

# 4

## DIOS

*Fernando L. Canale*

### Introducción

La doctrina de Dios sirve de fundamento para la teología cristiana, puesto que Dios se relaciona con todo y todo se relaciona con él. La doctrina determina la manera como los teólogos entienden y formulan el conjunto de creencias cristianas. Las ideas filosóficas comúnmente han configurado el concepto cristiano de Dios. Las declaraciones bíblicas han afectado sólo levemente tales formulaciones.

Por consiguiente, las interpretaciones clásicas, modernas y posmodernas de la doctrina cristiana de Dios se han concebido bajo la

influencia de conceptos filosóficos humanos. Los estudiosos diligentes de las Escrituras, conscientes de esta situación, prosiguen su búsqueda de una mejor comprensión, decididos a supeditar a la Biblia todas las formas de razonamiento humano. Puesto que la filosofía humana debe sujetarse a la Biblia y que la filosofía divina ya es asequible en las Escrituras, nuestra comprensión de Dios debe estar exenta de especulaciones humanas. Lo que es posible conocer acerca de Dios debe estar revelado en las Escrituras.

#### I. FUENTES PARA EL CONOCIMIENTO DE DIOS

- A. LA BIBLIA
- B. REVELACIÓN GENERAL

#### II. REALIDAD DE DIOS

- A. EXISTENCIA DE DIOS
- B. DIOS COMO MISTERIO

#### III. ATRIBUTOS DIVINOS

- A. ETERNIDAD
- B. INMUTABILIDAD
- C. AMOR E IRA
  - 1. Amor de Dios
  - 2. Ira de Dios
- D. TRASCENDENCIA

#### IV. ACTOS DIVINOS

- A. PRESCIENCIA
- B. PREDESTINACIÓN
- C. CREACIÓN
- D. PRESENCIA HISTÓRICA
- E. PROVIDENCIA
  - 1. Actividad providencial indirecta
  - 2. Actividad providencial directa

#### V. UNICIDAD DE DIOS

- A. EVIDENCIA DEL AT
- B. EVIDENCIA DEL NT

#### VI. LA DEIDAD EN EL AT

- A. EL PLURAL DE PLENTUD Y LA DEIDAD
- B. EL ÁNGEL DE YAHVEH

#### C. LA REVELACIÓN DUAL DE YAHVEH

#### VII. LA DEIDAD EN EL NT

- A. DIOS EL HIJO
  - 1. Divinidad
  - 2. Condición de Hijo
  - 3. Nacido del Padre
  - 4. Naturaleza de la subordinación del Hijo
- B. DIOS EL PADRE
  - 1. Paternidad de Dios en el AT
  - 2. El Dios de Jesucristo
  - 3. El envío del Hijo
  - 4. La delegación al Hijo
  - 5. La obra salvífica
  - 6. Fórmulas binitarias
- C. DIOS EL ESPÍRITU SANTO
  - 1. El anuncio de Cristo
  - 2. Venida pentecostal
  - 3. Divinidad
  - 4. Personalidad
  - 5. Acción salvífica
  - 6. Dones escatológicos
- D. MODELOS TRINITARIOS EN EL NT

#### VIII. IMPACTO DE LA DOCTRINA DE LA DEIDAD

#### IX. RESEÑA HISTÓRICA

- A. ANTECEDENTES FILOSÓFICOS
  - 1. Neoplatonismo
  - 2. Aristotelismo
- B. PERÍODO PATRÍSTICO
  - 1. Justino Mártir

- 2. Ireneo
- 3. Orígenes
- 4. Herejías trinitarias
- 5. Concilio de Nicea
- 6. Agustín
- 7. El Credo Atanasiano
- C. PERÍODO MEDIEVAL
- D. LA REFORMA
  - 1. Lutero
  - 2. Calvino
  - 3. Anabaptistas
  - 4. Arminio
- E. EDAD CONTEMPORÁNEA
  - 1. Friedrich Schleiermacher
  - 2. Karl Barth
  - 3. Alfred North Whitehead
  - 4. Wolfhart Pannenberg
  - 5. La “perspectiva abierta” de Dios
- F. ADVENTISTAS DEL SÉPTIMO DÍA
  - 1. Subordinacionismo temporal
  - 2. Rechazo de la doctrina clásica
  - 3. Afirmación de la Trinidad bíblica

