el misticismo el gran filósofo español José Ortega y Gasset:

El místico, de su travesía ultramundana, no trae nada o apenas qué contar. Hemos perdido nuestro tiempo. El clásico del lenguaje se hace especialista del silencio... Pretenden llegar a un conocimiento superior a la realidad. Si, en efecto, el botín de sabiduría que el trance les proporciona valiese más que el conocimiento teórico, no dudaríamos un momento en abandonar éste y hacernos místicos. Pero lo que nos dicen es de una trivialidad y de una monotonía insuperables... Y manifestar no es sino hablar, *logos*. Si el misticismo es callar, filosofar es decir, descubrir en la gran desnudez y transparencia de la palabra el ser de las cosas, decir el ser: *ontología*. Frente al misticismo, la filosofía quisiera ser el secreto a voces.⁴⁷

Francis Schaeffer cita Jn. 15 en favor de un misticismo correcto, que no se opone, sino que favorece, al *lógos* o conocimiento correcto y profundo del Señor:

Aquí está el verdadero misticismo cristiano...; en principio se trata de un misticismo más profundo (que el no cristiano), ya que no se basa simplemente sobre una experiencia sin contenido, sino sobre la realidad histórica tiempo-espacio, sobre la verdad proposicional. No se nos pide en el verdadero misticismo cristiano que neguemos la razón, el entendimiento... *El misticismo cristiano es comunión con Cristo*. Es Cristo que fructifica en mí, cristiano, sin que se produzca ninguna pérdida de personalidad y sin ser utilizado como si se tratara de un objeto cualquiera.⁴⁸

Juan de la Cruz, Teresa de Avila, Eckart, Tauler, Ruysbroeck y muchos otros místicos nos han dejado páginas admirables y hasta han contribuido notablemente a una mejor inteligencia pragmática del misterio trinitario y de su proyección en la vida espiritual del creyente, pero siempre ha de tener la primacía la Palabra *suficiente* (v. 2.^a Ti. 3:16-17) de Dios. El Apóstol Pablo oyó la voz de Jesús (Hch. 9:4 ss.; 18:9; 22:7-10; 23:11; 26:14-18) y fue llevado en éxtasis al tercer cielo (al trono de Dios), donde «oyó palabras inefables que no le es permitido al hombre expresar» (2.^a Co. 12:4).⁴⁹ Esto fue algo sumamente excepcional en el N. T. También el Apóstol Juan tuvo su excepcional visión de Patmos (Ap. 1:10), para poder trasmitirnos el relevante mensaje del Apocalipsis. En el A. T., era frecuente el caso, parecido al trance de los místicos, de los profetas (es muy notable, entre otros, el de Eliseo en 2.^a Rey. 3:15), pero siempre tenía como objetivo *comunicar algún mensaje de parte de Dios*. No es mi intento negar en redondo la posibilidad de las experiencias «místicas», pero sí que hay que tamizarlas con gran discernimiento.⁵⁰

6. PIETISMO Y ASCETISMO

Otro enemigo de la genuina espiritualidad es el pietismo. Surgió como reacción contra una religión fría, sin vida, pero, de la mano del sentimentalismo, puso demasiado énfasis en lo *devocional*, con menoscabo de lo *doctrinal*. Es cierto que produjo avivamientos fervorosos, an-

helos misionales y preocupaciones pastorales legítimas, pero también es cierto que existe un peligro en la tendencia a lo emocional cuando se debilita la importancia que merece el papel del intelecto. De hecho, el pietismo tiende a degenerar en subjetivismo e incluso en falso misticismo.

El pietismo dio origen al metodismo; y es muy significativa, por ejemplo, la simpatía que los pentecostales muestran hacia dicha denominación (y viceversa), especialmente hacia Juan Wesley.⁵¹ Por otra parte, el pietismo confina las exigencias de la fe cristiana a lo puramente espiritual, incluso a lo rutinario de un programa devocional, absteniéndose de participar en los problemas de la educación, de lo social, de la cultura, etc., y considerando que el papel del cristianismo en el mundo se reduce a llamar al pecador al arrepentimiento y a la fe. Las normas de la vida cristiana vienen entonces a consistir principalmente en *abstenerse de...* Asoma enseguida el peligro de formar «capillitas dentro de la iglesia».⁵²

Afin al pietismo, y aun al misticismo, es el «ascetismo». El vocablo griego *áskesis* significa *ejercicio llevado a cabo con esfuerzo*. Es verdad que el cristiano ha de *ejercitarse* en la piedad (1.^a Ti. 4:7) en el uso del discernimiento (He. 5:14) y en la disciplina fructífera (He. 12:11); pero todo eso es un *medio*, no un *fin* en sí mismo. El último en la lista de facetas del fruto del Espíritu es el *dominio propio* (gr. *enkráteia*, v. Gá. 5:23 y 2.^a P. 1:6 —aquí va ligado al *conocimiento*), como medio de ascender siempre al fruto primogénito del Espíritu, que es el *amor* (Gá. 5:22). Es en esta perspectiva de *medio*, donde el Apóstol Pablo coloca la correcta ascesis. Así vemos que, en 1.^a T. 4:8, contrasta la *piedad* con la «*gymnasía*» corporal, siempre a la vista de lo que «*es provechoso*». Y en 1.^a Co. 9:24-27, compara la vida cristiana: 1) a una carrera para obtener el primer premio (hoy diríamos, la medalla de oro); 2) a un combate de lucha libre, en que el atleta ejerce un dominio propio *total* («*pánta enkrateúetai*» —nótese la voz media, que indica la finalidad de provecho para el asceta); y, finalmente, a un combate de boxeo con su propio cuerpo para domarlo por completo, y usa un término muy fuerte y expresivo, «*hypopiázo*», que significa dar un golpe debajo del ojo. Todo lo que tienda a controlar nuestros instintos y senti-

dos para someterlos a servidumbre (v. Job 31:1), todo lo que sirva para presentar «*nuestros miembros a Dios como instrumentos* (gr. *hópla* = armas) *de justicia*» (Ro. 6:13), será una sana ascesis, con tal que —repetimos— tomemos la ascesis como un medio, no como un fin en sí misma.⁵³

Más aún, el Apóstol viene a decir, en Col. 2:23, que muchas prácticas ascéticas sólo sirven para engreimiento (comp. con Is. 65:5 «*soy más santo que tú*»), no para dominar el propio cuerpo. Dice Ryrie:

Cristo los había libertado de los tabúes del ascetismo, el cual sólo puede proveer una pretensión de sabiduría, promover una religión autoinventada, y tratar con severidad al cuerpo; pero no cosecha éxitos en el combate contra los deseos de la carne.⁵⁴

La Biblia siempre presenta lo ascético (ayuno, celibato, desprenderse de las posesiones materiales, etc.) en función de *medio* para un mejor servicio y una dedicación más perfecta al Señor (v., por eje., Mt. 4:2; 19:29; Hch. 13:3; 1.^a Co. 7:32-35), pero el ascetismo como *fin* se basa en una falsa concepción del cuerpo humano, tomada de la filosofía platónica, según la cual las almas que pecaron en una existencia anterior, fueron confinadas por Dios a cuerpos materiales, a fin de que en ellos llevaran a cabo su *kátharsis* o purificación del pecado mediante un duro trato del cuerpo, ya que la materia es, según Platón, algo negativo que oscurece el verdadero conocimiento de Dios y es, por tanto, dañino. Pero éste no es el concepto bíblico de materia. En la Escritura, el cuerpo (hebr. *basar*; gr. *soma*) no es malo en sí, pues ha sido creado por Dios como elemento constitutivo de la naturaleza humana (Gn. 2:7) y, en consecuencia, como algo *bueno* en sí mismo (Gn. 1:31), que puede (y debe) ser usado como instrumento de justicia (Ro. 6:13) y de consagración sacrificial (Ro. 12:1). Lo malo no es el cuerpo (*soma*), sino la *carne* (*sarx*), tomada en sentido paulino, es decir, como la naturaleza vieja, pecaminosa, caída por el pecado original, en la que está incluido todo nuestro ser en rebeldía contra Dios y en busca de nuestros propios caminos, en lugar de *andar en el Espíritu* (v. Gá. 5:16-21).



Capítulo 3

PROYECCION DEL MISTERIO TRINITARIO EN LA MORADA DEL CREYENTE

1. ILUSTRACIONES, MAS O MENOS APROXIMADAS, DEL MISTERIO TRINITARIO

Al llegar a este punto, será conveniente echar mano de alguna ilustración que nos ayude a comprender mejor en qué consiste la proyección del misterio trinitario en el ser mismo del creyente, por efecto de la participación de la naturaleza divina que ha recibido al *nacer de arriba*. Lo más importante, que nunca debe perderse de vista, es que, en la elección y uso de las ilustraciones, procuremos atenernos, con suma discreción y diligente esmero, a lo que el dato revelado nos suministra en cada caso.

Muchas son las ilustraciones que el intelecto, o la imaginación, guiados por la fe, han tratado de hallar en las cosas creadas, tanto en la propia psicología del hombre, ya que fue creado a imagen y semejanza de Dios, como en la propia naturaleza, que parece estar decorada por todas partes con elementos que incluyen un sistema o disposición ternarios.

Comenzando por los más antiguos escritores eclesiásticos, podemos mencionar a Ignacio de Antioquía, quien,

no se ve, de su *Luz*, en la que todo se ve, y de su *Poder* químico, que hace crecer las plantas.⁶³

A su vez, el actual arzobispo de Toledo, doctor Marcelo González, aun sin pretender la exposición de una ilustración trinitaria, dice lo siguiente:

Una planta que crece en el campo, una espiga, necesita de la tierra para crecer; dadle solamente tierra, y se seca. También agua; le dáis solamente agua, y se ahoga. También necesita luz; le dáis solamente luz, y se quema. Tiene que producirse una síntesis de fuerzas nutritivas, gracias a las cuales brota una espiga. Y esto es así en todos los fenómenos de la vida: en la vegetal, en la vida animal, en la vida intelectual y en la vida pastoral. Es la síntesis la que tenemos que hacer, siempre con esfuerzo y con amor.⁶⁴

Para que la ilustración no quedara manca, debería haber añadido el *Poder* químico del Sol, del que habla Ryrie, o simplemente del calor, que también es necesario para las plantas, y se distingue del efecto de la luz en ellas.

Más explícito en su ilustración litúrgica es el mercedario español, doctor J. M. Delgado Varela, cuando escribe:

Estas realidades divinas fueron, desde antiguo, expresadas en la comparación del cirio, PRINCIPIO de la LUZ y origen de la ILUMINACION. El Padre es ese principio SIN PRINCIPIO. Cristo es la LUZ que viene al mundo, llega a nosotros, hiere nuestros ojos. El Espíritu Santo es la ILUMINACION que nos da testimonio de la LUZ y del PRINCIPIO de donde emana. La venida de la LUZ y su ILUMINACION en este mundo, es para todos, sin acepción de personas, sin distinción de pueblos.⁶⁵

Ni que decir tiene que pueden hallarse, y se han hallado, muchas más ilustraciones del misterio trinitario, sacadas, en especial, de la misma naturaleza, en la que se pretende ver por todas partes el número tres. Particularmente interesante es el descubrimiento de W. J. Bentley (experto en microfotografía), publicado en la revista *Sunday School Times*.⁶⁶ Este científico comprobó que todos los cristales de nieve tienen seis puntas, que son muy hermosos y que no hay dos iguales; hizo notar que lo de las seis

puntas se debía, en su opinión, a que la molécula del agua contiene dos átomos de hidrógeno, y uno de oxígeno; al poseer cada átomo dos cargas, negativa y positiva, se expanden en seis puntas; pero el origen hay que hallarlo en el número 3. Esta observación llevó al señor A. J. Pace, que le había hecho la interviú, a reflexionar más y más sobre este misterio de la nieve, y halló lo siguiente:

a) El principio prevalente del copo de nieve es el hexágono, única figura geométrica en que el lado del polígono inscrito en un círculo es igual al radio de dicho círculo.⁶⁷

b) Así pueden formarse seis triángulos equiláteros en torno al centro de dicho círculo, siendo el triángulo una de las mejores ilustraciones de la Trinidad, como veremos luego.

c) El número 3, o múltiplos de 3, se hallan en la Biblia conectados siempre con la nieve: Hay en el A. T. 21 referencias a ella, y 3 en el N. T. Hay también 3 referencias a la lepra comparándola con la nieve. Otras 3 veces se compara la limpieza del pecado con la nieve. 3 veces se habla de «vestiduras blancas como la nieve» y 3 veces se compara al Hijo de Dios, en Su apariencia, con la nieve.

d) Lo más asombroso es que la palabra hebrea *shéleg* = nieve, forma el número 333, ya que *sh* = 300, + *l* = 30, ve, forma el número 333, ya que *sh* = 300, + *l* = 30, + *g* = 3, forman 333.

e) Finalmente, mientras al científico le lleva un fatigoso trabajo dibujar seis cristales distintos de nieve, a Dios le resulta *tan fácil*, como vemos en Job 37:5-6:

«Truena Dios maravillosamente con su voz;

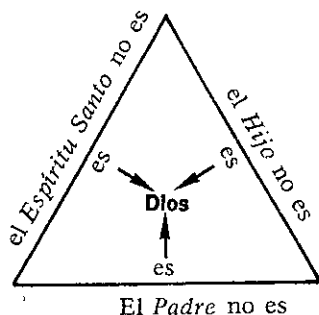
El hace grandes cosas que nosotros no entendemos.

CUANDO DICE A LA NIEVE: DESCIENDE A LA TIERRA;

También a los aguaceros: Lloved fuerte.»

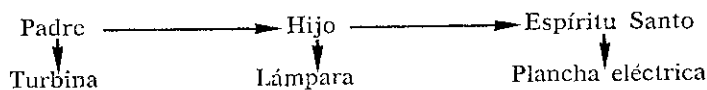
Hemos mencionado el triángulo como una figura geométrica apta para ilustrar el misterio trinitario, ya que sus tres vértices, separados entre sí por los tres lados del triángulo, son ilustración de las tres personas divinas, distintas precisamente por la oposición en que las relaciones respectivas las sitúan en su propia constitución, mientras

que las tres comunican total e indivisiblemente en una misma esencia, representada en el espacio interior del triángulo, conforme a la figura siguiente:



El inconveniente de esta figura geométrica es que, aun cuando nos ayuda a entender el misterio de la Trina Deidad *en sí*, nos ayuda poco a comprender qué relación puede tener tal triángulo con la morada del Trino Dios en el creyente.

Hay otra ilustración más práctica y provechosa para la enseñanza y la predicación a gente sencilla, con base en algo tan misterioso y, al mismo tiempo, tan conocido como la electricidad. Tiene, además, la gran ventaja de que, usando el método «retroductivo», encaja muy bien en los elementos que nos suministra el dato revelado. Veamos la figura siguiente:



Podemos considerar, ante todo, la electricidad como una *energía* cinética, es decir, una fuerza eficaz, operativa, que pone en acción y movimiento un determinado número de utensilios; por ejemplo, una turbina. En este aspecto, la energía eléctrica es figura de la persona de Dios el Padre, quien, según Flp. 2:13 (en contraste con Ef. 2:2), efectúa (gr. *energeí*) las actividades (1.ª Co. 12:6, gr. *energémata*) de los creyentes. Su propia palabra es *energés*, esto es,

eficaz, activa (He. 4:12). Podemos decir que el Padre, como *fuentes* de la Trinidad, pone en movimiento la *vida* divina en el plano intratrinitario (comp. Jn. 1:4 con 5:26) y es principio causal de existencia, tanto natural (Hch. 17:25, 28) como sobrenatural (Ef. 2:10 «*hechura suya... creados*») en la acción de Dios *ad extra*.

La misma electricidad, conducida por un hilo de cobre, al encontrar en una lámpara una resistencia metálica, la pone incandescente y se convierte así en *luz*, con lo cual es figura del Hijo, la *luz del mundo* (Jn. 1:4, 9; 3:19; 8:12; 9:5; 12:35, 46; Ef. 5:14; 2.^a Ts. 2:8; He. 1:3; 2.^a P. 1:19; Ap. 2:28; 22:16). El es la Palabra personal del Padre. Por eso, *Palabra* y *Luz* van de la mano (por ej., Sal. 119:105), ya que la palabra de la verdad es luz para nuestra mente y para nuestro corazón (Ef. 1:18), de la misma manera que la luz material nos permite ver con claridad las cosas. De ahí que el nacido de Dios (Jn. 1:13), que es nacido de arriba (Jn. 3:3, 5), es el único que puede *ver* el Reino de Dios; pero téngase en cuenta que, para poder ver, es preciso estar *vivo*. Por eso, la acción del Padre que nos engendra precede lógicamente a la acción del Hijo que nos ilumina. El Hijo —el «*Kyrios*» de 1.^a Co. 12:5— es el que nos *ministra* (haciéndose de menos, Mt. 20:28; Jn. 1:14; Flp. 2:6-7) la vida mediante la luz de la verdad que nos hace libres (Jn. 8:32), puesto que el error y la ignorancia son las puertas que conducen a toda esclavitud. El Verbo nos hace la exégesis del Padre (Jn. 1:18) y, *por medio* de El, el Padre nos dice Su palabra definitiva, final (2.^a Co. 1:20; He. 1:1-2). También por medio de El se hizo todo (Jn. 1:3; Col. 1:16; Heb. 1:2), y por medio de El se repara todo —en la obra de la Cruz (2.^a Co. 5:19, 21), ya que las cosas se reparan por las mismas causas que las produjeron. Así hacemos con toda maquinaria que se descompone: la llevamos a la fábrica o factoría de donde salió.

Finalmente, la energía eléctrica, juntamente con la *luz*, da *calor*; y, aún sin luz, también puede calentar, como lo hace en una plancha eléctrica. En esto, es figura del Espíritu Santo, Amor («fervor») personal del Padre y del Hijo, agente ejecutivo de la Trina Deidad en nosotros y, por ello, encargado de derramar en nuestros corazones el amor de Dios (Ro. 5:5); *amor* que encabeza la lista de facetas

del fruto del Espíritu (Gá. 5:22-23) en calidad de «primogénito». Si la luz nos alumbra, el calor nos enfervoriza, ya que el fervor no es otra cosa que el «hervir» (latín, *fervere*) del corazón ante la irrupción de la vida divina en nosotros, de esa vida eterna que se proyecta en el interior de nuestro ser por puro amor del Trino Dios. El Espíritu Santo es el *Don* personal de Dios (Jn. 4:10; 7:39; Ro. 5:5) y el Dador de los dones (1.^a Co. 12:4; Ef. 4:7). Por medio de El, se nos otorgan y aplican todas las riquezas de la salvación, cuya fuente fue abierta en la cruz del Calvario; y esto, por el inmenso amor que Dios el Padre nos tuvo (Jn. 3:16; Ro. 5:5-11; 8:31-39; Gá. 4:4-6; 1.^a Jn. 4:8-19; etc.).

Sobre la conexión de la *luz* con el *calor*, de la inteligencia con el amor (y del Hijo con el Espíritu —podemos añadir—), dice A. Safran:

El espíritu que actúa es inteligencia. La profusión de inteligencia desborda en amor. El pensamiento —dice el Habad— es la luz interior del Ser supremo; el amor es la luz exterior que colma y envuelve el mundo. Rabí Chneur Zalman de Liady observa que la palabra *veahávtá*, «y amarás», representa dos veces el valor numérico de la palabra 'or, luz, es decir, cuatrocientos catorce. Porque, en efecto, la luz posee un doble significado: «trae la claridad y también la alegría». Por lo que respecta al amor, se ejercita en un doble sentido, porque exige la reciprocidad de sentimientos.⁶⁶

Esta peculiaridad de cada una de las tres personas divinas (energía activa, luz, calor), que refleja lo que las distingue dentro de la Trina Deidad, debe proyectarse también en la vida del creyente y en la de la Iglesia, a fin de que la espiritualidad, es decir, la vivencia de la comunión con la naturaleza de un Dios tri-personal, mediante la obra del Espíritu Santo y la morada de las tres personas divinas en nuestro interior, no se desequilibre por un lado o por otro.

Efectivamente, una participación de la actividad intratrinitaria del Padre en forma de energía activa se convierte en «activismo», si no ha sido impulsada por el Espíritu Santo, y si no se mantiene de continuo alimentada por la Palabra y encendida por el amor. Dice a este respecto Fray Juan de la Cruz:

Adviertan, pues, aquí los que son muy activos, que piensan ceñir al mundo con sus predicaciones y obras exteriores, que mucho más provecho harían a la Iglesia y mucho más agradarían a Dios —dejado aparte el buen ejemplo que de sí darían— si gastasen siquiera la mitad de ese tiempo en estarse con Dios en oración, aunque no hubiesen llegado a tan alta como esta [oración de unión]. Ciertamente, entonces harían más y con menos trabajo con una obra que con mil, mereciéndolo su oración y habiendo obrado fuerzas espirituales en ella; porque, de otra manera, todo es martillar y hacer poco más que nada, y a veces nada, y aun a veces daño.⁶⁹

Por otra parte, un conocimiento, por profundo que sea, de la Palabra, y una predicación y enseñanza, por muy ortodoxas que sean, si no llevan el calor y el poder, el sello y la unción del Espíritu antes de lanzarse a la acción y poner en práctica la enseñanza, se quedarán en algo tan frío como el acero o el hielo.⁷⁰ No habrá vida espiritual genuina en el creyente, ni existirá siquiera la iglesia como comunidad local de *fe* y *amor* (v. Jn. 13:34-35; 1.^a Jn. 3:23), y tanto la actividad evangelística de la Iglesia, como los gritos y gestos del predicador, serán algo así como fuegos fatuos o chispas artificialmente encendidas en una pretendida autogeneración de un «poder» que no será divino. Que nadie espere, en tales circunstancias, cosechar el *fruto* apetecido (digo *fruto*, no *éxito*, v. Jn. 15:16).

Finalmente, si parece haber mucha «demostración» ruidosa del Espíritu y mucha actividad con calor y entusiasmo, pero no está todo equilibrado con una seria, constante, profundización en la Palabra de Dios, quizá se consigan efectos espectaculares, pero sin cordura ni orden (v. 1.^a Co. 14:23, 26, 33, 40). Es aquí donde los líderes tienen una tremenda responsabilidad, si no ponen remedio al primer brote del falso «entusiasmo», fenómeno que se ha dado en todas las épocas, con desdoro del verdadero evangelio, en franca rebeldía —a veces— contra el Verbo de Dios y rehusando someterse a los que han sido puestos por el Espíritu Santo, precisamente *para apacentar la iglesia de Dios, como supervisores* u obispos (Hch. 20:28). En tiempos de la Reforma, hubo también un buen grupo de estos «entusiastas», encabezados por Tomás Munzer, de los cuales escribió Lutero:

Para ellos las Sagradas Escrituras son letra muerta; todos gritan: «¡El Espíritu! ¡El Espíritu!» Pero de seguro yo no quisiera ir a donde su espíritu les guía. ¡Ruego a Dios que en su misericordia me guarde de pertenecer yo a una iglesia en la cual sólo se hallen santos! Deseo estar en comunión con los humildes, los débiles, los enfermos, todos los cuales conocen y sienten su pecado, y aspiran y claman de continuo a Dios desde el fondo de sus corazones para que él los consuele y los sostenga.⁷¹

Todo movimiento, ya sea social, político, cultural o religioso, provoca una reacción pendular: ante la ortodoxia fría, surge el carisma; ante el quietismo, el activismo; ante el formalismo de un mero ritual, el ansia de quebrar todos los moldes y propugnar reformas radicales, revolucionarias; contra el autoritarismo de muchos pastores de la grey de Dios (1.^a P. 5:2), el afán de «democratizar» la Iglesia, etc. Pero Dios ha establecido un orden en todo. Por eso, el N. T. usa con frecuencia un verbo que lleva sello militar: *hypotássein* = subordinar (v. Ef. 5:21 ss.).

Precisamente el equilibrio de la tríada «*enérgeia*, *phós*, *agápe*» = «fuerza activa, luz, amor», que representan respectivamente al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, y que tan al unísono funciona en el seno de la Trina Deidad, exige que en la Iglesia —proyección extratrinitaria de la vida divina— la autoridad (gr. *exousía* = facultad, no *krá-tos* = dominio) esté limitada por la Palabra —luz para todos, no sólo para una casta— y por el amor, mediante el cual lo pastoral viene a ser de veras *paternal* (imitación de la primera persona de la Deidad), sin ser por ello pater-nalista.⁷²

En un número reciente de la revista *Theology Today*, decía M. Douglas Meeks, citando del vol. I de *Systematics* de Moltmann, pp. 191-192, que el monarquismo o unitarismo justifica, o tiende a justificar, en su imitación *ad extra*, la dictadura política, la explotación económica y la segregación sociocultural:

La noción —decía— de una monarquía divina en los cielos y en la tierra, por su parte, provee en general la justificación para una dominación terrenal —religiosa, moral, patriarcal o política—, y hace de ella una jerarquía, un «sacro imperio». La idea del todopoderoso go-

bernador del universo requiere en todas partes una abyecta servidumbre, porque apela a una completa dependencia en todas las esferas de la vida.⁷³

Añade que toda la moderna teología, siguiendo a Schleiermacher, contiene así «un proceso subordinacionista». También hace notar la tendencia de la teología occidental, desde Tomás de Aquino, «a dar precedencia a la única sustancia divina sobre la doctrina de la Trinidad».⁷⁴ Y, en la página siguiente de la revista, comenta:

Según Moltmann, las abstracciones monoteístas de la tradición han surgido del axioma teísta de la apatía de Dios, «la esencial incapacidad de Dios para sufrir». Una doctrina de la Trinidad que esté basada en el relato bíblico habrá de comenzar con el axioma de la pasión de Dios.⁷⁵

En este punto, puede apreciarse la afinidad del pensamiento de Moltmann con el de la neo-ortodoxia de Barth, quien quizá lleva al otro extremo las consecuencias de tomar en serio lo que, a mi parecer, siempre fue un grave error de la teología tomista, la cual ha sido durante muchos siglos la teología oficial de la Iglesia de Roma; tanto que, sobre la mesa central del aula conciliar de Trento, fue colocada la *Summa Theologica* del Aquinate junto a las Sagradas Escrituras. La teología (y la teodicea) de la Iglesia de Roma estaba basada en un concepto estático de la Deidad, según el cual Dios afecta realmente a todo lo creado, pero El mismo no es afectado por nada, sino sólo con relación *de razón*.

Si se adopta dicho concepto de la Deidad, los atributos divinos de amor, misericordia, justicia, ira, celos, pesar, etc., resultan meramente modos de expresar en nuestro lenguaje lo que es una sola y misma cosa en la esencia simplicísima, hierática e impasible, del Ser Absoluto. Parece como si ello fuese necesario para no dar a la simplicidad, a la inmutabilidad y a la infinita perfección de Dios. Pero el hecho de que Dios no pueda cambiar ni perder nada de Su Ser, no implica que Dios sea incapaz de ser afectado realmente por el proceder de los seres angélicos

y humanos. Deberíamos comparar la esencia divina a un océano sin fondo en continuo oleaje, más bien que a un gran lago quieto y cristalino. Hay dentro del seno de Dios una corriente continua, una constante recirculación de la vida *ad intra* (la *perikhóresis* o circumincesión), y también una constante *reacción* ante el proceder de Sus criaturas.

Tenemos un ejemplo muy notable de esto en 1.^a S. 15:29, 35. El v. 29 dice de Dios que «no mentirá ni se arrepentirá, porque no es hombre para que se arrepienta»; pero, seis versículos más adelante, leemos: «YHWH se había arrepentido de haber puesto a Saúl por rey sobre Israel» (v. 35). El verbo hebreo es el mismo en ambos versículos (*nijam*),⁷⁶ pero en el versículo 29 se refiere a los propósitos, los planes, los atributos, etc., de Dios, los cuales no cambian ni pueden cambiar, mientras que en el versículo 35 nos muestra la reacción divina ante la conducta variable de un ser humano; algo proveniente del exterior que provoca en Dios una *reacción*.

Es cierto que Dios vive en Su eternidad y no experimenta los cambios ni las vicisitudes de lo temporal, pero, al haberse comprometido en la Historia de la Salvación, todo lo que ocurre en el tiempo entra, al menos tangencialmente, en Su eternidad, de forma que con una modalidad que escapa a nuestra inteligencia, el Dios eterno «sufre» los avatares temporales de los Suyos (v. Jue. 10:16; Is. 63:9). Si hemos de admitir en Dios un *éthos* (Su santidad supereminente, Is. 6:3), ¿cómo no vamos a admitir en El un *páthos*? ¿Es que puede darse un verdadero *éthos* sin un sentimiento capaz de reaccionar? El que dijo «Quien me ha visto a Mí, ha visto al Padre» (Jn. 14:9), reflejaba, tanto en Su inmenso amor, como en Su justísima ira, el *páthos* de Dios. Dice Douglas Meeks, citando nuevamente a Moltmann:

La libertad de Dios es su amor vulnerable... Dios demuestra su eterna libertad mediante su sufrimiento y su sacrificio, mediante su entrega y su paciencia. Por medio de su libertad, está a la espera del amor del hombre, por su compasión, por su propia liberación para su gloria mediante el hombre.⁷⁷

Y añade:

La Trinidad es una historia [?] de relaciones recíprocas entre las personas de la comunidad divina, en la que las personas toman la iniciativa en la acción o son objeto de la acción, conforme a sus respectivas funciones en la creación, en la redención y en la nueva creación.⁷⁸

Aquí, paradójicamente, la neo-ortodoxia se va al otro extremo de la suprema transcendencia de Dios, tan repetidamente enfatizada por K. Barth y sus epígonos. No entiendo cómo se puede hablar de «historia» en la vida intratrinitaria de Dios, prescindiendo del albur de los avatares y vicisitudes de toda índole que la historia propiamente dicha entraña. Es cierto que Dios se ha comprometido a Sí mismo (*libremente* —¡no se olvide!—), al irrumpir en la peripecia humana con la creación de seres «con historia»; y se ha comprometido hasta el punto límite de que una persona de la Trina Deidad hiciese Suyos los sufrimientos de la humanidad (Is. 53:4), e incluso llevase sobre Sí nuestro *pecado* (Is. 53:5-6; 2.^a Co. 5:21). Pero eso no implica en la esfera intratrinitaria una «historia», un «devenir».

En otras palabras, Dios afecta y es afectado por Sus criaturas desde el momento en que tomó la soberana y libre decisión, por propia iniciativa, de comprometerse en la creación y redención de los seres humanos, pero no es un Dios al estilo panteísta, que *se esté haciendo* con el correr de los siglos; Su eternidad es tangente al tiempo, pero no es conmensurada por él. Nuestro Dios, el Dios de la Biblia, es el Eterno, *con* el hombre o *sin* el hombre. Es director de la historia, pero no es parte de la historia, a no ser que se admita la «*kénosis*» esencial o vaciamiento de Dios en Cristo, lo cual es una herejía, puesto que Cristo —como ya dijimos en la primera parte de este libro— no se vació de su naturaleza divina, sino sólo de la gloria mayestática que, como a Dios, le correspondía.

Dice Barth⁷⁹ que «el *stare* de Dios es también un *fluere*, pero sin la inestabilidad que pertenece a todo *fluere* del ser creado, el *fluere* del tiempo empírico». Quizás intente Barth, con estas frases, salir al paso de una objeción contra la transcendencia divina, si se la confina al tiempo que

nos corroe, pero la fraseología es aquí, como en toda su doctrina sobre la Trinidad, ambigua y, en muchos puntos, con resabios de modalismo.

2. RAIZ FUNDAMENTAL DE LA PARTICIPACION DEL CREYENTE EN EL MISTERIO TRINITARIO

Lo que verdaderamente nos interesa, al llegar a este punto en el presente capítulo, es considerar cómo se proyecta en nosotros la vida tri-personal intratrinitaria de Dios y en qué forma, al tener comunión con la naturaleza divina, podemos también compartir, de algún modo, las actividades intratrinitarias de la Deidad.

Antes de entrar en el estudio de lo que cada persona divina proyecta en nosotros, tanto para obrar en nosotros con Su propiedad personal respectiva, como para provocar en nosotros la imitación de Su respectiva función intratrinitaria, vamos a analizar un concepto que suele pasar desapercibido al tratar de espiritualidad, pero que arranca de la misma formación del hombre —a imagen de Dios— «macho y hembra» (Gn. 1:27), y corre a lo largo de todo el texto sagrado, hasta arrojar una luz esplendorosa sobre la esencia misma de nuestra espiritualidad.

Ya aludimos de pasada, en el primer capítulo de esta segunda parte, a los extraños vocablos que el original hebreo emplea en Gn. 1:27 para designar al *varón* (lit. *macho*) y a la *mujer* (lit. *hembra*). Para «varón» usa el término *zakhár*, del verbo *zakhár* = acordarse, recordar; también el participio pasivo de la forma *Qal zakhúr* = recordado, sirve para designar al varón.

Tomando una buena Concordancia, impresiona el número de veces que, en la Palabra de Dios, ocurre este verbo *acordarse* o *recordar*, teniendo por sujeto, ya al mismo Dios, ya a los varones de Israel, puesto que sólo el varón tenía la obligación de conocer y recordar los 613 preceptos de la Ley de YHWH, mientras que a las mujeres sólo se les exigía conocer y observar lo más fundamental: los diez

mandamientos o *debarim* (= palabras) básicos de la *Toráh*, además de lo específicamente concerniente a ellas.

En cambio, para designar a la *mujer*, Gn. 1:27 usa el término hebreo *negebáh*, del verbo *naqáb* = perforar, que tiene también la acepción de «distinguir». Con estos vocablos, la lengua hebrea, tan expresiva, nos ofrece las características radicales que distinguen, en el plano psicofísico, al varón de la mujer: el varón se caracteriza por una mayor *penetración* (de ahí, la constante intimación a *recordar*), mientras que la mujer se caracteriza por su *receptividad*.

Las consecuencias de estos datos semánticos en el tema que nos ocupa no pueden ser más importantes. Recordemos, de entrada, que la Biblia nos presenta la relación de YHWH con Israel, y la de Jesucristo con Su Iglesia, en términos matrimoniales, por los que YHWH y el Salvador son, respectivamente, el «*Marido*» (v. por eje., Is. 54:5; 62:5; 2.^a Co. 11:2; Ef. 5:23-32; Ap. 19:7), mientras que Israel y la Iglesia son, respectivamente, la «*Esposa*» (v. por eje., Is. 54:6, todo el libro del profeta Oseas, y los textos que acabamos de citar).

Por otra parte, el verbo *conocer* (hebr. *yadóa*; gr. *ginosko*) tiene, en la Biblia, el sentido preponderante de *penetrar*, de comunión íntima; por lo que se usa con mucha frecuencia para designar el acto marital (v. por eje., Gn. 4:1; Mt. 1:25, entre otros muchísimos lugares). Bueno será analizar, a este respecto, dos pasajes del N. T. de extraordinaria importancia para este tema de la espiritualidad trinitaria:

a) 1.^a Co. 8:1-3. Pablo contrapone aquí la *gnósis* = ciencia (o, mejor, conocimiento) que hincha, al *agápe* = amor, que edifica (v. 1), y pasa en el v. 3 a hablarnos de un *conocer* que es *amar*: «*Pero si alguno AMA a Dios, HA SIDO CONOCIDO por Él (Dios).*» Basta comparar este texto con 1.^a Jn. 4:10, 19, para percatarnos del profundo sentido de la frase paulina: Nuestro amor a Dios supone una *receptividad* previa, respecto a la *penetrante* iniciativa del amor que Dios nos tiene (v. Ro. 5:5 ss.; 8:32-39).

b) 1.^a Co. 6:16-17. Aquí, el Apóstol hace la siguiente advertencia: «*¿O no sabéis que el que se une con una ramera,*

es un solo cuerpo con ella? Porque dice: Los dos vendrán a ser una sola carne. Pero el que se une al Señor, es un solo espíritu con El.» Aquí vemos que la unión con el Señor, hasta ser UN SOLO ESPIRITU CON EL, es comparada a la unión carnal en que un varón y una mujer (no necesariamente, «casados») vienen a ser UNA SOLA CARNE.⁸⁰ Como quiera que la vida espiritual nos es dada por Dios (Ef. 2:1 ss.), el creyente representa lo «femenino», es decir, la *receptividad*, mientras que Dios representa lo «masculino», esto es, la *penetración*.⁸¹ Así se explica la relación marital de Dios con Israel, y de Cristo con la Iglesia, como hemos indicado anteriormente. Ahora podemos comprender mejor el profundo significado de 1.^a Co. 8:3.

Por consiguiente, si el creyente llega a ser *un solo espíritu con el Señor*, lo ha de ser mediante la penetración del Dios que es Espíritu (Jn. 4:24), al venir éste a *morar* en el creyente (Jn. 14:23). Es preciso insistir aquí en el pensamiento ya formulado en páginas anteriores: Como Dios no es una sola persona, sino que necesariamente existe como tri-personal, la unión del creyente con Dios tiene que reflejar también la tri-personalidad de la Deidad. Más aún, al ser el creyente «*consorte de la naturaleza divina*» (2.^a P. 1:4, según la feliz expresión de las versiones latinas: «*divinae consors naturae*»), ha de tomar parte, de algún modo, en las funciones intratrinitarias de la Trina Deidad. Y, al llevarse a cabo ese mutuo consorcio de Dios y el creyente mediante el amor (1.^a Jn. 4:16: «*el que permanece en el amor, permanece en Dios, y Dios en él*»), se exige de parte del cristiano una actitud de rendida *correspondencia*, por lo que la Trina Deidad —cada una de las personas— ejercerá en el creyente sus funciones intratrinitarias de dos formas: a) *recibiendo*, de tal manera que el creyente sea término de la acción trinitaria de la persona respectiva de la Deidad; b) *imitando*, en correspondencia con la acción trinitaria de la que él mismo es «consorte». De ambos modos consideraremos las acciones intratrinitarias de cada persona divina en el creyente.

3. LA FUNCION TRINITARIA DEL PADRE EN EL CREYENTE

A) *Lo que hace el Padre en el creyente*

Lo que Dios el Padre hace en cada creyente es un reflejo de la relación personal del Padre hacia su Hijo Jesús. Así como, al engendrar al Hijo, el Padre pronuncia Su Palabra, que es el Verbo, así también al *conocernos*, pronunció Su Palabra hacia nosotros (v. Ef. 1:4, 6) y nos *llamó* por nuestro nombre (v. Ex. 33:12; Jer. 1:5). Ese llamamiento se apropia constantemente al Padre en el N. T. (Hch. 2:39; Ro. 1:6; 8:28, 30; 1.^a Co. 1:9; 7:17; Gá. 1:6, 15; 5:13; Ef. 1:18; 4:1, 4; 1.^a Ts. 2:12; 4:7; 2.^a Ts. 2:14; 1.^a P. 2:9, 21; 5:10). Como al Mesías, también a nosotros nos dice nuestro Padre Celestial: «*Mi hijo eres tú; yo te he engendrado hoy*» (Sal 2:7, comp. con Jn. 1:13; 1.^a Jn. 3:1-2).⁸² Y también fue por Su palabra como ese Padre nos engendró (Jn. 3:5; 1.^a P. 1:23). Lo maravilloso es que nuestro Padre no se puede volver atrás, no puede cambiarnos el nombre de «salvos», «redimidos», porque nos escogió en Su Verbo (Ef. 1:4), que es *único*, Unigénito (v. Ro. 11:29, comp. con 2.^a Co. 1:20-21).⁸³

B) *Lo que hace el creyente como imitador del Padre*

El creyente imita al Padre pronunciando, como El, la Palabra. Dijo, en cierta ocasión, el Señor: «*Todo aquél que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos, ése es mi hermano, mi hermana y mi MADRE*» (Mt. 12:50). Es cierto que se refería, primordialmente, a la *familia espiritual*, que para Jesús tenía mayor importancia que los parientes según la carne (comp. Jn. 7:5 con 19:26-27), pero es curioso que Pablo diga, por una parte: «*En Cristo Jesús yo os ENGENDRE por medio del Evangelio*» (1.^a Co. 4:15), y por otra: «*Hijos míos, por quienes vuelvo a sufrir dolores de parto hasta que CRISTO SEA FORMADO en vosotros*» (Gá. 4:19).

¡Sí, proclamando la Palabra —el Verbo—, de algún

modo lo engendramos en las almas de nuestros semejantes, imitando al Padre! Y, del mismo modo que Dios el Padre no puede menos de engendrar al Verbo, de expresarlo eternamente, porque, de lo contrario, dejaría de existir como Padre y como Dios, así también al predicador del Evangelio y, de algún modo, a todo creyente como «testigo» de Cristo (Hch. 1:8), «le va la vida» en ello. Dice Pablo: «*Me siento constreñido a hacerlo; y ¡ay de mí si no anuncio el Evangelio!*» (1.^a Co. 9:16). Cuando se posee (*se come*, v. Ez. 2:8 — 3:3; Ap. 10:8-11) el mensaje y se siente el fuego del Espíritu en el corazón, la imitación del Padre (en unión con la luz del Hijo y el calor del Espíritu) en la proclamación del Evangelio es ineludible. Esto es lo que hizo exclamar a Jeremías: «*Y si digo: No haré mención de Él (YHWH), ni hablaré más en su nombre; entonces hay en mi corazón como un fuego ardiente metido en mis huesos; me fatigo en tratar de contenerlo, PERO NO PUEDO*» (Jer. 20:9).⁸⁴

Pero no es sólo en la predicación del Evangelio donde se imita al Padre que pronuncia Su Palabra, sino también en la *confesión* que es conectada con la *salvación* (Ro. 10:9-10) y con el perdón del pecado del creyente (1.^a Jn. 1:9). El término griego para «confesión» es «*homológesis*» (o *exomológesis*), del verbo *homologéo*, que significa «decir lo mismo». Parafraseando unas frases lapidarias de Agustín de Hipona, podemos decir: Para salvarse, hay que ponerse en línea con Dios, con sus pensamientos y con sus caminos (v. Is. 55:8). Dios odia el pecado; si tú amas el pecado, estás en contra de Dios; pero si aborreces el pecado, te pones en línea con Dios. Dios te acusa; si tú te excusas, te pones contra Dios; pero si te acusas, te pones en línea con Dios. Dios te ofrece la salvación en Jesucristo; si la rechazas, te pones contra Dios; pero si la recibes, te pones en línea con Dios.⁸⁵ Por su parte, el doctor L. S. Chafer dice: «Dios está satisfecho con la solución que la muerte de Cristo ha dado al problema del pecado, y ahora se le pide al pecador que quede satisfecho también él con lo que satisface a Dios.»⁸⁶

Además, el Padre (juntamente con el Hijo) es también Espirador del Espíritu Santo. El Padre y el Hijo derraman el Espíritu, que de ambos procede, dentro de noso-

tros (v. Jn. 4:10, 14; 7:38-39; 16:7, 15; Hch. 2:33; Ro. 5:5). Y, si vamos a las almas con amor, sabiduría y poder divinos, también nosotros comunicamos el Espíritu (v. Hch. 8:14-17, entre otros lugares).⁸⁷ En efecto, todo lo bueno se origina en el que es «bueno para todos», «bueno» por excelencia: el Padre (Sal. 145:9, comp. con Gn. 1:31; Mt. 19:17; Mr. 10:18; Lc. 18:19; Stg. 1:17), del que procede *toda buena dádiva y todo don perfecto*, y que siempre lleva a feliz término la obra buena que comienza en una persona (Flp. 1:6). En cambio, todo lo malo es, en último término, obra del Maligno: «Un enemigo ha hecho esto» (Mt. 13:28). Y al Maligno imitan todos los que procuran lo malo. No es extraño que, mientras los justos son llamados «hijos de Dios» (1.ª Jn. 3:1-2), los malvados sean llamados «hijos del diablo» (Jn. 8:44; 1.ª Jn. 3:10, 12).

Todo esto exige de nosotros una respuesta de inmensa *gratitud* (Dt. 6:5)⁸⁸ y *bendición* (actitud sacerdotal, Nm. 6:24-26; Ap. caps. 4 y 5), la cual, por parte del hombre, comporta *alabanza* a Dios en posición de humildad, como puede verse por la raíz hebrea *brkh*, de la que se derivan juntamente los términos *berakháh* = bendición, y *berekháh* = rodilla, uniendo así el contenido con el gesto. En cambio, aplicado a Dios, el verbo «bendecir» no es sólo un «bien decir», sino que implica siempre un «bien hacer», porque la Palabra de Dios es *eficaz* = hace lo que dice (Jn. 1:3; Heb. 1:2; 4:12). Con todo, también en esta modalidad de bendición, peculiar de Dios, participa el cristiano —imitando al Padre—, puesto que su *sacrificio de beneficencia* sigue inmediatamente al de *benedicencia* (He. 13:15-16), si éste es sincero (v. Stg. 2:14-17; 1.ª Jn. 3:16-18).