- 4. Tendencias contemporáneas
- X. COMENTARIOS DE ELENA DE WHITE
  - A. ESTUDIO ESPECULATIVO DE DIOS
  - B. REVELACIÓN GENERAL
  - C. REALIDAD DE DIOS
    - 1. Existencia de Dios
    - 2. Dios como misterio
  - D. ATRIBUTOS DIVINOS
    - 1. Eternidad de Dios
    - 2. Inmutabilidad de Dios
    - 3. Amor e ira de Dios
    - 4. Trascendencia
  - E. ACTIVIDAD DIVINA
    - 1. Predestinación
    - 2. Creación
    - 3. Providencia
  - F. LA TRINIDAD
  - G. EL PADRE ETERNO
  - H. EL HIJO ETERNO Y SU OBRA
  - I. EL ESPÍRITU SANTO ETERNO Y SU OBRA

## XI. BIBLIOGRAFÍA

## I. FUENTES PARA EL CONOCIMIENTO DE DIOS

### A. LA BIBLIA

Existen distintas interpretaciones de la doctrina cristiana acerca de Dios. La diversidad de fuentes consultadas para el conocimiento de Dios constituye la razón que explica la discrepancia de enfoque y contenido. Sin embargo, de acuerdo con la Biblia, la auténtica fuente de información para la doctrina de Dios es la revelación que él mismo ha efectuado acerca de su persona (Heb. 1:1-3), tal como se ha registrado fielmente en las Escrituras (Rom. 16:26). La naturaleza, en sus diversas manifestaciones, también se consideró fuente de conocimiento para la doctrina de Dios. Tradicionalmente la teología ha identificado la enseñanza bíblica concerniente a la revelación de Dios a través de la naturaleza (Sal. 19:1-6; Rom. 1:19, 20) con la interpretación filosófica humana de Dios construida exclusivamente sobre la base de la información natural. Las doctrinas de Dios que surgen del estudio de la naturaleza son interpretaciones filosóficas de Dios, conocidas en los círculos teológicos como “teología natural”.

Un estudio de la enseñanza bíblica sobre la revelación general sugiere que la revelación general de Dios no debiera usarse para construir una teología natural. No obstante, los resultados, de poca importancia según se alega, producidos por las especulaciones filosóficas sobre el ser de Dios, se utilizan como presuposiciones para la comprensión no sólo de la doctrina cristiana de Dios, sino además de la empresa teológica en su totalidad. Sin embargo, una comprensión correcta de la naturaleza requiere como su presuposición necesaria el conocimiento de Dios provisto por revelación y no viceversa. En síntesis, el verdadero conocimiento de Dios puede obtenerse únicamente sobre la base de la revelación bíblica. Puesto que la doctrina cristiana de Dios generalmente se ha desarrollado mediante la adopción de las conclusiones especulativas de la teología natural como presuposición operativa, el intento de establecer una comprensión de Dios sobre la base de la Biblia sola inevitablemente tendrá que competir con ideas tradicionales y generar un concepto diferente de Dios.

## B. REVELACIÓN GENERAL

Según la Escritura, la creación de Dios, aun después de la entrada del pecado en el mundo, era un instrumento objetivo que él utilizó para revelarse a los seres humanos. Para establecer una diferencia entre este medio y la “revelación especial” de la Escritura se utiliza extensamente la designación “revelación general”. Pablo, cuando habló a los hombres de Atenas en el Areópago, se refirió claramente a esto cuando explicó que Dios “a todos da la vida y el aliento y todo... para... que lo buscaran a él, a ver si al menos a tientas lo encontraban” (Hech. 17:25, 27, NBE). El pasaje no dice explícitamente cómo ocurre eso, pero parece sugerir que la revelación general tiene intenciones salvíficas.

El Salmo 19 presenta la creación de Dios como un instrumento objetivo que él emplea para revelarse a todos (cf. Sal. 65:6-13). Este pasaje expresa claramente que “los cielos cuentan la gloria de Dios, y el firmamento anuncia la obra de sus manos (Sal. 19:1), particularizando de este modo los diferentes aspectos del mundo físico creado, a través de los cuales la gloria de Dios puede revelarse universalmente a todos los seres humanos a lo largo de la historia (cf. Éxo. 33:18, 19; 34:6, 7). Los versículos siguientes explican el modo cognitivo de estos instrumentos de revelación. Comparten conocimiento (Sal. 19:2) sin palabras ni voz audible (v. 3). De esta manera se traza explícitamente una diferencia fundamental entre la revelación especial (Escritura) y la revelación general en la creación. En la revelación especial el contenido cognitivo se da a través de palabras humanas, mientras que en la revelación general el contenido cognitivo se da mediante las obras divinas o acontecimientos históricos accesibles a todos. En la revelación especial Dios habla mediante palabras humanas; en la revelación general el mismo Dios habla por medio de hechos físicos e históricos. Finalmente, David enuncia el alcance uni-

versal de estos medios de revelación divina cuando recalca que “por toda la tierra salió su voz, y hasta el extremo del mundo sus palabras” (v. 4).

En Romanos 1:18-21 Pablo toma del AT el concepto de revelación general, lo aclara y lo desarrolla. Con esto amplía el concepto en tres sectores muy importantes: la función de Dios, su contenido y su objetivo final. Respecto al papel de Dios en la revelación general, Pablo subraya que lo que puede conocerse acerca de Dios es claro para los seres humanos “pues Dios se lo manifestó” (v. 19). En la revelación general, como también en la revelación especial, Dios interviene personalmente en el proceso mismo de la revelación. En la introducción a su Evangelio, Juan explica que la segunda persona de la Trinidad, el Verbo, es la “luz verdadera, que alumbra a todo hombre” (1:9). La revelación general son las buenas nuevas que Dios logra hacer llegar, no sólo a los que tienen acceso a la Escritura, sino también a toda la humanidad. Pablo identifica el contenido de la revelación general como “las cosas hechas [*tois poiémasin*]” (Rom. 1:20). Esta expresión parece señalar el hecho de que los contenidos de la revelación general incluyen no sólo la creación (nuestro mundo físico) sino también la providencia de Dios, que abarca todo el espectro de los hechos históricos (cf. Hech. 14:17).

Las cualidades invisibles de Dios, su poder personal y su naturaleza divina, añade Pablo, son evidentes (Rom. 1:19, 20). Este conocimiento adquirido, aunque imperfecto debido a los efectos oscurecedores del pecado, no es insignificante. Sin embargo, los seres humanos pecadores constantemente lo repudian y pervierten (vs. 18, 21-23). Por tanto, en su misericordia Dios irrumpió en la existencia del hombre oscurecida por el pecado por medio de una revelación especial, sobrenatural, que culmina en Cristo Jesús (Heb. 1:2; ver Revelación II).

## II. REALIDAD DE DIOS

### A. EXISTENCIA DE DIOS

El análisis de las pruebas racionales de la existencia de Dios ha llegado a ser un punto clásico en la doctrina cristiana de Dios. Puesto que Dios no se revela continuamente en forma directa y visible, surge lógicamente la pregunta de si en realidad existe un Ser que corresponda a nuestra palabra “Dios”. El registro bíblico no trata el asunto de la existencia de Dios mediante el recurso de crear o sugerir pruebas racionales. En cambio la Escritura sostiene: “El que se acerca a Dios tiene que creer que existe” (Heb. 11:6, C-1). Es necesario tener conocimiento de Dios para que se desarrolle la fe en la mente y el corazón de los seres humanos (Rom. 10:17). Mediante la recepción combinada de la autorrevelación de Dios en la historia –como aparece en la Biblia–, y de la acción inspiradora del Espíritu Santo en la mente, es como la fe, expresada como convicción de la existencia de Dios, se convierte en un hecho concreto en la experiencia del cristiano. Las pruebas racionales de la existencia de Dios que se nos dan en la naturaleza no producen tal convicción radical. La convicción de la existencia de Dios no se produce por medio de argumentos racionales sino por medio de una relación personal con Dios. Esta relación la inicia Dios, quien, a través de la acción personal del Espíritu Santo, usa la Escritura, la naturaleza y la historia para revelarse a la mente y el corazón de los seres humanos. Entonces, somos conscientes de la existencia de Dios en base a su revelación personal en la Escritura antes que en base a argumentos racionales (*cf.* Mat. 16:15-17). Dentro de este contexto la existencia de Dios se percibe, generalmente, como misterio.