Pero la *espiración activa* del Padre (y del Hijo) implica la procesión del Espíritu Santo, Amor personal de Dios. De ahí que el mensaje de alabanza del creyente lleno del Espíritu comienza con el *canto*, ya que no se puede expresar adecuadamente el amor sin cantar (v. el *Cantar de los Cantares*, hebr. *shir hashirim* = el cántico por excelencia).⁸⁹ Y el canto sincero no es posible sin *gozo*, que es el fruto segundogénito del Espíritu (Gá. 5:22); por eso, entra en la imitación del Padre, tanto respecto a lo que es el Padre como pronunciator del Verbo, cuanto respecto a lo que es como espirador del Espíritu. Y, si el amor inclina a de-

sear lo amado, y el bien para el amado, el «test» para comprobar cuándo un deseo se convierte en codicia es el siguiente, según F. Schaeffer: «1) tengo que amar a Dios tanto como para estar contento; 2) tengo que amar a los hombres tanto como para no sentir envidia.»⁹⁰

Dice A. M. Javierre⁹¹ que la imitación del Padre consiste en la *fecundidad virginal*. En efecto, el Padre engendra al Hijo de su propia sustancia. Esta generación paterna, en la que la Palabra expresada es el fruto exhaustivo de la mente de Dios el Padre, no impide que, en esa comunicación total del Padre al Hijo, la naturaleza divina quede *íntegra* en el Padre, por cuanto lo que distingue realmente al Padre y al Hijo no es algo inherente a la esencia, sino algo pertinente a la categoría de *relación* (Jn. 1:1: *PROS ton Theón*). También en esto, el creyente y, especialmente, el proclamador del Evangelio imita al Padre cuando, como Juan el Bautista, entrega a Cristo una esposa *virgen*, no sólo en el sentido de que la Iglesia sea *leal* a su único esposo, como es el sentido de 2.^a Co. 11:2, sino también porque el ministro de Dios no le roba a Jesucristo, el Esposo, la gloria que sólo a El le pertenece como Salvador (v. Jn. 3:28-30). Cuando el proclamador del Evangelio busca su propia gloria en la salvación de las almas, deja de ser un buen «amigo del novio» y se arroga el papel de «novio», robándole así al Señor la «esposa virgen» que sólo al único Salvador está vinculado (comp. con Is. 42:8).

Finalmente, hemos de añadir que la imitación del Padre en Su *enérgeia* (v. 1.^a Co. 12:6; Flp. 2:13) implica una *actividad* que se proyecta en varias direcciones:

a) En la labor *creativa*, no en el sentido de colaborar con Dios en la formación del mundo *ex nihilo*, pero sí en el desarrollo y progreso del Universo.⁹²

b) En la *edificación* de la Iglesia (1.^a Co. 3:9; 15:10; Flp. 2:12-13), donde el hijo de Dios se torna *canal* de vida divina en una *actividad*. Por ser canal de una vida trinitaria, divina, esta actividad del cristiano incluye también mensaje y calor, Palabra y Espíritu; de no ser así, la actividad espiritual se convierte en mero activismo autoritario, especialmente cuando el ministro de Dios trata de imponerse al rebaño; falta así la dimensión tri-personal de la

espiritualidad. El testimonio eficaz (Hch. 1:8), la Gran Comisión (Mt. 28:18-19; Mr. 16:15-16; Lc. 24:47-49; Jn. 20:21-23), sólo se cumple adecuadamente cuando se permite a Dios obrar a nivel tri-personal. Como dice M. Buber:

El cristianismo *comienza* como diáspora y misión. La misión en este caso no significa precisamente difusión; es el aliento vital de la comunidad y, consiguientemente, la base del nuevo Pueblo de Dios. Las invitaciones de Jesús a volverse hacia el Reino de Dios que «se ha acercado, resultaban en el acto de la conversión.»⁹³

La responsabilidad en llevar a cabo, como es debido, esta *misión* de la Iglesia es tanta, que bien ha podido afirmar E. Sauer: «El Señor nos coloca delante esta alternativa: O bien hacemos obra "de misión", o el resultado final será nuestra "dimisión".»⁹⁴

El creyente colabora incluso, en cierta medida, en el plan de Dios mediante la oración, la cual es incorporada por Dios el Padre en Sus soberanos designios por medio de la presciencia de los llamados «futuribles». La Palabra de Dios nos asegura implícitamente (v. Ex. 32:10-14) y explícitamente (Stg. 5:16) la eficacia de la oración. Y sólo puede ser verdaderamente *eficaz* si cambia, en alguna forma, el curso de los acontecimientos. Por otra parte, el designio eterno de Dios es inmutable. Por consiguiente, es necesario admitir que la oración es incorporada al plan de Dios en un *signo de razón* —como se dice en términos técnicos— *lógicamente anterior* al decreto divino de «lo que ha de suceder».⁹⁵ El hijo de Dios sabe que todo el Universo funciona perfectamente bien para los que aman al Dios cuya omnipotencia se muestra, en frase de Agustín de Hipona, «no en impedir que haya males, sino en saber sacar bienes de los males» (v. Gn. 50:20).⁹⁶

4. LA FUNCION TRINITARIA DEL HIJO EN EL CREYENTE

Recordemos, una vez más, que la función *ad extra* de las personas divinas es una proyección de su respectiva función *ad intra*.⁹⁷ Veamos, pues, en primer lugar:

A) *Lo que hace el Hijo en el creyente*

El Hijo hace en el creyente aquello que caracteriza al Verbo dentro de la Trina Deidad como persona distinta de las otras dos: Es *Palabra* personal que nos declara lo que es el Padre, y *Luz* que nos ilumina por el desierto de esta vida (Jn. 8:12), y durante toda la eternidad (Ap. 21:23). Su mensaje de salvación es un mensaje de iluminación, con el que nos muestra la verdadera faz del Padre. Es también un mensaje de total liberación mediante la verdad (Jn. 8:32 ss.), mensaje que exige un cambio de mentalidad y provee, mediante el Espíritu Santo, la posterior capacidad de entrega total a Dios, así como El mismo —el Hijo— es una entrega total al Padre; y es un mensaje de discipulado para seguirle a El como a único Camino que lleva al Padre (Jn. 14:6; 1.^a P. 2:21), imitándole en ir a la Cruz para llegar con El a la resurrección (Mt. 10:38-39; 16:24-26; Mr. 8:34-38; 10:21; Lc. 9:23-25; Jn. 12:24-26). De tal modo está este mensaje de discipulado en la entraña de la Iglesia, que el cristianismo es llamado repetidamente el «Camino», sin más, en el libro de *Hechos* (v. Hch. 9:2; 19:9, 23; 22:4; 24:14, 22).

Como quiera que la persona del Hijo se mostró claramente, al encarnarse, como una respuesta de humildad y de sumisión al Padre (por ej., Jn. 4:34; Flp. 2:6-9), la mayor evidencia de lo que hace en el creyente es el grado de imitación que éste muestre en su vida.⁹⁸ Y en esa sumisión, halla el creyente su «alimento», como Jesús; su felicidad. Escribía Sor Isabel de la Trinidad:

Si se me pregunta en qué está el secreto de la felicidad, yo respondería que en no ocuparse de sí mismo, negándose en cada momento. He ahí una manera eficaz de dar muerte al orgullo. Matarlo de hambre. El orgullo no es más que al amor de nosotros mismos. Pues bien, es preciso que el amor de Dios sea tan fuerte que extinga totalmente el amor de nosotros mismos.⁹⁹

Pero aquí estamos entrando en el párrafo siguiente.

B) *Lo que hace el creyente como imitador de Hijo*

a) En la vida *ad intra*, el Verbo «depende», por decirlo de algún modo, de que el Padre lo pronuncie, aunque, como ya dijimos, el Padre también *vive* de decir Su Verbo. Y, si una vez encarnado, El mismo dijo que su alimento era hacer la voluntad del Padre (Jn. 4:34), es porque, en cuanto Dios, el Hijo no puede hacer sino lo que *ve* hacer al Padre (Jn. 5:19). El es también el resplandor de la gloria del Padre (He. 1:3); de tal modo que, en Su propia persona, es una irradiación de esa gloria (v. también Jn. 17:5) y, al mismo tiempo, su mayor gloria era glorificar al Padre. Me han impresionado unas palabras de E. Sauer:

Cada uno de nuestros prójimos debe ser comparado a un espejo. Refleja aquello ante lo cual se halla situado. Cada acto hostil por nuestra parte causa una sombra en la cara del otro, aunque sea momentánea; cada acto cariñoso es un destello de luz, un resplandor que se reflejará en tu propio corazón.¹⁰⁰

Es bien conocida la ilustración que hace Santiago de la Ley como el espejo en que una persona puede verse la cara (Stg. 1:22-25). También es bien conocido el mecanismo psicológico llamado *proyección* (siempre en el plano subconsciente), de la que dice G. Thibon que, al juzgar a nuestro prójimo, estamos proyectando sobre él la parte de criminal que todos llevamos dentro.¹⁰¹

Pero el hecho de que también nosotros podamos reflejar la gloria del Padre en la imitación del Hijo (v. Ro. 8:29; 2.^a Co. 3:18; 1.^a Jn. 3:2) nos urge a glorificar al Padre como el Hijo le glorificó, y a entregarnos al Padre como el Hijo se entregó; sí, primero al Padre para cumplir en todo Su voluntad (He. 10:5 ss.); después, se entregó a nosotros (Gá. 2:20; Ef. 5:25) para llevarnos al Padre (Gá. 4:5). Al fin y al cabo, ello es, de nuestra parte, pura gratitud a quien nos entregó juntamente con Su Hijo todas las cosas (Ro. 8:32). Dice Sauer:

El sol está brillando. La gracia se irradia sobre nosotros, y la gratitud es como una atmósfera de luz en nosotros. La gracia descende desde arriba; la gratitud ascien-

de desde abajo; el que realmente ha entendido la gracia, no puede sino estar agradecido. Él es el que recibe gracia tras gracia, agradecido. Así que la santificación y el gozo van juntos. La falta de santificación empaña el verdadero gozo; el verdadero gozo lleno del Espíritu, sin embargo, presta alas a la santificación. Los cristianos no agradecidos no reciben nuevas bendiciones. Aunque el Señor es un dador generoso y dispuesto, la medida de las bendiciones que recibimos depende de nuestro agradecimiento práctico y de nuestra consagración.¹⁰²

b) A fin de que nos fuese más fácil la imitación del Hijo (y, en general, de Dios), el Verbo asumió la naturaleza humana, siendo así «*el primogénito entre muchos hermanos*» (Ro. 8:29. V. también He. 2:11-18). Los rasgos de familia, comunes a nosotros y a él, se manifestarán en el futuro, pero ya desde ahora, en el presente, habiendo resucitado de entre los muertos (Col. 1:18; Ap. 1:5; 5:6), ostenta una posición de honor que es también nuestra (Ro. 6:4-11; Ef. 2:6); y lo que ya era desde el principio, como heredero del Universo (Col. 1:15), lo comparte con nosotros (Ro. 8:17).¹⁰³ ¡Notémoslo bien! Somos herederos *en plenitud* de todas las infinitas riquezas de la Deidad, al disfrutar del consorcio de una herencia que toda una eternidad no bastará para consumirla, ni siquiera para menguarla.

c) La imitación del Hijo (Verbo, Luz, Mediador), por quien todo es *iluminado* (Sal. 19:4, comp. con Ro. 10:18; Jn. 1:4, 9; 8:12; 12:46; Ef. 5:14) y *preservado* (Col. 1:17; He. 1:3), nos impulsa a ser *luz* del mundo y *sal* de la tierra (Mt. 5:13-16), y a guardar y proclamar *todo el consejo* (plan de salvación) *de Dios* (Hch. 20:27), de la misma manera que debemos una total obediencia a esa misma Palabra de Dios que, en el Verbo, es la expresión exhaustiva del Padre.

1. Esa luz en nosotros, que refleja al que es la *Luz*, nos es encendida por Dios mismo (Sal. 18:28), pues está *sembrada para el justo* (Sal. 97:11 —«*sembrada*» para que crezca) y, como el candelabro de oro, es «*lámpara de YHWH en el espíritu del hombre*» (Pr. 20:27).¹⁰⁴

2. En cuanto a la *sal*, notemos que «sabor» y «saber» provienen de la misma raíz latina: *sápere*. Por eso es que

la sabiduría (latín, *sapientia*) implica, con el verdadero *saber* (2.^a Ti. 3:15 «*sabio para salvación*»), el saborear la Ley (Sal. 119:103: «...*más que la miel a mi boca*»), ya que la *Toráh* es la instrucción fundamental que da sabor y sentido a la vida del hombre (v. Sal. 119:92-93). Igualmente, Pr. 8:22 ss. nos muestra a la Sabiduría personificada; algo que Jn. 1:1 ss. nos declara perfectamente cumplido en el Verbo de Dios.

¡Ser iluminado e iluminar a otros! ¿Qué mayor dicha y qué mayor reflejo de la Luz que es el Verbo? Verdades que, al iluminar, liberan, porque muestran el tamaño real y el verdadero color de las cosas, son las del Evangelio que proclamamos. Verdades que limpian (Sal. 119:9, comp. con 1.^a Jn. 1:9), porque borran las negras manchas del pecado, las cuales nos impiden la comunión con Dios. Todo

d) Pero la mayor imitación del Hijo se lleva a cabo mediante el *anonadamiento* de sí mismo (v. Flp. 2:6-8; Ef. 4:9),¹⁰⁵ ya que, desde el fondo de nuestra insuficiencia radical, dependemos de Dios el Padre hasta tal grado y nivel, que, sólo unidos al Hijo y en estrecha comunión con la cepa-Cristo, puede la *enérgeia* del Padre llevar, en nosotros y a través de nosotros, el fruto del Espíritu Santo (v. Jn. 15:1 ss.).¹⁰⁶ Así vemos aquí, juntamente con el Hijo, involucradas también las otras dos personas de la Deidad. Hundidos y postrados en el cero absoluto de nuestra nada (*humanidad* procede del latín *humus* = tierra; como el heb. 'adam de 'adamah), y con el déficit adicional de nuestro pecado, recibimos de la Cabeza-Cristo el suministro diario de la *enérgeia* necesaria para vivir, crecer, actuar y comunicar (v. Ef. 4:15-16).

Dos pasajes nos ayudan a entender la forma en que el creyente depende en todo de este suministro de energía divina:

1. 1.^a Co. 15:10. «...*pero no yo, sino la gracia de Dios conmigo*.» No hay aquí ni sombra de sinergismo, puesto que la preposición *con* es, en el griego original, *syn*, que indica *unión* (comp. con Ro. 6:5 «*symphytoi*»), no *metá*, que indicaría simplemente *compañía*. Es así la preposición opuesta a *khorís*, que indica *separación* (Jn. 15:5).

2. Flp. 4:13, que dice literalmente: «*Para todo tengo fuerzas en el que me da el poder (o, me capacita).*» Aquí vemos que la *dynamis* del Espíritu nos capacita para actuar, al aplicarnos la *enérgeia* del Padre, mediante el ministerio de la *gracia* que nos consiguió el Hijo. De nuevo, la Trina Deidad nos suministra, con lo que es apropiado al Hijo, lo que es apropiado a las otras dos personas.

Todo esto se consigue *por fe* (comp. Ef. 2:8-10 con Col. 2:6-7). Por *fe*, aunque sea cuantitativamente pequeña, pero de suficiente calidad (Mt. 17:20 —no importa el tamaño, sino los quilates), «*todo es posible con Dios*» (Mt. 19:26). M. Buber defiende que aquí, como en otros lugares, y en un transfondo viejotestamentario, «*con Dios*» significa: en una cercanía muy próxima a Dios. Dice él:

«Con Dios todo es posible» no significa lo que los discípulos que lo oyeron conocían muy bien, a saber, que Dios lo puede todo, por mucha verdad que esto sea, sino que, por encima de esto, con Dios, en Su reino, en Su cercanía y comunión, existe una posibilidad universal, que, por consiguiente, todas las cosas que, en otro orden, son imposibles, se hacen posibles aquí.¹⁰⁷

El secreto de nuestra eficacia reside en nuestra total disponibilidad en manos del Padre, como hizo Jesús (v. Jn. 5:19), de modo que sea El quien haga en nosotros, y a través de nosotros, Su obra. Esto exige que no intentemos poner nosotros nuestros propios planes y nuestras propias actividades, como si intentáramos «ayudar» a Dios. Si el violín tuviese su propia melodía, sólo conseguiría impedir la actuación del violinista. Si la pluma o la máquina de escribir tuviesen su propio léxico y su propia ortografía, el escritor sólo encontraría obstáculos en la redacción de sus obras. Sólo cuando el instrumento se pliega dócilmente a la acción de la causa principal, hay garantía de que la obra saldrá en conformidad con el modelo en que el artista la diseñó.

e) Sin embargo, para deshacer malentendidos, hemos de añadir que esa disponibilidad total del Hijo para el Padre, que sirve de modelo a la nuestra, no tiene nada que ver con la *inercia*. De Jesús leemos que «*comenzó a HACER y a enseñar...*» (Hch. 1:1).¹⁰⁸ Pedro dice que si abundan en

nosotros las virtudes cristianas, no nos «*dejarán estar ociosos ni sin fruto*» (2.^a P. 1:8). Como escribe William Culbertson:

Rendición no significa pasividad; es un acto definido, deliberado, voluntario, del cristiano regenerado, que a ciencia y conciencia entrega al Señor Jesucristo el lugar de señorío. A decir verdad, tal señorío adquiere sentido, no mediante la pasividad, sino mediante el estudio diligente de la Palabra de Dios, mediante una oración tensa e importuna, mediante el ejercicio de una fe firme y de todo corazón y mediante una obediencia absoluta y fuera de toda duda. Que para un tal hombre hay reserva de ayuda divina, debe ser admitido por cuantos conocen a Dios. Y, dando un paso más, que se entienda bien que tal ayuda es el Señor mismo —porque El es nuestra victoria.¹⁰⁹

En la misma línea, escribe Charles C. Ryrie:

La necesidad de equilibrio quizás en ninguna parte es tan grande como en esta área (la de la santificación). ¡Somos tan proclives a distorsionar los énfasis! Y en este tema debemos reconocer que, aun cuando la santificación es obra de Dios, es también obra del creyente. Hay una modalidad de quietismo muy extendida, que excluye toda actividad de parte del hombre, bajo pretexto de que es cosa «de la carne». El «slogan» de esta clase de enseñanza es «Déjate llevar y que obre Dios». Ahora bien, está claro que, en materia de nuestra dedicación, el énfasis es correcto; debemos dejar a un lado nuestros propios deseos, anhelos, ambiciones, nuestra propia voluntad, y dejar que Dios cumpla Su plan en nuestra vida. Pero en la materia de la santificación progresiva, hay un papel que el creyente debe desempeñar y que decididamente no debe descargar de sus hombros... Si fuera verdad (que hay que dejar actuar a Dios en esto), entonces toda intimación que hallamos en el Nuevo Testamento es un precepto sin sentido, dirigido a un sujeto que no es el apropiado. Pero éste no es el caso, porque la Escritura dice lisa y llanamente que soy *Yo* quien tengo que hacer determinadas cosas que forman parte vital del proceso de santificación.¹¹⁰

Y cita 1.^a Co. 10:14; 2.^a Co. 7:1; Gá. 6:2; 1.^a Ti. 4:15; 2.^a Ti. 2:22. Para salir al paso de la objeción de que en tales pasajes es el Espíritu Santo, o el mismo Jesucristo que vive en nosotros, quien efectúa todo eso a través de nosotros, añade:

Pero, incluso en los versículos en que se menciona al Espíritu Santo como involucrado en la exhortación que se nos dirige, se incluye también al sujeto como parte necesaria del proceso. Nótese el cuidadoso equilibrio entre el individuo y el Espíritu en el tema mismo de mortificar las obras de la carne: «*Mas si por el Espíritu hacéis morir las obras del cuerpo, viviréis*» (Ro. 8:13). El sujeto del verbo «hacer morir» es «vosotros», no «el Espíritu». No obstante, lo que yo hago, lo hago «por el Espíritu». Ni la actuación de Dios queda en suspenso porque yo actúo, ni el obrar de Dios está siempre desligado de mi actuación.¹¹¹

f) Con el mensaje del *Lógos* (y el poder del *Pneúma*), podemos presentar *defensa* (gr. *apo-logía*) de nuestra esperanza (1.^a P. 3:15), *con humildad y mansedumbre* (fruto del Espíritu, v. Gá. 5:23), a base de la Palabra misma, porque una mera oposición o *anti-logía* no conduce a nada, ya que es una réplica basada en un método argumentativo parecido al que emplea el propio interlocutor no creyente, quien no puede percibir las cosas de Dios (v. 1.^a Co. 2:14).

A. M. Javierre hace notar la fuerza de los 4 *máthete* (Mt. 9:13; 11:29; 24:32; Mr. 13:28) y el *matheteúsate* (Mt. 28:19) de Cristo, en los que la imitación del Hijo no sólo se hace a nivel *ministerial*, sino también *magisterial*.

Debemos ante todo —dice Javierre— plegarnos dócilmente a las exigencias evangélicas de dos imperativos: Un *máthete* que nos impone una actitud de discípulos ante nuestro Maestro: *aprended*; y un *matheteúsate*, que nos hace partícipes del magisterio de Cristo, en calidad de ayudantes, adjuntos de cátedra, de repetidores de su enseñanza: *enseñad*.¹¹²

5. LA FUNCION TRINITARIA DEL ESPIRITU SANTO EN EL CREYENTE

Como ya lo hemos hecho al tratar del Hijo, repetimos también ahora que la función *ad intra* del Espíritu Santo se refleja en su obra *ad extra*. Al ser el Espíritu Santo la persona divina que más cercana y directamente tiene que ver con nuestra *espiritualidad* (de Él proviene el vocablo), es en este punto donde pondremos un énfasis especial.

A) *Lo que hace el Espíritu Santo en el creyente*

Recordemos que el Verbo es, conjuntamente con el Padre, Espirador de la tercera persona de la Deidad. El Hijo es un Verbo «caliente», porque lleva en Su seno, al ser engendrado por el Padre, el Amor personal de Dios. Por eso, dice Tomás de Aquino: «Solamente existe una semejanza del Verbo cuando se tiene un conocimiento del cual procede el amor que nos une a lo conocido.»¹¹³ Tanto para lo que hace en nosotros, como para el modo en que podemos imitarle, la proyección del Espíritu Santo en el creyente se basa en los epítetos que le aplica la Palabra de Dios, como ya vimos en la primera parte, y que son estos:

a) *Espíritu* (Jn. 3:5-8). Como tal, la tercera persona de la Deidad es semejante a un viento huracanado que nos lleva poderosamente hacia Dios. Jn. 6:44 nos habla de la *atracción* que el Padre ejerce para llevarnos a Jesús. No cabe duda que esta atracción es aplicada por el Espíritu Santo,¹¹⁴ quien, al convencer de pecado, pone también ante el pecador la necesidad de la salvación y la hermosura del Salvador. Es Agustín de Hipona quien ha comentado maravillosamente dicho pasaje. Después de poner en boca de un interlocutor la pregunta: «¿Cómo puedo creer voluntariamente si soy arrastrado a ello?», responde él mismo:

Es poco decir que eres atraído voluntariamente; eres atraído también placenteramente... Si, pues, el poeta (Virgilio, *Egl.* 2) pudo decir: «Cada uno va en pos de su

afición»; no por necesidad, sino por placer; no por obligación, sino por delectación, ¿con cuánta mayor razón se debe decir que es atraído a Cristo el hombre que se deleita en la verdad, en la felicidad, en la justicia y en la vida sempiterna, todo lo cual es Cristo? Tienen los sentidos sus delectaciones, ¿y no tendrá el alma las suyas?... Dame alguien con un corazón amante, y entenderá lo que digo. Dame un corazón con deseos y con hambre; un corazón que se sienta desterrado y con sed, y que suspire por la fuente de la patria eterna; éste tal sabrá de qué estoy hablando. Pero, si hablo a alguien que tenga un corazón frío, no comprenderá lo que digo.¹¹⁵

Efectivamente, el Espíritu aplica la *enérgeia* del Padre y la *luz* del Hijo mediante la presentación del bien que estimula la motivación y calienta el corazón, poniéndolo en marcha hacia el tesoro que nos atrae como un imán (Mt. 6:21). El Espíritu ilumina los ojos del corazón (Ef. 1:18), imparte la gracia (1.ª Co. 15:10, a la luz de Ef. 4:7) y nos da el poder. De ahí que, al descender visiblemente el día de Pentecostés, se manifestase en la forma de un *viento recio* que hizo temblar el edificio (Hch. 2.2). La atracción provocada por el Espíritu Santo hace que el creyente se deleite en la observancia de los mandamientos de Dios más que en la miel (v. Sal. 19:7-10; 119:14-16, 77, 103, 111-112, 167). Pero el amor genuino a Dios y a Su Ley es imposible, a menos que el Espíritu ensanche el corazón (Sal. 119:32. V. Ez. 36:26-27 —con el Espíritu, viene «un corazón nuevo»—. V. tamb. 2.ª Co. 6:11-12; 12:15). Is. 40:7, por su parte, nos lo presenta como una fuerza *invasora*.¹¹⁶

Siendo el viento el más sutil de los elementos sensibles, es también el que, por su misma sutilidad, penetra más fácilmente en todos los lugares y puede adquirir una fuerza de proporciones gigantescas. Por esa facilidad con que se mueve, puede igualmente el Espíritu trasvasar sus inspiraciones e impulsos a nuestras facultades superiores, y de las superiores a las inferiores, hasta llenarnos por completo. No de otra manera, es el encargado de pasar información y eficacia desde la naturaleza divina de Jesús a Su naturaleza humana. Lo mismo hace en nosotros al pasarnos las cosas de Dios. Dice Gustavo Thils:

Participamos asimismo del Espíritu del Señor haciendo pasar sus orientaciones «espirituales» a nuestras *facultades superiores conscientes*: a nuestra libertad, a nuestra visión del mundo. El acto libre debe llevarse a cabo «en el Espíritu y según las orientaciones» dadas por Él. Es perfectamente razonable moderar nuestra libertad según las normas seguras y auténticas del Espíritu. Nuestro humanismo, hemos de reconocerlo francamente, no se desarrolla sino en sumisión perfecta a Dios: esto nos parece completamente racional. Nuestra visión del mundo debe modelarse sobre la del Espíritu de Dios. Es el Espíritu el que, por estar en Dios, conoce el pensamiento divino y nos lo comunica en la revelación.¹⁷

Y añade:

Así se constituye, a los ojos de Dios y de la fe, una *escala cristiana de grandeza*, cuya medida es el grado de espiritualidad. Cuanto más altos están los fieles, en lo más hondo del alma y en su comportamiento humano, en calidad «espiritual», en valor «pneumático», en intensidad «en el Espíritu», más altos están en esta «jerarquía invisible», pero fundamental a los ojos del Señor. Nos importa tener ante la vista constantemente este orden «espiritual».¹⁸

b) *Amor personal del Padre y del Hijo*. En calidad de tal, el Espíritu derrama en nuestros corazones el amor de Dios (Ro. 5:5) y produce en nosotros, como fruto primogénito Suyo, el *amor* (Gá. 5:22); ese amor que se posesiona del hombre de forma irresistible, hasta producir en él la *sobria ebriedad* de que habla la liturgia benedictina (v. Hch. 2:13), ya que quien se deja llenar del Espíritu, conforme al imperativo de Ef. 5:18, es controlado ineludiblemente por el Espíritu *divino*, en marcado contraste con el control que, para la orgía y la crápula, ejerce el espíritu *de vino*. Los burladores de Hch. 2:13 pensaban que los Apóstoles estaban ebrios, pero la divina «locura» del amor que el Espíritu infunde, no sólo no hace que perdamos consciencia, sino que enriquece opulentamente nuestro verdadero conocimiento (v. 1.^a Co. 8:1-3). Por algo, las *lenguas de fuego* del día de Pentecostés no se posaron directamente en las *lenguas* de los discípulos, sino «*sobre cada uno de ellos*» (Hch. 2:3), es decir, sobre sus *cabezas*.

Hablando del don de profecía, dice Pablo: «Y los espíritus de los profetas estén (o están) sometidos a los profetas» (1.^a Co. 14:32). Y añade: «Pues Dios no es Dios de confusión, sino de paz» (v. 33). Esto nos muestra, una vez más, el equilibrio que, desde el fondo de la vida intratrinitaria, debe proyectarse en nuestra vida cristiana: la *enérgia* del Padre, la *luz* de la Palabra y el *fervor* entusiasta del Espíritu han de estar siempre en perfecto equilibrio. Así vemos que el Espíritu de *vida* (Ro. 8:6) es también Espíritu de *verdad* (Jn. 14:17; 15:26; Ro. 12:2; 1.^a Co. 2:10; Ef. 4:23) y Espíritu de *santidad* (Ro. 1:4). «Vida» del Padre, «Verdad» del Hijo y «Santidad» del Espíritu configuran una tríada notoriamente trinitaria.

Ir contra la santidad es *contristar* al Espíritu (Ef. 4:30), pero también se opone a la santidad el *apagar* el Espíritu (1.^a Ts. 5:19) y el no ser diligentes estudiosos de la Palabra de Dios. Dice a este propósito J. Stott, citado por Billy Graham:

Nadie quiere un cristianismo frío, sin gozo, intelectual. Pero, ¿significa eso que debemos evitar a toda costa el «intelectualismo»?... ¡No permita el Cielo que el conocimiento sin celo reemplace al celo sin conocimiento! Ambos entran en el propósito de Dios, un celo dirigido por el conocimiento, y un conocimiento que arde por el celo. Como oí una vez al doctor John Mackay decir: «La dedicación sin reflexión es el fanatismo en acción. Pero la reflexión sin dedicación es la parálisis de toda acción.»¹¹⁹

Como dice M. Green: «Cuando el Espíritu llega sobre un hombre, comunica algún mensaje.»¹²⁰ Y añade que es necesario tener «espíritu de siervo» y «espíritu de testigo», para que haya garantía de que es correcto el entusiasmo del Espíritu. Efectivamente, sólo sobre la base de la *humildad* con que imitamos al Hijo, se ejercita provechosa y ordenadamente el entusiasmo que provoca el *amor*. Re corriendo la Historia de la Iglesia, se comprueba fácilmente que los «entusiastas» o falsos «espirituales» de todos los tiempos, se han aferrado a su propio parecer, bajo pretexto de estar directamente «inspirados» (egocentrismo y orgullo espiritual), no dejándose persuadir por la Palabra

de Dios ni por los legítimos líderes de la Iglesia. Han ejercitado así *la falsa piedad* que Pablo menciona en Col. 2:23; 2.^a Ti. 3:5).¹²¹

Sobre el lugar adecuado que el *amor* debe ocupar, y sobre su calidad de *don*, dice K. Barth:

En alguna clase de forma y potencia, el *eros* puede estar al alcance de cualquier ser humano. El *agape*, sin embargo, no está presupuesto en *ningún* ser humano. Sólo como un don puede ser recibido y puesto en acción por alguien... Es lo que es «en Cristo Jesús nuestro Señor» (Ro. 8:39). Es ahí donde El está, habla y actúa.¹²²

La razón profunda de que sea «*en Cristo*» donde el amor de Dios se derrama sobre nosotros, es, sin duda, porque sólo a través de una persona divina, alcanza el amor divino un término digno de tal amante. Dice Olegario González:

En la teoría bonaventuriana del amor, lo que señala la perfección ontológica de éste es más bien la dignidad ontológica del objeto amado: siendo el amor fundamentalmente extático, se comprende que haya de ser medido ante todo por el otro. De aquí que el amor sumamente perfecto no es aquel que, mirado desde el sujeto amante, es psicológicamente más perfecto, sino aquel que se dirige a un objeto que es ontológicamente omniparfecto. Al amor divino le denominamos infinitamente perfecto, porque tiene como término del movimiento amoroso el mismo Ser divino infinitamente perfecto, aunque en el caso también sea perfecto por la actitud subjetiva del amante Dios.¹²³

Precisamente, la inhabitación del Espíritu en el interior del creyente tiene por objetivo primordial aposentar allí a Jesucristo, como dice Juan de la Cruz:

En este *aspirar* del Espíritu Santo por el alma, que es visitación suya en amor a ella, se comunica en alta manera el Esposo Hijo de Dios a ella. Que por eso envía su Espíritu primero —como a los apóstoles—, que es su aposentador, para que le prepare la posada del alma Esposa, levantándola en deleite, poniéndole el huerto a gus-

to, abriendo sus flores, descubriendo sus dones, arreáñdola de la tapicería de sus gracias y riquezas.¹²⁴

Esto hace que la obediencia al Hijo resulte, no sólo fácil (v. Mt. 11:29-30), sino también placentera. Citemos, una vez más, al gran místico español Juan de la Cruz:

Y no es de maravillar que el alma con tanta frecuencia ande en estos gozos, júbilo y fruición y alabanzas de Dios, porque, además del conocimiento que tiene de las mercedes recibidas, siente a Dios aquí tan solícito en regalarla con tan preciosas y delicadas y encarecidas palabras y de engrandecerla con unas y otras mercedes, que le parece al alma que no tiene Él otra en el mundo a quien regalar ni otra cosa en emplear, sino que Él todo es para ella sola. Y, sintiéndolo así, lo confiesa como la esposa en los *Cantares*, diciendo: *Dilectus meus mihi et ego illi* (2:16). *Mi Amado para mí, y yo para Él.*¹²⁵

Con las reservas de siempre, quizá sea de alguna utilidad transcribir lo que dice a este respecto el erudito rabino A. Safran:

El hombre de la Cábala... no trata de alcanzar lo divino, sino que se conforma con aproximarse a Dios... No se pierde en Él, sino que acepta el yugo que Él le impone. Y el mismo peso de ese yugo le da una sensación de delicia. El sometimiento se convierte en júbilo... Así esa Ley severa, esa Toráh, impuesta por un Padre que ama a sus hijos, y que a su vez es amado por éstos, se convierte en una verdadera *Rahmana*, obra de «caridad», de un Padre misericordioso, *Rahmana 'Amar*... El hombre de la Cábala no realiza la experiencia de Dios, no se embriaga con Su Sustancia, que envuelve y desconcierta al místico. Sino que se compromete ante Dios para la realización de Su Toráh. La salvación que espera de Él no debe desligarle de su condición humana, sino que le habrá de permitir su plena consumación.¹²⁶

c) *Don*. Como tal, el Espíritu Santo nos trae la vida divina (v. Jn. 3:5; 4:10 ss.; 7:37-39), como efecto del amor de Dios (Ro. 5:5). Él es el primer regalo del Padre y del Hijo, y el que pone precio y valor en los demás regalos que Dios nos ha hecho, conforme a las inmensas riquezas de

Su gracia (Ef. 1:3-14). El Espíritu Santo es quien, como «agente ejecutivo» de la Trina Deidad, hace de nosotros Su *morada*, a fin de ejercitar en ella sus buenos oficios. Su trabajo es, pues, *lógicamente* —no cronológicamente— posterior a su *inhabitación* en el creyente. Viene a nosotros y, por venir Él, vienen también el Padre y el Hijo (v. Jn. 14: 17, 23, 26), ya que la familia divina es una familia muy bien avenida y una de las tres personas no puede existir, estar ni actuar, separada de las otras dos. Pero Él debe venir primero, puesto que así como es, en el seno de la Trina Deidad, el lazo de unión entre el Padre y el Hijo, así también es, *ad extra*, el lazo de unión entre la Trina Deidad y los creyentes. Como dice Andrew Murray:

En la expresión «la comunión del Espíritu», se nos enseña cuál es Su obra cimera. Él es el vínculo de comunión entre el Padre y el Hijo: por Él son uno. Es también el vínculo de comunión entre todos los creyentes: por Él son uno. Sobre todo, es el vínculo de comunión entre Cristo y los creyentes; Él es la savia viva mediante la cual la cepa y el pámpano crecen en unidad real y viviente: por Él somos uno.¹⁷⁷

Ya a fines del siglo II, Ireneo de Lión expresaba así la dinámica de la inhabitación de la Trina Deidad en nosotros:

Aquellos que reciben y llevan en sí al Espíritu Santo son conducidos a la Palabra, es decir, al Hijo. A su vez, el Hijo los conduce al Padre, y el Padre los hace partícipes de lo imperecedero (v. 2.ª P. 1:4, comp. con 1.ª P. 1:4). Por tanto, sin el Espíritu no es posible ver la Palabra de Dios, y sin el Hijo nadie puede llegar al Padre (v. Jn. 14:6 b). Pues el conocimiento del Padre es el Hijo. Pero el conocimiento del Hijo de Dios se logra por el Espíritu Santo.¹⁷⁸

Como dice Tomás de Aquino, la inhabitación de las personas divinas en nosotros «es prolongación, en nosotros, de las procesiones divinas».¹⁷⁹

Pero, por otro lado, debemos afirmar, contra el místico Eckart, que el creyente no puede tomar parte activa en

las procesiones divinas mismas, pues eso implicaría *univocidad* semipanteísta, al estilo de la «única sustancia» de B. Spinoza.¹³⁰

Dice Thieme¹³¹ que el Espíritu Santo inhabita en nosotros para *siete* cosas: 1) enseñar la verdad (Jn. 16:12 ss.); 2) enseñar profecía (1.^a Co. 2:16); 3) glorificar a Cristo (Jn. 7:38-39; 16:14); 4) formar un santuario (1.^a Co. 6:19); 5) llenar al creyente que se deja controlar por El (Ef. 5:18); 6) declarar a Cristo (2.^a Co. 3:3); 7) tener fuera a los demonios (1.^a Ti. 4:1).¹³²

Para resumir en una sola palabra lo que el Espíritu Santo es para nosotros, nos basta leer que el Señor Jesucristo le llamó Paráclito (gr. *Parákletos* —v. Jn. 14:16, 26; 15:26; 16:7—, término que Juan aplica también a Cristo en 1.^a Jn. 2:1). Etimológicamente, esta palabra está compuesta de la preposición *pará* = junto a (con dativo), y el adjetivo *kletós* = llamado. Indica, pues, alguien que es llamado junto a una persona para ayudarle en algo. Pero, como los oficios que el Espíritu Santo desempeña en nosotros son tan numerosos, sólo por el contexto se puede adivinar qué matiz toma en cada caso. La riqueza de contenido del término *Parákletos* es tan grande, que, al verter al hebreo el N. T., los judíos no han hallado un vocablo que abarcase convenientemente todos los aspectos contenidos en dicho epíteto; por lo que han optado por usar esta simple transliteración: *Praqlit*.

Efectivamente, puede significar «Abogado», en consonancia con Ro. 8:27, comp. con Ro. 8:34 b; He. 7:26; 1.^a Jn. 2:2; significa, de modo especial, «Consolador», en el contexto de Jn. caps. 14 — 16, ya que allí aparece como Vicerio de Cristo en la tierra, para paliar la nostalgia que nos produce la ausencia física del Señor (1.^a P. 1:8); y también significa «Maestro» o «Consejero», al guiarnos a toda la verdad, especialmente al conocimiento íntimo del Señor Jesucristo, llevando a cabo siempre la *eiségesis* hacia las profundidades de Dios (1.^a Co. 2:10 ss.), de las que el Hijo nos hizo la *exégesis*, como ya hemos dicho en otros lugares. El es igualmente el *Testigo* de que somos hijos de Dios (Ro. 8:16), el *Ayudador* en nuestra debilidad (Jn. 8:26), puesto que es la *dynamis* o poder personal de Dios; y, finalmente, el *vivificador* en las tres etapas de la salvación:

a) en el nuevo nacimiento (Jn. 3:5); b) en la santificación progresiva (2.^a Co. 3:18; 1.^a P. 1:2); c) en la resurrección y glorificación futuras (Ro. 8:11).

A la luz del sentido denso y complejo del epíteto *Pará-kletos*, en especial como *Consolador*, se entiende mejor cuán horrible es *entristecer* precisamente al que está encargado personalmente de prestarnos aliento y consuelo (Ef. 4:30, comp. con 2.^a Co. 1:4; 7:6-7).¹³³

Aplicando algunos de los símbolos materiales del Espíritu Santo (de los que nos ocuparemos en el punto 6 del presente capítulo), podemos decir que, como *viento*, barre la suciedad de nuestros pecados; como *fuego*, consume los desperdicios y la escoria que afean nuestro ser espiritual (comp. con Jer. 23:29; 1.^a Co. 3:15); y, como *aceite*, ilumina, consuela, embellece, nutre y sana —usando, de ordinario, la Palabra (v. Jn. 15:3, comp. con Sal. 119:9).

Pasemos ya a las funciones específicas que el Espíritu Santo desempeña en nosotros durante el período de nuestra peregrinación por el desierto de esta vida, y que son las siguientes: 1) nos regenera; 2) nos incorpora al Cuerpo de Cristo; 3) nos sella; 4) nos santifica; y 5) nos llena. Por su extraordinaria importancia, merecen ser estudiadas en detalle:

1. Nos *regenera* (Jn. 3:5). Así como la Palabra se hace *fecunda* en nosotros por la *fe* (v. He. 4:2), así el Espíritu se hace *fecundo* en nosotros por la *obediencia* (gr. *hypakoé*) que, según lo ya dicho acerca de su etimología (*oír desde abajo*), refleja perfectamente lo que hace el Espíritu a nivel intratrinitario: «No hablará por su propia cuenta, sino que hablará TODO CUANTO OIGA...» (Jn. 16:13). Una vez regenerados por El, nuestra obediencia exigirá la receptividad para ser guiados por El, como expresa el vocablo griego *hodegései* = guiará, mostrará el camino. Dice A. M. Javierre:

Esta fecundidad proviene precisamente del Espíritu de Dios, que, al calor de su amor infinito, hace germinar las semillas depositadas por la Palabra; porque «*semen est verbum Dei*» (Lc. 8:11). Y la palabra de Dios es fecunda (Is. 55:10-11).¹³⁴

2. Nos *incorpora* al Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia (1.^a Co. 12:13). Este es el *único* bautismo con el Espíritu, y es para *todos*. Pueden darse sucesivas llenuras del Espíritu (v. Ef. 5:18 —el verbo está en presente continuativo—), pero no se menciona en la Biblia un *segundo* bautismo, aun cuando pueda darse (y, de hecho, se dé con frecuencia) una experiencia en que un cristiano *carnal* pasa, por fin, a ser *espiritual*, experiencia que se parece mucho a una especie de segunda conversión.

3. Nos *sella* (Ef. 1:13). En este v. es de notar la sinonimia de los dos aoristos griegos, por lo que la traducción correcta habría de ser: «*al creer* (o *en creyendo*), *fuisteis sellados*», como acertadamente hace notar L. S. Chafer.¹³⁵ El Padre es la *mano* (en este contexto) que sella; en esta «mano», el sello indica *protección* (v. Ap. 7:3 ss., comp. con Mt. 27:66). El Hijo es la *imagen* sellada, la marca hecha en nosotros, y con respecto a Jesucristo, indica *propiedad* (v. Cant. 8:6).¹³⁶ Y el Espíritu Santo es el *sello* mismo o cuño y, como tal, indica *garantía* o *certificado* (v. Ro. 8:11; Ef. 4:30 b). Certificamos cartas, paquetes, etc., para estar seguros de que llegarán a su destino. Certificamos documentos como garantía de solvencia o autoridad. Cuando el Espíritu Santo nos sella, nos da *solvencia* como hijos de Dios (Ro. 8:16-17) y *seguridad* de que llegaremos a la resurrección gloriosa (Ro. 8:11).

4. Nos *santifica*,¹³⁷ pue ésa es Su función característica intratrinitaria, como Amor Santo, personal, del Padre y del Hijo, en el que ambos tienden hacia el Bien Absoluto con fuerza infinita, incoercible, de huracán espiritual. Al santificarnos, el Espíritu Santo nos *penetra* como el *aceite* (v. Lv. 14:15-18, a la luz de Zac. 4:2-6; 1.^a Jn. 2:20, 27), como veremos luego, al hablar de los símbolos del Espíritu Santo.