### B. DIOS COMO MISTERIO

Otro aspecto básico de la doctrina de Dios se relaciona con su naturaleza. En este

respecto el registro bíblico ofrece una cantidad de información casi abrumadora. Pero, antes de considerar algunos aspectos básicos de la revelación múltiple de Dios que se presenta en la Biblia, debemos reconocer que al abordar el estudio de Dios entramos en un “terreno sagrado”, en el cual el silencio es oro. En otras palabras, debiéramos reconocer las limitaciones de los procesos del pensamiento humano al tratar de comprender la autorrevelación de Dios. La deficiencia de nuestro proceso de pensamiento, en lo que concierne a Dios como objeto de estudio, se manifiesta no sólo cuando descubrimos que es imposible conocer a Dios por nosotros mismos aparte de su autorrevelación (Job 11:7), sino también cuando nos percatamos de las limitaciones que afectan nuestra comprensión de lo que se revela. Tales limitaciones se deben no sólo a nuestra naturaleza pecaminosa, sino principalmente a la misma naturaleza de Dios, cuya “grandeza es inescrutable” (Sal. 145:3).

No podemos comprender plenamente la realidad de Dios dentro de los límites de nuestra razón humana, finita y limitada. Aun cuando se base en ideas bíblicas, cualquier pretensión humana de alcanzar una comprensión perfecta de Dios tiende a corresponder, en última instancia, no al Dios viviente e infinito sino más bien a un dios creado por nuestra propia imaginación. La revelación bíblica acerca de Dios cae dentro de la categoría de misterio, entendido no en su sentido tradicional sino más bien en su sentido bíblico.

En su sentido tradicional, un misterio es algo que, por su misma naturaleza, no puede conocerse ni expresarse en palabras. Al contrario, la Biblia asocia íntimamente misterio con revelación (Dan. 2:30, 47; Rom. 16:25; 1 Cor. 15:51; Efe. 1:9; Col. 2:2). Un misterio es algo que, aun cuando oculto al conocimiento humano, puede conocerse a través de la revelación. Además, aun cuando el misterio

implique una revelación directa y accesible al conocimiento humano, excede sus propios aspectos revelados como para evitar cualquier identificación posible de la realidad revelada con el misterio en sí. Así es como Pablo puede pedir que los efesios sean capaces de “conocer el amor de Cristo, que excede a todo conocimiento” (Efe. 3:19). Este amor que excede al conocimiento pertenece

a la categoría de misterio manifiesto en las formas múltiples en las que Dios ha escogido revelarse a sí mismo según está registrado en la Biblia. Deben tomarse recaudos para evitar cruzar el límite entre las facetas reveladas y ocultas del misterio (Deut. 29:29), particularmente al discutir cuestiones como la Trinidad, la presciencia y la eternidad.

### III. ATRIBUTOS DIVINOS

#### A. ETERNIDAD

El cristianismo siempre ha entendido a Dios como eterno (Rom. 16:26). La eternidad, como una característica del ser de Dios, trata de la relación de Dios con el tiempo. Hay un profundo e irrevocable desacuerdo entre el concepto bíblico y la comprensión tradicional de eternidad. La comprensión tradicional sostenida por los cristianos se halla, en general, afectada negativamente por la influencia de la filosofía griega. Ésta concibe que entre eternidad y tiempo existe una diferencia cualitativa insalvable. La eternidad es la ausencia absoluta de tiempo y de cualquier cosa relacionada con el tiempo. Por tanto, se cree que la eternidad de Dios significa que el ser de Dios está totalmente ajeno y desvinculado de cualquier cosa que sea temporal e histórica. Las consecuencias de tal idea compenetran y condicionan toda la concepción clásica de la naturaleza y los actos de Dios.

Sin embargo, cuando se investiga la idea de eternidad en el registro bíblico, la primera idea que se advierte es que las palabras traducidas usualmente como “eternidad” tienen un claro significado temporal. Los vocablos *’ólám* en el AT y *aión* en el NT significan básicamente “tiempo o duración largos”, refiriéndose a un período de tiempo limitado o ilimitado. Que la eternidad se conciba en un modo temporal no significa que la Biblia identifica eternidad con el tiempo creado que nosotros experimentamos como límite de nuestros seres finitos, sino simplemente que

la eternidad de Dios no está ajena a nuestro tiempo. Sin embargo, el tiempo de Dios es cualitativamente diferente del nuestro, no en el sentido de que niega el tiempo sino en que lo integra y lo supera (ver II. B). Por ejemplo, nosotros experimentamos el tiempo como una medida de nuestra transitoriedad, mientras que la eternidad de Dios experimenta el tiempo sin dicha transitoriedad (Sal. 103:15-17; Job 36:26).

A diferencia de la tradición cristiana clásica influida por la filosofía griega, la Biblia concibe el modo temporal, histórico de la eternidad de Dios como compatible con su inmutabilidad (Sal. 102:24-27; Heb. 1:10-12). Pablo nos dice que el plan de salvación fue decidido “antes de la fundación del mundo” (Efe. 1:4). “Antes” supone claramente un tiempo previo a la creación. La declaración de Pablo de que el plan de salvación “desde los tiempos eternos se mantuvo oculto en Dios, creador de todas las cosas” (Efe. 3:9, NVI), apunta a una eternidad pasada que involucra al tiempo como una característica de la eternidad de Dios. Nuestro tiempo tuvo un comienzo (*cf.* 1 Cor. 2:7) cuando nuestro universo finito y sus habitantes fueron creados. El Creador trasciende tales limitaciones en su ser y en su experiencia de tiempo e historia. Nuestro tiempo es una participación muy limitada, finita, en la vida, la cual es la plena posesión de Dios en maneras que sobrepasan completamente aun nuestros mejores esfuerzos racionales e imaginativos. Procurar

definir el tiempo de Dios sería claramente un intento especulativo en el que estaríamos penetrando el misterio de su ser. Aquí el silencio es elocuencia.

Sin embargo, hemos comprendido algo importante: que de acuerdo con la Biblia, el Dios eterno e inmutable (ver III. B) puede relacionarse directa y personalmente con todas las gentes dentro del plano de la historia humana en una manera tal que, tanto Dios como los seres humanos, compartan la misma historia. La eternidad de Dios se refiere a la vida e historia de Dios, dinámica y sin fin, la cual al mismo tiempo incluye y totalmente sobrepasa el ámbito de nuestra historia creada. De acuerdo con la Biblia, la distancia entre Dios y su creación, lo cual actualmente constituye un obstáculo para una comunión directa e histórica con él, no es consecuencia de la diferencia entre un Dios atemporal, inmutable, y un hombre histórico, sino más bien la diferencia entre un Dios santo y una humanidad pecadora (Gén. 3:22-24; Isa. 59:2).

### B. INMUTABILIDAD

La inmutabilidad es otra característica del ser de Dios que ha sido un componente importante de la doctrina cristiana de Dios a lo largo de los siglos. La inmutabilidad se refiere a la ausencia de cambio en Dios. La Biblia declara enfáticamente que Dios no cambia (Mal. 3:6; Sant. 1:17). Desafortunadamente, sin embargo, la teología tradicional identificó inmutabilidad con impasibilidad. Tal identificación obedece a la comprensión atemporal de eternidad (ver III. A). Cuando la inmutabilidad se entiende como impasibilidad, se dice que Dios posee una vida estática en la que están totalmente excluidas relaciones, emociones, experiencias nuevas y cambios en su vida interior; todo para que no se manche la perfección de Dios.

En otras palabras, la inmutabilidad describiría la vida de Dios como desvinculada de las experiencias y la historia humana. Tal

idea difícilmente tenga algún lugar para una comprensión histórica del gran conflicto entre Dios y Satanás (ver Gran conflicto II-V), o para una verdadera encarnación histórica de Jesucristo (ver Cristo I. A. 2). Al enseñar esto la teología clásica ha seguido a la filosofía griega en un olvido total del concepto bíblico de inmutabilidad.