Esta *santificación* del Espíritu nos *separa* de lo inmundo y nos *consagra* como a «*templos de Dios*» (1.^a Co. 3:16; 6:19; 2.^a Co. 6:16; Ef. 2:21; 4:12, 16; 1.^a P. 2:5). Por las «*misericordias de Dios*», somos consagrados a El (Ro. 12:1);¹³⁸ pero, no obstante, hemos de *purificarnos* (1.^a Jn. 3:3) para ser templos dignos, y permitir que los *dones* del Espíritu se ejerciten a tope. Dice Olegario González:

La santidad es la condición para pasar de una teología mera ciencia a la verdadera sabiduría, que es no sólo conocimiento especulativo, sino saporativo-experimental: No es fácil el paso de la ciencia a la sabiduría; hay que poner un puente, y ése es la santidad; paso de la ciencia por la santidad a la sabiduría. En una vida purificada, los dones operan esa sobrenaturalización del conocimiento, que es la cumbre del conocer humano.¹³⁹

Sólo una purificación a fondo, previa una dedicación sin reservas, puede permitir a Dios el morar con agrado en el creyente. Como dice san Juan de la Cruz:

Pero hay diferencia en este morar (de Dios en el alma), y mucha. Porque en unas mora solo, y en otras no mora solo. En unas mora agrado y en otras mora desagradado. En unas mora como en su casa, mandándolo y rigiéndolo todo, y en otras mora como extraño en casa ajena, donde no le dejan mandar nada ni hacer nada.¹⁴⁰

La consagración supone un *altar* para el sacrificio (Ro. 12:1, comp. con He. 13:10), ya que «sacrificio» significa, en su etimología, «hacer sagrada una cosa». A veces, el sacrificio es muy costoso y nuestra vieja naturaleza se resiste a que paguemos tan alto precio. Pero, si alguna vez nos sentimos cobardes para *ofrecer*, tengamos el valor de *pedir* a Dios que tome lo que es Suyo. Como dice F. B. Meyer:

Pon el sacrificio en el altar. Si no puedes *dar*, pide a Dios que venga y lo *tome*. Dile que quieres ser solamente, siempre y por entero para Él. Tendríamos muy buenas razones para titubear en darle a tan glorioso Señor un puñado tan mezquino de marchitas hojas, si Él no nos hubiera pedido expresamente a cada uno de nosotros que le diéramos nuestro corazón. Es algo muy asombroso, pero Él no habría exigido tal cosa, si no fuera realmente Su deseo. Él puede, fuera de toda duda, hacer algo de nuestra pobre persona: una vasija para Su uso; un arma para Su mano; un receptáculo para Su gloria; una corona para Sus sienes.¹⁴¹

Sí, Dios nos ha escogido para Su gloria con un propósito. Pero muy a menudo se olvida que Dios ha obrado nuestra salvación, por medio del sacrificio del Calvario,

«para redimirnos de toda iniquidad y purificar para Sí un pueblo de Su propiedad, CELOSO DE BUENAS OBRAS» (Tito 2:14). ¡Obras, que son fruto del Espíritu Santo, eso es lo que Dios espera de nosotros! ¿No temeremos ser como la higuera de la parábola en Lc. 13:6-9, o como la higuera de la historia real en M. 21:18-19, maldita por no dar fruto, cuando las hojas de una falsa piedad ostentan el engañoso camuflaje de un fruto inexistente? Dice, a este respecto, G. Thils:

La noción etimológica de «fruto» en la Escritura corresponde a la de «producto», más que a la de fruición y gozo. El concepto de «fruto» dice relación a la unión fructuosa apostólica más que a la unión frutiva contemplativa... «El fruto del Espíritu Santo es un fruto que la persona espiritual lleva en sí, más bien que un fruto del que simplemente se goza» (M. Ledrus, *Fruits du Saint Esprit*, p. 717). En este sentido, el fruto lleva consigo una fructificación interior abundante de vida teologal. Pero implica también necesariamente, e incluso más formalmente, una manifestación visible, una resonancia social, una «fructificación». Es ésta una «filantropía claramente inspirada por la caridad divina», al mismo tiempo que una «epifanía divina en la sociedad cristiana». Aquí, como siempre, el cristianismo, si es auténtico, aparece superabundando en vida interior y extendiéndose siempre en el mundo.¹²

Para finalizar este punto de la santificación por obra del Espíritu Santo, no estará de más insistir en que, aunque, *por apropiación*, se atribuye al Espíritu Santo, la santificación del creyente es obra de las tres personas divinas. Dice a este respecto C. C. Ryrie:

Es corriente entre los que hablan de vida victoriosa poner de relieve, ya sea la obra del Cristo que vive en el creyente a efectos de su santificación, ya sea el ministerio directo del Espíritu Santo. Lo cierto es que las Escrituras enseñan que todas las personas de la Deidad tienen un ministerio a este respecto. En la ilustración de la vid y los pámpanos, nuestro Señor declaró que el Padre es el agricultor que poda los pámpanos que no llevan fruto para que produzcan más (Jn. 15:2)... También el Hijo juega un papel importante en la santificación del creyente. Es Cristo el que vive dentro del creyente, y el

que capacita al cristiano para vivir una vida agradable a Dios... La muerte del Señor es la base de nuestra santificación posicional (He. 13:12; comp. 10:10), y del mismo Señor se dice en esa epístola que es el agente de la santificación progresiva (He. 2:11; tanto el participio como el verbo están en presente en el griego, indicando así una acción continua)... Con todo, si hemos de ser fieles al énfasis de la Escritura, hemos de observar que, en el proceso de la santificación, se da prominencia a la obra del Espíritu Santo. El objetivo de la santificación es asemejarse a la imagen de Cristo, y es precisamente el Espíritu quien nos transforma «en la misma imagen de gloria en gloria» (2.^a Co. 3:18). Por medio del poder del Espíritu «mortificamos las obras del cuerpo» (Ro. 8:13). El Espíritu Santo es el Espíritu de sabiduría y de revelación en el conocimiento de Cristo (Ef. 1:17). El amor de Dios es derramado en nuestros corazones por el Espíritu (Ro. 5:5). Y, por supuesto, la mejor descripción de la semejanza con Cristo se halla en la lista del fruto del Espíritu (Gá. 5:22-23)...¹⁴³

En la obra de la santificación, como en toda obra *ad extra*, las tres personas de la Deidad cooperan juntamente, sin separación ni división, pero cada una pone, como nota peculiar, la impronta de Su propio carácter personal. El Padre quiere la santificación de todos nosotros (1.^a Ts. 4:3). El Hijo se *santificó*, se sacrificó, para que seamos santos (Jn. 10:36; 17:19). El Espíritu Santo aplica directamente la obra del Padre y del Hijo en nuestra santificación (1.^a P. 1:2).

5. Finalmente, el Espíritu Santo nos *llena* (Ef. 5:18). El verbo (gr. *plerousthe*) —insistimos— está en tiempo presente del modo imperativo de la voz pasiva. Al estar en presente, da a entender que se trata de algo, no sólo progresivo, sino continuo y sin ninguna intermitencia, reclamando una dependencia absoluta, en cada momento, del control del Espíritu. Al estar en modo imperativo, indica que no es algo opcional, objeto de una alternativa libre, sino que es el resultado de la obediencia a un mandato, a algo que Dios, no sólo ofrece, sino que demanda con toda urgencia. Y, al estar en la voz pasiva, significa que no es que hayamos de *tomar más* del Espíritu, sino dejar que el Espíritu tome más de nosotros.¹⁴⁴ En efecto, el Espíritu San-

to no es ni un líquido, ni un gas, ni una fuerza, sino una *persona*. Esa persona está ya *morando* en el creyente; es, por tanto, teológicamente incorrecto pedir que venga; lo que necesitamos es dejarnos controlar *totalmente* por El, de modo que no haya en nuestro interior ningún rincón en el que no pueda penetrar, ningún recoveco que dejemos de abrir y entregar al Espíritu para que lo santifique. Todo lo que no es puesto en manos del Espíritu, queda sin dedicar a Dios (v. Ro. 12:1-2), y donde no haya un altar a Dios, es porque tenemos entronizado algún *ídolo* (de carne, de metal, de papel moneda, etc.) que es preciso retirar sin contemplaciones.

La *llenura* del Espíritu es, pues, una *experiencia* consciente, al contrario que el *bautismo* de 1.^a Co. 12:13.¹⁴⁵ Aun después de estar de continuo llenos del Espíritu, es probable que necesitemos más de una vez un *plus* en casos de emergencia, como escribe Billy Graham;¹⁴⁶ tal fue el caso de Hch. 4:31. B. Graham pone la ilustración de una casa que disfruta del abastecimiento normal de agua, suficiente para las necesidades cotidianas; sin embargo, si ocurre allí un incendio, será menester llamar a los bomberos.

Por consiguiente, necesitamos tomar conciencia de esta rica experiencia espiritual, como de una vivencia en progreso. Así como el *llamamiento* del Padre es una realidad dinámica desde la eternidad hasta la eternidad (siempre *actuante* con su *énérgeia*), y la *obra* del Hijo también nos abarca eternamente (pues, por esa obra, la *gracia* y el *perdón* caen constantemente sobre nosotros, 2.^a Co. 13:13; 1.^a Jn. 1:7, 9), así también la *acción* directa del Espíritu Santo que nos *ha sido dado* (Ro. 5:5) como *Don irrevocable* (Ro. 11:29), extiende Su dinámica desde el momento en que nos *selló*. Para la *llenura*, necesitamos darle una respuesta de total apertura, a fin de ser conducidos por El (Ro. 8:14; Gá. 5:16) y, por medio de El, tener las antenas del espíritu en continuo estado de alerta a la voz del Espíritu, para comprobar lo que Dios quiere (Ro. 12:2), con lo que alcanzaremos la verdadera *libertad* en el amor (Gá. 5:13).

Ello nos conducirá a un servicio —utilidad— del que no podemos escapar; y, pues de «servir» no escapamos, mucho importa saber escoger el amo a quien hemos de servir

(v. Mt. 6:24; Ro. 6:12 ss.). Pero, ¿cómo es posible ser *libres* (Gá. 5:1) si seguimos siendo *siervos* (Ro. 6:18, 19, 22)? La respuesta está en tener un concepto claro y definido de libertad. La libertad no consiste en hacer lo que a cada uno le dé la gana. Si una locomotora adquiriese conciencia y libertad y dijese: «¿Por qué me obligan a correr por estos raíles? Voy a seguir el camino que me plazca», ¿qué ocurriría? En los periódicos del día siguiente podría leerse en titulares a toda plana: CATASTROFE FERROVIARIA. Los raíles que la encarrilaban, le daban a la locomotora la seguridad de llegar a salvo a la estación de destino. Así ocurre con nuestra libertad: Sólo por los raíles de los preceptos divinos puede marchar a salvo hacia su destino eterno, porque sólo en obediencia total a la omnipotente y amorosa sabiduría de nuestro Padre Celestial, puede empalmar con el único Camino que lleva a la eterna y perfecta felicidad: a la *vida eterna*. El gran error de los humanos es pensar que no cabe ecuación entre la obediencia y la libertad, entre la santidad y la felicidad. Digámoslo con toda sinceridad: Los creyentes debemos reflejar al exterior el gozo de los redimidos de la esclavitud de Satanás. Lo trágico es que, con mucha frecuencia y en numerosos casos, damos la impresión de ser los parias de la humanidad, mereciendo el sarcasmo de F. Nietzsche, cuando dijo: «Esos cristianos deberían cantar mejores cánticos para hacerme creer.» La verdadera libertad, pues, la libertad del Espíritu, es *la facultad de escoger, sin coacción externa ni perturbación psíquica, los mejores medios para objetivos honestos y útiles*. Como quiera que el hombre es un ser creado, relativo, dependiente de Dios y de los demás seres humanos, la libertad no puede ser un valor *absoluto*: está limitado, para su fortuna, por la *santidad*, la cual incluye —en el terreno práctico— control de sí mismo y servicio amoroso a los demás (Gá. 5:13 —la mejor descripción de la libertad cristiana—; comp. con 6:1-2).

Tras este paréntesis —sin duda, provechoso—, añadamos que la *llenura* del Espíritu no se obtiene de una vez por todas, ya que la *espiritualidad*, como veremos en la tercera parte, capítulo 1, no se puede «capitalizar», pues vivimos, en todo, de la «renta» que, minuto a minuto, nos proporciona nuestro Padre Celestial. Por eso, la espiritua-

lidad de hoy no me provee para mañana, sino que cada día, como el maná en el desierto, debo recibir de arriba la gracia y el poder de la misma manera que hemos de pedir «*el pan nuestro de cada día, dánoslo hoy*» (Mt. 6:11; Lc. 11:3). Cada día, sí, hemos de ponernos en las manos de Dios con oración, humildad, obediencia, purificación (1.^a Jn. 1:7, 9; 3:3) y absoluta disponibilidad (Ro. 12:1-2). Aun cuando no podamos «capitalizar» la espiritualidad, sí que podemos (y debemos) atesorar *badurez* mediante el hábito de ejercitar nuestros sentidos (externos e internos) en el discernimiento del bien y del mal (v. Se. 5:14).¹⁴⁷

B) *Lo que hace el creyente como imitador del Espíritu Santo* ¹⁴⁸

Si estudiamos con diligencia y analizamos con esmero lo que de los oficios del Espíritu Santo (en el creyente individual y en la Iglesia) nos dicen las Sagradas Escrituras, podemos deducir los siguientes modos de imitar al Espíritu Santo:

a) Siendo el Espíritu Santo el «agente ejecutivo», que pone en acción, y aplica directamente, la energía del Padre y la iluminación del Hijo, el creyente debe ser también un instrumento ejecutor de los planes de Dios, apropiándose de la *fuerza activa* del Padre, con el *mensaje* del Verbo y el *amor ferviente* del Espíritu Santo. El mismo amor le dará alas para actuar a gusto y con la libertad del Espíritu (Jn. 3:5-8).

b) Así como el Espíritu es el que realiza la unidad de la Iglesia en el vínculo de la paz, el creyente debe imitarle esforzándose en mantener firme la *comunión* eclesial. Puede hacer esto de distintas formas:

1. Manifestando humildad, mansedumbre y amor a los hermanos, *ayudándoles* a sobrellevar las cargas, corrigiendo a los débiles (Gá. 6:1-2) y enseñando,¹⁴⁹ guiando a la verdad, interpretando las Escrituras a los que no tienen la necesaria visión ni la apertura de oídos para atender a los

mensajes de edificación, y a los que parecen no encontrar tiempo para dedicarlo a la lectura y estudio de la Biblia.

2. Intercediendo en oración por los hermanos (v. Ro. 8:26).

3. Colaborando en la tarea de purificación de la Iglesia (comp. con Jer. 23:29), como Esposa de Cristo, comenzando por uno mismo; en esta tarea, es menester que se deje guiar siempre por el mismo Espíritu (Ro. 8:14), sin pretender obrar por su propia cuenta (comp. con Jn. 16:13) ni apoyarse en sus propias fuerzas.

4. En el ministerio de consolación a los hermanos. Esto es algo muy importante. Se ha dado el caso de que un hermano, completamente deprimido por alguna circunstancia, ha visitado a otro hermano que también estaba deprimido por algún problema. El mero hecho de tener comunión por algún tiempo y orar juntos, ha hecho que ambos recuperaran el gozo y la paz. En 5 vv. (2.^a Co. 1:3-7), Pablo usa 6 veces el sustantivo *paráklesis* = consolación, y 4 veces el verbo *parakaléo* = consolar.

5. En el ejercicio de los nueve aspectos del *fruto* del Espíritu, los cuales configuran perfectamente el carácter cristiano. Dice a este respecto el doctor Ryrie:

Si la espiritualidad implica el control del Espíritu (Ef. 5:18), y si el Espíritu ha venido a glorificar a Cristo (Jn. 16:14), entonces la persona espiritual manifestará a Cristo en su carácter y en sus acciones. La evidencia de que el Espíritu Santo controla una vida no se encuentra en las manifestaciones del Espíritu [habla de los fenómenos de dones extraordinarios, sin duda], sino en la presentación de Cristo. El fruto del Espíritu (Gá. 5:22-23) es una descripción perfecta del carácter de Cristo; así que el cristiano que es espiritual mostrará amor, gozo, paz, paciencia, benignidad, bondad, fe, mansedumbre y dominio propio. Estos son los rasgos que describirán su carácter.¹⁵⁰

No puede olvidarse que, en la medida en que un miembro del Cuerpo de Cristo se eleva espiritualmente, toda la comunidad eclesial percibe la parte alícuota de tal elevación, del mismo modo que todo fracaso espiritual de un hermano nuestro repercute en el nivel espiritual de nuestra iglesia local (v. Ef. 4:15-16), puesto que obtura el canal

por donde pasa a los demás miembros el suministro de energía divina que el Espíritu imparte (v. Ef. 4:7).

6. En el ejercicio de la consejería por parte de los que están capacitados para hacer uso de este don. No es preciso ser pastor de la Iglesia para poseer y ejercitar la habilidad natural y espiritual de aconsejar. Esta es la diferencia entre el consejero evangélico y el «director espiritual» (especialmente cualificado y ordenado) en la Iglesia de Roma. No obstante esta diferencia, puede ser útil lo que Juan de la Cruz advierte acerca del «director espiritual»:

Cuanto a lo *primero* (el director espiritual), grandemente le conviene al alma que quiere ir adelante en el recogimiento y perfección mirar en cuyas manos se pone; porque cual fuere el maestro, tal será el discípulo; y cual el padre, tal el hijo. Y adviértase que para este camino, a lo menos para lo más subido de él, y aun para lo mediano, apenas se hallará una guía cabal según todas las partes que ha menester, porque, demás de ser sabio y discreto, ha menester sea experimentado. Porque, para guiar al espíritu, aunque el fundamento es el saber y la discreción, si no hay experiencia de lo que es puro y verdadero espíritu, no atinará a encaminar al alma en él, cuando Dios se lo da, ni aun lo entenderá.¹⁵¹

c) Siendo el Espíritu Santo el Vicario de Cristo en la tierra (v. Jn. 14:16), nosotros hemos de imitarle prolongando la obra de Jesús en este mundo (v. Mt. 28:18-20; Jn. 14:12; 17:18; 20:21; Hch. 1:1-8; Col. 1:24). Esto lo haremos:

1. Guiando a la verdad a los que no creen, sirviendo de instrumento al Espíritu, para convencer de pecado a los que se oponen al Evangelio y «*detienen con injusticia la verdad*» (Ro. 1:18). Así se glorifica al Señor Jesús (comp. con Jn. 16:14), atrayendo a otros al conocimiento y amor del Salvador.

2. Redarguyendo al mundo, no sólo de pecado, sino también de la justicia de Cristo y del juicio pronunciado sobre «*el príncipe de este mundo*» (Jn. 16:11).

3. Dando testimonio de Jesucristo en todo tiempo y lugar (Hch. 1:8, comp. con Jn. 15:26), y proclamando *con*

denuedo la Palabra de Dios, en virtud de la llenura del Espíritu (Hch. 4:31).

d) Así como el Espíritu Santo representa, en el seno de la Deidad, el *oír* (de donde procede, como dijimos, el vocablo «obediencia»), el creyente ha de imitar a la tercera persona de la Deidad en este aspecto (v. 2.^a S. 22:45; Sal. 18:44; 1.^a P. 1:2, 14, 22; etc.).

e) Una primera señal de la llenura del Espíritu, es dar gloria a Dios el Padre en todo, con alabanza y acción de gracias (Ef. 5:19-21; Col. 3:16-17).

f) El Espíritu Santo es *contristado* por nuestros pecados, pero no se marcha de nosotros, sino que pasa por la amargura de *ser amado menos, cuando El nos ama más*, como dice de sí mismo a los Corintios el Apóstol Pablo 2.^a Co. 12:15). Como dice Pierre Charles:

Para ser bueno, ¿no hay que aceptar previamente el ser explotado? ¿No debe renunciar a ser un bienhechor el que no quiere correr el riesgo de ser engañado? Vos mismo, Señor, ¿no habéis sido víctima de vuestra bondad? Conozco muchos prudentísimos consejeros que, con excelentes razones, os hubieran disuadido de toda clase de Encarnación. Si fuera preciso, yo mismo redactaría su informe en tres puntos y una conclusión definitiva.¹⁵²

g) Finalmente, el Espíritu Santo nos enseña en silencio, puesto que, tratándose del *Amor*, el silencio es más elocuente que las palabras. ¿No resulta conmovedor lo que elemos de YHWH en Sof. 3:17 «*callará de amor*»? Dice el mismo Pierre Charles:

¿Habrá, pues, silencios henchidos de significación? ¿Abismos mudos más elocuentes que todos los discursos? ¿Es en el silencio donde echan raíces y beben su savia todas las palabras que vale la pena pronunciar?... Jamás deberíamos decir sino aquello que el silencio no pudiera expresarlo mucho mejor; y las palabras mismas no resuenan si no es por el volumen del silencio que encierran, al igual de los tambores... Ya sé yo, ciertamente, que necesitamos hablar y que el silencio o la pantomima no sustituye a los sermones. Ya sé que la fe «entra por el oído» y que no todos los taciturnos, por serlo, son ge-

nios o santos... Todo esto es perfectamente incontrovertible; al igual que el «no podemos dejar de hablar». *Non possumus non loqui* [Hch. 4:20]. Mas no por eso deja de ser verdad que el dueño de la palabra debe ser siempre el silencio, como el metal es el amo de la moneda.¹⁵³

Seguramente que podrían hallarse muchos otros modos de imitar al Espíritu Santo, pero esperamos que los que hemos descrito puedan servir de provecho a los lectores para su vida espiritual.

6. SIMBOLOS DEL ESPIRITU SANTO

En atención a la relevancia obvia de la persona del Espíritu Santo en el tema de la espiritualidad, y para entender mejor las funciones que el Espíritu ejerce en nosotros, bueno será mencionar los símbolos más frecuentes mediante los cuales nos es presentado en la Palabra de Dios:

a) *Paloma*. Mediante este símbolo, el Espíritu Santo es representado:

1. en Su fecundidad (Gn. 1:2);
2. como portador de paz y reconciliación (Gn. 8:8, 12);
3. como señal de vuelo elevado, fácil y descansado (Sal. 55:6);
4. como figura de un reposo anhelado y placentero (v. Jn. 1:32-33, comp. con Gn. 8:9);
5. como signo de sencillez (Mt. 10:16).¹⁵⁴

b) *Aceite* (v. Lv. 14:15 ss.; Is. 11:1-3; 61:1). Dice, respecto a este símbolo, el doctor Delgado Varela: «La forma de penetración de una sustancia oleaginosa, de un aroma-buen-olor de Cristo (2.^a Co. 2:14-15; Ef. 5:2), *eficaz y suave* y que todo lo penetra.»¹⁵⁵

Como ya dijimos en otro lugar,¹⁵⁶ si se lee detenidamente el cap. 14 del Levítico, en el que la purificación del leproso es símbolo de la purificación del pecado, se ve la parte que en ello corresponde al Espíritu Santo, simbolizado

en el aceite. A este respecto, es curiosa la afinidad del vocablo hebreo *shem* = nombre, no sólo con el verbo *shamá* = oír (v. Dt. 6:4), que comienza con el famoso imperativo *shemá* —término sagrado para todo judío observante— y con el sustantivo verbal *shamá* = obediente (comp. con Jn. 16:13 —y nótese una vez más la raíz del verbo «obedecer»—), sino también con el sustantivo *shémen* = aceite. Por eso, como ya dijimos, el arzobispo salesiano español A. M. Javierre apropia al Espíritu Santo la *obediencia* en su manifestación *ad extra*, y esa virtud es la que Él proyecta, de modo específico, hacia el cristiano (Ro. 8:14; Ef. 5:18).

Ahora bien, en el uso del aceite como unción, es menester distinguir siempre —sin separarlos— el que unge (el Padre), el Ungido (el Hijo) y la Unción misma (el Espíritu) = gr. *Khríon*, *Khristós*, *Khrisma*. Así vemos en Is. 61:1: «**EL ESPIRITU** está sobre **MI**, porque **ME HA UNGIDO YHWH**» —he ahí a las tres personas de la Deidad—. Y, en 1.^a Jn. 2:20, 27, leemos: «*Mas vosotros tenéis UNCION* (el Espíritu) *del SANTO* (= Cristo, comp. con Mr. 1:24; Lc. 4:34). Y continúa Juan en el v. 27: «*y no tenéis necesidad de que nadie os enseñe; sino que así como la UNCION misma os enseña todas las cosas, y es verdadera, y no es mentira, así también, según ella os HA ENSEÑADO, PERMANECED EN EL*». El eco de Jn. 14:17, 26 no puede ser más patente.

Se ungía a reyes, sacerdotes, profetas y, a veces, a los jueces. En el N. T. han quedado suprimidas las castas, y todos los creyentes son reyes, sacerdotes, profetas y jueces (v. 1.^a Co. 2:14-15; 1.^a P. 2:9), aun cuando no todos posean la «unción» en el mismo grado.¹⁵⁷

c) *Dedo de Dios*. «*Este es el dedo de Dios*» —dicen los magos del Faraón, al no poder imitar el milagro efectuado por la vara de Moisés (v. Ex. 8:19). Y Jesús reprende a los fariseos, que atribuían al diablo los milagros hechos «*por el dedo de Dios*» (Lc. 11:20). A este pecado lo llamó Jesús «blasfemia contra el Espíritu Santo». Siendo el Espíritu Santo el divino artista que esculpe en nosotros la imagen de Cristo (Ro. 8:29, comp. con 2.^a Co. 3:18), guarda analogía con los dedos con que un pintor o escultor realiza su obra. La liturgia latina llama al Espíritu Santo «*digitus paternae dexteræ*» = dedo de la diestra del Padre. En esta

frase podemos ver simbolizadas a las tres personas de la Deidad: el *dedo* es el Espíritu, la *diestra* —mano de honor y poder— es el Hijo (v. He. 10:12, comp. con Gn. 35:18 «Benjamín = hijo de la mano derecha»), y esa diestra es la del Padre.

d) *Sello* (Ef. 1:13; 4:30). Ya hemos aludido en otro lugar a lo que el sello simboliza,¹⁵⁸ y a lo que pone en él cada una de las personas divinas. Sólo nos resta aquí hacer notar el «*sello*» (versión literal del original en Jn. 6:27), teniendo en cuenta que el pensamiento de Jesús en dicho lugar es dejar bien claro que Su carne era verdadera comida, adecuada para nuestra salvación, como el Padre había garantizado al enviarlo a este mundo (comp. con 10:36); es decir, era *kósher*, como diría un judío (limpia, de acuerdo con la Ley y, por tanto, *comestible*). Efectivamente, los judíos observantes no pueden comer otra carne que la que el rabino *ha sellado* previamente, en el matadero o en la carnicería hebrea, como legalmente limpia.

e) *Fuego*. Ya desde Jer. 23:29 (varias veces citado), donde el *fuego* va emparejado con el *martillo*, se muestra en ese símbolo el poder del Espíritu Santo para forjar corazones nuevos, quitando los corazones de piedra, incapaces de observar leyes que son también de piedra (v. Ez. 36:26-27, comp. con Ex. 31:18; 34:1). Juan el Bautista y Jesús asocian el bautismo con el Espíritu al bautismo de fuego (v. Mt. 3:11; Hch. 1:5; 2:3; 11:16).

f) *Surtidor de agua viva* (v. Jn. 4:10-14; 7:37-39; Ap. 22:1). Por medio de la inhabitación del Espíritu Santo en nosotros, no sólo está a nuestra disposición el *agua* de la vida eterna (v. Ap. 22:17, comp. con Is. 12:3; 55:1), sino también el *manantial* de esa agua de vida eterna. Si el Espíritu Santo, que es el manantial, está dentro de nosotros, no hay temor de que tal agua se nos acabe.

g) *Eliezer*. Este vocablo hebreo, que significa *mi Dios* (es) *ayuda* o *ayuda de mi Dios*, es el nombre propio del criado damasceno de Abraham, quien desempeñó tan fiel y desinteresadamente el delicado cometido de buscar esposa para Isaac, el hijo único de su amo. Por ello, es un buen símbolo personal del Espíritu Santo, el cual, no sólo por la función de incorporarnos a la Iglesia (1.^a Co. 12:13), sino también por el papel que juega en nuestra santificación

(1.^a P. 1:2), es el verdadero preparador de la *Esposa* de Jesucristo.

Aunque la espiritualidad, por su propio nombre, tiene que ver, ante todo, con la persona del Espíritu Santo, este libro no pretende ser un tratado de Pneumatología,¹⁵⁹ ya que su original peculiaridad consiste en ser un tratado de *Espiritualidad Trinitaria*.

De lo que este título implica para la vida cotidiana del creyente, vamos a tratar en la tercera y última parte de este libro.

NOTAS DE LA SEGUNDA PARTE

1. Para el sentido exegético-devocional de la expresión «vaso de arcilla», véanse lugares como Sal. 31:12 —aplicado a Cristo—; Jer. 18:1 ss.; Jn. 1:14 —*isarx!*—; Ro. 9:20-21; 2 Co. 4:5-7; 1 Ti. 3:16; 2 Ti. 2:21; 1 P. 3:7.

2. V. mi libro *El Hombre, Su Grandeza y Su Miseria*, pp. 50-57.

3. V. mi libro ya citado, pp. 19-22; Hertz, *Pentateuch and Haf-torahs*, p. 9.

4. V. 1 P. 2:5 ss., donde Pedro compara a la Iglesia con un templo de Dios, edificio construido con piedras vivas, espirituales, que somos los creyentes, siendo Jesucristo la *piedra principal del ángulo*. (V. también Ef. 2:20-21.)

5. Como afirma el gran erudito en sánscrito Roque Barcia, en su *Diccionario Etimológico de la Lengua Española* (Alvarez Hnos., Madrid, 1881 y 1882), III y IV respectivamente, p. 534 del III, y p. 9 del IV, el vocablo «madre» se deriva del sánscrito *ma* = extender, construir, mientras que el vocablo «padre» se deriva del sánscrito *pa* = nutrir, mantener. Claramente se ve aquí la idea primitiva (y moderna) de que el padre suministra la manutención, y la madre es la que extiende la familia y la edifica mediante las piedras vivas que son los hijos. Sin ofensa para nadie, me atrevo a añadir que también la madre es la que, de ordinario, edifica o arruina la casa según la forma con que administra los fondos.

6. V. Col. 1:15, donde leemos que Cristo es «la imagen (gr. *eikóns* del Dios invisible», así como Ro. 8:29, donde se nos dice que los elegidos fueron predestinados por Dios a ser modelados a la misma forma (gr. *symmorphous*) de la imagen (gr. *eikóns*) de Su Hijo».

7. V. mi libro ya citado, pp. 73-79, y J. D. Pentecost, *Marchando hacia la madurez espiritual*, pp. 30-35.

8. Citado por Keil and Delitzsch, *Commentaries on the Old Testament*, I, p. 63, nota 1 (traduzco del inglés).

9. V. mi libro *La Clave de la Grafología* (3.^a ed., Bruquera, Barcelona, 1968), pp. 218-220.

10. No puede pasarse por alto el hecho de que, en la mentalidad semítica, *poner nombre* implica obtener dominio sobre lo nombrado. De ahí que el sentido primordial del «YO SOY EL QUE SOY», de Ex. 3:14, sea el de «YO SOY AQUEL A QUIEN NADIE PUEDE PONER NOMBRE», afirmando así la absoluta trascendencia del Ser Divino.

11. V. también 1 Co. 6:16-17.

12. V. A. W. Tozer, *La búsqueda de Dios*, pp. 13-14.

13. V. mi libro *Un Dios en Tres Personas*, pp. 131-133, y lo ya dicho en la 1.ª Parte de este libro, capítulo 2.º.

14. V. mi libro *Un Dios en Tres Personas*, pp. 80-82, y lo que dice Tozer, *op. cit.*, p. 62. Se atribuye al Pseudo-Hermes Trimegisto la definición esotérica de Dios como «una esfera infinita, cuyo centro está en todas partes, y la circunferencia en ninguna». Es digno de notar el comentario de Keil y Delitzsch a 1 Rey. 8:27, en *Commentaries on the Old Testament*.

15. V. H. Alford, en *Alford's Greek Testament*, sobre estos lugares.

16. V. Lange, *Commentary on the Holy Scriptures, Corinthians*, p. 321, col. 2, hacia el fin (traduzco del inglés).

17. Es tan fuerte que, como escribe Fray Luis de Granada, en su *Guía de pecadores*, «cuando hubo de quebrar, no quebró por la juntura, sino por lo sano».

18. A duras penas puede verse libre Alford (*op. cit.*, sobre este lugar) de alguna forma de subordinacionismo. Como objeción contra la Trina Deidad, véase el cap. 3.º punto 5, de la 1.ª Parte del presente libro.

19. En *Baker's Dictionary of Theology*, p. 16, col. 1, artículo «Abide».

20. En el cap. 3.º de esta 3.ª Parte.

21. *Op. cit.*, p. 64 (el subrayado es suyo).

22. Parodiando el famoso «pienso, luego existo» de Descartes, escribió una mística religiosa: «adoro, luego existo».

23. *Op. cit.*, p. 65.

24. *Op. cit.*, p. 66.

25. V. Tozer, *op. cit.*, p. 67.

26. En *He That Is Spiritual* (Chafer Memorial Edition), p. 23 (el énfasis es suyo).

27. *La Cábala*, p. 91 (los subrayados son suyos. El autor es un famoso rabino. Citarle no quiere decir que estemos de acuerdo con todas sus ideas, pero lo ponemos como paradigma de la mentalidad rabinica moderna).

28. *Op. cit.*, pp. 117-118 (el subrayado es suyo). Es digno también de notarse lo que dice en pp. 243-248 sobre la unión y contraste entre la luz y el amor de Dios, entre el *Ruaj* = Espíritu, y el *Reaj* = perfume (comp. con 2 Co. 2:14).

29. *Op. cit.*, p. 159 (los subrayados son suyos). Como se verá, el autor, aun cuando es un rabino «ortodoxo», apunta ideas que nos conducen a un plano trinitario, pues «gracia», «poder» y «Majestad» son atribuidos en el Nuevo Testamento respectivamente al Hijo, al

Espíritu y al Padre (un ejemplo asombroso lo tenemos en He. 1:3: «... palabra ... poder ... Majestad»).

30. En la enciclopedia *Sacramentum Mundi*, VI, p. 738 (el subrayado es suyo). Es tremenda la fuerza que posee el vocablo griego *katoiketérion* de Ef. 2:22, para dar a entender una morada de la que el huésped toma plena posesión (v. J. Goetzmann, en *Dictionary of New Testament Theology*, II, p. 251). Gustavo Thils, en su libro *Santidad Cristiana*, pp. 74-75, dice: «Así pues, se orienta en otra dirección la interpretación de la frase "y haremos nuestra morada en él" (Jn. 14:23). La presencia divina es una unión de orden ontológico, se nos dice, esto es, una relación unitiva inmediata, de sustancia a sustancia, que se añade a la unión por causalidad eficiente. Presencia divina permanente, siempre actual, aunque no siempre actualizada por un acto de fe o de caridad. Cuando yo hago un acto de fe, aquel que está presente ontológicamente se hace presente psicológicamente. Entonces, "por oscuro e intermitente que sea, este acto convierte el estado de gracia en una unión poseída subjetivamente en la conciencia, que no es ya una unión ontológica impersonal" Considerando los escritos de san Juan y de san Pablo, que anuncian oscuramente la presencia de Dios en el alma de quien le ama, parece que comprendemos mejor los textos expresándonos como acabamos de hacerlo». No admitimos el concepto católicoromano de G. Thils, con su transfondo de gracia como participación física, formal, de la naturaleza divina. Estamos conformes, sin embargo, en admitir el vocablo «ontológicamente» en el sentido de *presencia real* del Trino Dios en el creyente, aun sin que éste tome conciencia («psicológicamente») de tal presencia.

31. Agustín de Hipona, *Sobre la Trinidad*, VI, 3, 4, comentando 1 Co. 6:17, dice: «Diversos son por naturaleza el espíritu del hombre y el espíritu de Dios; mas al fundirse forman un espíritu integrado por dos diversos; de suerte que el espíritu de Dios sin el espíritu humano es perfecto en sí y feliz, pero el espíritu del hombre es únicamente feliz en Dios.»

32. V. Jn. 3:5; 14:26; 16:13; Hch. 1:5; 19:2; Ro. 8:9-17, 23-28; 1 Co. 2:10-14; 3:16; 6:19 y Gá. 3:2, entre otros muchos lugares de *Hechos* y de las epístolas paulinas.

33. V. el cap. 4.º de la 1.ª Parte, punto 3, C).

34. V. 1.ª Parte, cap. 1.º, punto 2, y cap. 4.º, punto 2.

35. V. M. Green, *Creo en el Espíritu Santo*, pp. 91-93.

36. Jesús conserva sus cicatrices (v. Jn. 20:27) como garantía de la eficacia de Su intercesión por los Suyos (v. He. 7:25).

37. Es como una presa cazada y que se halla ya en las fauces de Satanás. Por fortuna, no ha sido aún «digerida» por él mientras está en la tierra; por eso, puede todavía ser rescatada de dichas fauces (v. Jud., v. 23).

38. V. la 3.ª Parte, cap. 3.º

39. V. la 1.ª Parte, en muchos lugares.

40. V. mi libro *El Hombre, Su Grandeza y Su Miseria*, p. 39, nota 33.

41. Boecio dio la siguiente definición de eternidad: «La posesión perfecta, total y simultánea de una vida sin término.»

42. En *Church Dogmatics*, II/I, p. 54. Dice Jüngel, siguiendo a Barth: «El ser-como-objeto intratrinitario de Dios, llega a su realización en el acto en el cual Dios se conoce a sí mismo. En la revelación, Dios hace compartir al hombre este evento del conocimiento de Dios y de Su verdad» (*La Doctrina de la Trinidad*, pp. 83-84. El subrayado es suyo).

43. *La Oración de Todas las Cosas* (Desclée de Brouwer, Bilbao, 1961), pp. 65-68. V. también el párrafo final de la 1.ª Parte, con la nota 129.

44. V. D. Pentecost, *El Sermón del Monte*, pp. 177-197.

45. «Como decía Ortega, «re-cordar» es volver a pasar por el corazón. En efecto, ésta es la etimología del vocablo, como aparece en el *Diccionario Crítico Etimológico de la Lengua Castellana*, de J. Corominas, vol. III (Editorial Gredos, Madrid, 1954), p. 1043 (R. Barcia, en su ya citado *Diccionario Etimológico de la Lengua Española*, tomo cuarto, p. 622, se equivocó al decir que viene de *re* y *acordar*).

46. V. H. M. Conn, *Teología Contemporánea en el Mundo*, págs. 102 ss.

47. En *¿Qué es Filosofía?* (Revista de Occidente, Madrid), pp. 115-117 (el subrayado es suyo).

48. *La Verdadera Espiritualidad*, p. 75 (el subrayado es nuestro).

49. El énfasis de la frase no está en el vocablo *árrheta* = increíbles, sino en el participio *exón* = permitido. Dice R. V. G. Tasker: «Está claro que esta revelación particular era para Pablo solo, para fortalecer su creencia en la realidad del cielo e infundirle valor durante sus sufrimientos en la tierra con la seguridad de la gloria que le esperaba por permanecer fiel a su Señor... El Nuevo Testamento es deliberadamente reticente acerca de los detalles de ultratumba; y es propio de buenos cristianos abstenerse de vanas y curiosas especulaciones al respecto. Las cosas que son necesarias para nuestra salvación, Dios las ha puesto claras; lo que no nos ha sido declarado no es necesario» (*The Second Epistle of Paul to the Corinthians* —The Tyndale Press, 1961, Londres—, p. 172). (Traduzco del inglés.)

50. En mayo de 1931, un mes después de la implantación de la Segunda República en España, el que esto escribe oyó al entonces obispo de Tarazona, doctor Isidro Gomá y Tomás, aplicar el epíteto de «visionaria» a la, en aquella sazón, famosísima mística alemana Theresa Neumann, quien había predicho que la República duraría sólo seis meses. «Durará mucho más» —sentenció el obispo con fervor republicano, que más tarde trocaría en ardoroso carlismo. Pero ni la visionaria ni el obispo resultaron buenos «profetas».

51. No queremos, con esto, ofender a nuestros hermanos pentecostales. El que esto escribe se ha sentido animado e inspirado en sus mensajes ante una estupenda y numerosa congregación pentecostal en la ciudad de Guatemala. Tampoco el frío es bueno en las iglesias. En cambio, las experiencias habidas en Inglaterra y Norteamérica han sido penosas y nauseabundas.

52. Este fue el caso del famoso pictista William Law, sin menospreciar lo mucho bueno que escribió en sus libros (v. K. S. Latourette, *Historia del Cristianismo*, II —Casa Bautista de Publicacio-

nes, 1967—, pp. 184, 257 y 408), bajo la influencia de Jacob Boehme, a quien admiraba. Jacob Boehme, afamado místico y teósofo alemán, influyó en muchos místicos y pietistas (y aun católicos). W. Law, a su vez, influyó poderosamente en los Wesley y, por ende, en el metodismo, aunque el verdadero iniciador del pietismo fue Felipe Spener, pastor luterano alemán. (Para todo este tema del pietismo, véase Harvey M. Conn, *op. cit.*, pp. 109-114. Volveremos sobre este punto en la 3.ª Parte del presente libro.)

53. Más sobre esto, en la 3.ª Parte, capítulo 1.

54. En la *Ryrie Study Bible*, nota a Col. 2:20-23 (traduzco del inglés).

55. *A los efesios*, 9, 1 (Rouet, 40).

56. *Sermón 73 contra los escudriñadores («scrutadores»)*. (R. 737).

57. *Sobre la Trinidad*, X, 11, 18.

58. *Op. cit.*, VIII, 10, 14.

59. En *Misterio Trinitario y Existencia Humana*, p. 520 (el subrayado es suyo).

60. *Declaración de la CANCION SEGUNDA*, en *Vida y Obras de san Juan de la Cruz*, BAC, Madrid, 1956), pp. 1160-1161.

61. *Systematic Theology*, pp. 336-337.

62. *Op. cit.*, p. 339.

63. P. 33.

64. *Creo en la Iglesia* (BAC, Madrid, 1972), p. 317.

65. *Bautizados en el Espíritu Santo*, p. 234.

66. V. en M. Pearlman, *Teología Bíblica y Sistemática* (trad. de B. E. Mercado, Miami, Editorial Vida, 1973), pp. 29-31.

67. De ahí que la forma hexagonal de las celdillas en las que las abejas depositan su miel, sea la más apta en cuanto a sacar provecho del mayor espacio posible en una colmena (¡Oh, cuán grande es la sabiduría de Dios! —V. Ro. 11:33).

68. *La Cábala*, p. 243.

69. *Cántico Espiritual*, p. 1057.

70. El surgimiento y avance del pentecostalismo se debe, en gran parte, a esta frialdad que había cundido en gran parte de las iglesias cristianas, muy satisfechas de su impecable «ortodoxia».

71. V. J. H. Merle d'Aubigné, *Histoire de la Réformation du seizième siècle*, lib. 10, cap. 10.

72. V. Ignacio de Antioquía, *Epístola a los romanos*, *Saludo* (donde llama a la Sede de Roma «*prokatheméne tes agápes*» = la que ocupa la primera fila en el amor —¡ojalá lo hubiera sido así siempre!).

73. anuary 4Hlr(Us(2a(íestoePSOe')

74. Ya hicimos notar en la Introducción esta gran anomalía, derivada de la idea aristotélico-tomista del «Motor Inmóvil». Pero Jesús no dijo: «Yo soy el Motor Inmóvil», sino «Yo soy el pan de la vida» (Jn. 6:35, 48).

75. *Op. cit.*, p. 474.

76. Es curioso que dicho verbo se aplique en el Antiguo Testamento, con la mayor frecuencia, a Dios mismo, mientras que el arrepentimiento del hombre suele expresarse con el verbo *shub* = volver. La razón semántica está en que la raíz *njm*, en Piel reflexivo,

significa primordialmente «consolarse» (V. Gn. 5:29: «éste nos *alivi*ará (hebr. *yenajaménu*) y *Nahúm* = consolación), por lo que el «arrepentimiento» de Dios —sólo aplicable a Su relación con otros seres— comporta una especie de replanteamiento de Sus designios, que no pueden fracasar, ya sea frente a la rebeldía de sus criaturas (como en 1 S. 15:35), o bien como resultado de la oración de Sus amigos (como en Ex. 32:14).

77. *Op. cit.*, p. 475.

78. *Op. cit.*, p. 476.

79. *En Church Dogmatics*, II/I, p. 611 (los subrayados son suyos).

80. Esta unión tan íntima, que de dos personas viene a formar como una sola (hebr. *ejad* —v. Gén. 2:24—), ha dado lugar a los vocablos «cónyuge» = que lleva un mismo *yugo*, y «consorte» = que corre una misma *suerte* (para bien o para mal). Ahora se entiende mejor la identificación que el texto sagrado hace entre Dios y los suyos, y entre el Ungido por excelencia (el «Cristo») y Su pueblo (v. Is. 63:9; Mt. 2:15, comp. con Os. 11:1; He. 11:26; 13:13; etc.).

81. No se olvide, por eso, que en Dios —insistimos— se hallan en grado eminente y a nivel diverso del nuestro, lo masculino y lo femenino; por lo que Dios, al hacer morada en el creyente, proyecta en él también su «receptividad» trinitaria, representada —en apropiación— por el Espíritu Santo, quien, en frase expresiva de A. H. Strong (*Systematic Theology*, p. 323) es como «el principio maternal en la Deidad» («the mother-principle in the Godhead»).

82. Nótese la fuerza de ese «AHORA somos hijos de Dios» que supone un «antes, no» (v. Ef. 2:1 ss.) y un «después, más» (v. 2.ª parte del v. 2).

83. Dice K. Barth (*op. cit.*, IV/3, p. 119): «mientras que el hombre puede negar a Dios, Dios, según la palabra de la reconciliación (2 Co. 5:19), no puede negar al hombre» (v. 2 Ti. 2:13; Tito 1:2).

84. El médico y filósofo español P. Laín Entralgo ha escrito algo sobre *Logoterapia*. Si la palabra humana tiene tal virtud de sanidad en el calor del consuelo y aliento que puede prestar un profesional de la medicina, ¿cuánto más no podrá hacer sanidad en el hombre entero la correcta proclamación de la Palabra del Padre?

85. En torno al tan debatido «pecado imperdonable» de Mt. 12:31, 32; Lc. 12:10, dice H. Küng con admirable precisión y exactitud: «Imperdonable es sólo el rechazo del perdón» (*Ser Cristiano*, p. 263).

86. *Teología Sistemática*, I, p. 905.

87. Este gesto no comportaba ninguna magia; tampoco se trata de un «sacramento»; era simplemente un signo de identificación; sin embargo, con este signo —signo también de *comunión*—, el Padre derramaba los dones de Su Espíritu (comp. Hch. 8:17 con 1 Ti. 4:14; 2 Ti. 1:6).

88. Como alguien ha dicho: «Toda la teología puede resumirse en una sola palabra: «gracia»; y toda la ética cristiana, en otra: «gratitud».

89. V. en la 3.ª Parte de este libro lo que diremos sobre el cantar del creyente, como resultado de la llenura del Espíritu. Sobre la imitación de la espiración activa, dice san Juan de la Cruz, comentando la canción XXXIX: «El cual (el E.S.), a manera de *aspirar*,

con aquella su aspiración divina, muy subidamente levanta al alma y la informa y habilita para que ella aspire en Dios la misma aspiración de amor que el Padre aspira en el Hijo y el Hijo en el Padre, que es el mismo Espíritu Santo, que a ella la aspira en el Padre y el Hijo en la dicha transformación, para unirla consigo... Pero el alma, unida y transformada en Dios, aspira en Dios a Dios la misma aspiración divina que Dios —estando ella en Él transformada— aspira sí mismo a ella...» (*Obras Completas*, pp. 1108-1109). Puede notarse en este pasaje alguna exageración, común a los místicos de la misma escuela.

90. *La Verdadera Espiritualidad*, p. 22. Con respecto al gozo del «siervo bueno» (Mt. 25:21, 23), es de notar que Jesús no dijo: «recibe el gozo de tu Señor», sino: «entra en el gozo de tu Señor». El gozo que entra en nosotros se achica a la medida del vaso que lo recibe, pero si entramos en el gozo de nuestro Señor, en las anchuras de Su Reino, nos sumergimos en el océano sin fondo de la felicidad misma, infinita, de Dios.

91. En *Cristo Palabra y Palabra de Cristo*, pp. 255 ss.

92. V. mi libro *El hombre, Su Grandeza y Su Misericordia*, pág. 87-93.

92. V. mi libro *El Hombre, Su Grandeza y Su Misericordia*, pp. 87-93.

93. En *Two Types of Faith* (Harper and Row Publishers, Nueva York, 1961), p. 10 (el subrayado es suyo).

94. *En la palestra de la fe*, p. 150.

95. V. mi libro *Un Dios en Tres Personas*, pp. 87-90 y 169-174. Esta solución tiene validez, sea cual sea el punto de vista acerca de la predestinación divina (arminiano, molinista, tomista o calvinista).

96. Dice A. Safran (*La Cábala*, pp. 254-255): «Dios ha provocado la crisis por la que atraviesa el hombre. Pero Dios previó también la calma de esta crisis. Dios, en efecto, prepara el remedio antes de enviar la enfermedad; o también, como afirman los sabios, antes de crear el mundo, Dios había creado ya la *teshuváh*, el retorno (el arrepentimiento), el nombre del Mesías y la Torá... "El mal no es más que un sillón para el bien", solía decir Rabí Israel Ba'al-Chem-Tov.» (El subrayado es suyo.)

97. V. mi libro *Un Dios en Tres Personas*, p. 158, punto 4.

98. V. mi libro *La Persona y la Obra de Jesucristo*, pp. 253-258.

99. *Obras Completas*, p. 512. Estas palabras nos recuerdan aquellas otras memorables de san Agustín, *Sobre la Ciudad de Dios*, 14, 28: «Hicieron, pues, dos amores dos ciudades: la terrena la hizo el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, pero la celestial la hizo el amor a Dios hasta el desprecio de sí mismo» (v. Rouet, 1763. Traduzco del latín.)

100. *En la palestra de la fe*, p. 110.

101. Los discípulos eran conscientes de esta debilidad congénita nuestra, cuando preguntaron al Maestro en la noche de la última Cena: «¿Acaso soy yo, Señor?» (Mt. 26:22). Aunque su conciencia no les acusaba de traición, desconfiaban de sí mismos, barruntando la posibilidad de serle infieles (comp. con 1 Co. 4:4).

102. *Op. cit.*, pp. 186-187. Jesús dijo: «Así alumbré vuestra luz delante de los hombres, de tal modo que vean vuestras buenas obras,

y GLORIFIQUEN a vuestro Padre que está en los cielos» (Mt. 5:16). Dios lo hizo todo «para Su gloria» (Is. 43:7). El fin primordial del hombre es dar gloria a Dios (v. mi libro *Un Dios en Tres Personas*, pp. 201-204). Es curioso que, tanto el líder de la Contrarreforma, Ignacio de Loyola, como el gran Reformador Juan Calvino, tomasen como lema la Gloria de Dios. El lema de Ignacio es: AMDG, *Ad maiorem Dei gloriam* = «para la mayor gloria de Dios». El de Calvino: SDG, *Soli Deo Gloria* = «Para sólo Dios la gloria».

103. V. E. Sauer, *op. cit.*, p. 123. Más sobre la imitación de Jesucristo como hombre, en el cap. 5.º de la 3.ª Parte de este libro.

104. Sabemos que son apropiaciones, pero eso no significa que sean puros inventos de nuestra imaginación. Dice K. Barth (*op. cit.*, I/1, p. 375): «Las apropiaciones no deben ser inventadas libremente. Son auténticas cuando se toman literal o materialmente, o de ambos modos, de la Sagrada Escritura; cuando son una versión o interpretación de las apropiaciones encontradas allí» (traduzco del inglés. El subrayado es suyo).

105. Carlos Carreto (*Cartas del Desierto*, p. 100) cita la siguiente frase del explorador y religioso francés Carlos de Foucauld: «Jesús buscó el último puesto de tal manera, que muy difícilmente podrá quitárselo nadie.»

106. V., en la 3.ª Parte de este libro, el capítulo 5.º, punto 4.

107. *Op. cit.*, p. 21. Muy bien se ha dicho que «uno con Dios es mayoría».

108. Dice Carlos Carreto (*op. cit.*, p. 104): «En muchos casos la catequesis se reduce a "palabras" más que a "hechos", a conferencias más que a preocupación de santidad personal... No hay eficacia porque no hay vida: no hay vida porque no hay ejemplo; no hay ejemplo porque palabras vacías han ocupado el puesto de la fe y de la caridad. "Quiero proclamar el Evangelio con la vida" repetía frecuentemente Carlos de Foucauld; y se convenció de que el método más eficaz de apostolado era vivir como cristiano. Especialmente hoy, en que la gente, que se ha hecho sagaz, ya no quiere sermones: quiere ver» (comp. con 1 P. 3:15; 4:4). Por su parte, F. Martínez García (en *La Revisión de Vida*, Ed. Herder, Barcelona, 1973, pp. 25-26) escribe: «Nada más ajeno a la mente de Cristo que la actitud privativa y exclusiva de "conservar la gracia". La gracia no es una conserva espiritual. Es ante todo una vida, y la vida o es movimiento o no es vida. El cristianismo no es una vida cualquiera. Es la vida de Dios en el hombre.» Y, más adelante (p. 310): «Los teólogos hicieron, en ciertas épocas, de la historia de la salvación, una ciencia. Se trata ahora de hacer de lo que sabemos, una acción, una experiencia.»

109. *God's provision for Holy Living* (Moody Press, Chicago, 1970), p. 13 (traduzco del inglés).

110. *Balancing the Christian Life* (Moody Press, Chicago, 1977), p. 64 (el subrayado es suyo).

111. *Op. cit.*, p. 65.

112. *Op. cit.*, pp. 234-235 (los subrayados son suyos).

113. *Sentent.* d. 15, q. 14, a. 1, ad 3 (v. 1 Co. 8:3, como buena base bíblica para lo dicho por el de Aquino).

114. Como dice Juan Damasceno: «No hay ningún impulso (gr. *hormé*) sin el Espíritu» (*Sobre la fe ortodoxa*, 1, 12. Rouet, 2348).
 115. *In Ioannis Evangelium Tractatus*, 26, 4 (Rouet, 1822).
 116. V. M. Green, *Creo en el Espíritu Santo*, pp. 21-22.
 117. *En Santidad Cristiana, Compendio de Teología Ascética* (trad. por María Dolores López, Ed. Sígueme, Salamanca, 1968), p. 102 (los subrayados son suyos).
 118. *Op. cit.*, p. 102 (los subrayados son suyos).
 119. *En The Holy Spirit*, pp. 37-38.
 120. *Op. cit.*, pp. 24 ss. y 64-66.
 121. Recuerdese lo que decía Lutero de los «entusiastas» de su tiempo (v. nota 71 de esta 2.ª Parte).
 122. *Evangelical Theology*, p. 205 (los dos primeros subrayados son nuestros; el tercero es suyo). V. también el análisis que del concepto de «amor» hace P. Tillich en su *Teología Sistemática*, I, páginas 358-361.
 123. *Op. cit.*, pp. 174-175, citando de Villalmonste.
 124. *Cántico Espiritual (Obras Completas)*, pp. 996-997. El subrayado es suyo).
 125. *Op. cit.*, pp. 1184-1185 (los subrayados son suyos).
 126. *Op. cit.*, p. 17 (los subrayados son suyos).
 127. *Abide in Christ* (Oliphants Ltd., London-Edinburgh, 1963), página 101.
 128. *En Demostración de la enseñanza apostólica*, 1, 1, 6 ss. (los paréntesis son nuestros).
 129. *Sent. I*, d. 14, q. 1, a. 2 y q. 43, a. 2, ad 3.
 130. Error del que no se libra del todo A. H. Strong (v. *Systematic Theology*, pp. 109, 255, 474 ss. y en otros lugares).
 131. *En Spirituality by Grace*, pp. 45-50.
 132. En breve, explicaremos las tareas primordiales que el Espíritu Santo lleva a cabo en el creyente.
 133. En el capítulo 4.º de la 3.ª Parte, hablaremos de los pecados que específicamente van contra cada una de las personas divinas.
 134. *Op. cit.*, p. 265 (el subrayado es suyo).
 135. *Teología Sistemática*, II, p. 966.
 136. Era costumbre en Efeso, como en otras ciudades portuarias, que los mercaderes de madera, por ejemplo, saliesen al puerto a la llegada de las naves y sellasen las mercancías de su propiedad como señal de que les pertenecían, antes de llevárselas consigo o enviar por ellas.
 137. V. Ro. 8:14; Gá. 5:15, comp. con Gá. 2:6; 1 P. 1:2: «en la santificación del Espíritu» —nótese en este último pasaje la acción de las tres personas de la Deidad.
 138. V. C. C. Ryrie, *Balancing the Christian Life*, p. 75.
 139. *Op. cit.*, pp. 498-499. Efectivamente, la vida empieza por luz (Jn. 1:4) para hacerse calor en el corazón (v. Lc. 24:32) y fuego (v. Jer. 23:29) en el altar del sacrificio.
 140. *Op. cit.*, p. 1244.
 141. *Light on Life's Duties* (Moody Press, Chicago, s/f).
- En el Colegio de Calvino en Ginebra aparece el lema «prêt pour deux» = presto para dos cosas, debajo de un buey que se halla en-

tre un arado y un altar: *mártir* y *sirviente* son dos lados de un mismo destino del creyente (v. Jn. 12:25 —los mártires— y 26 —los sirvientes).

142. *Op. cit.*, p. 100.

143. En *Balancing the Christian Life*, p. 63.

144. V. L. S. Chafer, *Teología Sistemática*, II, p. 1009.

145. Compárese el aoristo de Ro. 13:14, así como el de Gá. 3:27 (la justificación de una vez por todas) con el presente continuativo de Gá. 5:16 y el de Ef. 5:18 (santificación progresiva). También puede compararse el perfecto de Col. 2:10 (acción pasada, pero cuyo efecto continúa) con el aoristo de 1 Co. 12:13 «bautizados (de una vez por todas) con o en el Espíritu Santo». (Nótese igualmente cómo Col. 2:18 y 2 Ti. 3:5 se oponen al misticismo y al pietismo.)

146. *Op. cit.*, p. 104.

147. En cuanto a cómo obra el Espíritu Santo en otras fes o religiones, véase M. Green, *op. cit.*, pp. 56-59, y J. Grau, *Introducción a la Teología* (CLIE, Tarrasa, 1973), pp. 141-155.

148. En todo este apartado B), me siento especialmente deudor a mis alumnos del Seminario Teológico Centroamericano de Guatemala.

149. Dice el doctor Ryrie (*A Survey of Bible Doctrine*, p. 86) que el Espíritu Santo enseña, «normalmente, usando a otros creyentes que tienen y ejercitan el don de enseñanza» (v. 1 Co. 12:8, 28, 29).

150. *Balancing the Christian Life*, pp. 15-16.

151. *Obras Completas*, p. 1203.

152. *La Oración de Todas las Cosas*, pp. 177-178.

153. *Op. cit.*, pp. 180-181.

154. V. Delgado Varela, *op. cit.*, p. 219.

155. *Op. cit.*, p. 274 (los subrayados son suyos; el paréntesis es mío).

156. V. la Primera Parte, capítulo 2, punto 3, hacia el final.

157. Es corriente decir, u oír, que cierto predicador tiene «unión», cuando sus mensajes reflejan la íntima comunión que existe entre el ministro de Dios y el Espíritu Santo.

158. V. Delgado Varela, *Op. cit.*, pp. 277-278, así como el *Dictionary of New Testament Theology*, III («Seal»), pp. 497-500.

159. Para ello, recomiendo, en primer lugar, L. S. Chafer, *Teología Sistemática*, II, pp. 837-1132, y *He That Is Spiritual* (Chafer Memorial Edition, Zondervan); G. Smeaton, *The Holy Spirit* (The Banner of Truth); M. Green, *Creo en el Espíritu Santo*; Billy Graham, *The Holy Spirit* (Collins, Londres); Myer Pearlman, *Teología Bíblica y Sistemática*, pp. 319-397 (Editorial Vida, Miami, 1973 —el autor es pentecostal, pero tiene cosas muy útiles), pp. 319-397; T. Houghton, *The Holy Spirit* (Gospel Magazine, Londres); así como las grabaciones que fueron tomadas a varios mensajes del que esto escribe por el equipo «Palabras de Vida» de Vigo (Pontevedra), España.

Tercera parte

**LA ESPIRITUALIDAD TRINITARIA
EN LA VIDA COTIDIANA
DEL CREYENTE GENUINO**



Capítulo 1

MADUREZ Y ESPIRITUALIDAD

1. DIFERENCIA ENTRE MADUREZ Y ESPIRITUALIDAD

Aunque los términos «madurez» y «espiritualidad» parezcan sinónimos, no lo son. Es cierto que un cristiano no puede ser verdaderamente *maduro* sin ser *espiritual*, pero puede ser espiritual sin ser todavía maduro. Una persona recién convertida, si se consagra al Señor con una total dedicación, dispuesta a dejarse controlar en todo por el Espíritu Santo y a renunciar a todo cuanto pueda impedir el progreso en su santificación, es ya *espiritual*, aun cuando le quede mucho por andar en el estudio de la Palabra y en toda clase de experiencia dentro y fuera de la iglesia local.

En este tema, siento disentir algún tanto del gran maestro y muy apreciado amigo, el doctor Charles Caldwell Ryrie,¹ quien afirma que el vocablo *madurez* parece poseer la clave para el concepto de espiritualidad.² Opino, con Thie-me,³ que la *espiritualidad* depende exclusivamente del grado en que el creyente se deja controlar por el Espíritu Santo, mientras que la *madurez* connota tiempo y experiencia necesarios para adquirir el discernimiento que carac-

teriza a un cristiano «veterano» en la fe, sin negar que haya hermanos que, en un espacio de tiempo relativamente breve, obtienen dicha «veteranía».

Los pasajes bíblicos que mejor nos muestran, respectivamente, en qué consisten la madurez y la espiritualidad son He. 5 y Ef. 5.

Efectivamente, el tono general de He. 5:11 — 6:20 es de diligencia y perseverancia en el aprendizaje. Veamos los vv. clave:

«Acerca de lo cual (el sacerdocio y sacrificio de Cristo) tenemos mucho que decir, y difícil de explicar, puesto que os habéis hecho tardos para oír.

»Porque debiendo ser ya maestros, después de tanto tiempo, otra vez tenéis necesidad de que se os enseñe cuáles son los primeros rudimentos de las palabras de Dios; y habéis llegado a tener necesidad de leche, y no de alimento sólido.

»Pues todo aquel que participa de la leche es inexperto en la palabra de justicia, porque es un niño; pero el alimento sólido es para los que han alcanzado la MADUREZ, para los que, POR RAZON DE LA COSTUMBRE, tienen los sentidos ejercitados en el discernimiento del bien y del mal» (He. 5:11-14).

En dichos vv. tenemos las características de la *madurez*: tiempo, costumbre, ejercicio, experiencia, discernimiento, vianda sólida y maestría en la palabra de justicia. Hay, pues, un *hábito*, una especie de «capitalización», que permite al creyente abundancia de información y seguridad en sus criterios.

En cuanto a la madurez, un cristiano puede ser *niño* (Ef. 4:14; He. 5:13), *joven* (1.ª Jn. 2:12-14) y *maduro* o *veterano* (He. 5:14 — los «padres» de 1.ª Jn. 2:13, 14). Nótese que el autor de *Hebreos* no se queja de que en la iglesia haya niños recién nacidos, sino de que, «*debiendo ser ya maestros, DESPUES DE TANTO TIEMPO*», tengan todavía necesidad de *leche*, como los bebés.

Como hace notar Thieme: «El *bebé* busca entretenimiento (esos hermanos que siempre tienen curiosidad por detalles periféricos o controvertidos de la Biblia)... mientras que el *adolescente* cree saberlo todo.»⁴

La espiritualidad está suficientemente descrita en Ef. 5:18 ss. Dice así el versículo clave:

«Y no os embriaguéis con vino, en lo cual hay libertinaje; antes bien, **SED LLENOS** (= dejádos llenar continuamente) del (o en el) *Espíritu*» (Ef. 5:18).

El contexto anterior centra el foco de la atención en tres prerequisites primordiales para la espiritualidad del creyente: 1) *amor* (v. 2); 2) *luz* (vv. 8-14; comp. con 1.^a Jn. 1:5 ss., donde se enfatiza la *comunión* con el Dios que es Luz); 3) antenas alertadas a la *comprobación* de la voluntad de Dios (v. 17, comp. con Ro. 12:2, en contexto de sacrificio).

La fraseología de Ef. 5:18 nos enseña claramente que la *espiritualidad*, en contraste con la madurez, no se puede «capitalizar», sino que, en cada momento, dependemos del Espíritu Santo; en otras palabras, la gracia y el poder que recibimos para *hoy*, no puede atesorarse para *mañana*, sino que cada día dependemos de la «renta» espiritual que recibimos de Dios el Padre, a través de la obra del Hijo, mediante la aplicación directa del Espíritu Santo, quien nos va conformando a la semejanza del carácter de Jesucristo. Lo único que, mediante el hábito, puede atesorarse es la constante *disponibilidad* en las manos del Espíritu, ya que no somos máquinas, sino agentes responsables.

En cuanto a la espiritualidad, el ser humano puede ser: *natural* (o, más apropiada y literalmente, *animal* = gr. *psukhikós*, v. 1.^a Co. 2:14), que no percibe las cosas del espíritu porque no ha nacido de nuevo; *carnal* (gr. *sarkikós*, v. 1.^a Co. 3:1, 3), cuando, a pesar de ser creyente, se apoya en la carne o anda según la carne (Ro. 8:4 ss.; 1.^a Co. 3:21); y *espiritual* (gr. *pneumatikós*, v. 1.^a Co. 2:15), cuando anda en el Espíritu (Gá. 5:16) y se deja controlar por Él (Ef. 5:18).

2. CARACTERISTICAS DE LA MADUREZ

Como explica Thieme,⁵ el carácter de la madurez puede condensarse en cinco palabras:

a) *conocimiento*, para aplicar la doctrina a la experiencia;

b) *sabiduría* o *discernimiento* (He. 5:14), para juzgar con rectitud;⁶

c) *fe*, o habilidad sobrenatural para aplicar las creencias a la práctica, y saber usar el poder del Espíritu *por fe*;

d) *gracia*, para distinguir entre lo esencial y lo accesorio, entre lo central y lo periférico. Esto implica *humildad* (imitación del Hijo), para percatarse de que uno no lo sabe todo, sino que necesita de un constante aprendizaje; *amor* obediente (imitación del Espíritu Santo), para adaptarse con mansedumbre y paciencia a los defectos y a las debilidades ajenas (v. Gá. 6:1-2), y *actividad* fecunda (a imitación del Padre). Por este medio, se consigue la necesaria *flexibilidad* en el trato, lo cual requiere tres *tes*: tacto, tiempo y táctica (o método apropiado a cada persona y en cada situación); y

e) *fruto* permanente (v. la secuencia de Jn. 15:16: «...os he puesto... vayáis... llevéis fruto... permanezca... pidáis al Padre... os lo dé»).

3. CARACTERÍSTICAS DE LA ESPIRITUALIDAD

Podríamos resumir las características de la espiritualidad con lo que dice Pablo, en Gá. 5:22-23, al hablar del *fruto* del Espíritu, ya que, en esos nueve aspectos que van del *amor* hasta el *dominio propio*, se resume el carácter de un creyente *espiritual*.

Con todo, según explicaremos en el capítulo 3 de esta tercera parte, el contexto anterior y posterior de Ef. 5:18 nos ofrece las siguientes características primordiales de la espiritualidad, conforme se reflejan en la vida cotidiana del cristiano:

a) *sensatez*, especialmente para *aprovechar bien el tiempo* o, como expresa literalmente el original, *redimir la oportunidad* (*kairós*; comp. con Mr. 1:15 —la «gran oportunidad» ha llegado—). Dice Thieme, comentando Ef. 5:16:

«¿Sabe usted que el cristiano es el único que puede comprar la cosa más preciosa de este mundo?»⁷ Efectivamente, se ha dicho que «el tiempo es oro», pero podría decirse mejor que «el tiempo es cielo», ya que, del modo como aprovechemos el tiempo, depende la recompensa que tendremos por toda la eternidad (v. 1.^a Co. 3:12-15; 2.^a Co. 5:10; Gá. 6:7-10; 2.^a P. 1:11; 1.^a Jn. 2:28). El verbo griego *exagorazómenoi* de esc v. 16 de Ef. 5, describe la compra de un esclavo en el mercado para sacarlo a la libertad; por lo cual, el N. T. usa dicho verbo para designar la *redención aplicada* (v. Gá. 3:13; 4:5). Efectivamente, las oportunidades que, en su veloz carrera, el tiempo nos va ofreciendo, el pecador las aprovecha para el mal, pero el creyente espiritual las aprovecha ávidamente para el bien. ¡Qué triste es que muchos cristianos se dediquen a «matar el tiempo», si no haciendo el mal, sí *ociosos y sin fruto* (2.^a P. 1:8) y hasta gastándolo en cosas perjudiciales (el abuso de la televisión, por ej., por no nombrar otras cosas)!⁸

- b) *adoración gozosa* (Ef. 5:19-20);
- c) *subordinación mutua* (vv. 21-24);
- d) *amor y sacrificio* (vv. 25-31);
- e) *respeto* (v. 33);
- f) *obediencia y honor* (6:1-8);
- g) *trato humano y caritativo* a los sirvientes, empleados, etc. (6:9);
- h) *preparación paramilitar*, a fin de luchar con éxito contra las *huestes espirituales de maldad* (6:10-20).

Capítulo 2

LAS RAICES DE LA ESPIRITUALIDAD

La llenura del Espíritu Santo (Ef. 5:18), que caracteriza al creyente *espiritual*, y de la que se derivan todas las características que hemos enumerado en el capítulo anterior, y cuya secuencia estudiaremos con todo detalle en el capítulo 3, apunta hacia unas raíces o bases, de las que surgen las condiciones previas para que el control del Espíritu sobre el cristiano sea efectivo. Tocamos aquí fondo en la aplicación práctica de lo que la inhabitación en nosotros de un Dios tri-personal supone para nuestra vida espiritual en la experiencia de cada día. De esas raíces o bases nos vamos a ocupar en el presente capítulo.

1. CONSAGRACION

«Consagración» es un término *sacrificial*. La espiritualidad del creyente, en todos los aspectos y áreas de su vida, depende del grado de su dedicación sagrada a la Trina Deidad (Ro. 12:1-2). Viviendo en la presencia del *Padre* (¡oh, cómo ayuda la consciencia permanente de esta bendita presencia!), alimentados constantemente de la *Palabra*, y

atentos, en vela expectante, a la voz del *Espíritu*, estaremos en disposición de servir a Dios, subvenir a las necesidades ajenas y mantenernos libres de toda contaminación (Stg. 1:27).

Dando testimonio de mi propia experiencia, puedo asegurar a mis lectores que el éxito de nuestra vida espiritual depende de la firmeza con que estemos dispuestos a decir, de corazón, sinceramente, sí a nuestro Padre Celestial en todo aquello que sepamos claramente que nos lo pide (v. Jn. 4:34), pues éste es el primero y verdadero sacrificio —¡el holocausto!— (v. Lv. cap. 1) en la función sacerdotal del cristiano (v. 1.^a P. 2:9). Aunque nos cueste a veces, sepamos extenderle a Dios un «cheque en blanco», a fin de que El ponga la cantidad que le plazca, a sabiendas de que hemos de salir gananciosos en la operación (v. Ro. 8:28; 1.^a P. 1:6-9). Dice Tozer: «Practiquemos el arte fino de hacer de cada acto de nuestra vida un acto sacerdotal.»⁹

Cada instante de nuestra vida cotidiana debe ser una ofrenda de olor suave (2.^a Co. 2:14-16) al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo. Con respecto a este modo de «perfumar», de valorizar, en el cumplimiento gozoso de la voluntad de Dios, todos los instantes de nuestra vida, escribe A. Safran:

Cuando se hace consciente de su propia vida —y se hace cada día de nuevo—, el hombre de la Cábalá reclama una Toráh para valorizarla. Entonces es cuando se le ofrece la Toráh «celeste», «antigua», en todo su frescor, por parte del *Atik yominé*, el «Antiguo de Días» [comp. con Dan. 7:13], que se presenta ante él en su juventud radiante. El judío le saluda y le bendice porque «nos has dado en otro tiempo la Toráh de verdad, y gracias a esta Toráh, has implantado en nosotros la vida eterna». Pero ahora, alaba a Dios que le «da-ahora-la Toráh».¹⁰

Es lo que P. Charles llamaba ser «*totales*». Comentando Mr. 14:3 («*quebrando el vaso de alabastro*»), dice bellamente:

un golpe seco, como de algo que se quiebra; ha roto el cuello del frasco y, de una vez, todo el perfume ha sido

derramado a los pies del Maestro único. Es el gesto, el único gesto realmente digno de aquellos que poseen la ciencia del don perfecto... Pero ¡ay! la mayoría no comprenden estos sacrificios absolutos; no comprenden por qué alguien da más de lo necesario, ni por qué lo da de una vez, ni por qué se incapacita para recuperar otra vez lo que ha dado y llenar el vaso de la vida con una nueva esencia perfumada."

Mefi-bóset (2.^a S. 19:30) y Arauna (2.^a S. 24:22-23) son dos ejemplos de «totalidad» en la entrega. Pablo es otro maravilloso modelo de *total* entrega. No puedo ocultar la emoción que me embarga cada vez que leo esta declaración admirable:

«Y yo con el mayor placer gastaré lo mío, y aun yo mismo me desgastaré DEL TODO por amor de vuestras almas, aunque amándoos más, sea amado menos» (2.^a Co. 12:15).

«*Desgastarse del todo*», según indica el griego original, «*desvivirse*» = gastar la vida, como expresivamente indica ese verbo castellano tan gráfico, en el servicio de Dios y el amor a los hermanos ¡qué ejemplo de holocausto genuino de sí mismo!

Ese sacrificio *total*, visible al exterior («*vuestros cuerpos*» —Ro. 12:1—), implica que, en la vida del cristiano, no hay dos clases de actos, los sagrados y los seculares; no cabe esa dicotomía en la vida del creyente, como si el asistir al culto fuese lo *sagrado*, y el modo de llevar el negocio fuese lo *profano*. Jesús no hizo tal distinción, sino que declaró: «*Yo hago SIEMPRE lo que le agrada* (al Padre)» (Jn. 8:29, comparado con 1.^a Co. 3:16-17; 10:31; 1.^a P. 4:11).

Por consiguiente, no hay ya:

- a) especiales *lugares* sagrados (Jn. 4:21-23, comp. con 1.^a P. 2:5 ss.);
- b) especiales *tiempos* sagrados (Col. 2:16); ni
- c) especiales *nombres* sagrados (1.^a P. 2:9 —todos somos *sacerdotes*, etc.; en una palabra, ya no hay «castas» en el pueblo de Dios).

Ni el ascetismo ni el misticismo —lo repetimos—, ambos de raíz platónica, indican una espiritualidad más elevada. Dice el doctor Ryrrie:

Es una enfermedad típica de personas pseudo-espirituales. Estos son algunos de los síntomas: ...«No necesito que nadie me enseñe la Biblia —el Espíritu Santo es el único maestro que necesito...»—. Por supuesto, el Espíritu Santo nos enseña el sentido de la Palabra, y Su ministerio es indispensable (Jn. 16:13; 1.^a Co. 2:12). Pero la Biblia no dice que Su ministerio de enseñanza haya de ser siempre directo... Aproximarse en forma puramente mística al entendimiento de la Palabra puede conducir a varios errores serios. Para empezar, puede conducir a la ignorancia de la Palabra, puesto que puede resultar una excusa para no estudiar la Palabra... Entonces, la Escritura ya no sirve de guía para nuestras vidas, sino de excusa para nuestras acciones... El misticismo puede también conducir a un sentido muy extraño, si no falso, de lo que es ser guiado por el Señor. He oído a personas pseudo-espirituales en puestos de liderazgo decir que el Señor les había indicado que no asistiesen a las reuniones de la iglesia, sino más bien a tener reuniones en sus propias casas en competición abierta con la iglesia a la que todavía pertenecen y a la que sirven cuando ello se ajusta a sus conveniencias. Y ¡cuán trágico resulta ver a un estudiante «guiado por el Señor» en algunas devociones matinales para no ir a clase (de ordinario, en la mañana posterior al día en que ha hecho un pobre examen)! ¿Qué se ha hecho del llamamiento de Dios en su vida? ¿Qué clase de guía tuvo cuando estaba tan seguro de que Dios le había conducido a tal colegio?»¹²

La «espiritualidad» de tales místicos es también común al esoterismo y al semipanteísmo de moda (¡la *gnosis* de todas las épocas!). Pero el verdadero sentido de «totalidad» consiste en que estemos siempre prestos a actuar:

a) sin desmayar, poniendo nuestro esfuerzo en cada instante,¹³ a imitación del Padre (v. 2.^a Sam. 22:33; Sal. 84:5; Ecl. 9:10; Is. 40:29, 31);

b) asidos al Verbo, a Cristo-Cabeza, *andando* en la verdad (Ef. 4:15-16; Col. 2:6-7; 3.^a Jn. v. 4);

c) andando en el amor, que es *andar en el Espíritu* (Ef. 5:2; Gá. 5:13, 16).¹⁴

¿Qué es *andar en el Espíritu*? Andar por fe, dejándose guiar siempre, sinceramente, por el Espíritu de Dios. Dice L. S. Chafer:

«Andar en el Espíritu» significa depender del Espíritu. Es apropiada la figura literaria del acto de andar para representar la continua responsabilidad de vivir a diario para la gloria de Dios. Cada paso en el proceso del andar físico es una caída incipiente. En cada paso, el cuerpo se sale de su equilibrio y avanza fuera del soporte físico hasta depender del paso del pie que se adelanta para recobrar el equilibrio y la base de sustentación.¹⁵

Efectivamente, sólo cuando sabemos que nuestro pie va a posarse en un fundamento sólido, damos un paso adelante. Por eso, el objeto de la *fe* —como conocimiento útil para la vida— no es para un judío una «*alétheia*» o desvelamiento de la verdad, como lo sería para un griego, sino una «*aspháleia*» o seguridad en la que apoyarse (v. He. 11:1); de ahí que el término hebreo «*'emunah*» = *fe* o *fidelidad*, se derive del verbo «*'amán*» = *sustentar, nutrir*. No andar por fe, en lo espiritual, es estar continuamente expuesto a una caída.

Andar en el Espíritu es también servir a Dios y a la Iglesia mediante los dones o *carismas* (1.ª Co. 12:4) recibidos del Espíritu. Dice G. Thils:

Cuando la acción del Espíritu, a través de nuestros actos virtuosos, se ejerce de manera pujante y espontánea, impulsando de algún modo al fiel a una acción virtuosa, como la vela (de un barco) bajo el soplo de un viento favorable, nos hallamos bajo la moción de los «dones» del Espíritu.¹⁶

Para guardar el equilibrio trinitario en esta conducción del Espíritu, hemos de insistir una vez más en la necesidad de alimentarse de la Palabra, a fin de no sucumbir a funestos engaños del enemigo o a cierto tipo de autosugestión que suele descarriar a muchos extraviándoles por las sendas de sus propios pareceres (v. Pr. 16:2; 21:2; 24:12). Dice el doctor Pentecost:

Los que comen poco, crecerán poco; los que comen mucho, crecerán mucho. Aquellos que tienen un apetito voraz por la Palabra de Dios y por la Persona de Jesucristo, y que satisfacen su apetito leyendo la Palabra y en comunión con el Señor, crecerán a la madurez espiritual, a la gigantéz."

Y, algo más adelante, añade:

Una de las tragedias de nuestro tiempo es que las personas tratan de perderse en actividades, y de satisfacerse manteniéndose ocupadas. Pablo dijo que no era la actividad del ministerio lo que le satisfacía, era la comunión con una Persona. Era el anhelo de su corazón poder entrar más profundamente en las cosas de Dios."

La comunión con la persona de Cristo ¡he ahí el secreto! Gá. 2:20 lo expresa admirablemente. Esa con-crucifixión con Cristo no puede ser limitada, como muchos piensan, a la *posición legal* que vemos en Ro. 6:6, sino que ha de penetrar en nuestra *experiencia real* (Ro. 8:13). Hay que morir al mundo para que nuestra vida esté escondida con Cristo en Dios (Col. 3:1-3).

He ahí la condición —dice Sor Isabel de la Trinidad—: hay que estar *muertos*. Sin esto, podría uno esconderse en Dios en ciertos momentos, pero imposible *vivir* habitualmente escondidos en ese Ser divino.

Y, en otro lugar, comentando el epíteto que ella misma se había puesto, dice:

Alabanza de gloria es un alma en silencio, un alma que logra mantenerse como una lira dócil en las manos misteriosas del Espíritu Santo, para que Él haga saltar de sus cuerdas armonías divinas. Convencida, además, de que el sufrimiento es la cuerda que emite los sonidos más delicados, se complace en ver pulsar esa cuerda de su instrumento, para regocijarse más deleitosamente el corazón de Dios."

Es de notar que, si *nuestro ser entero ha de ser guardado irrepreensible* (1.^a Ts. 5:23), es porque nuestro ser entero ha de ser consagrado (Ro. 12:1), y, si nuestro ser entero

ha de ser consagrado, nuestro ser entero ha de ser *sacrificado*. El Espíritu nos prestará el *fuego* para el altar, pero la víctima ha de ser antes descuartizada por la Palabra de Dios, que lleva en sí toda la *enérgeia* de Dios el Padre. He. 4:12 nos dice, en efecto, que la palabra de Dios es eficaz (gr. *energés*), pero también dice que todo nuestro ser ha de estar en la disposición en que las víctimas del A. T. eran preparadas para el sacrificio: *con el cuello descubierto* (gr. *tetrakhelisména*), en espera de la inmolación. Comentando este v., dice el doctor Ryrie:

El versículo no dice que la Palabra de Dios divida entre el alma y el espíritu, como si hubiera de cortarse la parte anímica de nuestro ser, dejando intacta la espiritual. Si enseñara esto, ¡también diría que se cortaban los tuétanos y se dejaban las junturas! Lo que declara es que la Palabra divide o corta por medio hasta llegar a lo más íntimo del ser humano, tanto a la parte inmateral (alma y espíritu) como a la material (junturas y tuétanos). En otras palabras, la Palabra desnuda todas las partes de nuestro ser para exponer a la luz de sus enseñanzas todos y cada uno de los aspectos de nuestro ser.²¹

Este privilegio de ser sacrificado al *Padre* por medio de la *Palabra* en el *Espíritu* da a la vida del cristiano su máximo valor. Es, en cierta manera, una imitación y hasta una prolongación del sacrificio de Cristo (Col. 1:24), respecto de lo cual solía repetir Isabel de la Trinidad: «Seamos para El (Cristo) como una especie de "*humanidad prolongada*", en la cual pueda renovar Él su misterio.» Bossuet decía que lo más grande de la vida de Cristo fue Su muerte en la Cruz del Calvario, y lo más grande de Su muerte fue Su último suspiro, porque con él consumó la obra de nuestra redención. De la misma manera, un creyente ha de derramar su vida en sacrificio de *libación* (v. 2.^a Co. 4:6), para ser así perfume grato en la presencia de Dios. Pablo, en el lugar citado, esperaba, sin duda, una muerte violenta, pero, por propia experiencia, puedo asegurar que dar la vida de una vez, al filo de la espada o al plomo de un proyectil, no cuenta tanto como entregarla, gota a gota, minuto a minuto, en el cumplimiento cotid-

no de los deberes de creyente, en los que se incluyen los de ciudadano. Podemos decir que, paradójicamente, en ese *morir* lento, progresa rápidamente nuestra *vida* espiritual y muestra su verdadero valor. P. Charles lo ha expresado maravillosamente, comparando las flores artificiales con las naturales:

¿Cuál es la superioridad de las flores naturales sobre las otras? Me han dicho que las primeras vivían y, por tanto, son más nobles. Pero sé bien que no es ésta la respuesta verdadera. La superioridad de las flores naturales estriba en su poder de morir y, por tanto, son infinitamente más patéticas. Las que no mueren, bien pueden prestarse a la fiesta, pero las que mueren pueden darse. Las cortaron para ponerlas en ramos, y es su agonia lo que ellas ofrecen, sin poder jamás restituirse a sí mismas.²²

Para terminar con este punto de la consagración del creyente, como raíz importante de la espiritualidad trinitaria, es menester añadir, si queremos guardar el equilibrio necesario, que la dedicación al Señor, la exposición desnuda de todo nuestro ser ante la Palabra, y el control de todo nuestro ser por parte del Espíritu Santo, no significan mera pasividad de nuestra parte, pues ello significaría dejar inactiva en nosotros la *enérgeia* divina (v. 1.^a Co. 15:10); al contrario, requiere un acto deliberado y esforzado de nuestra voluntad (v. William Culbertson, en el lugar ya citado).²³

2. SEPARACION

La separación no es sino como la otra cara de la moneda respecto de la consagración. Por eso, si la consagración requiere de nuestra parte un «sí» rotundo a todo lo que Dios nos pida, la separación exige de nosotros un «no», igualmente rotundo, a todo lo que impida nuestra comunión con Dios. Y, de la misma manera que, en la consagración, junto a la plena disponibilidad en manos del Es-

píritu, se requiere también un denodado esfuerzo de nuestra parte, así también en la negación rotunda a todo lo que nuestro «ego» apetece contra la voluntad de Dios, es preciso no confiar en nuestras propias fuerzas, sino en el poder del Espíritu y, al mismo tiempo, ejercitar todo el poder de nuestra voluntad para pronunciar el rotundo «no».

Lo cierto es que, con mucha frecuencia (¿y quién no lo sabe por propia experiencia?), decimos «no» al pecado, a la tentación; pero lo decimos «con la boca pequeña», mientras en lo profundo de nuestro subconsciente hay otra voz más fuerte que está diciendo «sí», con lo que nuestras batallas contra las huestes espirituales de maldad terminan en pírricas victorias, cuando no en claras y notorias derrotas de nuestra parte.²⁴

La *separación* es algo que está en la raíz de nuestra incorporación a la Iglesia y, por tanto, de nuestro nacimiento «de arriba». De la misma manera que, en la Iglesia, hay una *segregación* (un llamado a las ovejas a *salir de*)²⁵ para formar una *congregación* (reunión de las ovejas *en*),²⁶ así también, en la vida del creyente, la consagración a Dios comporta una separación de lo pecaminoso, un camino inverso al expuesto en Jer. 2:13 (v. 1.^a Ts. 1:9).

Hay que tener en cuenta tres aspectos dignos de estar siempre ante nuestra vista en nuestra conducta diaria:

a) Que todo lo que hagamos dé gloria a nuestro Padre; en consecuencia, hemos de evitar cuanto cause desdoro a la gloria de Dios;

b) que todo cuanto hagamos sirva para aumentar el nivel de nuestra espiritualidad; por tanto, hemos de evitar cuanto fomenta nuestra carnalidad;

c) que todo lo que hagamos sea para edificación de nuestros hermanos; nunca, para su ruina (v. 1.^a Co. 8:9-13); siempre para buen testimonio ante el mundo; nunca, para vergüenza y confusión del cristianismo (v. 1.^a Co. 6:1-8).

A la luz de estos tres aspectos, fácil nos será en cada momento saber cómo conducirnos, y comprenderemos también lo que significa la *separación*. Debemos ser, en este sentido, semejantes a lo que el pueblo judío ha sido racialmente entre las naciones en las que ha sido esparci-

do; como dice A. Safran: «En presencia de otras civilizaciones, Israel ha permanecido dueño de sí: "Como el aceite, Israel no se ha confundido con los líquidos con los que se había mezclado."»²⁷

Pero, para entender bien este importante punto, es preciso distinguir estas dos facetas: 1) ¿de *quién* hemos de separarnos? 2) ¿de *qué* hemos de separarnos?

1. En cuanto a lo primero, 1.^a Co. 5:11 nos da la pauta con toda claridad: hemos de separarnos de todo aquel que, con el nombre de «cristiano», observe una conducta notoriamente inmoral o heterodoxa (v. 2.^a Jn. vv. 8-11). Como es obvio, hemos de separarnos de todo lo que es pecado, induce al pecado o parece pecado (a los ojos del hermano «débil»), pero no hemos de apartarnos del pecador (v. 1.^a Co. 5:10), puesto que hemos de llevarle el Evangelio de la salvación. Quiero también dejar bien claro, respetando las opiniones ajenas, que la Biblia no enseña una *segunda* separación (es decir, separarse de los que no se separan...), pues tendríamos un proceso *ad infinitum*.

2. En cuanto a *de qué* hemos de separarnos, dice Thiem: «La separación es PARA Dios. La genuina separación es el resultado de la espiritualidad... nunca el medio.»²⁸ El mismo autor menciona lo que él llama «los cinco grandes» (tabúes): no fumar, no beber, no jugar a los naipes, no bailar y no ir al cine. Estos no son *medios*, sino que deben ser el *resultado* de una genuina espiritualidad. Si se convierten en fines, sólo sirven para producir orgullo espiritual, que es el más temible de los orgullos (el «*soy más santo que tú*», de Is. 65:5). Y no sólo la ascesis, sino que también la oración misma, es siempre resultado, no medio, de una verdadera espiritualidad.²⁹

Sobre este peligro, muchas veces sutil, de ostentar un puritanismo exterior que va acompañado de juicios temerarios y de «medirse con los demás» (contra lo que dice Pablo en 2.^a Co. 10:12-13), dice el doctor J. D. Pentecost sobre M. 5:8 (aplicable a 7:1-6):

El hombre se mide a sí mismo estableciendo la medida con su prójimo. Cuando él desea medir su carácter, su ética o su moral, siempre la mide en relación con sus semejantes. Siempre puede hallar a alguien que está algo

más bajo que él, y midiéndose con otra persona, se felicita a sí mismo de no haber bajado tanto como otros. Esto significa que la definitiva pauta de moralidad reside en el individuo más perverso que exista. Aquel a quien consideramos por debajo de nosotros, busca a alguien que esté por debajo suyo a fin de poder felicitarse a sí mismo. De este modo, vamos descendiendo en la pauta moral hasta que llegamos al nivel de la persona más pecadora que podemos descubrir.»

3. ORACION

Lo que acabamos de decir no arrebat a la oración su papel primordial en la vida del creyente, como «respiración del alma» —según la expresiva definición de Teresa de Avila. Notemos que las seis armas que forman la «panoplia» del creyente en la lucha contra las huestes satánicas (v. Ef. 6:10-18), requieren el uso constante («*proseukhómenoi*» = participio de presente) de una séptima arma —la oración— que da vigor y consistencia a las otras seis (comp. con Ex. 17:8-13), como el espigón vertical, rematado también en copa de aceite, que atravesaba y sostenía los tres brazos del candelabro de oro, con lo que resultaban *siete* brazos, como los dones del Espíritu sobre el Mesías (Is. 11:1-2).