Por otra parte, aunque la Biblia no tenga una palabra específica para expresar el concepto de “inmutabilidad”, afirma claramente que en Dios “no hay mudanza, ni sombra de variación” (Sant. 1:17). La comprensión bíblica de la eternidad de Dios (ver III. A) admite una compatibilidad definida entre la perfección de Dios y una concepción de su vida que incluye cambios dinámicos como, por ejemplo, una novedad real (Isa. 43:19; Jer. 31:31; Apoc. 21:5), emociones (Éxo. 34:14; Núm. 11:33; Deut. 4:24; 6:15), relaciones (Lev. 26:12; Zac. 13:9; Apoc. 21:3) e incluso el arrepentimiento de Dios (Éxo. 32:14; Jer. 18:8; 42:10). Parece claro que la inmutabilidad del Dios bíblico, que es capaz de cambiar su decisión de destruir a Nínive (Jon. 3:4) a causa de la respuesta positiva de los ninivitas a la predicación de Jonás (v. 10), no puede entenderse como impasibilidad. Sin embargo, el cambio de opinión de Dios, descrito como su arrepentimiento, no implica un cambio en su propósito divino hacia los seres humanos, sino más bien una adaptación al cambio de opinión y de propósito de los seres humanos. Además, la Biblia concibe el cambio divino en relación con la vida dinámica de Dios, no en relación con la constitución de su ser. En otras palabras, la realidad de Dios no varía, ni cambia desde un ser menos perfecto a uno más perfecto. Dios siempre es el mismo (Sal. 102:26, 27; Heb. 13:8).

De acuerdo con la doctrina bíblica de Dios, el movimiento y cambio en la vida divina, que de acuerdo con la teología clásica son imposibles, desempeñan un papel muy importante en la naturaleza perfecta de

la vida y actividad divinas. Además, la encarnación supone que Dios tiene la facultad no sólo de relacionarse y vivir dentro de los límites del tiempo creado, sino también de experimentar personalmente hechos históricos nuevos y reales. La encarnación implica un movimiento histórico real dentro de la misma vida divina de Dios sin requerir cambio o desarrollo en la estructura del ser divino (Fil. 2:6-8). Dentro de este contexto, la inmutabilidad de Dios se muestra consistentemente a través de la Biblia como su “fidelidad”, o constancia, en sus actos históricos. Dios es capaz de hacer cosas en la historia y de cambiar su opinión (Jer. 18:8; 42:10; Jon. 3:9, 10) sin violar la perfección de su ser o sin experimentar un proceso de desarrollo interior desde un nivel inferior de su ser a otro superior. Al mismo tiempo, su eterna fidelidad (Sal. 100:5; 117:2) garantiza que nunca cambiará su opinión sino más bien cumplirá siempre sus planes (Isa. 25:1), juramentos (Heb. 7:21), y promesas de recompensa (Isa. 61:8) y protección (Sal. 91:14) o castigo (119:75) en relación con las decisiones humanas. Por tanto, la fidelidad histórica es una característica divina que distingue a Dios de los seres humanos (Núm. 23:19; 1 Sam. 15:29). La inmutabilidad de Dios –entendida no como una impasibilidad sino como la eterna identidad del ser de Dios consigo mismo y la fidelidad, constancia y coherencia históricas de su relación, sus propósitos y sus acciones hacia nosotros– es la presuposición necesaria para ideas teológicas tales como tipología, encarnación, cruz y el gran conflicto entre Dios y Satanás según se presentan en toda la Biblia.

### C. AMOR E IRA

La predestinación (IV. B), la creación (IV. C), la revelación general (I. B), la presencia histórica (IV. D) y la providencia (IV. E) revelan de diversas maneras a Dios como un ser relacional cuya esencia es el amor (1

Juan 4:8). Precisamente a causa de esto su ira es ajena a su naturaleza (Isa. 28:21). Con el fin de entender debidamente los conceptos bíblicos de amor e ira divinos es necesario reconocer que ambos pertenecen a Dios sin contradicción. Cuando Dios reveló su gloria a Moisés, explicó que él es un “Dios clemente y compasivo, lento para la ira y grande en amor y fidelidad, que mantiene su amor hasta mil generaciones después, y que perdona la iniquidad, la rebelión y el pecado; pero que no deja sin castigo al culpable, sino que castiga la maldad de los padres en los hijos y en los nietos, hasta la tercera y la cuarta generación” (Éxo. 34:6, 7, NVI).

#### 1. Amor de Dios

Las Escrituras declaran que “Dios es amor” (1 Juan 4:8, 16). Revelan a un “Dios de amor” (2 Cor. 13:11) y el “amor de Dios” (2 Cor. 13:14; cf. Efe. 2:4) hacia su creación. El Padre (1 Juan 3:1), el Hijo (Efe. 3:19) y el Espíritu Santo (Rom. 15:30) se empeñan en expresar su amante naturaleza interior no sólo en los actos de crear el universo y tener comunión con él, sino más notablemente al idear e implementar un plan de salvación asombrosamente sabio y complejo. La definición del amor de Dios no puede derivarse analógicamente de concepciones o experiencias humanas. El significado del amor sólo puede ser definido por Dios a través de un acto de revelación directa. El amor es una realidad relacional. Juan descubre claramente la naturaleza relacional del amor cuando observa que “hemos conocido y creído el amor que Dios tiene para con nosotros. Dios es amor; y el que permanece en amor, permanece en Dios, y Dios en él” (1 Juan 4:16).