Ya dijimos en otro lugar que, en la purificación del leproso, figura de la purificación del pecador, el aceite era *primero* echado siete veces hacia el altar, como indicación de que de allí había de esperarse que YHWH enviase Su Espíritu. Sin la ayuda del Espíritu, nuestras oraciones no tendrían eficacia (Ro. 8:26-27), así como, sin el incienso y el fuego del altar de oro del cielo, donde está el Abogado de junto al Padre (1.^a Jn. 2:1), de poco servirían *las oraciones de los santos* (v. Ap. 8:3-5).

Si unimos lo que se nos dice en Ro. 8:26-27 con lo de He. 4:14-16, nos percataremos del peculiar matiz que cada persona divina pone en nuestras oraciones. Nuestro Padre Celestial está perpetuamente «de audiencia», esperando

que sus hijos nos lleguemos a El *con toda confianza*, gracias a la obra del Hijo y a la ayuda del Espíritu Santo, quien hace de «ujier» para introducirnos ante el trono *de la majestad en las alturas* (He. 1:3).³¹ Como alguien ha dicho: «Nunca te encontrarás con una señal de “comunicando” en la línea telefónica de oración al Cielo.» O, como escribió el francés Charles Sauvé: «Nuestros labios tocan Su oído.»

Agustín de Hipona dejó una definición de oración, aparentemente paradójica, pero en total conformidad con lo que nos dice la Palabra de Dios en el memorable pasaje de Ex. 32:11-14: «La oración —dijo— es la fuerza del hombre y la debilidad de Dios.» ¿Es que puede Dios ser *débil*? Sí, pero con la debilidad de la rama que se dobla por el peso del fruto superabundante que soporta. Nuestro Padre está anhelando que, con una fe como la de Moisés, le arrebatemos de las manos esas gracias tan copiosas que le pesan, gracias que muchas veces no nos llegan *por falta de fe*. Oramos, sí, incluso con ahínco, pero parece como si, allá a la vera de nuestro occipucio, una voz tenue, pero clara, nos estuviese avisando: «¡No seas infantil! ¡Dios ño hace ya milagros!» Y, por falta de fe *total*, nos quedamos sin conseguir lo que tanto deseábamos (v. Stg. 1:5-7). De Lutero, dice J. H. Merle D'Aubigné:

Del lugar secreto de oración fue de donde vino el poder que hizo estremecer el mundo en los días de la gran Reforma. Allí, con santa calma, se mantenían firmes los siervos de Dios sobre la roca de Sus promesas. Durante la agitación de Augsburgo, Lutero no dejó de dedicar tres horas al día a la oración; y este tiempo lo tomaba de las horas del día más propicias para el estudio. En lo secreto de su vivienda, se le oía derramar su alma ante Dios con palabras de oración, de temor y de esperanza, como si hablara con un amigo: «Sé que eres nuestro Padre y nuestro Dios —decía—, y que has de desbaratar a los que persiguen a tus hijos, porque tú también estás envuelto en el mismo peligro que nosotros. Todo este asunto es tuyo, y si en él estamos interesados también nosotros, es porque a ello nos constreñiste. De-fiéndenos, pues, ¡oh Padre!»³²

Comentando Mt. 6:9-13, dice el doctor Pentecost:

Una persona en cuya vida la oración no juegue un papel importante está fuera de armonía con el corazón de Dios. Porque, como Padre, El desea el amor de Sus hijos. Si este amor no es comunicado, el corazón del que ama no queda satisfecho. La oración es una comunicación entre un hijo y su Padre acerca de la persona de Dios, el programa de Dios, la providencia de Dios, la protección que Dios nos otorga, y nuestra pureza.³³

Y, hablando sobre la constancia en la oración, añade más adelante:

Pedir una vez puede ser una evidencia de fe, pero la persistencia en la petición, cuando la respuesta no viene, es evidencia de la genuinidad de la fe.³⁴

Agustín de Hipona, hablando de los obstáculos que impiden la eficacia de la oración, dice que pueden resumirse en tres palabras muy semejantes: *mali, male, mala*; *mali*, es decir, porque somos «malos», en el sentido de no permanecer en estrecha comunión con Dios. Jesús exige que seamos sus «amigos», para que nuestras oraciones sean eficaces y lleven fruto (v. Jn. 15:15-16). *Male*, es decir «malamente», como dice Stg. 4:3: «*Pedís, y no recibís, porque pedís mal, para gastar en vuestros deleites.*» Se nos manda pedir «en el nombre» de Jesús (Jn. 14:13; 16:23). Pero, como dice Agustín, «no puede pedir en el nombre del Salvador, el que no pide cosas convenientes para la salvación», ya que eso es pedir *mala* = cosas malas.

Muchas gracias hemos de dar a Dios por las peticiones que nos ha concedido (1.^a Jn. 5:15), pero un día le daremos también gracias por las peticiones que nos ha negado, por no sernos convenientes; incluso le daremos gracias por las cosas que nos ha quitado, pues quizás eran pequeños, o grandes, «ídolos» a los que nuestro corazón se estaba apegando. Cuando un niño de pocos años toma un cuchillo en sus manos, su buena madre se lo quita cuanto antes para que no se haga daño, por mucho que el niño llore o patalee. Así hace Dios nuestro Padre con nosotros, y hemos de darle gracias por ello.

Otro de los aspectos de la oración que es digno de mencionarse por los malentendidos a que ha dado lugar es la intimación de Pablo en 1.^a Ts. 5:17 «*Orad sin cesar*»; lo cual, al fin y al cabo, no es más que un eco de lo que nos dijo antes Jesús, en Lc. 18:1, «*sobre la necesidad de orar siempre y no desmayar*» —¿cómo es posible eso?— dicen muchos. ¿Cómo se puede orar mientras se trabaja? ¿Y mientras se duerme?

Esta objeción es el resultado de un falso concepto de oración. Si por oración se entiende sólo la oración vocal —necesaria; en especial, comunitariamente (v. Mt. 18:19-20)—, no es posible practicarla de continuo. Si por oración se entiende la meditación u oración mental —y ¡cuánta falta nos hace! (v. Lc. 2:19, 51)—, tampoco es posible, por cuanto hay muchos quehaceres cotidianos que nos absorben la atención. Pero, si por oración se entiende una comunión constante, deliberada, con el Señor, esta oración puede (y debe) ser «*sin cesar*». Dice K. Barth:

El trabajo mismo, y en cuanto tal, es esencialmente una oración. El trabajo debe ser aquella clase de actividad que tiene la forma y el sentido de una oración en todas sus dimensiones, relaciones (manifestaciones) y movimientos."

Quizás nadie ha desarrollado este tema de la oración *incesante* como P. Charles en sus libros *La Oración de Todas las Horas* y *La Oración de Todas las Cosas*. Precisamente, el primero de esos dos libros comienza de la manera siguiente:

Poner la oración al margen de nuestra vida, o aun a la vera de la vida, es como colocar la levadura al lado de la mesa o dejar la llave al lado de la cerradura. Nuestra vida cristiana ha de ser orante. Porque, a pesar de las apariencias banales y el menguado relieve exterior, puede llegar a ser divina. La solemnidad convencional, tan rebuscada y determinada por adelantado, proyecta sobre nuestra piedad una fría sombra y como una especie de ficción impalpable. Por no atreverse a estar en la presencia de Dios tales como Dios los ha hecho, muchos se han privado a sí mismos de conocer la vida de oración, la cual se nutre de sinceridad iluminadora. El escrúpulo de

ser correctos les ha estropeado el gozo de ser sinceros. No han tenido la santa audacia de entregarse a la realidad y a Dios, que es su Hacedor, y se han preocupado, sobre todo, de no faltar a las prescripciones de un formulario detallado y sin vida.*

La oración nace de la humildad, de la confianza y del amor. Si hay amor, comunión íntima con el Señor, la oración será *«sin cesar»*. Una sencilla ilustración puede aclarar esto. Supongamos que un muchacho en edad de servicio militar marcha lejos de su casa y va a pasar el invierno en un lugar muy frío, quizás en rústicas barracas. Su buena madre le confecciona, con todo amor, un jersey para aliviarle de los rigores del clima invernal. No es preciso que, en cada puntada, en cada enlace del ganchillo, piense en el hijo, puesto que todo el trabajo está impregnado del amor que le tiene, y es por ese amor precisamente por lo que está afanosa y atentamente ocupada en su gozosa tarea. Lo mismo pasa con la oración. Si *todo* lo hacemos *«para la gloria de Dios»*, como manda el Apóstol (1.ª Co. 10:31), toda nuestra vida será una oración ininterrumpida.

Una de las dificultades que muchos experimentan (¿y quién no la ha experimentado alguna vez?) es someterse a la disciplina de apartar ciertos momentos del día para dedicarlos a la oración explícita. El ya famoso (por su liberalismo) obispo anglicano J. Robinson afirma, en su libro *Honest to God*, entre algunas verdades (pues no existe el error «absoluto»), que lo que interesa no es el *tiempo*, sino el *impulso* que uno recibe para orar:

Lejos estoy de sugerir —dice— que los espacios (para orar) no sean necesarios, pero creo que no serán creativos mientras no se *vea* que son necesarios, imperiosamente surgidos de una vida cargada de oración. De hecho, si yo tuviera la osadía necesaria, comenzaría por la otra punta, enseñando la disciplina de la oración, no por el *khronos* —el tiempo que marcan los relojes—, sino por el *kairós*, esperando el momento oportuno que nos haga caer de rodillas.”

Es muy cierto que hay circunstancias en la vida, cuando uno se siente próximo a la desesperación, y si es creyen-

te (y, aun a veces, sin serlo), se siente fuertemente impedido a orar. Es en tiempos como esos, cuando se aprende lo que es orar. Pero eso no significa que haya de esperarse a que sobrevenga un impulso «que nos haga caer de rodillas», sino que hemos de mantenernos constantemente en la actitud que, para el pueblo de Israel, en los últimos tiempos, preconiza YHWH por medio del profeta Sofonías, diciendo: «*Y dejaré en medio de ti un pueblo humilde y pobre, el cual confiará en el nombre de YHWH*» (Sof. 3:12). Estos *anawim* YHWH = los pobres de YHWH, son los que Jesús llama, en Mt. 5:3, *dichosos*, «*porque de ellos es el reino de los cielos*». Con su humildad, se hacen violencia y toman «por la fuerza» el reino de los cielos. Dice el doctor Pentecost:

¿Qué es lo que hace que las riquezas de Dios sean tuyas? Un grito pidiendo ayuda, un clamor de dependencia, una confesión de tu propia impotencia. «Benditos son los pobres en el espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos».³⁸

Y, más adelante, comentando el v. siguiente, dice: «El concepto bíblico de llanto es el de reconocer una necesidad y después presentarla al Dios de toda consolación.»³⁹

Las lágrimas del humilde, derramadas en la presencia del Padre, descienden siempre en lluvia de bendiciones. O, como dice David, en inimitable belleza poética:

*«Mis huidas Tú has anotado;
Pon mis lágrimas en tu redoma;
¿No están ellas contadas en tu libro?»* (Sal. 56:8).

No todo llanto sube a la presencia de Dios, porque no todo llanto es santo, pero el gemido humilde del hijo de Dios, hasta el que a veces parece «irreverente» (v. Job, caps. 3, 9, 14, 23, etc.), si es un genuino derramamiento de las penas del corazón en la presencia de nuestro Padre Celestial, siempre alcanza beneficiosos efectos. ¡Cuántas cosas sólo se ven claramente a través de unas lágrimas! ¿No fueron las lágrimas de Jesús (Lc. 19:41; Jn. 11:35) la demostración más tierna de su corazón verdaderamente humano? ¿No fue su llanto «a grito pelado» lo que hizo que fuese «oído a causa de su reverencia» (He. 5:7)?

Podemos terminar este punto diciendo que una actitud de *fe* y de *amor* (raíz y fruto respectivamente de una espiritualidad trinitaria) nos conduce a un *principio* = el Padre (Jn. 3:16; Ro. 8:32 ss.; 1.^a Jn. 3:1; 4:8-16), un *objeto* = el Hijo (Jn. 3:18; 1.^a Co. 16:22; Flp. 1:29), y un *medio* = el Espíritu Santo (Jn. 3:3, 5; Ro. 5:5; 8:26-29).

Y, si esto es así, siendo la función tri-personal *ad extra* algo peculiar que lleva la marca de la persona respectiva de un modo que trasciende, hasta cierto punto, la teoría de la *apropiación*, podemos concluir con G. Thils:

Si esto es así, se hace necesario y legítimo dirigirnos de una manera *particular* al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. Puesto que, en la unidad de la acción divina, las tres personas dan una «impronta» personal a su obra de santificación, justo será que los fieles, para expresar su reconocimiento, se dirijan también a cada una de las tres personas de la Trinidad. La oración encaja entonces en el movimiento exacto de la realidad. Responde a un aspecto auténtico de la economía divina. Ya no es «ilusoria» o «sin fundamento», como parecía serlo en el caso de la pura *apropiación*.⁴⁰

4. COMUNION ECLESIAL

Aunque todo acto del creyente tiene un valor (positivo o negativo) *comunitario*, hay, sin embargo, aspectos peculiarmente *eclesiales*. Es cierto que Cristo es la Cabeza de la Iglesia, a la que suministra vida, unidad y movimiento, pero el Espíritu Santo es el alma (Ef. 4:4), tanto del Cuerpo como de la Cabeza (Cristo-Hombre). El es quien *forma* la Iglesia (1.^a Co. 12:13), *vive* en la Iglesia (1.^a Co. 6:19; Ef. 2:22), *hace* que Cristo viva en nosotros (Ro. 8:12; Gá. 2:20), y *equipa* a los creyentes con la gracia y los carismas (1.^a Co. 12:4, 7 ss.; Ef. 4:7).⁴¹ Por tanto, desempeña un papel peculiar en la Iglesia.⁴²

Jesús dejó como «super-nota» de su Iglesia el *amor mutuo*, en un grado tan elevado, que nunca se puede sobrepasar: «Como yo os he amado» (Jn. 13:35), y sólo con *amor*

se alimenta el Cuerpo de Cristo y se levanta el templo de la Iglesia (v. Ef. 4:16). Por eso, pudo decir Agustín: «El amor no tiene más que una medida, que su única medida es darse sin medida»⁴³ (v. Jn. 13:1 «...hasta el fin»; es decir, hasta el extremo). Sí, ya sabemos que, con frecuencia, es difícil amar a quienes no nos miran con buenos ojos, nos envidian, nos critican y hasta nos calumnian (¡y esto, entre hermanos!), pero, ¿vamos, por ello, a separarnos de la comunidad eclesial? ¿Somos de los que van en busca de la «iglesia perfecta»?⁴⁴

Pero, ¿es que puede existir en la tierra una iglesia *ideal*? ¿Acaso lo era la Iglesia que vemos en Hch. 2:42-47; 4:23-37? No, la iglesia ideal no existe en este mundo, es utópica, pero hemos de esforzarnos por llegar a formar esa comunidad *viva* (del Padre) de *fe* (en el Hijo) y *amor* (por el Espíritu), sin ser esclavos de la rutina y esquivando la hipocresía. Ef. 4:16 nos debe retar constantemente, pues ahí está la Trina Deidad en acción, ya que el Padre provee el suministro de energía, el Hijo administra lo suministrado, y todo se reparte, distribuye, une y edifica en amor por obra del Espíritu (vv. 3-4, 7).

Uno de los errores más funestos a que conduce el falso idealismo de los que buscan una Iglesia perfecta, es el afán de formar «grupitos» de «comprometidos» en busca de una «comunidad» que echan a faltar en la iglesia local. Por su enorme importancia, queremos citar unas sabias reflexiones del doctor Ryrie a este respecto:

A veces se encuentra uno con una visión desequilibrada de la vida victoriosa y que siembra la dispersión en la iglesia local y en sus actividades. Tal punto de vista suele expresarse de la manera siguiente: Puesto que la Iglesia primitiva se reunía en casas particulares, nosotros deberíamos también hacer lo mismo. Además —añaden con frecuencia—, las iglesias no aprecian nuestro énfasis en la vida victoriosa, así que nos veremos obligados a especializarnos en esa enseñanza en nuestras reuniones por las casas. Esta clase de especialización se centra de ordinario en un determinado individuo o en un grupo o en los escritos del hombre o del grupo.

El error de tal enseñanza es doble. En primer lugar, la Iglesia primitiva se reunía en casas porque, sencilla-

mente, no podían erigir grandes edificios en los que reunirse. El lugar de reunión no es una característica primordial de la iglesia local. Lo que distingue a una iglesia local de un grupo cualquiera de creyentes que se reúnen en un determinado lugar es el carácter de las personas como gente que ha hecho profesión de fe, la presencia de una organización en las personas de los ancianos y diáconos, y el propósito del grupo de llevar adelante la Gran Comisión. En segundo lugar, tales grupos no organizados que se reúnen para promover sus puntos de vista acerca de la vida victoriosa caen frecuentemente en el error porque no estudian ni proclaman todo el consejo de Dios (Hch. 20:27). Tampoco tratan, de ordinario, de evangelizar, sino más bien de hacer prosélitos entre otros grupos cristianos. Por tanto, como quiera que, ordinariamente, no llevan a cabo los objetivos que Dios ha designado para la iglesia local, no están cualificados como iglesia, aun cuando se reúnan en una casa, como tenían que hacerlo en tiempo de los Apóstoles. Dios da a la iglesia local un relieve importante en el Nuevo Testamento; por consiguiente, deberíamos tener por sospechosa cualquier enseñanza que de algún modo menoscabara tal énfasis.⁴

La cita es larga, pero estoy seguro de que muchos líderes de iglesias habrán pasado por esta penosa experiencia, y es menester que los —digamos— «no-conformistas» se den cuenta de su error y reconsideren su actitud.

Una grave dificultad con la que topamos en las iglesias es las, a veces tremendas, diferencias de temperamento, mentalidad, circunstancias que configuran una mezcla heterogénea, en la que no es fácil la descable comunión eclesial. Sin embargo, convenzámonos de que tales diferencias se superan o, al menos, se soportan bien cuando hay *amor*. Sí, tenemos que aprender a *amar*, no sólo a soportar, y a *enseñar* a los hermanos que son «diferentes» (gr. *héteroi*) de nosotros (v. 2.^a Ti. 2:2). La diversidad de órganos y tejidos hace que el cuerpo humano funcione precisamente como un organismo vivo (v. 1.^a Co. 12:13-27). Dios no *se repite* en la creación de los seres humanos; menos aún, en los miembros de Su Iglesia. Pero también las piedras de un edificio son diferentes, especialmente cuando están sin labrar; sin embargo, con la adecuada argamasa, sus mis-

mos entrantes y salientes ayudan mejor a mantenerlas unidas en el edificio, equilibrándose mutuamente unas con otras; y nosotros somos las *piedras vivas* de ese santuario de Dios que es la Iglesia (1.^a P. 1:5 ss). Amar al «otro», al que es *diferente* de nosotros en temperamento y puntos de vista, etc., ése es en la iglesia local el «test» de la verdadera comunión de fe y amor.

Lucas, que literariamente es el mejor escritor del N. T., sabe lo que se hace al emplear con frecuencia el término griego *héteros* = otro que es diferente. También Pablo distingue bien entre *héteros* y *állos* = otro de la misma serie o de las mismas características. Es cierto que, en Gá. 1:7, hallamos «*állo*», pero es porque allí se trata de un sucedáneo que suplanta falsamente la verdad con máscara de verdadero Evangelio. Dice F. Selter:

Lucas prefiere *héteros* a *állos*... Usado como nombre, *ho héteros* tiene la fuerza del prójimo que Dios ha puesto en mi camino (1.^a Co. 10:24; Ro. 2:1; 13:8; Gá. 6:4). Estas palabras resultan importantes teológicamente cuando expresan una diferencia más o menos cualitativa, externa o interna (Mr. 12:32; 2.^a Co. 1:12; 1.^a Co. 3:11).⁴⁶

Resulta triste constatar que hermanos que proclaman amar mucho a Dios, demuestren tan poco amor a los hermanos de la congregación, cuando, según 1.^a Jn. 4:20, el *termómetro* del amor a Dios es precisamente el amor al hermano, aunque la *raíz* genuina del amor al hermano sea el amor a Dios (v. 1.^a Jn. 5:2). Agustín de Hipona, comentando 1.^a Jn. 4:7-8, dice:

¿Por qué es esto? Porque Dios es amor. Ya lo véis: pecar contra el amor es pecar contra Dios. Que nadie diga: cuando dejo de amar a mi hermano, sólo pecco contra un hombre... Pero, ¿es posible no pecar contra Dios cuando se peca contra el amor? «Dios es amor».⁴⁷

En un mundo rebosante de egoísmo, donde cada uno *busca lo suyo* (Flp. 2:21), los seres humanos (también los creyentes) estamos necesitados de comprensión y de amor. Dice el doctor Pentecost, comentando Mt. 7:12:

¿Qué es lo que unos hombres buscan de otros? Más que ninguna otra cosa, los hombres buscan amor, aceptación y respeto. Los hombres necesitan ser aceptados, amados, ser necesitados, ser deseados. Uno de los problemas con que nos enfrentamos en nuestra sociedad en la actualidad es que estamos perdiendo la identidad propia. No somos individuos; somos números. Muchos de nuestros jóvenes se rebelan en las universidades, debido a que no son individuos con una relación personal con el profesor; son números de ordenador. Ponen su número de ordenador en los exámenes, y aquel examen entra al ordenador que registra la calificación en la oficina del profesor.⁴⁸

Si el *amor* es, repetimos, la nota distintiva de la comunidad que se llama «iglesia», hemos de esperar *frutos* que lo muestren (v. 1.^a Jn. 3:16-18). Es cierto que ni el amor ni la obediencia son *obras* concomitantes a la *fe* en la justificación de una persona, como ha demostrado con toda claridad y contundencia el doctor Ryrie,⁴⁹ por la sencilla razón de que a un inconverso no se le puede pedir lo que es fruto del Espíritu que habita en el creyente (sólo se le pide que extienda la mano desnuda de la *fe*); pero, como siempre he repetido, la única *evidencia* de una *nueva vida* son las obras que muestran una conducta genuinamente cristiana. «*Por su frutos los conoceréis*», dijo el Señor Jesús (Mt. 7:16-17 y paral.). Dice a este propósito el doctor Pentecost:

La vida de la raíz siempre se manifiesta a sí misma por el fruto que da. Uno no tiene que cavar las raíces de una higuera a fin de ver que es una higuera; se mira directamente al fruto. No se tiene que cavar para ver las raíces de una vida con el fin de determinar que lo sea. Es evidente por el fruto lo que es la raíz.⁵⁰

Y, algo más adelante, comentando Mt. 7:21 ss., añade:

La obediencia es el signo de la verdadera fe... Si uno no obedece a Aquel a quien llama Señor, su desobediencia demuestra que no le reconoce como a Señor suyo. La prueba de si Jesucristo es el Señor en la vida de un hombre es la obediencia al mandato de Aquel a quien llama Señor.⁵¹

El amor es paciente, es servicial (1.^a Co. 13:4). ¡Cuán pronto se nos acaba la paciencia en escuchar, en aconsejar, en amonestar, en tratar de persuadir a propios y extraños! Pero, ¿hemos pensado alguna vez en la paciencia que Dios ha mostrado (Ro. 2:4), y muestra (He. 12:5-18; 2.^a P. 3:9, 15) con nosotros? ¿Qué sería de nosotros, si Dios obrase con nosotros de la misma manera en que nosotros obramos con nuestros hermanos? ¡Mucho nos conviene meditar una y otra vez en pasajes como Mt. 18:21-35 y Ef. 4:31-32! Escribe la sabia religiosa mejicana Juana Inés de la Cruz que «la paciencia vence tolerando y triunfa sufriendo».⁵² Y añade, en una prosa castiza, típica del Siglo de Oro de nuestra literatura española:

Yo de mí puedo asegurar que las calumnias algunas veces me han mortificado, pero nunca me han hecho daño, porque yo tengo por muy necio al que, teniendo ocasión de merecer, pasa el trabajo y pierde el mérito, que es como los que no quieren conformarse al morir y al fin mueren sin servir su resistencia de excusar la muerte, sino de quitarles el mérito de la conformidad, y de hacer mala muerte la muerte que podía ser bien.⁵³

Otro pensamiento importante, en el tema de lo eclesial, es la urgente necesidad de percatarnos de este hecho tan relevante: Cuanto más nos entregamos, tanto al Señor como a nuestros hermanos, no sólo *tenemos* más, sino que *somos* más. En otras palabras, en la Iglesia rige el principio físico de los vasos comunicantes: cada gota que se vierte en uno de esos vasos, hace subir el nivel de los demás; de la misma manera, cada gota que se sustrae —por pecado o por puro ocio— repercute en el descenso de nivel espiritual de toda la congregación.⁵⁴

Y con lo espiritual no pasa como con lo material, donde lo poseído, lo que se *tiene*, no forma parte de nuestro ser; no es extraño, por tanto, que todo lo material se quede aquí abajo.⁵⁵ Por eso, escribía Pablo a su discípulo Timoteo: «*Porque nada hemos traído a este mundo, y sin duda nada podremos sacar*» (1.^a Ti. 6:7). Y el Señor Jesús sentenció clara y rotundamente: «*La vida del hombre no consiste en la abundancia que tenga a causa de sus posesiones*» (Lc. 12:15). En cambio, lo espiritual se adhiere a lo más ínti-

mo de nuestro ser, forma parte de nuestra propia sustancia y existencia personal, y pasa con nosotros —sin pagar impuesto— por la aduana del Cielo. Ap. 14:13 es muy expresivo a este respecto, cuando se refiere a «los que mueren en el Señor: ...porque sus obras siguen con ellos». Estos fueron «ricos en buenas obras» (1.^a Ti. 6:18) y, por eso, su recompensa eterna no se hace esperar. Obsérvese que el texto sagrado no dice que sus obras *les preceden*, como si fueran méritos que les recomendasen a su llegada; pero tampoco dice que siguen *detrás* de ellos, ya que el Señor es muy buen pagador⁵⁶ sino que asegura: «*siguen con ellos*», como haciéndoles escolta. Y el mismo Señor Jesús dice, en Ap. 22:12: «*Mira que yo vengo pronto, y mi galardón conmigo, para recompensar a cada uno según sea su obra*» (comp. con 1.^a Co. 3:12-15, a la luz de Ro. 14:10; 2.^a Co. 5:10). Esta es «la corona de justicia» (2.^a Ti. 4:8), la «herencia incorruptible» (1.^a P. 1:3) de la vida eterna, que Dios otorga a los que la buscan (v. Ro. 2:6-7).

5. EVANGELIZACION

Aunque a muchas personas pueda sorprender lo que voy a decir, lo cierto es que el primer objetivo de la Iglesia no es *evangelizar*, sino *edificarse*, es decir, crecer espiritualmente antes de lanzarse a llevar a cabo la Gran Comisión. También aquí se hace notar el impacto de una espiritualidad equilibrada y, por consiguiente, trinitaria. De nada serviría el derroche de *energía* (que, para ser genuina, ha de proceder del Padre), si el *mensaje* del Verbo no es proclamado con el *poder* del Espíritu. Tampoco el mensaje de suyo es suficiente para salvar a las almas, ya que la regeneración espiritual requiere la acción del Espíritu juntamente con la de la Palabra. Por otra parte, el Espíritu Santo no usa, de ordinario, sino a los que han crecido espiritualmente mediante el estudio de la Palabra y la docilidad que El exige de quienes esperan Su poder (v. Hch. 1:4, 8).

En efecto, el Espíritu Santo descendió en forma visible

el día de Pentecostés sobre los que estaban reunidos en el Aposento Alto, porque ya estaban preparados por el Señor Jesús (v. Hch. 1:3) y se hallaban juntos en oración (Hch. 1:14; 2:1).

A decir verdad, el crecimiento hacia dentro —edificación— y la expansión hacia fuera —evangelización— son como las dos caras de una misma moneda dentro de la iglesia local: el crecimiento espiritual proporciona eficacia a la expansión exterior, y la expansión exterior es como el termómetro de la temperatura espiritual de la Iglesia.

Ello quiere decir —insistimos— que ni el *reavivamiento* interior ni las «campañas» *evangelísticas* pueden resultar en frutos duraderos por obra de un mero activismo, sino que, por el contrario, han de ser el producto mismo de una aguda receptividad a la voz del Espíritu. El Espíritu Santo puede y debe ser *implorado* en oración, pero no puede ser *manipulado* por la organización y la propaganda. La iniciativa salvífica siempre parte del *ruaj YHWH* (Jn. 3:6-8). Siempre es Él quien inicia la *misión* (v. por ej., Hch. 13:1-4). Así lo testifica de continuo el N. T., especialmente el libro de *Hechos*, que bien ha podido ser apodado «Hechos del Espíritu Santo». Lo propio de todo discípulo, y de toda iglesia local, es estar siempre-preparados por el estudio y la oración, y en alertada receptividad a la voz del Espíritu, no a la suya propia (v. Zac. 4:6).⁵⁷

Pero el desequilibrio antitrinitario se echa de ver también cuando todo se espera del poder del Espíritu, sin una presentación dignamente preparada del mensaje, de tal forma que apele, no sólo a los sentimientos, sino, ante todo, a la mente y a la voluntad, mediante una *convicción* que, como dice el doctor Ryrie, «consiste en poner el mensaje en claro, no en la salvación del alma». Esta es la convicción del Espíritu de la que habla el Señor Jesús en Jn. 16:9. El pecador queda «convicto» de pecado desde el momento en que el mensaje del Evangelio le es presentado con la debida claridad, no antes. De ahí la grave responsabilidad del mensajero de Dios en presentar el mensaje. No todo el que queda «convicto», queda automáticamente «convencido» y rendido al Señor; pero el «convicto» carga ya con toda la responsabilidad desde el momento en que le ha sido presentada debidamente la Palabra (v. Jn.

12:48), porque, a partir de ese momento, «*detiene con injusticia la verdad*» (Ro. 1:18). Dice, a este respecto, J. Stott:

Esa predicación evangelística (la genuina) está muy lejos de su trágica caricatura, demasiado común hoy en día, de una apelación emocional anti-intelectual a la «*decisión*», cuando los oyentes sólo tienen la más nebulosa noción acerca de lo que deben decidir o por qué.⁵⁸

Y añade, citando de W. Pannenberg (*Basic Questions in Theology*, II, pp. 34-35):

Un mensaje que no convence no puede lograr el poder de convencer apelando simplemente al Espíritu Santo... La argumentación y la acción del Espíritu no compiten entre sí. Al confiar en el Espíritu, Pablo no se ahorró en manera alguna el pensar y el argumentar.⁵⁹

6. EL LIDERATO EN LA IGLESIA LOCAL

Una parte muy considerable, tanto en el crecimiento espiritual como en la evangelización, corresponde a los líderes de la iglesia local, conforme puede verse en Hch. 13:1 ss. y muchos otros lugares.

La forma y medida de la cooperación del ministro de Dios están muy bien resumidas en 1.^a Co. 15:10, lugar muy importante por la tremenda densidad de la doctrina que expresa, desde la iniciativa soberana de la gracia divina, sin la cual nada somos (Jn. 15:5), hasta la reserva inagotable de gracia y de poder que está a nuestro alcance —«*la gracia de Dios conmigo*»,⁶⁰ pasando por el verbo *ekópiasa*, que expresa bien el esfuerzo fatigoso del Apóstol como *colaborador de Dios* (1.^a Co. 3:9). Téngase bien en cuenta que este versículo, en el que habla de lo que la gracia de Dios ha hecho con él, no tiene nada que ver con la salvación inicial (no es, pues, un argumento en favor del sinergismo), sino con la labor en el ministerio.

Michael Green hace notar⁶¹ la importancia de estar conscientemente bajo la acción del Espíritu para que nues-

tro mensaje pueda surtir el fruto que Dios espera de nuestra predicación, como vemos, por ejemplo, en Hch. 4:8.

Cómo se conjuga la iniciativa del Espíritu Santo con nuestra propia espontaneidad, está bien expuesto en las siguientes palabras de Thieme: «El PODER de nuestro andar depende del ministerio del Espíritu Santo, pero la ELECCION ("CHOICE") de nuestro andar reside en nosotros.»⁶²

Aunque el liderato requiere una *preparación* adecuada, supuesto el *llamamiento* del Padre y el *don* del Espíritu, el punto que estamos tocando afecta, en algún grado, a todo creyente, ya que, en la iglesia del N. T., no existen «castas». Todo creyente tiene, pues, su ministerio y su servicio, como tiene su don o sus dones, en perfecto equilibrio trinitario, si ha de desarrollar una genuina espiritualidad.

Y ya que hemos aludido, en este contexto teológico, a la conjugación de la iniciativa divina con la libertad humana en el desempeño del ministerio eclesial, no estará de más aclarar un punto que afecta a la precisión teológica que esta materia requiere.

Una de las enseñanzas fundamentales del N. T. (y aun de toda la Biblia) es la permanencia del poder real, psíquico y físico, tanto como espiritual, del cuerpo de pecado u «hombre viejo» en el creyente. Por eso, se nos manda «*andar en el Espíritu*» y se nos conmina a que no permitamos que el pecado, que ya perdió sus derechos legales sobre nosotros cuando fue crucificado con Cristo en la Cruz (Ro. 6:3-11; 1.^a P. 2:24, a la luz de 2.^a Co. 5:21), *reine* «de facto» sobre nosotros (Ro. 6:12 ss.). Pero hemos de preguntarnos: ¿qué hemos de hacer para evitar que el pecado reine sobre nosotros? El Apóstol describe la alternativa como *presentar nuestros miembros al pecado como «armas»* (lit.) *de iniquidad*, o como *presentar nuestros miembros a Dios como «armas» de justicia* (v. también Ro. 12:1).

Esto quiere decir que nuestra libertad es como una espada de dos filos, aunque la comparación renquea, ya que ambos filos hieren; pero un filo hiere a la santidad de Dios, y el otro hiere a las potestades diabólicas (v. Ef. 6:2; He. 4:12). Hay otra ilustración más clara. Dice el doctor Ryrie, hablando de estas dos naturalezas del creyente:

Estas dos capacidades no son como dos carretes de magnetofón en los que se grabasen dos series distintas de acciones que se imprimieran en una computadora. En realidad, la misma acción puede pertenecer a una cualquiera de las dos series. El recreo, por ejemplo, no es intrínsecamente malo; y, sin embargo, puede llevarse a cabo de forma que evidencie la capacidad vieja, si no tiene en cuenta a Dios, mientras que, en otra ocasión, puede ser una parte muy importante en la vida espiritual de una persona. Lo que distingue a la vieja de la nueva no es necesariamente la acción misma, sino el uso que se haga de ella. Así que ambos carretes pueden contener un determinado número de acciones que sean exactamente las mismas. En verdad, probablemente la mayoría de las cosas que hacemos en la vida diaria pueden proceder de cualquiera de las dos capacidades y, por tanto, en la ilustración que usamos aparecerían en ambos carretes; pero soy yo al pulsar el botón en cada acción, quien determino de qué carrete debe proceder. Y soy yo, no la mitad de mí, quien lleva a cabo la acción; pues soy yo, como la computadora, quien imprimo dicha acción en la vida diaria.⁴

Oigamos lo que dice otro autor, esta vez un jesuita belga. P. Charles, mediante otra ilustración, con no menor precisión y con gran belleza de lenguaje:

Antes de ser un símbolo de poder, la llave es un utensilio de seguridad... Pero cuando se mira algo más cerca, es extraña la llave. Es casi contradictoria, porque puede a la vez abrir y cerrar. Una espada pincha de estoque y corta de filo, pero no cierra los agujeros que hace en la piel y no puede recoser lo que ha cortado. Una lámpara pone claridad en la noche, pero es incapaz de crear tinieblas en la luz. No hay agua que pueda mojarme o secarme a voluntad. Un violín puede hacer ruido con el silencio; pero es incapaz de hacer silencio con el ruido. Y esta pequeña llave ejerce, sin dificultad ninguna, su actividad bicéfala: una vuelta a la derecha, todo queda cerrado; una vuelta a la izquierda, todo abierto. Es raro. Con todo, por poco que se piense, advierto que esto no es mucho más gracioso que mi libertad: este poder singular que hay en mí y que me permite decirnos sí o no únicamente porque yo lo decido así. Para mí, basta también una media vuelta de llave y vuestras mejores inspira-

ciones no tendrán acceso a mis consentimientos. Y para ponerme de acuerdo con Vos, no debo emprender vastos trabajos. No hay más que dar, con la misma voluntad, al mismo yo, una vueltecita a la llave, y ya estoy en la conformidad del alma abierta a vuestra gracia.⁶⁴

Pero hay algo muy importante en la Palabra de Dios, que nos da la solución al enigma de la conducta humana, tan extraña muchas veces. En Pr. 23:7 leemos del avaro: «*Cual es su pensamiento en su corazón, tal es él.*» En efecto, el espíritu del hombre se nutre de pensamientos. ¿De qué se nutre nuestro espíritu? Se ha dicho con mucha razón que «somos lo que comemos». Si esto tiene alguna aplicación en el terreno de lo fisiológico, lo tiene mucho más en el de lo espiritual. Sin duda, esto era lo que Pablo quería expresar cuando escribía a los fieles de Filipos: «*Por lo demás, hermanos, todo lo que es verdadero, todo lo respetable, todo lo justo, todo lo puro, todo lo amable, todo lo que es de buena reputación; si hay virtud alguna, si algo digno de alabanza, en esto pensad*» (Flp. 4:8). ¡Una buena dicta espiritual, rica en toda clase de «vitaminas»! Sí, somos hijos de nuestros pensamientos, como hace notar J. Stott.⁶⁵

Y lo cierto es que sólo podemos *comunicar* eficazmente lo que llevamos dentro. El hilo de la comunicación se establece fácilmente, supuestos el amor y la comprensión, cuando el ministro de Dios lleva bien dentro el mensaje, porque se alimenta de él.⁶⁶

Para cerrar este capítulo, podemos decir que, tanto en el ministerio específico como en el común de todos los creyentes, una espiritualidad equilibrada tiene en cuenta los aspectos trinitarios que un apropiado servicio cristiano comporta: del *Padre* hemos de tomar el actuar constante y vigorosamente contra la desgana, la comodidad y la satisfacción del «ya está bien», «no se me puede pedir más». Todo profesional satisfecho de lo ya realizado es un profesional acabado. El antiguo proverbio de ser «máximo en lo mínimo»⁶⁷ no deja lugar al falso contentamiento, sino que estimula a una progresiva superación siempre en alza, pues nunca se termina durante esta vida terrenal.

Del *Hijo* hemos de tomar el amor al estudio de la Palabra y el afán de llevar una vida limpia y pura (v. 1.ª Jn.

3:3), con base en la misma Palabra (v. Sal. 119:9), y andando siempre en el Espíritu (v. Gá. 5:16), ya que es en la *fe* de Jesús, del Hijo, donde el Padre nos *energiza* con el *poder* del Espíritu Santo (v. Hch. 1:7).

Del *Espíritu Santo*, específicamente, hemos de tomar una dedicación total, una oración incesante, un testimonio con poder. Somos sólo *canales*, pero seamos canales *limpios*.

La vida de la Iglesia, la vida de familia, la vida de sociedad, el trabajo profesional, el estudio y la investigación, etc.,⁶⁸ *todo* debe estar presidido e impregnado por la proyección de la vida intratrinitaria de la Deidad en la vida espiritual de cada uno de los cristianos.⁶⁹



Capítulo 3

LA SECUENCIA DE UNA GENUINA ESPIRITUALIDAD

Como ya dijimos en el capítulo 1 de esta tercera parte, Ef. 5: 18 es el versículo clave de la espiritualidad. Su importancia es tan enorme, que todos los verbos que siguen al verbo *plerousthe* = sed llenos, están en gerundio castellano (participio griego), para mostrar que la observancia correcta de lo que ellos significan *depende del grado* en que nos dejemos llenar del Espíritu Santo. A partir, pues, de dicho versículo, se puede construir todo un tratado de espiritualidad trinitaria, cubriendo todas las áreas de la vida cotidiana del creyente en una secuencia claramente diseñada por el mismo texto sagrado, de modo que las actividades primordiales del cristiano van apareciendo por orden de importancia, comenzando por lo más esencial.

1. LA ADORACION CANTADA

En su comentario a la famosa «Elevación» de Sor Isabel de la Trinidad, el benedictino Dom Eugenio Vandeur define así la adoración:

La adoración es el homenaje primordial, absoluto, tributado por la criatura a la divina Excelencia, cuyas grandezas confiesa juntamente con todos sus derechos soberanos sobre todo cuanto existe. Es el homenaje de la criatura racional al Dios tres veces Santo, que la saca de la nada, imprime en ella el sello de su propia Trinidad, y se convierte luego en el Huésped divino del alma transformada por la gracia.

La adoración es un silencio solemne y profundo en el cual se abisma el que adora, confesando el todo de Dios, Uno y Trino, y la nada de la criatura... Ella hace entrega a este Señor, Padre, Hijo y Espíritu Santo, del hombre en su totalidad, en su alma y en su cuerpo. Ella nace y se desarrolla en el lugar más recóndito del espíritu. El cuerpo (v. Ro. 12:1) la manifiesta claramente, la exterioriza mediante el acto necesario del culto, que completa y vivifica el sacrificio, que es la expresión externa de la adoración interior.⁷⁰

Algunas páginas más adelante, encontramos estas frases:

Yo os adoro, Fecundidad del Padre; yo os adoro, Filiación del Hijo; yo os adoro, Aspiración de Amor. Yo adoro vuestro Misterio realizado y que se realiza ahora y siempre, eternamente, *«pulso de la Vida divina, que nunca comenzó a latir, y jamás cesará de latir»* (W. Faber, *Belén*, II).⁷¹

Hace ya muchos años, leí una hermosa poesía de un estudiante español en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. En ella, hablaba de la prístina nobleza de la mente humana, a la que estampaba la siguiente metáfora, pletórica de belleza y densidad teológica:

Pensamiento, cornamenta [alude a la del ciervo], pretexto no más donde colocar Su música.

Efectivamente, el espíritu del hombre es como el atril donde Dios ha colocado la partitura del canto que, en representación de toda la creación irracional, silente e incapaz de admirar las maravillas de la sabiduría divina, entona el ser humano, en cuya garganta todas las cosas se hacen himno de alabanza o grito de blasfemia.

Si la oración es «la respiración del alma», la oración de *pura adoración* es como el anhelo jadeante del ciervo que busca las corrientes de las aguas (Sal. 42:1-2). El hebreo expresa la adoración con el vocablo *abodah*, que es sinónimo de *'ahabah* = amor, pero, cuando la adoración se exterioriza en *alabanza*, usa el verbo *halel* (de donde procede el vocablo *aleluya* = *halelu Yah* = alabad a YHWH), con el que se le rinde a Dios el tributo de adoración por lo que EL ES EN SI, independientemente de todo lo que ha hecho por nosotros; para esto último —el agradecimiento por cuanto nos ha dado— está el verbo *hodeh* (de donde procede el nombre *Judá* —en hebreo, *Yehudá*—). Tenemos muchos ejemplos de esto en los Salmos. Así vemos que el Sal. 100, que es un salmo típico de acción de gracias, repite una y otra vez la raíz *hdh* y pide, en consecuencia, «servid a YHWH con alegría» (v. 2), donde el «servir» es *adorar* (*ibdú*), correspondiendo al griego *latreúo* (v. el *latreían* de Ro. 12:1; He. 9:1, 6), pero no usa ni una sola vez el verbo *halel*. En cambio, hay varios salmos, como el 106, 111, 113, 135, 146, 148, 150, en los que predomina el verbo *halel*, solo o seguido del verbo *hodeh*.

La alabanza a Dios por *lo que es en sí* es fruto de un amor totalmente generoso, sin interés propio; por eso, es superior al agradecimiento, ya que en éste tenemos en cuenta el provecho que se nos ha seguido de servirle. Y por eso, Ef. 5:19 intima en gerundios, como consecuencia que fluye necesariamente de la llenura del Espíritu (v. 18), esa alabanza pura que Dios se merece por lo que es, antes de pasar a mencionar, en el v. 20, la gratitud.

Pero hay algo muy curioso en el v. 19. Pablo habla de «salmos, himnos y cánticos espirituales» como el «medio de expresión» de esa alabanza. Es que todo el que ama se convierte automáticamente en un juglar que no sabe expresar sus amores sino *cantando* y *tañendo* su cítara o laúd. Dice A. Safran:

Nadie puede describir de manera objetiva lo que haya experimentado durante la revelación. Todos los razonamientos que se empleen seguirán siendo personales. Sólo la música lograría satisfacer la doble exigencia de individualidad y universalidad. Una sola palabra hebrea, el

nuestra oración es como una «sinfonía» agradable a los oídos de Dios.

d) *Sintonía*⁷⁷ = tensión conjunta, para tender todos juntos a lo mismo, de modo que nuestros esfuerzos eclesiales vayan en la misma dirección, como quienes están en la misma «onda».

Siguiendo una ilustración específicamente musical, podemos decir que, en estos cuatro elementos, tenemos, junto con una buena «embocadura», la «nota», el «tono» y el «timbre».

Para terminar este punto sobre la *adoración cantada*, queremos llamar de nuevo la atención sobre el énfasis que la Palabra de Dios pone en esta actividad primordial del creyente, actividad que debe llegar a ser hábito natural en el cristiano hasta convertirse en actitud constante. Si esta actitud se pierde o se disminuye, es porque ha desaparecido o menguado nuestro concepto correcto sobre el carácter santo de Dios. Todo hijo de Dios que conozca bien al Señor, que siendo Padre, es también el Soberano del Universo y *está sentado sobre un trono alto y sublime* (Is. 6:1), tiene que sentir el mismo pavor religioso que acometió a Isaías en la visión del templo, hasta sentirse «muerto» (v. 5). Esta adoración cambiará también toda nuestra perspectiva, como cambió la de Isaías, quien, después de los seis «*¡ay de los que...!*» del cap. 5, volvió el dedo hacia sí mismo, tras la visión tremenda, para pronunciar aquel «*¡ay de mí!*» de 6:5.

La adoración —dice D. Marcelo González, Arzobispo de Toledo— es una actitud religiosa esencial dentro de las relaciones del hombre con Dios. Tan esencial, que está perfectamente justificada la expresión, aparentemente paradójica, de Gertrudis von le Fort: «Adoro, luego existo», en lugar de «Existo, luego adoro».⁷⁸

2. LA GRATITUD

En la misma secuencia que arranca de Ef. 5:18, y después de la alabanza del v. 19, viene en el v. 20 la *acción de gracias*.

Ya hemos aludido en otros lugares a esta característica necesaria para todo creyente. Podemos añadir, respecto de este versículo, que el mismo Espíritu Santo que nos llena para *cantar* las alabanzas de Dios, nos llena también para *dar las gracias*, en nombre del Hijo que nos trajo la *gracia* de Dios (Jn. 14, 17; 2.^a Co. 8:9; 13:13), al Padre, de cuyo amor (Jn. 3:16; Ro. 5:5; 8:32 ss.; 2.^a Co. 13:13) surgen y descienden *todo don perfecto y toda buena dádiva* en general (Stg. 1:17).

Una simple cortesía requiere decir: «¡gracias!», cuando alguien nos da u ofrece algo. Pero el agradecimiento implica, además, ciertas cualidades que todo buen cristiano ha de poseer: *a)* humildad, para reconocer la carencia anterior de lo obtenido y la dependencia de la persona que nos hace el regalo; *b)* estima y uso del don recibido; y *c)* amor a la persona donante, que por amor ha obrado así con nosotros, pues como dice el proverbio español: «amor con amor se paga».

Son tantos los beneficios que de nuestro Padre recibimos cada día, que, por recibirlos *normalmente*, los damos por garantizados y les restamos aprecio y estima: salud, vestido y cobijo, el aire que respiramos, la brisa que nos acaricia, el sol que nos ilumina y calienta; padres, amigos, gracias por lo que YHWH hace por su pueblo y por sus estimamos cuando los hemos perdido. El agradecimiento es una actitud orante que provoca nuevos beneficios de parte de nuestro Padre de los cielos. Si repasamos el libro de los Salmos, nos daremos cuenta de que, junto a la alabanza por lo que Dios es, aparecen numerosas acciones de gracias de toda clase. Muchos de esos beneficios sólo los hijos individuales.

La ingratitud hiere profundamente el corazón de Dios. Podríamos citar muchos ejemplos sacados de la Palabra de Dios, pero bastará leer el comienzo mismo de la larga profecía de Isaías:

ta'am, el gusto, cuyo significado primero es de orden fisiológico, expresa a la vez el «argumento» lógico y el «acento» musical, destinados a traducir la situación del hombre que se haya comprometido con Dios.⁷²

No es menester insistir mucho en esto, ya que todos los creyentes (y aun los no creyentes) conocen por experiencia el valor y la importancia que la música (cantada, o instrumentada, o ambas cosas a la vez) tiene en los servicios del culto divino, pero muchos ignoran tres aspectos de la música en relación con la relevancia que le concede la Palabra de Dios. Vemos que, en Ef. 5:19, se la pone inmediatamente después de la intimación de ser llenos del Espíritu (comp. con Col. 3:16, donde se halla en conexión con la Palabra). Esto nos aclara: a) que las Escrituras conceden a la música cultural un primerísimo lugar;⁷³ b) que la función *profética* por excelencia del creyente es *cantar* las divinas alabanzas. Un estudio de 1.^a Cr. 25:1 ss.; Esd. 2:41 ss., Sal. 33:3; 119:54; Is. 26:1 ss., entre otros lugares, nos muestra cómo el creyente ejerce sus funciones profética y sacerdotal con estas alabanzas *cantadas*.⁷⁴ c) Pero la sorpresa mayor que nos ofrece la Palabra de Dios es que sólo *nosotros*, los seres humanos, podemos cantar las alabanzas divinas, no los *ángeles*. En efecto, acudiendo a una Concordancia completa, se halla uno con la gran sorpresa de que la Biblia nunca nos presenta a los ángeles *cantando*, sino *diciendo*, aun cuando tantas veces se nos hable del «cántico de los ángeles» en Is. 6:3 o Lc. 2:13. Tanto es así, que no puede menos de sorprender el giro espectacular que torna el *cantar* de los ancianos (representantes de la Iglesia) en Ap. 5:9, en el *decir* de los ángeles en el v. 12 del mismo capítulo.

¿A qué se debe esa aparente anomalía? ¿Quizás a que los ángeles, por ser espíritus, carecen de las cuerdas vocales que los seres humanos poseemos? Pero esos espíritus, que tan poderosamente obran en el mundo material (v. Gn. 19:13, 16; Sal. 9:11-12; Mt. 28:2 y paral.; Hch. 5:19; Ap. 18:21, por tomar algunos ejemplos), ¿no podrían también producir sonidos modulados? Quizá se deba a que la alabanza musical, que es el resultado de la llenura del Espíritu, no compete a los ángeles, quienes, aunque son superiores a nosotros por *naturaleza* (v. Sal. 8:5), son, sin em-

bargo, inferiores a nosotros en *gracia* (v. Ef. 3:10; He. 1:14 —¡nuestros servidores!—; 1.^a P. 1:11 «cosas —de las que nosotros disfrutamos— a las que anhelan mirar los ángeles»).⁷⁵

Para percatarse de la proyección trinitaria que la alabanza musical implica, basta con analizar los tres elementos de que se compone el canto: 1) requiere la expulsión del aire, del *aliento*, por la boca, con lo que se imita a Dios el Padre, quien, mediante el aliento salido de Su pecho, infundió la *vida* en el primer hombre; 2) contiene un *mensaje* en las palabras que se cantan, con lo que se imita al Verbo; 3) hay una *modulación* regulada por la sensibilidad artística, con lo que se imita al amoroso artista divino, «el dedo de Dios».

Esta actividad musical une, al triple elemento, la unidad de la acción, ya que no hay *mensaje cantado sin aliento*; con lo que se proyecta, junto con la trinidad de personas, la unidad de la naturaleza y de la acción divinas. La actividad musical del creyente adquiere una nueva dimensión en el canto coral, comunitario, eclesial. No puede pasarse por alto el trasfondo *horizontal* que comportan los gerundios (participios griegos) de Ef. 5:19-21; pues ellos implican los cuatro elementos integrantes de la *unanimidad* eclesial que tanto enfatiza Pablo en Flp. 2:2:

a) *Empatía* o comunión en el modo de pensar, de forma que nos resulte fácil la comprensión de los afanes y de los problemas de nuestros hermanos en la fe. Pablo usa en dicho versículo el calificativo *sympsykhoi* = de una misma alma, así como —dos veces— el verbo *phronéo*, que indica una actitud mental coloreada por el sentimiento.

b) *Simpatía* (del gr. *sympathein* = compartir los sentimientos —y aun los sufrimientos— de los hermanos), de modo que estemos dispuestos a sobrellevar los unos las cargas de los otros, conforme a Gá. 6:2, con el Señor Jesucristo por modelo, según He. 4:15.

c) *Sinfonía* = hablar lo mismo, ponerse de acuerdo en algo; obsérvese el curioso verbo «musical» *symphonésosin* de Mt. 18:19. Cuando los creyentes nos *ponemos de acuerdo* ⁷⁶ en algo que hemos de pedir a nuestro Padre Celestial,

«Oíd, cielos, y escucha tú, tierra; porque habla YHWH: Crié hijos, y los engrandecí, y ellos se rebelaron (pash'u, el verbo hebreo más fuerte para expresar la maldad más perversa) contra mí.

El buey conoce a su dueño, y el asno el pesebre de su señor; pero Israel no conoce, mi pueblo no tiene discernimiento» (Is. 1:2-3).

¡Ingratitud! ¡Feo vocablo! Pero, ¿cómo tenemos que confesar ante nuestro Padre que también los creyentes caemos en ese feo pecado! Se ha dicho que los humanos solemos olvidar los beneficios escribiéndolos sobre las arenas de la playa, y recordar las injurias esculpiéndolas en mármol. Cervantes fue a la raíz de la ingratitud, cuando escribió: «La ingratitud es hija de la soberbia.»⁷⁹ En efecto, el ingrato es una persona que, en algún momento, acudió a pedir un favor, acosado por la necesidad. Enfrentarse después con su bienhechor es como una bofetada a su orgullo, porque le recuerda que un día tuvo que abajarse ante un semejante.

En cambio, Pablo nos exhorta en el versículo que estamos comentando, a dar «*SIEMPRE gracias POR TODO al Dios y Padre, en el nombre de nuestro Señor Jesucristo*» (Ef. 5:20).

3. LA MUTUA SUMISION (V. 21)

Siguiendo con los gerundios, el Apóstol añade: «*Some-tiéndooos unos a otros en el temor de Dios.*» Nótese: a) que la sumisión es recíproca; b) «*en el temor*—respeto, reverencia, acatamiento— *del Señor*»; como dice W. Hendriksen, «en atención consciente a la voluntad revelada del Señor».⁸⁰

El término griego significa propiamente una *subordinación*, como en la milicia. No es, pues, una sujeción servil, ni un sometimiento degradante, sino una actitud de *orden* y mutua estima en el servicio del Señor. Esta sumisión requiere: a) humildad (Flp. 2:3); b) altruismo (Flp. 2:4); c) disponibilidad para los demás (Gá. 5:13; 6:2); d) afecto

fraternal (2.ª P. 1:7), como corresponde a los *nacidos de una misma matriz* (Ro. 12:10 «*philóstorgoi*») y que, a imitación del *Padre*, están llenos de bondad (v. Sal. 145:9), de conocimiento —a imitación del *Hijo*— y de capacidad = «*dynámenoi*», para amonestar, fortalecidos y guiados por el *Espíritu* (v. Ro. 15:14).

Dentro de la mutua sumisión, cabe mencionar el *mutuo respeto*, que no es ajeno al verdadero amor, sino, por el contrario, su mejor compañero. Es aquí donde 1.ª Co. 6:19 adquiere numerosas implicaciones prácticas. Si nos percatamos bien de que, tanto nuestro cuerpo como el de otro hermano o hermana son *templos* del Espíritu Santo, no nos atreveremos a profanarlos. Cuando un joven corteja a una joven, debería siempre tener en cuenta, no sólo la mirada del Padre «*que ve en lo oculto*» (Mt. 6:4, 6, 18), sino también el hecho de que tiene junto a sí un *santuario de Dios*, cuya profanación es una especie de sacrilegio que no puede quedar impune. Lo mismo digamos de cualquier otro daño o perjuicio que estemos tentados a cometer contra un hermano o contra una hermana.

4. LO CONYUGAL (VV. 22-33)

Aplicando a este aspecto de la espiritualidad la proyección *ad extra* de la vida trinitaria, vemos que es el *Padre* quien une, como a Cristo con la Iglesia, *en el Señor* —el Hijo—, mediante el Espíritu Santo, quien, según el simbolismo explicado en otro lugar,⁸¹ es como el «*Eliezer*» que nos ayuda a buscar esposa por medio de la *oración* y del *discernimiento* que son necesarios para una elección agradable a Dios y conveniente para el provecho espiritual de los cónyuges.⁸²

El matrimonio ha de reflejar, no sólo la mutua entrega de Cristo y Su Iglesia, sino también la actitud misma intratrinitaria del Hijo y del Espíritu —el *Lógos* y el *Pneúma* que derrama el amor-*agápe*, con respecto al Padre. El esposo, por su parte, refleja la *capitalidad* —el principio

sin principio— del Padre Celestial, como lo expresa el vocablo griego *patridá* (de *patér*) en Ef. 3:15.

Comentar en detalle Ef. 5:22-33 se nos llevaría muchas más páginas de las que requiere el espacio del presente volumen, cuyo énfasis es en la espiritualidad *trinitaria*. Pero no queremos dejar pasar la ocasión de hacer algunas observaciones prácticas, a pesar de la copiosa literatura (evangélica o no evangélica) sobre este tema.

No es mi intento echar mano del sarcasmo si me atrevo a decir que la Iglesia de Roma ha cometido, durante muchas centurias, el error de considerar como «estados de perfección» únicamente la vida monástica y el pastorado episcopal. Estoy convencido de que no hay un estado que requiera mayor «perfección» que el matrimonio. No estoy solo en este empeño. Ya Agustín de Hipona decía: «Si al oficio del sabio le incumbe la formación de los hijos, y con ese fin solamente busca el yugo del matrimonio, me parece a mí cosa más de admirar que de imitar.»⁸³ Y el gran literato francés Honorato de Balzac escribía:

Para alcanzar la felicidad conyugal hay que escalar una montaña cuya cima está muy cerca de una vertiente tan rápida como resbaladiza.⁸⁴

Muchos dichos ingeniosos se han escrito sobre el matrimonio; los más denigrándolo o poniéndolo extremadamente difícil. Creo que la sentencia más certera y aguda es la que escribió Alejandro Dumas (hijo), al decir: «El amor —se refiere al erótico— es física; el matrimonio es química.»⁸⁵ Efectivamente, todo el mundo sabe cuán fácil es una aleación física, como mezclar agua con vino, pero una combinación química requiere pericia y experiencia científica. Lo mismo pasa con el matrimonio: requiere pericia y experiencia.

Recuerdo haber leído en algún lugar que «a las mujeres sólo se las puede comprender como a los pájaros: por intuición o de ninguna manera». La mujer, en cambio, tiene en esto una ventaja. Como escribió el filósofo chino Lin Yutang:

La mujer vive una vida más profunda que el hombre; vive la idea mientras los hombres hablan de ideas; y

comprenden a los hombres, en tanto que éstos nunca comprenden a la mujer.⁶

Pero quizá dirá algún lector: ¿Y no será más fácil la cosa para los cónyuges *creyentes*? No, por cierto, puesto que también hay cónyuges creyentes que se separan, y es posible que otros muchos no se separen, no precisamente por ausencia de problemas, sino por otras razones «no espirituales» y, especialmente, por no dar «mal testimonio», cuando el testimonio es suficientemente malo en una convivencia notoriamente «no pacífica».

Hay tres versículos bíblicos de los cuales raramente predicán los pastores de iglesias y demás ministros del Señor, quizá por parecerles indecoroso o «tabú». Estos versículos son 1.^a Co. 7:3-5. El v. 4 se menciona en el ritual romano, pero está ausente de los «rituales» evangélicos. Sin embargo, los tres vv. son de una importancia difícil de exagerar. Es muy cierto que el matrimonio no es sólo «sexo», pero también es muy cierto que, si anda mal lo del «sexo», funciona también mal el matrimonio. Por ejemplo, la esposa que, sin causa grave, es esquiva en prestar a su marido el «débito» conyugal, está incitándole indirectamente a caer en el precipicio del adulterio (¡abundan tanto las tentaciones: en el taller, en la oficina, etc.!). Igualmente, el marido que no presta la debida atención a los sentimientos de su mujer, más aún al afecto que al sexo, la expone a sucumbir a los galanteos del primer camelarador que se acerque a ella (el «vaso más frágil», como la llama un Apóstol casado, y lo dice inspirado por Dios, 1.^a P. 3:7).

Es aquí donde los creyentes han de aspirar a las mejores «marcas» de una espiritualidad elevada, al par que equilibrada. Al varón se le pide *amor y sacrificio* (Ef. 5:25, 28, 31, 33); a la mujer, *sumisión y respeto* (vv. 24 y 33, nótese el «*en todo*» del v. 24). Y es que, a pesar de todas las diferencias temperamentales y de otra índole, que impidan la felicidad conyugal, los casados creyentes pueden (y deben) llevar una vida matrimonial satisfactoria, que les ayude a pulir los caracteres respectivos y a realizarse existencialmente, como se dice ahora.

Es cierto que la mentalidad masculina y la mentalidad

femenina son como los dos polos de un eje electromagnético, que se repelen si son del mismo signo, y se atraen si son del signo contrario. Así, pues, el esposo y la esposa, si son creyentes genuinos, han de dar gracias al Señor por ser *diferentes*. ¡Cuántas veces, la intuición de nuestras esposas nos ha preservado de tremendos errores!

5. LO FAMILIAR (6:1-4)

En una secuencia perfectamente escalonada, Pablo pasa, dentro de los resultados de una llenura continua del Espíritu, a tratar de los deberes de los hijos con los padres (gr. *goneúsín*, los progenitores), y de los padres (gr. *patéres*, los padres varones) con los hijos.

Los hijos (como el Hijo al Padre) deben a los progenitores *honor* y *obediencia* (el Hijo de Dios, mientras vivió como hombre en este mundo, siempre *glorificó* al Padre y se hizo *obediente* a El como un *esclavo*, «hasta la muerte», Jn. 17:4; Flp. 2:7-8). En esta época en que nos ha tocado vivir, la «revolución» juvenil ha olvidado las palabras *honor* y *obediencia*, si bien es verdad que en ello ha influido notablemente la disciplina dictatorial que los padres varones han ejercido sobre sus hijos en generaciones anteriores. Los hijos, a cualquier edad, demandan también de sus progenitores atención y respeto, como lo merece todo ser humano. La disciplina no debe dejar a un lado la persuasión ni el diálogo.

Los padres, por su parte, deben *nutrir*, según el griego original del v. 4, *de su propia sustancia*,⁶⁷ como Dios el Padre a Su Verbo, según la *consustancialidad* de las personas divinas, tan enfáticamente declarada por el Concilio de Nicea (año 325 d.C.). Recuérdesse la expresiva frase del Concilio de Toledo: «*De útero Patris*» = Del seno del Padre.

Esto impone a los padres una gravísima responsabilidad, pues mal pueden *corregir* (en *paideíai* = disciplina, de donde viene «pedagogía») y *amonestar* (gr. *nouthesíai* = fijación de la mente), es decir, imbuir convicciones escriturales —«del Señor»— en las *mentes* de los hijos, si ellos

no las llevan dentro, no las viven y, por consiguiente, no dan a los hijos el testimonio eficaz que necesitan.

El fracaso de muchos padres creyentes en cumplir con esta obligación de educar a sus hijos es el resultado de una espiritualidad, si no ausente del todo, al menos desequilibrada. Lo trinitario tiene también aquí su proyección evidente: Junto a la necesaria *energía* (del Padre) que la Palabra de Dios enseña,⁸⁸ debe existir la *instrucción* (del Hijo) con *amor* (del Espíritu Santo).

Cuando se estudia la Palabra de Dios, se sorprende uno al encontrar que el abandono de la debida educación de los hijos —defecto frecuente, no sólo entre creyentes, sino, y especialmente, en ministros del Señor—, no es algo exclusivo de nuestra época. Lo ha sido en todas las épocas, tanto en el largo período de la Historia de la Iglesia como en el Antiguo Testamento. La historia bíblica de David es un ejemplo trágico de lo que venimos diciendo: Uno tras otro, los primogénitos del rey (Amnón, Absalom, Adonías), a pesar de sus nombres tan significativos en buen sentido, fueron un desastre; lo que hoy llamaríamos «consentidos», pues su padre no tuvo el coraje suficiente para aplicarles la necesaria disciplina. Es también conocido de todos el caso del sacerdote Elí, cuyos hijos «*eran hombres impíos, y no tenían conocimiento de YHWH*» (1.ª S. 2:12), contribuyendo a ello, no la maldad, pero sí la blandura y negligencia de su padre. Pero no es tan conocido el caso de Samuel, a quien el texto sagrado describe con tan bellos colores, pero que, bajo el pretexto «muy piadoso» de su múltiple y variopinto ministerio, no cabe duda de que descuidó algún tanto la educación de sus propios hijos, pues el texto sagrado nos da el terrible testimonio siguiente: «*Pero no anduvieron los hijos (de Samuel, v. 1) por los caminos de su padre, sino que se volvieron tras la avaricia, dejándose sobornar y pervirtiendo el derecho*» (1.ª S. 8:3). ¡Téngase en cuenta que Samuel podía haber escaementado en cabeza ajena, con lo sucedido a los hijos de Elí!

El hecho de que Pablo mencione sólo a los padres varones en la educación de los hijos no significa que las madres no tengan nada que hacer a este respecto. Siempre se ha dicho que son las madres, no los padres, quienes esculpen el carácter de los grandes hombres. Charles Dickens

escribió: «Yo creo que debe estar escrito en alguna parte que las virtudes de las madres serán visitadas en sus hijos, como son visitados los pecados de los padres». ⁶⁹ Por su parte, el gran estadista norteamericano Abraham Lincoln, aseguró: «No hay hombre que sea pobre, si ha tenido una madre piadosa.» ⁷⁰ Y el Talmud interpreta bien el sentido de las Escrituras, diciendo: «¿Quién es mejor enseñado? El que aprendió primeramente de su madre.» ⁷¹

En efecto, la parte expositiva del gran libro educativo de la Biblia, Proverbios, tras el principio general del v. 7 «*El principio de la sabiduría (lit. conocimiento) es el temor (reverencia amorosa, acatamiento, obediencia) de YHWH...*», establece la primera consecuencia de tal principio, al afirmar en el v. 8 «*Escucha, hijo mío, la REPRENSION de tu padre, y no desprecies la INSTRUCCION de tu madre*». He puesto de relieve esas dos palabras, porque el término hebreo para «reprensión» es *musár* = castigo, corrección, amonestación (el vocablo correspondiente al griego *paideía* de Ef. 6:4), y el término para «instrucción» es *torát* (¡la Ley!). Esto es tanto más sorprendente, cuanto que se habría de suponer que fuese el padre quien instruyese en la *Toráh*, por cuanto ellos, no las mujeres, debían conocer bien *toda* la Ley; pero el autor sagrado quiso poner de relieve que la instrucción «práctica» que la Ley proveía, debía ser impartida por la madre, por estar ella más capacitada, natural y espiritualmente, para «hablar al corazón» (v. Gn. 50:21) de los hijos.

6. LO SOCIAL (6:5-9)

Ef. 6:5-9 presenta unos principios de ética social tan claros, sencillos y prácticos, que, si se pusiesen por obra, la sociedad terrestre sería la antesala del Paraíso. No se pueden «pedir peras al olmo», como dice el proverbio español, y el «olmo» de una sociedad regida por los principios que establece «*la corriente de este mundo, conforme al príncipe de la potestad del aire*» (Ef. 2:2) —el diablo (v. Jn. 12:31; Ef. 6:12)—, no puede dar las «peras» de la

paz, la libertad y la prosperidad, que son regalos divinos (v. Jn. 8:32 ss.; 14:27; Stg. 1:17).

Lo grave del caso es que no son sólo los hijos de las tinieblas los que infringen las normas de la ética social, sino los que se llaman «cristianos» y habrían de dar ejemplo, según el texto que comentamos (v. también Ro. 13:1 y siguientes; 1.ª P. 2:12 ss.). Personas en autoridad, y que conocen bien (o deben conocer) la Palabra de Dios, pero dan a sus obreros sueldos de hambre, con lo que se obturan sus propios labios para clamar proféticamente contra las injusticias sociales. Obreros y empleados que se llaman creyentes, «evangélicos», pero escatiman su esfuerzo, escamotean el tiempo de la jornada laboral, sirviendo, no «*de buena voluntad*» (v. 7), sino «*para ser vistos*» (v. 6), es decir, mientras el amo o el empresario los vigila.

Pero también en esto, habría de reflejarse la genuina espiritualidad *trinitaria* del creyente: a) *actividad* laboriosa, a imitación del Padre, que no cesa de trabajar, ni siquiera en días de fiesta (v. Jn. 5:17); b) *conocimiento*, es decir, competencia (el creyente debe esmerarse en ser el mejor profesional en su oficio); y c) *amor*, en conjunción con la genuina libertad y el respeto debido a los demás, con lo que reflejará respectivamente al Hijo y al Espíritu Santo.

Trabajo honesto y útil, competencia (de ahí, la importancia de las campañas de alfabetización) —incluyendō, en primera línea, una escala de valores con criterios verdaderamente cristianos— y libertad bien entendida (v. Gá. 5:13), algo que sólo el Espíritu de Dios puede proveer (v. 2.ª Co. 3:17), son los pilares de una convivencia pacífica, en beneficio del enriquecimiento espiritual de los creyentes y del bien común de la sociedad entera. Donde falla uno de los tres elementos, no puede haber prosperidad ni paz social; el desempleo, la miseria, la mendicidad, etc., son lacras de una deficiente actividad y de una mala distribución de los bienes de uso y consumo; el analfabetismo, la ignorancia, la falta de urbanidad en el trato social, etc., son el resultado de unos criterios falsos acerca de la vida; la explotación y el servilismo son signos de autoritarismo y, respectivamente, de un servilismo indignos del ser humano, de una libertad ausente, disminuida o mal entendida.

Voy a terminar este capítulo con un aspecto social muy debatido entre los evangélicos, pero que, en opinión de muchos —que hago mía—, está claramente implicado en el texto sagrado. Se trata de lo siguiente: ¿Puede (y debe) la Iglesia intervenir en materias socio-políticas? Hay un grupo numeroso de creyentes que se inclinan por la abstención en materias político-sociales, e incluso culturales, y confinan la evangelización a una escueta presentación del mensaje de *salvación*, entendiendo por tal término meramente el perdón de los pecados y la justificación teológica, exhortando sólo a la fe y al arrepentimiento, y mutilando así el Evangelio, al reducirlo a una sexta parte.⁹² Efectivamente, Jesucristo vino a «*buscar y salvar lo perdido*» (Lc. 19:10). Ahora bien, lo «perdido» del hombre no es sólo el «alma», sino el hombre *entero*: espíritu, alma y cuerpo (1.^a Ts. 5:23). ¿De quiénes? De todos los hombres (v. Gá. 6:10 —nótese los dos círculos concéntricos—; 1.^a Ti. 2:4-6). Dentro, pues, de la proclamación de *todo el consejo de Dios* (Hch. 20:27), se incluye también la salvación del *cuerpo*, es decir, el subvenir a las necesidades materiales. Se ha dicho muy bien que «no se puede predicar el Evangelio a estómagos vacíos». Aunque «no sólo de pan vive el hombre», también es cierto que «sin pan no vive el hombre». Por consiguiente, predicar la salvación *espiritual a algunos* hombres es reducir el Evangelio a una sexta parte.

En el otro extremo están los teólogos patrocinadores de la llamada «Teología de la Liberación».⁹³ Estos propagandan una revolución social, con o sin el uso de la violencia, definiendo el Evangelio como una llamada a sacudirse el yugo del opresor, porque, en palabras de Rubén Alves, «el amor al oprimido significa cólera contra el opresor».⁹⁴ Este grupo, especialmente numeroso entre los teólogos católicos de vanguardia, comete el tremendo error —de sabor pelagiano— de subestimar el pecado y negar la caída original. La Biblia no deja lugar a dudas de que el mal del hombre procede de su interior (v. por ej., Jer. 17:9) y no tiene remedio eficaz sin que se acuda a la Cruz del Calvario con mirada anhelante en busca de perdón (v. Nm. 21:9; Jn. 3:14-15; He. 9:22). Aun humanamente hablando, la Teología de la Liberación alberga un optimismo totalmente utópico. Dice H. M. Conn:

La Teología de la Liberación está fundamentada en una postura en la cual la presente praxis histórica se convierte en la norma canónica para el descubrimiento de la voluntad de Dios en la práctica de la verdad. Reflejando algo parecido a la ética de situaciones en la «realidad existencial», la teología de la liberación tampoco puede escapar de las alegaciones atestadas contra ella: el relativismo y un indebido optimismo con respecto a la iniciación humana de un cambio social y moral.”

Capítulo 4

PECADOS ESPECIFICOS CONTRA LA TRINA DEIDAD

Aun cuando todos los pecados ofenden a la Trina Deidad, hay pecados que se dirigen específicamente contra una de las tres personas divinas, como veremos en el presente capítulo.

1. ACLARANDO CONCEPTOS

Comencemos por hacer notar que, así como nadie se salva *por obras* (Ef. 2:9), así tampoco se condena nadie *por obras*. El ser humano nace ya en pecado (Sal. 51:5) y, por tanto, condenado a estar privado de la gloria de Dios (Ro. 3:23). Pero el Nuevo Testamento está bien claro acerca de la verdadera causa de la condenación final: la falta de fe (v. Jn. 3:18; 8:24; 9:41; Ro. 1:18; 2:4-8; 2.^a Ts. 2:12; Heb. 4:2). Así que, en cuanto a la salvación y condenación, podemos decir, parodiando a Hamlet: CREER O NO CREER; ESA ES LA CUESTION.

Eso no significa que las buenas obras carezcan de importancia en el proceso de la santificación del creyente. Sí, es cierto que no somos salvos *por obras*, pero también es

cierto que somos salvos *para buenas obras* (Ef. 2:10), las cuales son, al mismo tiempo, *fruto* del Espíritu (Gá. 5:22-23). Y, como dijo el mismo Señor Jesucristo, «*cada árbol se conoce por su fruto*» (v. Mt. 7:16-17; 12:33; Lc. 6:44; Jn. 15:8; Ro. 7:4; Ef. 5:9; Flp. 1:11; Col. 1:10; Stg. 3:18; 2.^a P. 1:8; Ap. 14:13). De tal forma que, si alguien aparenta ser convertido, y aun bautizado, pero no muestra frutos de la nueva naturaleza, tiene motivo para dudar de si ha sido regenerado o se está engañando a sí mismo. De ahí, la exhortación apremiante de Pablo: «*No os dejéis engañar; de Dios nadie se mofa; pues todo lo que el hombre siembre, eso también segará*» (Gá. 6:7). Tanto él como el Apóstol Juan insisten una y otra vez: «*Que nadie os engañe*» (Ef. 5:6; Col. 2:4, 8; 2.^a Ts. 2:3; 1.^a Jn. 2:26; 3:7). Es preciso «*seguir... la santidad, sin la cual nadie verá al Señor*» (He. 12:14).

Y Santiago dice en su epístola: «*La fe, si no tiene obras, está muerta en sí misma*» (2:17). Podríamos afirmar, uniendo el pensamiento de Pablo (Ro. 3:28) con el de Santiago, que el hombre se justifica por la fe, pero la fe se justifica por las obras. O, como escribió felizmente Felipe Melancton: «Sólo la fe justifica, pero no justifica la fe que está sola.»⁹⁶ El puritano inglés Gardiner Spring llegó a decir: «Es cierto que el que ha sido alguna vez cristiano, siempre es cristiano; pero también es cierto que *quien no es cristiano ahora, nunca fue cristiano.*» Esta frase ha parecido a muchos demasiado dura, debido a que igualmente necesita matizarse. La frase es válida, tomada en su sentido gramatical, proposicional, aunque el contexto es dudoso en el libro de Gardiner Spring. Todos conocemos creyentes sinceramente convertidos que, a veces durante muchos años, han permanecido de espaldas a Dios y a la iglesia a la que pertenecieron, pero han llegado a recuperarse finalmente y morir en la paz y el gozo del Señor.⁹⁸

Estamos ante casos de cristianos tan extremadamente «carnales», que necesitan un fuerte revulsivo del Espíritu Santo para «*volver en sí*», como el hijo pródigo de Lc. 15:11 ss. La pregunta que aflora inmediatamente a los labios de cualquier lector o interlocutor es: Entonces, ¿cómo se distingue un inconverso de un creyente tan «carnal»? La respuesta es, en algunos casos, muy difícil de dar. De to-

dos modos, es imprudente juzgar con excesiva precipitación; lo prudente y lo cristiano es orar por tal creyente, hablarle con amor y mansedumbre —lo cual no obsta para que se le aplique (o se le haya aplicado) la debida disciplina— y dar, ante él, un buen testimonio de la paz, el gozo, la satisfacción y el provecho que comporta una vida controlada por el Espíritu. En la mayoría de los casos, sin embargo, bastará aplicar un «test» que le oí hace unos años a un conocido líder español de una organización juvenil: La diferencia está en que el creyente carnal siente en su interior el conflicto entre su fe y su mundanidad, por lo que raras veces goza de paz, mientras que el no salvo no tiene por qué sentir tal conflicto, ya que se halla en su «clima», sin ninguna vida espiritual y siguiendo la corriente del mundo (Ef. 2:1-2), lo mismo que los peces muertos sobrenadan inertes, exánimes, en la corriente que les lleva a la desembocadura del río.

A todo esto objetan algunos que, de este modo, la fe resulta demasiado «fácil» y que la proclamación de tal clase de evangelio convierte el mensaje del predicador en una «baratija», pues es magro el precio que el oyente inconverso tiene que pagar. Pero, en Is. 55:1, se intima a los sedientos y hambrientos de justicia a venir y «*comprar sin dinero*», vino, leche, pan. Nada tiene que pagar el que compra, porque la vida eterna es *dádiva* (Ro. 6:23) y, por tanto, gratis (Ro. 3:24 ss.), pero es *compra* porque Dios pagó un precio muy alto (1.^a P. 1:18-23). A lo de «fácil», podemos replicar que abandonar la confianza y la esperanza en los múltiples ídolos de placer y bienestar que el mundo ofrece, para lanzarse en los brazos de Alguien a quien no vemos, fiando *sólo* en Su Palabra que nos ha llegado *escrita*, no es tan fácil como a primera vista parece.⁹⁹ Si el creer fuese tan *fácil*, no encontraríamos a tan numerosas personas que resisten a la verdad, aun cuando el Evangelio de la salvación es expuesto con toda claridad y con poder del Espíritu Santo.

Siendo la fe, como el arrepentimiento, no sólo un *acto*, sino más bien una *actitud*, perdura en el creyente arrepentido (v. Col. 2:6-7), y se *reactiva* a sí misma constantemente mediante el *amor* (Gá. 5:6). Por eso, el Apóstol Juan

une la *fe* y el *amor* en el nuevo mandamiento (v. 1.^a Jn. 3:23). La falta de *fe* (Jn. 8:24) y la falta de *amor* (1.^a Co. 13:1-3) conducen a la condenación eterna.

2. PECADOS ESPECIFICOS CONTRA LA PERSONA DEL PADRE

A) En el inconverso

Dentro del pecado genérico de *incredulidad*, quien no acepta el mensaje de salvación, cuando éste ha sido proclamado con la claridad suficiente, comete dos pecados específicos contra la persona del Padre:

a) *se rebela* (el verbo hebreo *pashóa* expresa la maldad más perversa, v. Is. 1:2) contra Dios el Padre en abierta *desobediencia* (v. Ef. 2:2 «los hijos de desobediencia» —identificados con ella— que son *energizados* —comp. con 1.^a Co. 12:6; Flp. 2:13— por «el príncipe de este mundo»), contra la *obediencia de la fe* (Ro. 1:5; 16:26);

b) *tiene por mentiroso* a Dios el Padre (1.^a Jn. 5:10), pues considera inmunda la sangre del pacto (He. 10:29).¹⁰⁰

B) En el creyente

Siendo Dios el Padre quien *energiza* = presta la energía activa al creyente, el pecado más directo de un cristiano contra su Padre Celestial es la *ociosidad*. Dice Santiago: «El pecado está, pues, en aquel que sabe hacer lo bueno y no lo hace» (4:17).

Estamos tan acostumbrados a pensar que sólo es pecado hacer el mal, que se nos olvida que, en cierto modo, es mayor pecado no hacer el bien. Es notable que el juicio de las naciones se haga sobre cinco actos de *omisión* (Mt. 25:41-46).

En el mismo capítulo 25 de Mateo (vv. 24-30), el siervo que no malgastó el talento recibido, pero lo escondió, man-

teniéndolo así improductivo (v. 2.^a P. 1:8), recibió de su amo la más severa condenación, quedando excluido del reino de los cielos, simbolizado en la sala del gran banquete. Digno de meditarse es también el juicio sarcástico que el Libro de Proverbios pronuncia contra el perezoso. De entre los varios lugares en que se habla de la insensatez de la pereza, escogemos el siguiente:

*«Observa a la hormiga, oh perezoso,
Mira sus caminos, y serás sabio.
La cual, no teniendo capitán,
Ni gobernador, ni señor,
Prepara en el verano su comida,
Y recoge en el tiempo de la siega su mantenimiento.
Perezoso, ¿hasta cuándo has de dormir?
¿Cuándo te levantarás de tu sueño?
Un poco de sueño, un poco de dormir,
Y cruzar otro poco las manos sobre el pecho;
Así vendrá tu necesidad como un merodeador,
Y tu pobreza como hombre armado»* (Pr. 6:6-11).

3. PECADOS ESPECIFICOS CONTRA LA PERSONA DEL HIJO

A) *En el inconverso*

Siendo el Hijo de Dios la Palabra, la Verdad, la Luz o resplandor de la gloria del Padre, su *Verbo*, el pecado específico del incrédulo contra la segunda Persona de la Deidad es doble:

a) *detener la verdad con injusticia* (Ro. 1:18. V. también Jn. 3:11, 19; 12:46-50);

b) *hacer de la propia vida una mentira* (comp. Ecl. 12:13 —la *verdad* del hombre— con Ap. 21:8). Quizás extrañe encontrar en Ap. 21:8, a «*todos los mentirosos*» como cerrando la fatídica procesión de los ocho grupos que marchan al «*lago de fuego y azufre*», es decir, al Infierno; pero

es de notar que no se trata ahí de personas que *dicen* mentiras —aun cuando esto sea también pecado—, sino de los que *practican la mentira* (comp. Jn. 3:21; 1.^a Jn. 2:4-5); en este pecado se resume la *falsedad* radical de la propia vida, con lo que se llega al extremo del pecado, pues es como si el pecado tomara cuerpo, se personificara, en el individuo. No es extraño que estos mentirosos aparezcan en el lugar de mayor deshonor en una fila encabezada por los *cobardes*, como Pilato (v. Jn. 19:11-16). En cambio, Judas está entre los peores mentirosos, los *hipócritas*.

El hecho de que Judas pasase tan desapercibido como traidor, y durante tanto tiempo, entre los demás discípulos (v. por ej., Jn. 13:28-29), nos da una idea de la perfección con que desempeñó su papel de «comediante», pues eso es lo que significa el vocablo griego *hipocrités*. El hipócrita es una *mentira viva*; por eso, lanzó Jesús contra ellos sus más duras invectivas (v. Mt. 23:13, 14, 15, 23, 25, 27, 29 —*siete* veces se repite en esta porción el vocablo *hipocritai*).

B) En el creyente

También en el creyente se puede dar, y se da de hecho, en un grado más o menos rebajado, la hipocresía (v. Hch. 5:1-10 —la disciplina aplicada da a entender que eran creyentes, aunque «carnales»— comp. con 1.^a Co. 11:30); al menos, podemos hablar, en muchísimos casos, de *inconsecuencia*, la cual consiste en actuar de manera contraria a lo que se cree o se dice creer (v. Stg. 2:14: «*DICE que tiene fe...*») Son aquellos de los que dice Pablo: «*Tendrán apariencia de piedad, pero negarán la eficacia de ella*» (2.^a Ti. 3:5).¹⁰¹ Esto es un pecado contra Aquel que es «*el Amén, el testigo fiel y verdadero*» (Ap. 3:14, comp. con 2.^a Co. 1:19-20; Ap. 2:13 b), es decir, Jesucristo, cuya vida entera fue un fiel reflejo de su esencial *Verdad* divina (Jn. 8:40, 45-46; 14:6).

4. PECADOS ESPECIFICOS CONTRA EL ESPIRITU SANTO

A) En el inconverso

Como quiera que el Espíritu Santo es el Amor personal y el Don, también personal, del Padre y del Hijo, el pecado del inconverso (¡ojalá fuese sólo del inconverso!) en esta área es también doble:

a) La *envidia*, pecado que va directamente contra el amor (v. 1.^a Co. 13:6 «no se goza de la injusticia», no se alegra del mal ajeno). Por eso, decía el gran orador francés Bossuet que la envidia vuelve el corazón del revés, pues hace que el envidioso se entristezca del bien de otros y se alegre de su mal. Y el antiguo refrán español encierra una verdad muy profunda al afirmar: «Amarilla pintan a la envidia, porque muerde, pero no come: es decir, hace daño sin sacar provecho.¹⁰²

b) La *resistencia* voluntaria a la voz del Espíritu (v. Hch. 7:51). El Espíritu Santo, mediante el mensaje de la Palabra, redarguye de pecado al incrédulo (Jn. 16:9). La resistencia a esta voz del Espíritu es un pecado de terribles consecuencias, pues se cierra con ello la puerta de la salvación. Repitiendo la frase expresiva de H. Küng, es «el único pecado imperdonable, porque es el voluntario rechazo del perdón».

Por otra parte, es sumamente improbable que una persona aprecie la necesidad de *salvación* mientras no tenga conciencia de lo que es *perdición*. Precisamente, la mayor dificultad que existe para responder al mensaje del Evangelio es el disfrute de la opulencia material, puesto que el que parece no tener ninguna necesidad, ni siquiera un deseo, sin satisfacer, puede preguntarse: «¿Salvarme? ¿De qué?» No sin razón, Is. 61:1-3, cita que recogió Jesús en la sinagoga de Nazaret (Lc. 4:16-21), habla de evangelizar a los pobres, a los quebrantados de corazón, a los ciegos, a los cautivos, a los oprimidos; en una palabra, a los que son conscientes de su grave necesidad. Y Pablo hace notar

que «no sois muchos sabios según la carne, ni muchos nobles» (1.^a Co. 1:26). ¿Cuántos ricachones, potentados, profesionales de alto rango, autoridades civiles, militares, etc., figuran en la membresía de nuestras iglesias?

De ahí, la importancia de que el predicador del Evangelio haga con frecuencia la siguiente amonestación: «Nadie que escuche un mensaje de la Palabra se marcha igual que llegó; o ha sido convencido por el Espíritu y se ha puesto a los pies de la Cruz del Calvario (para conversión o para una mayor dedicación), o se acarrea una mayor, tremenda, responsabilidad (v. Jn. 12:48: «La palabra que he hablado, ella le juzgará en el último día.»)

B) En el creyente

Hay dos pecados contra el Espíritu Santo, que sólo el creyente, en quien mora el Paráclito, puede cometer:

a) *Contristar* al Espíritu (Ef. 4:30). Este pecado consiste en no confesar ante el Señor cualquier pecado conscientemente cometido, pues esto va directamente contra la *santificación* del Espíritu (1.^a P. 1:2), teniendo en cuenta que la voluntad de Dios, es decir, lo que Dios quiere, es *nuestra santificación* (1.^a Ts. 4:3).

Notemos que, siendo el Espíritu Santo el «obrero» de la Trina Deidad, al venir a morar en nosotros, no es un mero huésped a quien se ofrece una habitación, aun cuando sea la más suntuosa de la casa; viene a *trabajar* en la maravillosa obra de *renovar* (Ro. 12:2), *hermosear* (2.^a Co. 3:17-18) y *consagrar* (Ro. 12:1) todo nuestro ser, ya que «todo nuestro ser, espíritu, alma y cuerpo, debe ser guardado irrepreensible para la venida de nuestro Señor Jesucristo» (1.^a Ts. 5:23).

Ahora bien, el creyente que no se abstiene de pecar deliberadamente, o no confiesa ni reconoce su pecado, está *manchando* la obra que realiza el Espíritu. No es, pues, extraño que se entristezca el Espíritu, al ver cómo se le estropea la labor que ha venido a realizar.

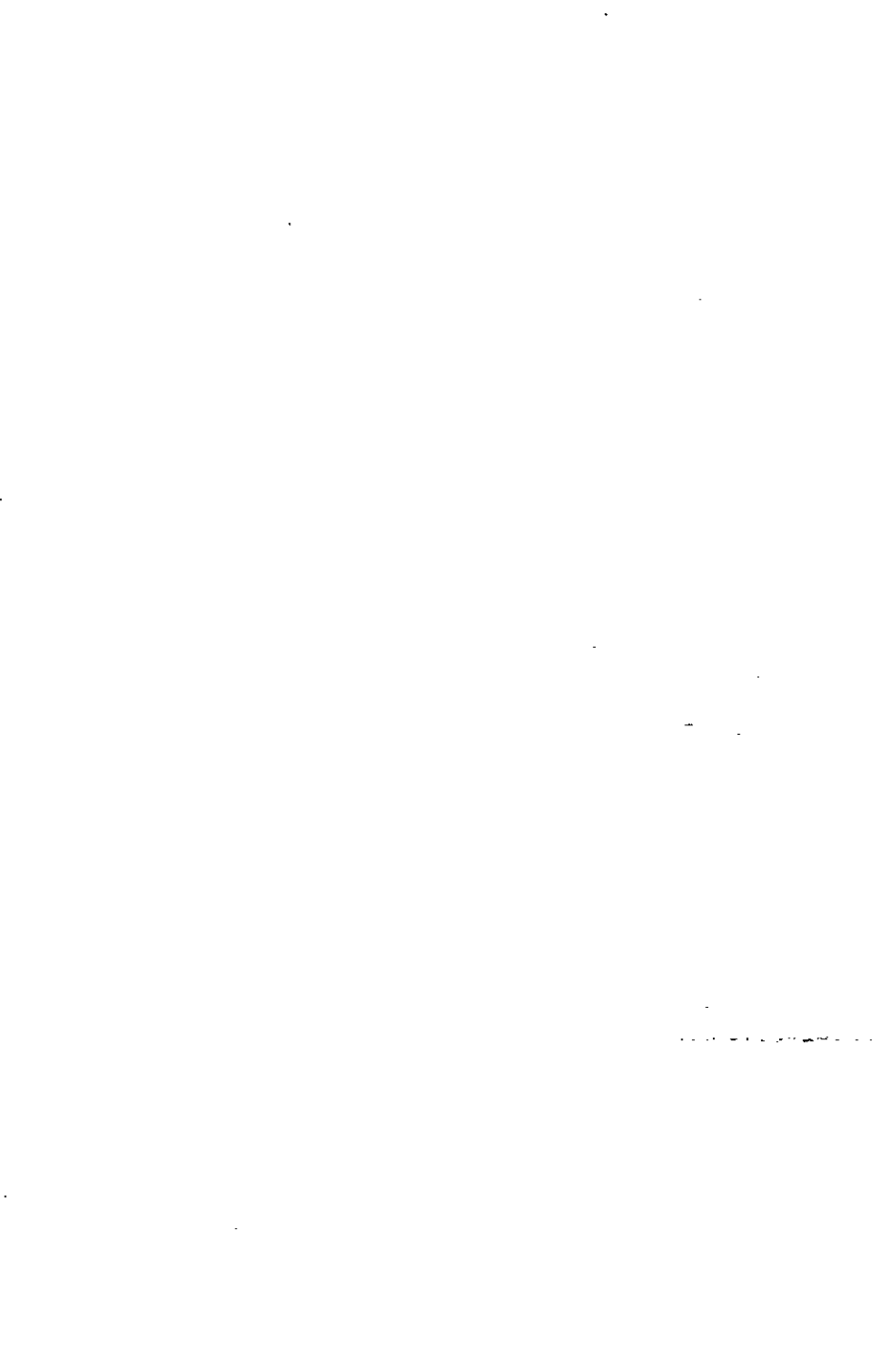
Todo pecado no confesado ofende y entristece al Espíritu, pero el contexto, tanto anterior como posterior, de Ef. 4:30, da a entender que los pecados que más contristan

al Espíritu son los pecados de la lengua, como hace notar el doctor Ryrie.¹⁰³ No es una mera coincidencia el que la epístola de Santiago, de un pragmatismo sin par, dedique dos capítulos enteros (el 3 y el 4) y parte de otro (el 5) a pecados de la lengua, mientras los del sexo, a los que tanto énfasis atribuye la sociedad, sólo son mencionados muy de pasada, y aun de refilón (v. 2:11), ya que 4:4 no se refiere al adulterio carnal, sino al espiritual.

b) *Apagar el Espíritu* (1.^a Ts. 5:19). Si el contristar al Espíritu atenta contra la *gracia* que el Espíritu nos aplica (Ef. 4:7), el apagar el Espíritu atenta contra el *poder* que el Espíritu comunica (Hch. 1:5, 8) cuando distribuye sus *dones según su voluntad* (1.^a Co. 12:11). Compárese con 2.^a Ti. 1:7, donde Pablo exhorta a su discípulo Timoteo a que no sea tímido, a que no se acobarde ante el ministerio que debe desempeñar, sino que *reavive el fuego* (gr. *anazopyreín*) *del don (to khárisma) de Dios*. Es precisamente lo contrario de *apagar el Espíritu*.

El don que Dios nos ha otorgado no debe permanecer inactivo, pues ello equivale a soterrar el talento que Él nos ha encomendado hasta que Jesucristo vuelva.

A la luz de esto, podemos entender mejor la fuerza de los dos preceptos positivos de Pablo, en cuanto a nuestro comportamiento con el Espíritu Santo: 1) *andar en el Espíritu* (Gá. 5:16), con lo que mostraremos nuestra docilidad a la conducción de la tercera persona de la Deidad; y 2) *ser llenados constantemente del Espíritu* (Ef. 5:18), con lo que mostraremos nuestra disponibilidad para ser controlados, siempre y en todo, por el Espíritu Santo, quien desea esculpir en nosotros la imagen del Señor Jesucristo (Ro. 8:29; 2.^a Co. 3:18 y, según la mayoría de las versiones, Stg. 4:5).



Capítulo 5

JESUCRISTO-HOMBRE, MODELO DE ESPIRITUALIDAD TRINITARIA

1. EL HECHO IMPORTANTE DE LA CAPITALIDAD DE CRISTO

«El que santifica y los que son santificados, de uno son todos; por lo cual no se avergüenza de llamarlos hermanos... Así que, por cuanto los hijos han llegado a tener en común una carne y una sangre, él también participó igualmente de lo mismo, para, por medio de la muerte, destruir el poder al que tenía el imperio de la muerte, esto es, al diablo» (He. 2:11, 14).

De esta manera tan concisa, sencilla y completa, nos da el autor de la epístola a los hebreos todo un tratado de Cristología y Soteriología. Lo que más nos interesa en este capítulo es el aserto de que Cristo es la Cabeza de una nueva humanidad (v. también Ro. 5:12-21; 1.^a Co. 15:22, 45-49).¹⁰⁴ Por ser la Cabeza del Cuerpo que es la Iglesia (Col. 1:24-25, comp. con Ef. 4:15-16), Él suministra a los miembros, que somos nosotros, *vida, unidad y movimiento*; por lo cual, Él fue *lleno de gracia y de verdad* (Jn. 1:14), a Él se le dio el Espíritu *sin medida* (Jn. 3:34), y de su plenitud *todos hemos recibido, y gracia sobre gracia* (Jn. 1:16).

Podríamos usar la ilustración del espectro solar con su gama de colores. En Jesucristo está el blanco de la luz solar; y, al pasar por el prisma de la Iglesia, la plenitud de su gracia se descompone en los distintos dones y gracias que el Espíritu distribuye entre los miembros de la Iglesia, para que brille en ella la más variada policromía.

Pero Cristo, no sólo es nuestra Cabeza, sino también nuestro gran modelo de espiritualidad trinitaria, ya que en Su humanidad perfecta, sin pecado, sin ningún acto *fuera de lugar* (gr. *átupon*); es decir, *sin haber hecho nada impropio* (Lc. 23:41), reverberaban, como en un espejo limpiísimo, las funciones trinitarias que el Espíritu Santo proyectaba desde la segunda persona de la Deidad, a la que Su humanidad estaba unida hipostáticamente. Examinemos las Escrituras, pues ellas nos lo van a mostrar con toda claridad.

2. PROYECCION DE LA PERSONA DEL PADRE EN LA CONDUCTA DE JESUCRISTO-HOMBRE

A) Jesucristo proyecta la persona del Padre

a) *Jesucristo-Hombre proyecta la actividad del Padre.* Así como Dios el Padre, después de descansar de la obra de la *creación* (Gn. 1:31), sigue *trabajando* todos los días, sin vacación, en la obra de la *salvación* (Jn. 5:17), así también Jesús salvaba, sanaba,¹⁰⁵ en cualquier día de la semana (y, especialmente, en *sábado*); y lo hacía continuamente: «¿No son doce las horas del día?» (Jn. 11:9); «Es menester que yo haga las obras del que me envió, entretanto que el día dura; viene la noche (es decir, la muerte), cuando nadie puede trabajar» (Jn. 9:4).¹⁰⁶

La constante actividad (*enérgeia*), que caracteriza peculiarmente al Padre, se reflejaba claramente en el hombre Jesús. ¿Y qué hacía Jesús durante las otras doce horas, las de la noche? Nos dice Lucas: «Salió al monte a orar, y pasó la noche entera en oración a Dios» (Lc. 6:12). Ante un caso de enorme importancia, como era la elección de los

Doce, Jesús sintió, como hombre, la necesidad del auxilio divino, y lo buscó en oración durante una noche *entera*. No sabemos cuántas noches pasaría dedicado enteramente a la oración, pero lo cierto es que, a veces, estaba tan fatigado de día, que se dormía plácidamente en medio de una furiosa tempestad (Mt. 8:24; Mr. 4:38; Lc. 8:23). Las mismas caminatas que no parecían hacer mucha mella en sus discípulos, varios de los cuales serían aproximadamente de su misma edad o mayores, le fatigaban mucho (v. Jn. 4:6). Era, en esto, perfectamente humano, aunque el Padre *obraba* en Él (Jn. 5:36; 14:10).

La mención que hemos hecho de la incesante oración de Jesús nos lleva a preguntarnos: ¿Por qué oraba Jesús tanto, si no podía pecar y, por otra parte, disfrutaba de poderes divinos? ¿Era solamente para *darnos* ejemplo? La respuesta correcta es que Jesús, como hombre perfecto, era profundamente consciente de la condición humilde a la que le había llevado su anonadamiento, así como de la dependencia absoluta que un ser humano ha de tener con respecto al Dador de todo bien, puesto que, ante nuestro Padre Celestial, todo hombre es un perpetuo mendigo, sin esperanza de promoción a un nivel «económico» más elevado. En realidad, nadie ha podido ejercitar la humildad en el mismo grado que Jesús, por la sencilla razón de que ninguna otra mente humana puede vislumbrar tan bien como la suya la infinita distancia entre nuestra nada y la infinitu del Ser Supremo y Absoluto que es YHWH, el «YO SOY» (Ex. 3:14).

El que no entienda esta doctrina, aparentemente paradójica, no ha entendido bien la enseñanza bíblica (correctamente expuesta el año 451 en el Concilio General de Calcedonia) de que, en la única persona del Hijo de Dios, subsisten dos naturalezas perfectamente distintas y sin mezcla (aunque sin división ni separación), por las que Jesucristo es perfecto Dios en cuanto a su naturaleza divina, y hombre perfecto en cuanto a la naturaleza humana que asumió en el tiempo, por la cual es enteramente semejante a nosotros *en todo, excepto el pecado* (He. 4:15).

En nosotros, esa conciencia de infinita distancia entre nuestra nada y el Ser Supremo, se agudiza al considerar que «*estábamos muertos en nuestros pecados y delitos*»

(Ef. 2:1 ss.) y que, precisamente al recibir la Palabra (v. Hch. 2:41), *nacimos de arriba* (Jn. 3:3, 5), del Padre (Jn. 1:13)¹⁰⁷ y, al *mezclar la palabra con fe* (según la traducción literal de He. 4:2), Cristo es concebido en nosotros (Gá. 4:19). Ya hemos dicho que, al nacer de arriba, comenzamos a *ver* (Jn. 3:3, comp. con 5:19) y, al ir *mirando* al Señor a cara descubierta, «*vamos siendo transformados de gloria en gloria a la misma imagen, como por la acción del Señor, del Espíritu*» (2.ª Co. 3:18). De ahí la intimación a correr nuestra carrera espiritual «*puestos los ojos en Jesús*» (He. 12:2),¹⁰⁸ ya que él fue nuestro modelo, nuestro capitán y nuestro guía, «*productor y distribuidor*» (según la etimología del griego *arkhegós*) y «*consumador*» (gr. *teleiotés* = que lleva a buen término, comp. con Flp. 1:6) de la terrenal andadura de nuestra *fe*. Como dice E. Sauer:

En Cristo tenemos a un hombre en esta tierra que llevó a cabo perfectamente la voluntad de Dios. En él se hizo claro lo que Dios quería expresar cuando dijo: «Hagamos al hombre en nuestra imagen, según nuestra semejanza» (Gn. 1:26). La vida de Cristo en la tierra es una perfecta explicación del significado de la creación del hombre.¹⁰⁹

Por *fe*, la mirada al Cristo que pendió en la Cruz (Jn. 3:14-15; Gá. 3:13; 1.ª P. 2:24) nos salva y nos capacita para echarnos en manos del Padre, a fin de hacer en todo Su voluntad (v. He. 10:5-7) y permitir que obre en nosotros como obraba en Jesucristo.

La *fe* —dice Tozer— es la virtud que menos piensa en sí misma... Igual que el ojo, que ve todo lo que tiene delante de sí, pero él no se ve nunca, la *fe* se ocupa del Objeto sobre el cual ella descansa, y no pone nunca atención en sí misma. Mientras estamos mirando a Dios, no nos estamos mirando a nosotros mismos.¹¹⁰

La vivencia de Cristo en nosotros llega a su clímax cuando podemos decir, con Pablo, «*Cristo vive en mí*» (Gá. 2:20, comp. con Jn. 5:26; 14:10), hasta tal punto que es El quien completa en nosotros *lo que falta a sus aflicciones* (Col. 1:24), mediante todo padecimiento que suframos por la

proclamación de su mensaje y por la edificación de su Iglesia.¹¹¹

Que Cristo sea «*nuestra vida*» (Col. 3:4), como Cristo vive por el Padre (Jn. 6:57), es obvio, ya que, si vivimos por él, es porque Su palabra es vida (Jn. 6:63). En Él estaba la vida (Jn. 1:4) y Él es la Vida (Jn. 14:6), vida que le es comunicada por el Padre (Jn. 5:26).

Y como la vida divina es *luz* (Jn. 1:4), el que, como *Lógos* del Padre, es la *Sabiduría* personal de Dios (Pr. 8:22 siguientes), semejante a la *Toráh*, que en el Hijo se consume (He. 1:1), es también, como hombre, el receptáculo de todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento (Col. 2:3). Por eso, puede darnos vida, y vida abundante (Jn. 10:10), dando por nosotros su vida humana de Buen Pastor (Jn. 10:11). Así, la «*sabiduría para salvación*» (2.^a Ti. 3:15) sirve para llevar una vida de acuerdo con la norma de la felicidad, que es la obediencia a la voluntad de Dios en el camino de la santidad.

Tras citar Sal. 119:50 «*porque tu dicho me ha vivificado*» (v. también los vv. 116, 154), comenta Leo Scheffczyk:

En el judaísmo tardío, está viva la convicción de que la *toráh* es una fuente de vida que mana continuamente, tanto para el pueblo como para el individuo.¹¹²

Así se ven las raíces veterotestamentarias de Jn. 4:10 y ss.; 7:37-39, a la luz de Is. 12:1-5; 55:1, 10-13; Jer. 2:13, y otros lugares.

b) *Jesucristo proclama la Palabra del Padre*. Así como el Padre expresa eternamente su *Lógos*, así también Jesús siempre *hablaba las palabras de Dios* (Jn. 3:34). Hecho Palabra encarnada, nos reveló el amor del Padre (Jn. 1:1, 14, 18; 3:16; 15:9; 16:27; 17:23).

c) *Jesús proclama la salvación del Padre*. El propio nombre con que fue llamado antes de que fuese concebido (Lc. 1:31) lo indica: *Jesús* (hebr. *Yeshuá* = *YHWH salva*). Ese nombre excelso (v. Flp. 2:9-10) proclama y encarna en sí la salvación de *YHWH* (v. Jon. 2:9), la cual, como proyección peculiar de la persona del *Padre*, es un mensaje de liberación,¹¹³ y está tipificado en el *Exodo*, cuando se

rompieron las cadenas de nuestros pecados (v. Jn. 8:32, 36),¹⁴ y se manifestó lo que es Dios *POR nosotros* (Ro. 8:31).

B) *Jesucristo Hombre se proyecta hacia la persona del Padre*

a) *Jesús descansaba en el Padre.* De la misma manera que el Verbo reposa eternamente en el seno del Padre (Jn. 1:18), también el hombre Jesús, pendiente siempre del Padre (Jn. 4:34), descansaba en El, siempre seguro de que el Padre le escuchaba (Jn. 11:42). Y todo aquel que está atento a la voz de Jesús (Jn. 10:27) y tiene sus delicias en ponerse a los pies del Maestro para escuchar sus enseñanzas, ha escogido la mejor parte (Lc. 10:42).

b) *Jesús dependía, siempre y en todo, del Padre.* Aunque ya hemos tocado esto en el apartado A) de este mismo punto, debemos hacer notar la respuesta que Jesús dio al diablo en la primera tentación en el desierto: «*No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale (de todo lo que sale, Dt. 8:3) de la boca de Dios*»; es decir, el hombre ha de vivir, ante todo, de hacer la voluntad de Dios (v. Ecl. 12:13). La vida de Jesús tenía por *alimento* hacer la voluntad del Padre (Jn. 3:34); sólo hacía lo que era agradable al Padre (Jn. 8:29, comp. con Ro. 12:2).

c) *Jesús fue totalmente hijo del Padre.* El Señor Jesucristo era el Hijo Unigénito del Padre, no sólo en cuanto Dios, sino también en cuanto *hombre* (v. Ro. 8:32, donde el «*Hijo*» a quien *no escatimó* —lit. *perdonó*— es Jesucristo-Hombre; y Gá. 4:4, donde el «*nacido de mujer*» es su *Hijo*). Este modo de expresión bíblica, que técnicamente se llama «comunicación de idiomas», se basa en que la persona de Cristo es *una* sola, la del Hijo de Dios encarnado. Decir que Cristo es, también, hijo adoptivo de Dios, en cuanto hombre, fue la llamada «herejía española» del siglo VIII. Los obispos Félix de Urgel y Elipando de Toledo cayeron en ella por no percatarse de que los términos «padre» e «hijo» connotan esencialmente una relación *personal*, por encima de la unidad de esencia (en la Trina Deidad) y de la dualidad de naturaleza (en la unión hipostática). Al ser,

pues, Jesucristo Hijo *total* del Padre, hubo una razón profundísima para que no se casase y engendrarse hijos, a pesar de ser hombre perfecto como nosotros; ya que, de haber tenido hijos, habría sido *padre* y no sería *integralmente* el HIJO.¹¹⁵

3. PROYECCION DE LA PERSONA DEL HIJO EN LA CONDUCTA DE JESUS-HOMBRE

A) *Jesucristo Hombre proyecta la persona del Hijo*

El hecho de que, en virtud de la unión hipostática, el Hijo, y sólo Él, asumiese como suya la naturaleza humana, confiere a la segunda persona de la Deidad una proyección especial sobre Jesucristo Hombre. En efecto:

a) *Jesús es el Lógos encarnado.*¹¹⁶ La Palabra que existía desde toda la eternidad en comunión íntima con el Padre (Jn. 1:1), se hizo *carne* (gr. *sarx*, Jn. 1:14) y quedó, de este modo, traducida a nuestro lenguaje humano, de tal manera que, viendo a Jesús, se ve al Padre (Jn. 14:9). Con él, se consuma la revelación escrita de Dios a los hombres (Jn. 1:18; He. 1:1-2).

b) *Jesús es el Hijo Unigénito encarnado.* El único Hijo de Dios se hizo nuestro *primogénito* (Ro. 8:29; Col. 1:15; He. 2:11 ss.), para que nosotros recibiéramos la adopción de hijos (Gá. 4:4-7).

c) *Jesús encarna en sí la gracia, la verdad, la luz, la vida, de Dios.* Véanse Jn. 1:14, 17; 8:12; 14:6, como lugares clave. El es la luz que, al iluminar, liberta (Jn. 8:32). El nos ha sido hecho por Dios *sabiduría, justificación, santificación y redención* (es decir —en este contexto—, *glorificación*)» (1.^a Co. 1:30).

d) *En Jesús se llevó a cabo la reconciliación del mundo con Dios* o, para ser más exactos, *de Dios con el mundo* (2.^a Co. 5:19-21). Al ser el Verbo encarnado, el Hijo proyectó en Jesucristo Hombre Su mensaje; un mensaje de *salvación*: de *metánoia* y conversión a Dios (Mr. 1:15); de

liberación (Jn. 8:32); de *discipulado* (Mt. 16:24-25; Mr. 8:34-35; Lc. 9:23-24; Jn. 12:25-26);¹¹⁷ en fin, de *renovación de la mente* durante la peregrinación por el desierto de esta vida, de modo que practiquemos una *justicia* más elevada que la de los escribas y fariseos (Mt. 5:20).

Así como el ángel de YHWH —el Verbo preencarnado— iba por el desierto delante del pueblo de Israel (Ex. 3:2; 14:19; 23:20; Nm. 22:23), así Jesús es *Dios CON nosotros* (Is. 7:14), por el desierto de esta vida. Juan lo declara expresivamente en Jn. 1:14, al decir literalmente: «*acampó entre nosotros*» (gr. *eskénosen* —puso su tienda de campaña— *en hymén*).

e) *Jesús nos mostró el amor AL PADRE*, al ofrecerse en sacrificio de expiación por nosotros (Ef. 5:26, comp. con Gá. 2:20), pero, ante todo, en sacrificio de holocausto para *glorificar* al Padre (Jn. 17:4). Con esto, manifestó claramente que el fin último del ser humano es la *gloria* de Dios (Is. 43:7).

B) *Jesucristo Hombre se proyecta hacia la persona del Hijo*

Como quiera que la unión hipostática no obsta para que las dos naturalezas (divina y humana) de Cristo permanezcan enteramente distintas en su ser y actuar, la mente humana de Cristo funcionaba al estilo humano: no lo sabía todo desde el principio; tuvo que aprender a leer, escribir, hablar, andar, etc. El «YO» único de Cristo podía verse a sí mismo y percibir todo lo demás, ya con su conciencia divina (la cual es omnisciente), ya con su conciencia humana (limitada, por ser creada).

Pero podemos preguntarnos: ¿No es suficiente la unidad de persona para que la información necesaria pasase de la conciencia divina a la humana? A primera vista, parecería ser que sí, ya que la unión hipostática es la más fuerte y estrecha posible. Pero, si nos percatamos bien del concepto de persona, veremos que no es así, porque la personalidad *como tal* no es un elemento integrante de la naturaleza ni, por tanto, una facultad *agente* (en este caso, la conciencia), sino el puro *término* de atribución (*el que*

es consciente) y de responsabilidad (*a quien* se imputa, moral, jurídica y físicamente, un acto) de un individuo.

De este modo, en cualquier acción de Jesucristo, siempre es la persona *quien* actúa, pero actúa, ya *con* —por medio de— la naturaleza divina sola (como en la conservación del Universo, Col. 1:17; He. 1:3), ya *con* la naturaleza humana sola (como en el comer), ya *con* ambas a la vez (como al obrar milagros); en este último caso es cuando podemos hablar de una acción propiamente *teándrica*, es decir, divino-humana.

Esto nos lleva a la conclusión, refrendada por la Biblia misma, de que, tanto la información (v. Lc. 22:43) como el poder (v. He. 9:14), le eran comunicados a la naturaleza humana de Cristo por medio del Espíritu Santo, ya que éste —como tantas veces lo hemos repetido— es el agente ejecutivo de la Trina Deidad. Por eso, se atribuye también al Espíritu Santo la instrumentalidad en la resurrección de Cristo (Ro. 8:11), a pesar de que también las otras dos personas intervinieron en ella, como en toda acción *ad extra*.¹¹⁶

Por medio del Espíritu Santo, el espíritu humano de Cristo se mantenía en comunión íntima y constante con cada una de las personas de la Trina Deidad, pero, de manera especial, con la segunda persona a la que su naturaleza humana estaba hipostáticamente unida.

4. PROYECCION DE LA PERSONA DEL ESPIRITU SANTO EN LA CONDUCTA HUMANA DE JESUCRISTO HOMBRE

A) Jesucristo Hombre, bajo la influencia del Espíritu Santo

En la sinagoga de Nazaret, el lugar «donde se había criado», después de leer Is. 61:1-2 *a*, se lo aplicó a sí mismo, diciendo: «Hoy se ha cumplido esta Escritura que acabáis de oír» (Lc. 4:16-21). Jesús se proclamó así como el UNGI-

DO (hebr. *Mashiáj*; gr. *Khristós*) de YHWH por medio de Su Espíritu.

El Espíritu Santo, simbolizado en el aceite, es la *unción misma* (gr. *khrisma*, 1.^a Jn. 2:20, 27), mediante la cual Jesús fue cualificado para su alto, sublime, ministerio (1.^a Co. 12:5), como lo proclamó el Padre en el Jordán, cuando fue bautizado Jesús, por medio del Espíritu, ya que se oyó la voz del Padre y apareció el Espíritu Santo a manera de paloma sobre Jesús.

Ya hemos mencionado anteriormente las palabras con que Juan (el Bautista o, más probablemente, el Evangelista) declaró que a Jesús le había dado Dios «*sin medida*» el Espíritu (Jn. 3:34). Gregorio Nacianceno lo expresó diciendo que la humanidad de Cristo había sido ungida «no por la mera actuación (de Dios), como en los demás ungidos, sino con la unción que santifica por medio de la presencia entera del que unge (gr. *parousiai hólou tou khriontos*);¹¹⁹ es decir, por la propia unión hipostática. Sin embargo, nunca aparece en la Biblia el Hijo como el que unge; esta operación es apropiada al Espíritu Santo de manera instrumental, y al Padre como a primer principio (v. Is. 61:1).

Jesús fue ungido especialmente por el Espíritu Santo para que estuviere *lleno de gracia y de poder* (Jn. 1:14; Hch. 10:38).

En toda su vida terrena, Jesús estuvo dirigido y controlado por el Espíritu Santo. El Espíritu le condujo al desierto para ser tentado por el diablo (Mt. 4:1; Mr. 1:12; Lc. 4:1). Por el Espíritu, echaba Jesús los demonios (Mt. 12:28; Lc. 11:20). Por el Espíritu, fue declarado Hijo de Dios (Ro. 1:4). Por el Espíritu, fue justificado, es decir, vindicado (1.^a Ti. 3:16). Hasta se le llama *el Espíritu de Jesús* (Hch. 16:7) y *el Espíritu de Cristo* (Ro. 8:9). Por *el Espíritu eterno*, se ofreció Jesús en la Cruz (He. 9:14).

Todos los dones del Espíritu Santo reposaban sobre Jesús (Is. 11:1-2), como lo manifestó en sus enseñanzas y en sus milagros. En Lc. 8:46, el médico Lucas hace notar las palabras de Jesús, después de sanar a la mujer que padecía del flujo de sangre: «*He notado que ha salido de mí un poder* (gr. *dynamis*).» La *enérgeia* es del Padre, pero la *dynamis* es del Espíritu que capacita para actuar.

Bajo la influencia del Espíritu Santo, mostró Jesús en grado *eminente* todo el *fruto* de Gá. 5:22-23. Su inmenso amor a los miserables pecadores (v. por ej., Jn. 8:1 ss.); su gozo y su paz completos y comunicativos (v. por ej., Jn. 14:27; 15:11; 16:33); su bondad, su benignidad, su paciencia notabilísima (Mr. 9:19; Lc. 22:51-52; 23:28, 34, 43; He. 12:3). Pero lo que más destaca en Jesús es el *perfecto control* que de Sí mismo mostró en todo momento,¹²⁰ y que tanta influencia tuvo en el equilibrio sin par de su carácter, modelado exquisitamente, desde el principio (Lc. 1:35), por el Espíritu Santo. Como he escrito en otro lugar:

La coexistencia de contrarios difíciles de compaginar dentro de un ser humano nos da también la medida del carácter sobrehumano de Jesucristo. En efecto, es muy difícil que se dé la gracia sin debilidad; la verdad, sin severidad; la fuerza, sin violencia; la autoridad, sin imposición; la proporción, sin exageración meticulosa; la grandeza, sin altivez; la integridad moral, sin falso puritanismo; la fortaleza, sin opresión; la alegría, sin ligerezas; la sociabilidad, sin disipación; la espiritualidad, sin ascetismo; la responsabilidad, sin preocupación excesiva; la libertad, sin libertinaje; la tristeza, sin depresión; el fervor, sin fanatismo. Unir a un mismo tiempo, en una misma persona, fortaleza y prudencia, ternura y coraje, amor y pureza, etc., sólo es dado a los grandes paradigmas de rectitud moral y de equilibrio psicofísico. Unir todos los contrarios virtuosos en perfecta conjugación es propio exclusivamente del Dios-Hombre. El fallo por mínimo que sea, aflora en cualquier instante.¹²¹

Bien se ha dicho que «no hay hombre grande para su ayuda de cámara»; pero en Jesús, cuantos tuvieron contacto con Él hubieron de admirarse y confesar que no había hecho nada impropio (v. por ej., Mr. 5:20; Lc. 2:47; 23:41).

Jesús es el único modelo *perfecto* de un ser humano lleno del Espíritu Santo, pero quisiera Dios que, como el Apóstol Pablo, fuésemos capaces de exhortar a otros, diciendo con toda verdad y con toda humildad: «*Sed imitadores de mí, así como yo de Cristo*» (1.ª Co. 11:1. V. también Flp. 3:17; 1.ª Ts. 1:6).

B) *Jesucristo Hombre proyecta sobre nosotros
la influencia del Espíritu*

Ungido, en cuanto hombre, por el Espíritu, Jesús nos mostró Su amor CON el Padre, ya que, en cuanto Dios, espira el Espíritu Santo junto CON el Padre. Así nos da a entender cómo es Dios EN nosotros, y así también, Su mensaje de liberación (de parte del Padre) y de conversión o cambio de mentalidad (de parte del Hijo), se torna mensaje de discipulado (por el poder del Espíritu), obedeciendo al cual, todo creyente (y la Iglesia misma —como muestra el libro de *Hechos*—) es conducido por el Espíritu (Ro. 8:14), no ya sólo en el Exodo (al ser salvos), ni en el desierto de nuestra peregrinación por la vida —proceso de santificación positiva—, ni en el paso del Jordán —proceso de purificación—, sino en la Celestial Tierra de Promisión, en «la ciudad que tiene fundamentos, cuyo artífice y constructor es Dios» (He. 11:10), de la que ya disfruta en anticipo, como por arras del Espíritu (v. 2.^a Co. 1:22; 5:5; Ef. 1:14).

5. *CONJUNCION TRINITARIA PERFECTA
EN LA HUMANIDAD DE JESUCRISTO*

Decíamos en otro lugar que la liturgia latina expresaba en una densa frase, y con base en el contexto general de la Escritura, lo que cada persona de la Trina Deidad pone de su peculio en la salvación del ser humano:

«*Digitus paternae dexteræ*» = «Dedo de la diestra del Padre.»

En Jesús (hebr. *Yeshuá* = Dios salva), toda la Trina Deidad ejecuta Su maravillosa y misericordiosa obra a favor del hombre pecador, perdido, miserable; recogiendo la imagen bíblica que dio origen a la frase latina ya mencionada, en Cristo Hombre tenemos:

- a) El brazo para salvar.
- b) La mano para servir.
- c) El dedo para sellar.

a) El *brazo* es, en el A. T., símbolo de la fuerza, de la protección, del poder de salvación; algo en que poder confiar y estar seguro (Jer. 17:5). Por eso, YHWH muestra Su poder salvífico con el brazo fuerte, extendido y remangado (v. Sal. 89:13; Is. 52:10).

En la batalla contra Amalec (Ex. 17:8-16), los brazos intercesores de Moisés hubieron de ser sostenidos en alto por manos ajenas, a fin de que el pueblo de Israel obtuviese del enemigo una completa victoria. Pero los brazos de Jesús no necesitaron más soporte que los clavos que le ataron a la Cruz. Allí obtuvo una completa derrota de Satanás y *se llevó cautiva la cautividad para repartir dones a los hombres* (Ef. 4:8). Aunque todos los burladores que presenciaban la escena, le gritaban que se bajase de la Cruz, Jesús no cedió a la tentación, sino que siguió con los brazos en alto —la actitud intercesora del sacerdote—, y así está en el Cielo (He. 7:25), *«viviendo siempre para interceder por nosotros»*. Por eso, siempre recibe *con los brazos abiertos* a todos aquel que a Él se allega en busca de perdón (v. Jn. 6:37: *«Y al que a Mí viene, de ningún modo le echaré fuera.»*)

b) La *mano* es para servir. Jesús dijo: *«El Hijo del Hombre no vino para ser servido, sino para servir, y para dar su vida en rescate por muchos»* (Mt. 20:28). Así se mostró la condición servicial que el Hijo de Dios asumió al encarnarse (Flp. 2:6-8). Por eso, las manos de Jesús sanaban, salvaban, sostenían, sustentaban y, finalmente, fueron clavadas en la Cruz. En ellas quedaron marcadas para siempre las señales de los clavos (Jn. 20:27; Ap. 5:8: *«en pie, como inmolado»*, es decir, vivo, pero con las señales de la inmolación). Como bellamente expresó el poeta evangélico guatemalteco Alfredo Colom, en un emotivo himno:

Manos cariñosas, manos de Jesús;
Manos que llevaron la pesada cruz.
Manos que supieron sólo hacer el bien,
¡Gloria a esas manos! ¡Aleluya, amén!

Manos que supieron calmar el dolor,
¡Oh manos divinas de mi Redentor!
Que multiplicaron los peces y el pan,
Manos milagrosas que la vida dan.

¡Oh, Jesús! tus manos yo las vi en visión
Y vertí mi llanto con el corazón;
Vi sus dos heridas y la sangre vi
Que tú derramaste por salvarme a mí.

c) El *dedo* es el Espíritu Santo (Ex. 8:19; Lc. 11:20). Con el *dedo* de Dios, Jesús *selló*, es decir, *certificó* que era el Mesías (Jn. 5:36). Con ese dedo, Cristo hizo toda clase de *prodigios* (término que, en su etimología, guarda probable afinidad con *dedo* —latín: «*digitus*»—). Jesús usó los *dedos* para abrir los *oídos* del sordomudo (Mr. 7:33, 35), y el *oír* es precisamente apropiado al Espíritu Santo (v. Jn. 16:13).

El dedo del Espíritu es para *sellar* (Ef. 1:13; 4:30), pues Dios no necesita ningún instrumento exterior a El para sellar. Y, en efecto, no hay mejor sello que el dedo, pues por las huellas dactilares se descubre al malhechor lo mismo que al bienhechor, ya que no hay dos huellas dactilares iguales. Lo que Dios ha hecho en nosotros por la fuerza de su brazo y por el servicio de su mano, lo ha autenticado con el sello de su dedo, por la obra de Jesucristo; y, en virtud de esa obra consumada en la muerte y en la resurrección del Redentor, el sello del Espíritu reproduce en nosotros el carácter de Cristo, de modo que el que lleva el fruto del Espíritu (Gá. 5:22-23), lleva en sí mismo las huellas dactilares de Cristo (Ro. 8:29; 2.ª Cor. 3:18) y, en ellas, las propias huellas dactilares de la Trina Deidad, las cuales nos garantizan que «*somos hijos de Dios*», puesto que «*El Espíritu mismo da juntamente testimonio a nuestro espíritu*» de tan venturoso y excelso privilegio (Ro. 8:16).

Verdaderamente, en Jesús «*habita corporalmente toda la plenitud de la Deidad*» (Col. 2:9) y, por eso, en él encontramos *salvación completa* (Col. 2:10; He. 10:14). El *brazo*, la *mano* y el *dedo* de Dios, la obra perfecta de toda la Trina Deidad, obraba y obra en El y a través de El. ¡Cómo podemos exclamar con el bien conocido himno: «¡Aleluya! ¡Qué Salvador!».

¿Hay algún lector que tema acercarse a Cristo, por pensar que sus pecados han sido demasiados y demasiado graves? ¡Que sepa que, para esta terrible enfermedad del pe-

cado, hay un médico especializado para curarla: el Salvador! (v. Mt. 9:12; Mr. 2:17; Lc. 5:31; 19:10 —«*lo perdido*» era también *lo desahuciado*). De la misma manera que la inmensa bóveda del cielo cobija con la misma facilidad los altos rascacielos y las modestas cabañas, así también, para el Salvador, *no hay nadie demasiado malo*; sólo puede haber alguien demasiado «bueno» (v. Jn. 9:41). Como le oí, hace poco, a un predicador inglés: «¡No permitas que tu pasado sea más grande que el perdón de Dios!»

NOTAS DE LA TERCERA PARTE

1. V. su libro *Balancing the Christian Life*, pp. 12-15.
2. *Op. cit.*, p. 13.
3. V. su libro *Spirituality by Grace*, pp. 1-7.
4. *Op. cit.*, pp. 5-7 (los subrayados son suyos; el paréntesis es nuestro).
5. V. Thieme, *op. cit.*, pp. 7-8.
6. Para el estudio de los dones de sabiduría y de conocimiento, véase M. Green, *Creo en el Espíritu Santo*, pp. 110-135.
7. *Op. cit.*, p. 25. Por su parte, E. Sauer (*En la palestra de la fe*, pp. 168-169), comenta sobre lo mismo: «Se ha dicho, con razón, que los creyentes son la única clase de personas del mundo que realmente poseen algo. Porque las posesiones terrenas nos son prestadas. En el mejor de los casos, se nos permite hacer uso de ellas hasta el fin de la vida. Pero entonces nos vemos forzados a abandonar toda posesión terrenal, y hemos de dejar el mundo tan vacíos como cuando llegamos... Pero los bienes celestiales entran en nuestra propia naturaleza. Por tanto, no sólo hemos "recibido" la luz, sino que "somos" la luz (Ef. 5:8). No sólo hemos "recibido" justicia, sino que "somos" justicia en Él (2 Co. 5:21). La posición celestial de la salvación ha sido injertada orgánicamente en nuestra personalidad por Cristo mediante el Espíritu Santo. En este sentido, los creyentes genuinos son verdaderos poseedores» (el subrayado es suyo).
8. «El tiempo —escribió Bernardo de Claraval— puede ser redimido y convertido en eternidad: Con el arrepentimiento se rescata el pasado; con la fe, se vive en plenitud el presente; con la esperanza, se disfruta por anticipado de lo porvenir.» Podemos añadir que, en el pago de nuestro rescate interviene toda la Trina Deidad. Así, por ejemplo, en 1 Co. 6:19-20, podemos ver al que compra (el Padre), el precio pagado (el Hijo) y el residente en el edificio comprado (el Espíritu). V. también Ez. 47:1 ss., especialmente el v. 9: «*estos dos* —dual en hebreo— ríos», comp. con Jn. 7:37-39. No es extraño que M. Heidegger opinara, en términos existencialistas, que «ser» y «tiempo» («Sein und Zeit») son sinónimos. Sin embargo, es probable que Aristóteles estuviese más acertado al definir el tiempo

como «la medida del movimiento según un antes y un después». Pero esto no quita dramatismo al tiempo de nuestra vida, que, en su esencia, es irreversible. C. H. Spurgeon escribió: «No podemos alargar nuestra vida, por mucho que lo deseemos. Y si omitimos alguna parte del trabajo de esta vida, nunca podemos reparar la omisión. Cuando escribimos una carta, podemos añadir una posdata, pero a esta vida nuestra no se le puede añadir ninguna posdata.»

9. En *La búsqueda de Dios*, p. 125.

10. *La Cábala*, p. 89.

11. *La pregària de totes les hores* (trad. al catalán de A. Ferrer, Editorial Balmes, Barcelona, 1959), p. 154.

12. *Balancing the Christian Life*, pp. 67-68.

13. Y con la *enérgeia* del Padre (v. E. Sauer, *En la palestra de la fe*, pp. 101-121).

14. Así se practica una espiritualidad verdaderamente trinitaria, contra la pseudo-espiritualidad denunciada por el doctor Ryrie.

15. *Teología Sistemática*, II, p. 1096.

16. *Op. cit.*, p. 99 (el paréntesis es nuestro).

17. *El Sermón del Monte* (trad. de S. Escuin, Portavoz Evangélico, 1981), p. 47.

18. *Op. cit.*, p. 49.

19. *Obras Completas*, p. 480 (los subrayados son suyos). Hablando del olvido en mirar a Jesús, dice F. B. Meyer (*Light on Life's Duties*, pp. 42-43): «Ello es resultado de una de estas tres causas: Quizás el corazón y la vida jamás han sido entregados del todo a Jesús... O quizás es vigilancia lo que se echa a faltar... O quizás hay poca alimentación de la Palabra de Dios» (los subrayados son suyos).

20. *Op. cit.*, p. 462 (los subrayados son suyos).

21. *Op. cit.*, p. 41.

22. *La oración de todas las cosas*, pp. 106-107.

23. En *God's Provision for Holy Living*, p. 13 (citado ya en la 2.ª Parte de este libro, capítulo tercero, punto 4, B), (d).

24. Para este punto son provechosos los libros del doctor E. W. Lutzer, *How to Say No to a Stubborn Habit* (Victor Books, Wheaton, Illinois, 1980), y de L. J. Crabb Jr., *Principios bíblicos del arte de aconsejar* (trad. de F. Lacueva, CLIE, Tarrasa, 1977), pp. 140-147.

25. Eso es lo que significa etimológicamente la palabra «segregación»: de «se», lejanía, y «gregación», de «grey» (v. R. Barcia, *Diccionario Etimológico de la Lengua Española*, tomo 4.º, p. 944).

26. V. mi libro *La Iglesia, Cuerpo de Cristo* (CLIE, Tarrasa, 1973), pp. 37-38.

27. *Op. cit.*, p. 171.

28. *Op. cit.*, p. 14.

29. V. Thieme, *op. cit.*, pp. 27-29.

30. *El Sermón del Monte* (comentando Mt. 5:8).

31. V. mi libro *La Iglesia, Cuerpo de Cristo*, pp. 127-129.

32. *Histoire de la Réformation du seizième siècle*, lib. 14, cap. 6.

33. *Op. cit.*, p. 167.

34. *Op. cit.*, p. 208.

35. *Evangelical Theology*, p. 160.

36. *La pregària de totes les hores*, p. 7.

37. J. A. T. Robinson, *Honest to God* (SCM Press Ltd., Londres, 1963), p. 103 (los subrayados son suyos).

38. *Op. cit.*, p. 28. No me resisto a copiar unos párrafos, pletóricos de sinceridad, de Carlos Carreto: «Por pobreza no se entiende tener o no tener dinero, tener o no tener piojos encima. La pobreza no es una cosa material: es una bienaventuranza... Es un modo de ser, de pensar, de amar; es un don del Espíritu. Pobreza es desasimiento, es libertad, es, sobre todo, verdad. Entrad en las casas de burgueses, aunque sean cristianas, y os convenceréis de la falta de esta bienaventuranza de la pobreza. Los muebles, los objetos, el conjunto es espantosamente igual en todas las casas; está determinado por la moda, por el lujo; no por la necesidad, ni por la verdad. Había una mesa vieja, fuerte, cómoda, rica de recuerdos. No; hay que llevarla a la bodega y sustituirla, inútilmente, por otra que sólo tiene pretensiones, que estará vacía de sentido y que sólo tendrá el mérito de hacer decir al amigo: «Está de moda.» Esta falta de libertad, mejor, esta esclavitud de la moda es uno de los diablos que tienen cogido sólidamente a un gran número de cristianos. ¡Cuánto dinero se sacrifica en su altar! Y sin tener en cuenta que ¡se podría hacer tanto bien!... No compro cobertor porque está de moda; compro un cobertor porque tengo necesidad de él. Sin cobertor, mi niño tiembla de frío en la cama... No se busca lo que es verdadero, sino lo que agrada más. Hay necesidad de esa máscara: sin ella ya no somos capaces de vivir. Pero las cosas se hacen graves cuando entran de por medio los «estilos» y los gastos resultan astronómicos. «Este es un Luis XIV... éste es un Barroco puro..., éste, etc., etc.» Y se hacen aún más graves cuando los «estilos» entran en las casas de los hombres de Iglesia [habla un católico], llamados por vocación a evangelizar a los pobres.» (¿Estamos —digo yo— exentos de todo esto los que nos llamados «evangélicos»?).

V. *Cartas del Desierto*, de C. Carreto, pp. 78-79.

39. *Op. cit.*, p. 36.

40. *Op. cit.*, p. 81 (el subrayado es suyo).

41. V. Billy Graham, *The Holy Spirit*, pp. 34ss.

42. Billy Graham, *op. cit.*, p. 37, menciona a un pastor evangélico que mandó a todos los miembros de su congregación escribir en un papel los dones que cada uno había recibido del Espíritu Santo. Como resultado, toda su iglesia se puso en movimiento, y comenzaron a usarse los dones.

43. Citado por sor Isabel de la Trinidad, *Obras Completas*, página 195.

44. Cierta persona acudió al famoso predicador inglés C. H. Spurgeon para que le aconsejase sobre la iglesia más perfecta que conociese. Spurgeon le preguntó: «Se siente usted perfecto?» «No —respondió el individuo—; por eso busco una iglesia perfecta.» A lo que replicó Spurgeon: «Si es así, no trate de buscarla, porque dejará de ser perfecta tan pronto como usted pertenezca a ella.»

45. *Op. cit.*, pp. 72-73.

46. En el *Dictionary of New Testament Theology*, II, pp. 739 ss. (los subrayados son suyos).

47. *Tractatus in Epist. Ioannis*, 7, 4.

48. En su libro *El Sermón del Monte*, sobre dicho lugar.
49. *Op. cit.*, pp. 169-181. La evidencia que exhibe en su argumentación ha hecho cambiar mi anterior punto de vista a este respecto, iluminando rincones teológicos que yo juzgaba algún tanto oscuros.
50. *Op. cit.*, p. 232.
51. *Op. cit.*, 238.
52. *Obras Escogidas* (Bruguera, Barcelona, 1968), p. 524.
53. *Op. cit.*, p. 525.
54. V. la explanación que hago del concepto de «persona» en la 1.^a Parte de este libro, capítulo 2, punto 1.
55. En el funeral de lord Mountbaten (1979), quien estaba relacionado con la casa real británica, dos singulares pertenencias del finado iban detrás del ataúd: su caballo favorito y una gran bandeja con las muchas condecoraciones que había obtenido en su carrera militar; como pasa con todo lo de este mundo, no se las pudo llevar a la otra vida.
56. Al contrario que el diablo, que paga con la muerte lo que se trabaja por él: «*la paga del pecado es muerte*» (Ro. 6:23).
57. V. M. Green, *op. cit.*, pp. 77-79 y 81-86, sobre el Espíritu y la Palabra en el ministerio.
58. *Creer es también pensar*, p. 62.
59. *Op. cit.*, misma p.
60. Ya hemos explicado en otro lugar el sentido de la preposición «con» en este versículo.
61. V. M. Green, *op. cit.*, pp. 133-135.
62. *Op. cit.*, p. 68 (el énfasis es suyo).
63. *Balancing the Christian Life*, pp. 35-36 (los subrayados son míos).
64. *La Oración de Todas las Cosas*, pp. 89-90.
65. *Op. cit.*, p. 69 (v. también Pr. 16:22).
66. Nos contaba el fallecido doctor Lloyd-Jones en una de las reuniones mensuales en Westminster Chapel de Londres, que cuando él pensó en renunciar a su trabajo como médico y dedicarse a ser médico de almas y predicador del Evangelio, su esposa le dijo: ¿«Cómo vas a meterte a predicador, si no has estudiado para eso?» A lo que él respondió: «Sé que con la gracia de Dios podré predicar su Evangelio porque me lo he predicado muchas veces a mí mismo.» Como triste contraste, recuerda el que esto escribe haber oído que cierto miembro de una iglesia tuvo el coraje suficiente para decirle al predicador: «Las obras de usted hablan tan alto, que no me dejan oír sus palabras.» Es cierto: No hay mensaje que pueda contrarrestar el efecto de un mal testimonio. La razón es muy clara: Las palabras llevan un mensaje que necesita «traducción», ya que cada uno llevamos dentro nuestro propio «diccionario», y de acuerdo con el sentido que nuestro mental diccionario da a las palabras, interpretamos de una forma u otra lo que se nos dice (principio muy importante para una comunicación eficiente). En cambio, la conducta exterior no necesita «traducción»; obra automáticamente por la vía del simple mimetismo.
67. Que no es un mero axioma filosófico, sino una enseñanza bíblica (v. Ecl. 9:10, comp. con Dt. 6:5; Jue. 6:14; Esd. 2:69; Is. 40:29, 31; Mr. 12:30; Lc. 10:27; 1 Co. 10:31; 2 Co. 8:3; He. 11:34).

68. V. el cap. siguiente.

69. Podemos añadir que, en todo el caminar espiritual, el Padre es quien *energiza*, del Hijo recibimos el *mensaje*, y del Espíritu obtenemos el *poder* para aplicarlo a nuestras vidas y proclamarlo en la iglesia y ante el mundo. Si se analizan bien Flp. 2:12-13; Ef. 3:16 y Gá. 5:5-6, a la luz de 1 Co. 12:6, se palpa toda la fuerza de esos *energémata* = actividades, en que se nos suministran conjuntamente el poder, el conocimiento y el amor de Dios, puesto que, aun cuando cada persona divina ponga en nosotros su peculiar impronta, toda la Trina Deidad está actuando armónica y conjuntamente en nosotros.

70. *Obras Completas* de sor Isabel de la Trinidad, pp. 799-800 (el paréntesis es nuestro).

71. *Op. cit.*, p. 823 (los subrayados son suyos).

72. *La Cábala*, p. 91.

73. Es notable el modo como se cierra el libro de los Salmos. El Salmo 150 convoca a «*todo lo que respira*» (v. 6) a alabar a Dios con toda clase de instrumentos musicales.

74. Comp. con He. 13:15. Es curioso hallar los verbos «*profetizasen... profetizaban*» en 1 Cr. 25:1-3, en un contexto en que se habla de los músicos del templo de Jerusalén (v. también mi libro *La Persona y la Obra de Jesucristo*, p. 266).

75. El griego original emplea un verbo que expresa la acción de agacharse para mirar hacia abajo, como por una ventana abierta en el Cielo.

76. Es interesante descubrir que el vocablo *acuerdo* es de la misma raíz que el término musical *acorde*, y que ambos proceden del latín *cor* = corazón. De la misma raíz procede también el verbo *recordar*, que, como atinadamente observa Ortega y Gasset, significa «volver a pasar las cosas por el corazón».

77. V. Flp. 2:1 ss.

78. *Creo en la Iglesia*, p. 433.

79. *Don Quijote de la Mancha*, parte 2.^a, capítulo 58.

80. *Ephesians* (The Banner of Truth, Londres, 1972), p. 244. Y cita lugares como Mt. 18:1-4; 20:28; Jn. 13:1-17; Ro. 12:10; 1 Co. 1:11, 12; 3:1-9; 11:17-22; 14:26-33; Ef. 4:2-3; Flp. 2:3 y 1 P. 5:5, en confirmación de la importancia de este aspecto.

81. En la 2.^a Parte de este libro, capítulo 3.^o, punto 6, G).

82. Contra la opinión de algunos falsamente «providencialistas», abrigo la seguridad de que Dios *no* nos da necesariamente el esposo o la esposa que nos conviene; respeta nuestra libertad, aun en el caso de que se tomen decisiones equivocadas y hasta pecaminosas. Ello no obsta para que Dios haga que, en muchos casos, salgan bienes de los males. Algo parecido a lo que ocurre con frecuencia en algunos matrimonios mixtos (de creyentes con inconversos). Como solía decir el señor E. Trenchard, el hecho de que, a veces, «resulten bien» se debe a la gran misericordia de nuestro Padre, que no gusta de dejar sin bendición a sus hijos, pero eso no significa que el creyente haya obrado bien, ya que pecó al desobedecer a la Palabra de Dios que manda no unirse en yugo desigual (v. 2 Co. 6:14-18).

83. *Soliloquios*, lib. I, cap. X, párr. 17.

84. En *La casa del gato juguetón*.
85. En *L'étrangère*.
86. En *Amor e ironía*, cap. XXXVI.
87. Nótese la preposición griega *ek* = de, como componente del verbo *trépho* = nutrir (v. *atrofia* = falta de nutrición).
88. V. por ej., Pr. 13:24: «El que escatima el castigo, a su hijo aborrece, pero el que lo ama, desde temprano lo corrige» (v. también Pr. 19:18 —comp. con Col. 3:21; así como Pr. 22: 15; 23:13, 14; 29:15, 17).
89. V. *The Encyclopedia of Religious Quotations* (edited and compiled by Frank S. Mead, Old Tappan, N.J., Spire Books, 1976), p. 467.
90. *Op. cit.*, p. 468.
91. *Op. cit.*, p. 469.
92. Como decía el doctor Norman Geisler, en conferencia pronunciada (mayo de 1982) en el Seminario Teológico Centroamericano de Guatemala. V. también Harvey M. Conn, *Teología Contemporánea en el Mundo* (trad. de J. M. Blanch, Grand Rapids, Michigan, s/f), pp. 129-131, así como mi libro *Ética Cristiana* (CLIE, Tarrasa, 1975), pp. 202-226.
93. V. H. M. Conn, *op. cit.*, pp. 80-87.
94. En *Theology of Human Hope* (Washington, Corpus Books, 1969), p. 124.
95. *Op. cit.*, p. 85.
96. Sin embargo, esta frase necesita alguna matización. Si por «fe» se entiende un asentimiento intelectual, al estilo del tradicional concepto católico romano de «fe», estamos de acuerdo, pues la fe bíblica es una actitud en la que se vuelca sobre Dios el hombre *por entero*. Pero si se quiere indicar que, además de la fe, se requiere (para la justificación y el perdón de los pecados) *algo más*: amor, obediencia, arrepentimiento, etc., la frase está equivocada, pues sólo cuando el Espíritu Santo, tras el nuevo nacimiento, habita en el creyente, es cuando le *capacita* para amar y obedecer. Por su parte, el arrepentimiento (gr. *metanoia*) del Nuevo Testamento es un *sinónimo* de fe, como puede comprobarse por lugares como Hch. 2:38-41; 16:31; 1 Ts. 1:9-10.
97. En *Los rasgos distintivos del verdadero cristiano* (CLIE, Tarrasa, 1971, trad. de F. Lacueva), p. 81 (el subrayado es suyo). V. también mi libro *Doctrinas de la Gracia* (CLIE, Tarrasa, 1975), pp. 100-101 y 115-116, aunque con la matización que acabo de exponer con mayor exactitud que cuando escribí dicho libro. También hay en tal libro alusiones a textos como He. 6:4 ss., etc., con una equivocada exégesis de los mismos, como estudios posteriores me han enseñado.
98. En una iglesia española, en la que serví durante cerca de seis años en calidad de co-pastor, se dio uno de estos casos extremos: un joven, con todas las señales de una conversión sincera, abandonó la iglesia y se volvió al mundo. Treinta años después, volvió genuinamente arrepentido, confesó su pecado ante Dios y ante la congregación, vivió como buen cristiano, y murió tres años más tarde en la paz del Señor.
99. V. Ryrice, en *Balancing the Christian Life*, pp. 179-181.
100. Hasta qué punto es aplicable al creyente la porción de He.

10:26-31, en que se menciona el triple pecado voluntario contra la Trina Deidad, no es fácil de dirimir, aun cuando el contexto anterior y posterior, y la comparación con Nm. 15:24-30, parecen estar a favor de la afirmativa, con lo que tendríamos aquí algo muy digno de la disciplina más drástica del Señor (comp. con Jn. 15:2 ss; 1 Co. 11:30 y 1 Jn. 5: 16-17 —pasajes que se iluminan mutuamente).

101. V. lo dicho en la nota 69 de esta misma 3.^a Parte.

102. La amarillez metafórica de la envidia cobra cierto sentido literal, ya que puede afectar al hígado y provocar una disfunción biliar.

103. En *A Survey of Bible Doctrine*, p. 84.

104. V. mi libro *La Persona y la Obra de Jesucristo*, pp. 21-26.

105. El Nuevo Testamento griego usa el mismo verbo para «salvar» y «sanar» = *sózo* (v., por ej., Lc. 8:48).

106. El versículo siguiente aclara el sentido metafórico, en este lugar, de «día» y «noche».

107. Recuérdese que sólo la primera persona de la Deidad es nuestro *Padre* (v. Mt. 6:9, 14, 18, 26, 32, etc.; Lc. 11:2), no el Hijo ni el Espíritu Santo.

108. V. el magnífico comentario de E. Sauer, *op. cit.*, pp. 18 ss.

109. *Op. cit.*, p. 22.

110. *La búsqueda de Dios*, p. 93 (todo el cap. VIII de este libro de Tozer es digno de estudio y meditación).

111. Es cierto que, en la Cruz, quedó consumada la obra de la redención, pero todavía se está llevando a cabo la *aplicación* de dicha obra (comp. con Is. 12:2-3 —hay que sacar agua de salvación, de la fuente abierta en el Calvario). Esta *aplicación* de la obra del Calvario, efectuada por el Espíritu de Cristo, en calidad de agente principal, nos tiene a nosotros por colaboradores de Dios (1 Co. 3:9) e instrumentos de Cristo. Desde que el Señor ascendió a los cielos dejó a Su Iglesia la Gran Comisión. He aquí la imitación de Cristo en el punto que venimos considerando. Después de Su Ascensión a la diestra del Padre, somos nosotros los que —por decirlo así— prestamos a Cristo nuestros *labios* para que él hable por nosotros (2 Co. 5:20), nuestras *manos* para que, por medio de ellas, consuele, sane y sirva a la humanidad perdida, y nuestros *pies* para que, por ellos, vaya El a proclamar Su mensaje a todo el mundo, y a llevar la paz y la libertad.

112. En *Sacramentum Mundi*, vol. 5, p. 147 (columna 2) (el subrayado es suyo).

113. V. mi libro *La Persona y la Obra de Jesucristo*, pp. 255-256.

114. No sólo la liberación de la esclavitud de Egipto, sino hasta el anegamiento de los egipcios en el Mar Rojo, cuando perseguían a los israelitas, han sido alegorizados como símbolo de la liberación de nuestros pecados, como puede verse en el siguiente comentario de Gregorio el Grande: «El que diga que los pecados no se perdonan enteramente (*«funditus»*) en el bautismo, que diga también que los egipcios no murieron de verdad en el Mar Rojo. Pero si confiesa que los egipcios murieron realmente, menester es que también confiese que los pecados mueren enteramente en el bautis-

mo, por cuanto tiene mayor eficacia (*«plus valet»*) para nuestro perdón la verdad que la sombra de la verdad» (v. Rouet, 2298).

115. V. mi libro *La Persona y la Obra de Jesucristo*, pp. 53-54, 125.

116. V. J. Packer, *Knowing God*, p. 53.

117. V. mi ponencia, con el título de *El Mensaje del Evangelio* en el Congreso Ibérico sobre Evangelización, celebrado en Madrid a mediados del año 1974.

118. V. la 1.^a Parte del presente libro, cap. 2.^o, punto 3, B), (f).

119. Rouet, 995.

120. V. mi libro *La Persona y la Obra de Jesucristo*, pp. 128-129.

121. *Op. cit.*, p. 124.

122. *Obras Completas*, p. 868.

123. XV, 28, 51.

CONCLUSION

Al llegar al final de este libro, el autor se siente tremendamente insatisfecho, consciente de que, para un tema de tal envergadura, sólo ha podido emitir poco más que tímidos balbuceos. Pero, al mismo tiempo, siento el gozo de haber abierto un surco en que otros teólogos de más hondo calado puedan labrar con mejor tempero. Estoy convencido de que lo que a muchos podría parecer tan abstruso, elevado y misterioso como es la enseñanza bíblica sobre la Trina Deidad, alberga un pragmatismo singular para la espiritualidad del creyente.

Jesucristo, nuestro Modelo de Hombre con mayúscula, nos da ejemplo de lo que el Trino Dios debe ser en nuestra vida cotidiana. Y, como Cabeza de la Iglesia, El imparte, por medio de Su Espíritu, el suministro de la fuerza activa del Padre, la cual El recibe a medida colmada, a fin de que *«todo el cuerpo, bien ajustado y trabado entre sí por todas las junturas que se ayudan mutuamente, según la actividad adecuada de cada miembro, reciba su crecimiento para ir edificándose en amor»* (Ef. 4:16).

Para esta magna obra del crecimiento de la Iglesia, el mismo Jesús que instituyó los ministerios en la Iglesia (1.^a Co. 12:5; Ef. 4:11), declaró asimismo que enviaría *la promesa del Padre* (Lc. 24:49). Y, en efecto, *«sopló, y les dijo: Recibid el Espíritu Santo»* (Jn. 20:21). Él fue quien bautizó a los discípulos con el Espíritu (Mt. 3:11; Hch. 1:5; 2:33).

Y, con esta efusión del Espíritu, Jesús dio a la Iglesia

la Gran Comisión para que continuemos Su obra (v. Col. 1:24). Más aún, aquella *gloria* que Dios aseguró que no habría de dar a otro (Is. 42:8), y de la cual participó *Jesús* como el único Dios que salva (*Yeshuá*, Jn. 17:5), nos ha sido dada también a nosotros (Jn. 17:22), para transmitir a todos los hombres «*la palabra de la reconciliación*» con el Trino Dios, en nuestra función de «*embajadores en nombre de Cristo*» (2.^a Co. 5:20).

De esta forma, mediante el designio del *Padre*, por los padecimientos del *Hijo*, perfeccionado por el *Espíritu* (He. 1:10; 5:9; 9:14), Dios «*va llevando muchos hijos a la gloria*» (He. 2:10). Y el ciclo de la espiritualidad que surgió en el Cielo del seno de la Trina Deidad, tras el periplo, lleno de peripecias, de la Historia de la Salvación, corona la parábola retornando allá arriba en un reino de sacerdotes y de reyes (v. 1.^a P. 2:9; Ap. 1:6; 5:10; 20:4), que «*echan sus coronas delante del trono*» (Ap. 4:10), en señal de que las deben a la pura misericordia de Dios el Padre (Ef. 2:8), a la obra maravillosa del que es *REY DE REYES Y SEÑOR DE SEÑORES* (Ap. 19:16), y a la presencia vivificante del Paráclito, que nos regenera, nos sella, nos bautiza, nos santifica, nos purifica, nos llena.

¿Cuál era la característica esencial de aquel grupo de personas que, en el día de Pentecostés, recibieron la Palabra y fueron inmediatamente bautizados? Eran un grupo de personas *vivas* por fe en unos hechos *salvíficos* (v. Hch. 2:23-41), las cuales perseveraban unánimes en la *enseñanza* apostólica, y tenían *comunidad* unos con otros hasta las últimas *consecuencias* (Hch. 2:42-47). La *vida* del Padre se alimentaba de la *Palabra* del Hijo en la *comunidad amorosa* del Espíritu (Jn. 5:26; 6:63; 7:39; 1.^a Co. 12:4-6; 2.^a Co. 13:13).

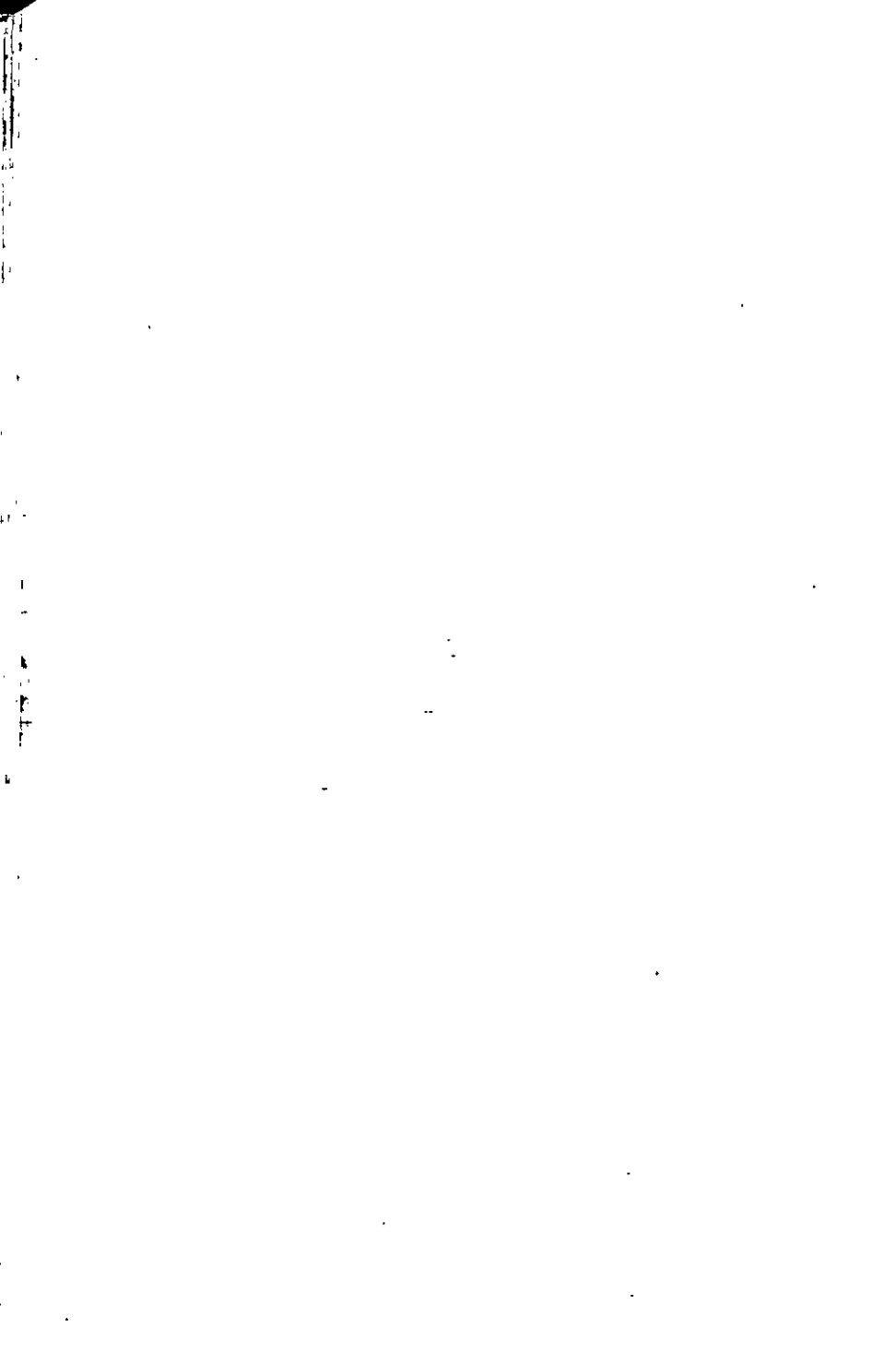
Ahora, como entonces, la *VIDA* es antes que la *DOCTRINA*; y la *DOCTRINA*, antes que el *ENTUSIASMO*. Pero los tres elementos, que reflejan respectivamente el carácter personal *ad intra* de cada una de las personas de la Trina Deidad, han de coexistir y actuar juntos en la espiritualidad de todo creyente. Así, toda nuestra vida estará «*escondida con Cristo en Dios. Y, cuando Cristo, nuestra vida, se manifieste, entonces nosotros también seremos manifestados con Él en gloria*» (Col. 3:3-4). Nuestro hogar debe

ser ya, desde ahora, el seno de la Trina Deidad. Como escribió Sor Isabel de la Trinidad:

La Trinidad, he alí nuestra morada, nuestra casa solariega, el hogar paterno de donde nunca jamás debemos salir... *El siervo no permanece en la casa para siempre, el hijo permanece para siempre* (Jn. 8:35).¹²²

Quiero pedir prestado, para el final de este libro, un fragmento de la oración con la que Agustín de Hipona pone también el punto final a su gran libro *Sobre la Trinidad*:

Fija la mirada de mi atención en esta regla de fe [Trinidad, unidad y distinción de personas], te he buscado [a Dios] según mis fuerzas y en la medida que tú me hiciste poder, y anhelé ver con mi inteligencia lo que creía mi fe, y disputé y me afané en demasía. Señor y Dios mío, mi única esperanza, óyeme para que no sucumba al desaliento y deje de buscarte; ansíe siempre tu rostro con ardor. Dame fuerzas para la búsqueda, tú que hiciste te encontrara y me has dado esperanza de un conocimiento más perfecto. Ante ti está mi firmeza y mi debilidad; sana ésta, conserva aquélla. Ante ti está mi ciencia y mi ignorancia; si me abres, recibe al que entra, si me cierras el postigo, abre al que llama. Haz que me acuerde de ti, te comprenda y te ame. Acrecienta en mí estos dones hasta mi reforma completa... Señor, Dios uno y Dios Trinidad, cuanto con tu auxilio queda dicho en estos mis libros, conózcanlo los tuyos; si algo hay en ellos de mi cosecha, perdóname Tú, Señor, y perdónenme los tuyos. Así sea.¹²³



BIBLIOGRAFIA

(Los notados con * son católicos)

- ALFORD, H., *Alford's Greek Testament*.
 APPÉRE, G., *Pour un Dialogue avec Dieu* (Marseille, La Baniere de la Vérité, 1974).
 ARANA QUIROZ, P., *Progreso, técnica y hombre* (Barcelona, Ediciones Evangélicas Europeas, 1971).
Baker's Dictionary of Theology.
 BARTH, K., *Church Dogmatics* (Eds. G. W. Bromiley and T. F. Torrance, Edinburgh, T. and T. Clark, 1964), 4 vols. (13 tomos).
 —, *Evangelical Theology* (trad. al inglés de G. Folcy, London, Weidenfeld and Nicolson, 1963).
 BERKHOFF, L., *Teología Sistemática* (trad. de F. Delgado, Grand Rapids, Eerdmans, 1976).
 —, *The History of Christian Doctrines* (London, The Banner of Truth, 1969).
 BERKOUWER, G. C., *Incertidumbre moderna y fe cristiana* (trad. de J. Grau, Barcelona, Ediciones Evangélicas Europeas, 1973).
 —, *Studies in Dogmatics* (Grand Rapids, Eerdmans), 14 vols.
 * BIRD, J. y L., *El Matrimonio es para Adultos* (trad. de G. Gil, Santandar, Sal Terrac, 1972).
 BLANCHARD, J., *Aceptado por Dios* (trad. de J. M. Blanch, Edinburgh, El Estandarte de la Verdad, 1974).
 BOUNDS, E. M., *La oración, fuente de poder* (trad. de I. Arellano, Barcelona, Ediciones Evangélicas Europeas, 1972).
 * BOUYER, L., *La Iglesia de Dios* (trad. de Javier Abárzuza, Madrid, Ediciones Studium, 1973).
 BRWN, C., *Edit of Dictionary of New Testament Theology* (Exeter, The Paternoster Press, 1975), 3 vols.

- BUBER, M., *Two Types of Faith* (Harper and Row Publishers, New York, 1961).
- BUNYAN, J. and GOODWIN, Th., *La Oración* (trad. de M. Blanch, London, The Banner of Truth, 1967).
- BÜRKI, H., *El Cristiano y el Mundo* (Barcelona, Ediciones Evangélicas Europeas, 1973).
- CalváoW dBirdá 1
- CALVIN, J., *Institutes of the Christian Religion* (trad. al inglés de H. Beveridge, London, James Clarke and Co. Ltd., 1962), 2 vols.
- * CARRETO, C., *Cartas del Desierto* (trad. de A. O. León, Caracas, Ediciones Paulinas, s/f.).
- CONN, H. M., *Teología Contemporánea en el Mundo* (trad. de J. M. Blanch, Grand Rapids, s/f.).
- CRABB, L. J., *Principios bíblicos del arte de aconsejar* (trad. de F. Lacueva, Tarrasa, CLIE, 1977).
- CULBERTSON, W., *God's Provision for Holy Living* (Chicago, Moody Press, 1970).
- CULLMANN, O., *Cristología del Nuevo Testamento* (trad. de G. T. Gattinoni, Methopress, 1965).
- , *La Historia de la Salvación* (trad. de V. Bazterrica, Barcelona, Edicions 62 s/a., 1967).
- CUNNINGHAM, W., *Historical Theology* (London, The Banner of Truth, 1960), 2 vols.
- CHAFER, L. S., *Grandes Temas Bíblicos* (trad. de E. A. Núñez, Barcelona, Portavoz Evangélico, 1972).
- , *He That Is Spiritual* (Chafer Memorial Edition, Zondervan).
- , *Salvación* (trad. de E. A. Núñez, Miami, Spanish Publications, 1968).
- , *Teología Sistemática* (trad. de varios autores, Dalton —Georgia—, Publicaciones Españolas, 1974), 2 vols.
- * CHARLES, P., *La oración de todas las cosas* (Bilbao, Desclée de Brouwer, 1961).
- , *La pregària de totes les hores* (trad. al catalán de A. Ferrer, Barcelona, Editorial Balmes, 1959).
- CHRISTENSON, L., *The Christian Family* (Minneapolis, Bethany Fellowship, 1970).
- * DELGADO VARELA, J. M., *Bautizados en el Espíritu Santo* (Guatemala, Instituto Teológico Salesiano, 1975).
- * DIDIER y otros seis autores, *¿Crear en Dios Hoy?* (trad. de Guillermo Gutiérrez, Santander, Sau Terrae, 1969).
- DRIVER, J., *Comunidad y Compromiso* (Bueno Aires, Ediciones Certeza, 1974).
- * EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, C. D., *San Juan de la Cruz y el Misterio de la Santísima Trinidad en la vida espiritual* (Zaragoza, 1947).

- EICHRODT, W., *Teología del Antiguo Testamento* (trad de D. Romero, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1975), 2 vols.
- * *Enciclopedia de la Biblia* (Barcelona, Ediciones Garriga, S. A., 1969), 6 vols.
- * *Enciclopedia Mystrium Salutis* (dirigida por J. Feiner - M. Löhrer, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1971 ss.), 5 vols.
- * *Enciclopedia Sacramentum Mundi* (dirigida por K. Rahner y otros 13 autores, Barcelona, Editorial Herder, 1976 ss.), 6 vols.
- EVAN HOPKINS, H. A., *Manual del Combatiente Cristiano* (trad. de Samuel Escobar, Córdoba —R. Argentina—, 1961).
- * GALILEA, S., *El Seguimiento de Cristo* (Bogotá, Ediciones Paulinas, 1978).
- * GARCÍA CORDERO, M. O. P., *Teología de la Biblia* (Madrid, B. A. C., núm. 307, pp. 335-336), 3 vols.
- GEISLER, N., *Christian Apologetics* (Grand Rapids, Baker Book House, 1982).
- GILLQUIST, P. E., *¡Acabemos con las luchas sobre el Espíritu Santo!* (trad. de G. Amat, Tarrasa, CLIE, 1974).
- * GONZÁLEZ DE CARDENAL, O., *Meditación Teológica desde España* (Salamanca, Ediciones Sígueme, 1970).
- , *Misterio Trinitario y Existencia Humana* (Madrid, Rialp, 1966).
- * GONZÁLEZ MARTÍN, M., *Creo en la Iglesia* (Madrid, B. A. C., núm. 341, 1973).
- GRAHAM, B., *Paz con Dios* (Editorial Moody, 1953).
- , *The Holy Spirit* (London, Collins and Sons, 1978). Hay edición castellana.
- GRAU, J., *Buenas Noticias* (Barcelona, Ediciones Evangélicas Europeas, 1973).
- , *El Amor y la Verdad* (Barcelona, Ediciones Evangélicas Europeas, 1973).
- , *Introducción a la Teología* (Tarrasa, CLIE, 1973).
- GRAU, J., LACUEVA, F., MARTÍNEZ, J. M., y TREMOLEDA, J., *Treinta mil española y Dios* (Barcelona, Edit. Nova Terra, 1972).
- GREEN, M., *Creo en el Espíritu Santo* (trad. de E. Suárez, Edit. Caribe, 1977).
- GRIFFITH, Tomas, *Christianity is Christ* (Grand Rapids, Eerdmans, 1955).
- , *The Principles of Theology* (London, Church Book Room Press Ltd., 1956).
- GRIM, F., *La Palabra que ayuda* (Tarrasa, CLIE, 1973).
- GUTHRIE, W., *The Christian's Great Interest* (London, The Banner of Truth, 1969).

- * GUTIÉRREZ, G., *Teología de la Liberación* (Salamanca, Ed. Sígueme, 1977).
- HEGGER, H., *¿Qué es creer?* (Velp, Fundación de la Calle Recta, 1982).
- HODGE, Ch., *Systematic Theology* (London, James Clarke and Co. Ltd., 1960), 3 vols.
- HOUGHTON, Th., *The Holly Spirit* (London, «Gospel Magazine», 1937).
- HUBBARD, D. H., *Iglesias, ¿quién las necesita?* (trad. de A. Canclini, Tarrasa, CLIE, 1976).
- HUEGEL, F. J., *Secretos de la oración* (trad. de D. E. Hall, Editorial Moody, s/f.).
- * JAVIERRE, A. M., *Cinco días de meditación en el Vaticano* (trad. de A. Berenguer, Madrid, PPC, 1974).
- , *Cristo Palabra y Palabra de Cristo* (Guatemala, Instituto Teológico Salesiano, 1976).
- JEREMÍAS, J., *Teología del Nuevo Testamento*, vol. I (trad. de C. Ruiz-Garrido, Ealamanca, Edic. Sígueme, 1974).
- * JIMÉNEZ DUQUE, B., *Teología de la Mística* (Madrid, B. A. C., núm. 224).
- JÜNGEL, E., *La Doctrina de la Trinidad* (Miami, Edit. Caribe, 1980).
- Keil and Delitzsch, *Commentaries on the Old Testament*.
- KEVAN, E. F., *London Bible College Correspondence Course* (a multicopista para los alumnos, excepto el vol. IV, impreso en Lowestoft, The Tyndale Press, s/f.).
- * KÜNG, H., *¿Existe Dios?* (trad. de J. M. Bravo Navalpotro, Madrid, Edic. Cristiandad, 1979).
- , *Ser Cristiano* (trad. de J. M. Bravo Navalpotro, Madrid, Edic. Cristiandad, 1977).
- , *The Church* (trad. al inglés de R. y R. Ockenden, London, Burns and Oates, 1968). Hay edición castellana.
- , *The Living Church* (trad. al inglés de C. Hastings y N. D. Smith, London, Sheed and Ward, 1963). Hay edición castellana con el título de *Estructuras de la Iglesia*.
- LACUEVA, F., *Cómo beneficiarse del complejo de inferioridad* (Bárcelona, Edit. Bruguera, 1968).
- , *Doctrinas de la Gracia* (Tarrasa, CLIE, 1975).
- , *El Hombre, Su Grandeza y Su Miseria* (Tarrasa, CLIE, 1976).
- , *El Mensaje del Evangelio* (ponencia en el Congreso Ibérico sobre Evangelización, Madrid, 1974).
- , *Ética Cristiana* (Tarrasa, CLIE, 1975).
- , *La Iglesia, Cuerpo de Cristo* (Tarrasa, CLIE, 1973).
- , *La Persona y la Obra de Jesucristo* (Tarrasa, CLIE, 1980).

- , *Un Dios en Tres Personas* (Tarrasa, CLIE, 1974).
- LANGE, *Commentary on the Holy Scriptures*.
- LAW, William, A. *Serious Call to a Devout and Holy Life*. And *The Spirit of Love* (London, SPCK, 1978).
- LEWIS, C. S., *God in the Dock* (Grand Rapids, Eerdmans, 1979).
- , *Mere Christianity* (Glasgow, Collins, 1978). Hay edición castellana, con el título de *Cristianismo y nada más*.
- , *The Problem of Pain* (Glasgow, Collins, 1978). Hay edición castellana, con el título de *El Problema del Dolor*.
- * LÓPEZ ARANGUREN, J. L., *Ética* (Madrid, Revista de Occidente, 1968).
- LUTZER, E. W., *How to Say No to a Stubborn Habit* (Wheaton, Illinois, Vivtor Books, 1979).
- LLOYD-JONES, M., *Christian Unity*, «An Exposition of Ephesians 4:1 to 16» (London, The Banner of Truth, 1980).
- , *God's Way of Reconciliation*, «Studies on Ephesians 2» (London, Evangelical Press, 1972).
- , *Life in the Spirit*, «An Exposition of Ephesians 5:18 to 6:9» (London, The Banner of Truth, 1975).
- , *Preaching and Preachers* (London, Hodder and Stoughton, 1971).
- , *¿Qué es la Iglesia?* (trad. de F. Lacueva, London, The Banner of Truth, 1970).
- , *Studies in the Sermon on the Mount*, 2 vols. (London, Inter-Varsity Fellowship, 1962). Hay edición castellana.
- , *The Basis of Christian Unity* (London, Inter-Varsity Fellowship, 1962).
- MACKINTOSH, C. H., *Estudios sobre el Pentateuco* (Los Angeles, Edit. Las Buenas Nuevas, 1956), 6 vols.
- MARTÍNEZ, J. M., GRAU, J., *Iglesia, Sociedad y Ética Cristiana* (Barcelona, Ediciones Evangélicas Europeas, 1971).
- * MARTÍNEZ, F., *La Revisión de Vida* (Barcelona, Ed. Herder, 1973).
- ? MEAD, F. S., «Editor and Compiler» of *The Encyclopedia of Religious Quotations* (Old Tappan, N. J., Spire Books, 1976).
- MEYER, F. B., *Light on Life's Duties* (Chicago, Moody Press, s/f.).
- , *Our Daily Walk* (London, Marshall, Morgan and Scott, 1976).
- MONOD, R., *La Dynamite de Dieu* (Strasbourg, La Voix de l'Evangile, 1971).
- MONTGOMERY, J. W., *¿Cómo sabemos que hay un Dios?* (Puerto Rico, Editorial Betania, 1975).
- MORRIS, L., *The Apostolic Preaching of the Cross* (London, The Tyndale Press, 1972).
- MURRAY, A., *Absolute Surrender* (Chicago, Moody Press, s/f.).

- , *Permaneced en Cristo* (Tarrasa, CLIE, 1980).
- MURRAY, J., *Redemption Accomplished and Applied* (London, The Banner of Truth, 1961). Hay edición castellana.
- NEE, W., *La Iglesia Normal* (trad. de A. Dears, Cuernavaca, México, Tipográfica Indígena, 1964).
- , *The Release of the Spirit* (Cloverdale, Ind., Ministry of Life, 1965).
- * OTT, L., *Fundamentals of Catholic Dogma* (trad. al inglés de P. Lynch, Cork, The Mercier Press Ltd., 1966).
- OWEN, J., *The Works of John Owen* (London, The Banner of Truth), 16 vols.
- PACKER, J. I., *Knowing God* (London, Hodder and Stoughton, 1975). Hay edición castellana con el título de *Hacia el conocimiento de Dios*.
- PEARLMAN, M., *El Evangelismo Personal* (trad. de B. Mercado, Miami, Edit. Vida, 1959).
- , *Teología Bíblica y Sistemática* (trad. de B. E. Mercado, Miami, Edit. Vida, 1973).
- , *Teología Bíblica y Sistemática* (trad.
- * PEINADO, Mons. M., *Exposición de la Fe Cristiana* (Madrid, B. A. C., núm. 378, 1975).
- PENDLETON, J. M., *Compendio de Teología Cristiana* (trad. de A. Treviño, El Paso, Texas, Casa Bautista de Publicaciones, 1960).
- PENTECOST, J. D., *El Sermón del Monte* (Barcelona, Portavoz Evangélico, 1981).
- , *Marchando hacia la madurez espiritual* (trad. de F. Adrover y M. Portugal, Barcelona, Portavoz Evangélico, 1979).
- PINK, A., *Los Atributos de Dios* (trad. de M. Martín, London, The Banner of Truth, 1964).
- POULSON, E., *The Wonderful Word «JAH»* (London, City Press, 1870).
- * QUASTEN, J., *Patrologia* (Madrid, B. A. C., núms. 206 y 217), 2 vols.
- * RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo* (trad. de J. L. Domínguez Villar, Salamanca, Ed. Sígueme, 1971).
- RAY, M., *El Descubrimiento del Amor* (trad. de J. Camafort, Barcelona, Ediciones Evangélicas Europeas, 1971).
- * ROUËT DE JOURNEL, M. J., *Enchiridion Patristicum* (Barcelona, Edit. Herder, 1959).
- * ROVIRA BELLOSO, J. M., *Estudis per a un tractat de Déu* (Barcelona, Edicions 62, 1970).
- , *Fe y Libertad Creadora* (Barcelona, Edit. Nova Terra, 1974).
- * ROYO MARÍN, A., *Teología de la Perfección Cristiana* (Madrid, B. A. C., núm. 114).

- RYRIE, C. C., *A Survey of Bible Doctrine* (Chicago, Moody Press, 1980).
- , *Balancing the Christian Life* (Chicago, Moody Press, 1977).
- , *Biblical Theology of the New Testament* (Chicago, Moody Press, 1978).
- , *The Ryrie Study Bible* (Chicago, The Moody Press).
- SAFRAN, A., *La Cábala* (trad. de C. Ayala, Barcelona, Ed. Martínez Roca, 1976). El autor es un afamado rabino de Ginebra.
- * SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *La Ciudad de Dios* (Madrid, B. A. C., núms. 171 y 172), 2 vols.
- , *Sobre la Trinidad* (Madrid, B. A. C., núm. 39).
- , *tratados sobre el Evangelio de Juan* (Madrid, B. A. C., núms. 139 y 165), 2 vols.
- , *Tractatus in Epistulam Ioannis* (ML., tomo 35, pp. 1.982 y ss.).
- * SAN BUENAVENTURA, *Obras de San Buenaventura* (Madrid, B. A. C., núms. 6, 9, 19, 28, 36 y 49), 6 vols.
- * SAN JUAN DE LA CRUZ, *Vida y Obras Completas de San Juan de la Cruz* (Madrid, B. A. C., núm. 15).
- SANNY, L. C., *The Art of Personal Witnessing* (Chicago, Moody Press, 1957).
- * Santa Teresa de Je cmfñyp xzfñllú mfñluy a
- * SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras Completas de Santa Teresa* (Madrid, B. A. C., núm. 212).
- * SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica* (Madrid, B. A. C., núms. 77, 80, 81, 83 y 87), 5 vols.
- , *Suma contra los Gentiles* (Madrid, B. A. C., núms. 94 y 102), 2 vols.
- SAUER, E., *En la palestra de la fe* (trad. de J. P. Vila, Barcelona, Portavoz Evangélico, 1980).
- SCHAEFFER, F., *La Iglesia al final del siglo XX* (trad. de S. García, Barcelona, Ediciones Evangélicas Europeas, 1973).
- , *La verdadera espiritualidad* (Logoi, 1974).
- , *Muerte en la Ciudad* (trad. de J. Grau, Barcelona, Ediciones Evangélicas Europeas, 1973).
- , *The God Who is There* (London, Hodder and Stoughton, 1968). Hay edición castellana.
- SMEATON, G., *The Holy Spirit* (London, The Banner of Truth, 1958).
- * SOR ISABEL DE LA TRINIDAD, *Obras Completas*.
- * SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ, *Obras Escogidas de* (Barcelona, Edit. Bruguera, 1968).
- SPRING, G., *Los rasgos distintivos del verdadero cristiano* (trad.

- de F. Lacueva, Barcelona, Ediciones Evangélicas Europeas, 1971).
- STOTT, J. R. W., *Creer es también pensar* (trad. de A. F. Sosa, Buenos Aires, Edic. Certeza, 1974).
- , LLOYD-JONES, M. y GRAU, J., *La Evangelización y la Biblia* (Barcelona, Ediciones Evangélicas Europeas, 1969).
- STRONG, A. H., *Systematic Theology* (London, Pickering and Inglis, 1958).
- ? TAYLOR, A. E., *Does God Exist?* (London, Collins Crear-Type Press, 1966).
- THIEME, *Spirituality by Grace*.
- * THILS, G., *Santidad Cristiana*, «Compendio de Teología Ascética» (trad. de M.^a Dolores López, Salamanca, Edic. Sígueme, 1968).
- THORNWELL, J. H., *The Collected Writings of James Henley Thornwell* (London, The Banner of Truth, 1974), 4 vols.
- TILlich, P., *Teología Sistemática* (trad. de D. Sánchez-Bustamante, Esplugues de Llobregat, 1972 ss.), 3 vols.
- TOZER, A. W., *La búsqueda de Dios* (Editorial Alianza, 1977).
- TRENCHARD, E., *Estudios de Doctrina Bíblica* (Madrid, Literatura Bíblica, 1976).
- , *La Iglesia, las iglesias y la obra misionera* (Seaton, Literatura Bíblica, s/f.).
- , *Los Hechos de los Apóstoles* (un comentario). (Madrid, Literatura Bíblica, 1964.)
- TURNER, D. D., *Academia Cristiana del Aire* (cursos por correspondencia). (Quito, The World Radio Missionary Fellowship, Inc., 1954 ss.), 18 vols.
- * USEROS, M., *Cristianos en comunidad* (Salamanca, Edic. Sígueme, 1970).
- Valores del Judaísmo* (libro de bolsillo de Israel).
- VAN TIL, C., *Apologetics* (Syllabus for class purposes only, 1971).
- * VELA, J. A., *Las comunidades de base y una Iglesia nueva* (Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1969).
- * VIDAL, M., *Moral de actitudes. Moral fundamental personalista* (Madrid, PS Ediciones, 1974).
- VILA, S., *La Nada o las Estrellas* (Tarrasa, CLIE, 1970).
- , *Pruebas tangibles de la existencia de Dios* (Tarrasa, CLIE, 1978).
- VON RAD, G., *Teología del Antiguo Testamento* (trad. de V. Martín Sánchez y F. C. Vevia Romero, Salamanca, Edic. Sígueme, 1972), 2 vols.
- Vos, G., *Biblical Theology* (London, The Banner of Truth, 1975).

WATSON, J. B., compilador de *La Iglesia* (trad. y adapt. de J. A. Lockward y J. R. Cochrane, Buenos Aires, 1971).

* WHITE, V., *God and the Unconscious* (London, Fontana Books, 1952).

WILSON, D. CLARKE, *Take My Hands* (London, Hodder and Stoughton, 1967).

WILLIAMS, J., *Iglesias Vivientes* (trad. de S. García Rituerto, Madrid, Edit. Literatura Bíblica, 1975).