Sin embargo, hay más en el amor divino de lo que podría sugerir su estructura relacional. El amor divino se explica claramente cuando, de acuerdo con la predestinación eterna de Dios, “se manifestaron la bondad y el amor de Dios nuestro Salvador” (Tito 3:4, NVI), y el Padre y Jesucristo nos die-

ron “consolación eterna y buena esperanza por gracia” (2 Tes. 2:16). El amor de Dios recibe su manifestación más asombrosa e inesperada en la vida y muerte de Jesucristo (Rom. 8:39; 1 Juan 4:10; Rom. 5:8). El amor de Dios no sólo está en la base de la creación (IV. C) sino también de la salvación. La encarnación y la cruz de Cristo revelan en verdad que el amor divino es un acto de abnegación por causa y en beneficio de otros, aun del humilde, el despreciado, el indigno. La Escritura describe la esencia del amor divino cuando el Padre da al Hijo (Juan 3:16; Rom. 8:32; cf. 2 Cor. 5:21) y, simultáneamente, el Hijo se da a sí mismo (Gál. 2:20; Efe. 5:2; Heb. 9:14). Pablo explica el carácter abnegado del amor del Hijo por el mundo señalando que Cristo Jesús “no estimó el ser igual a Dios como cosa a que aferrarse, sino que se despojó a sí mismo, tomando forma de siervo, hecho semejante a los hombres; y estando en la condición de hombre, se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz” (Fil. 2:6-8). Sobre esta base, no sorprende oír a Pablo afirmar que el amor de Cristo “excede a todo conocimiento” (Efe. 3:19). Se desprende de esto que el amor divino es la fuente (1 Juan 4:7) y modelo (1 Cor. 13) del amor humano.

## 2. Ira de Dios

Que el Dios bíblico experimente y exprese su ira hacia los pecadores, destruyéndolos mediante el fuego eterno, parece ser ajeno a su naturaleza (Isa. 28:21). Sin embargo, el concepto bíblico de ira de Dios no es contradictorio a, ni incompatible con, su naturaleza amante. Debido a que Dios es amor, su propósito es salvar a todos los seres humanos. Pablo formuló este hecho básico de la teología cristiana en una declaración concisa: “No nos ha puesto Dios para ira, sino para alcanzar salvación por medio de nuestro Señor Jesucristo” (1 Tes. 5:9). La respuesta de Dios al pecado del hombre es el ofrecimiento de la salvación en Jesucristo

(Gén. 3:15). Si Dios es amor y su propósito explícito es salvar a los pecadores, surge la pregunta en cuanto a qué puede causar su ira. De acuerdo con la Escritura, la ira divina se produce cuando el pecado persistente (Deut. 9:7; 2 Crón. 36:16; Jer. 7:20-34; 32:31-33; Ose. 12:14; Rom. 2:5; Col. 3:5, 6) conduce a los seres humanos a un rechazo inalterable del amante ofrecimiento de salvación de Dios en Jesucristo (Juan 3:36; Heb. 6:4-6). Debido a que Dios es amor, no quiere “que ninguno perezca, sino que todos procedan al arrepentimiento” (2 Ped. 3:9; ver 1 Rey. 8:46-51). La ira de Dios puede ser evitada por el arrepentimiento (1 Rey. 8:46-51; Joel 2:12-14), la confesión (Dan. 9:16-19), la restitución (Lev. 5:16; Núm. 5:7, 8) y la intercesión (Éxo. 32:9-14).

En síntesis, la ira de Dios puede ser desviada si los humanos aceptan la voluntad de Dios (su ley) y el perdón, ofrecido gratuitamente a todos en Jesucristo. Sin embargo, al rechazar voluntaria y persistentemente la voluntad de Dios y su don amante de salvación en Jesucristo, los pecadores se vuelven porfiados en su oposición al Señor, con lo cual se convierten en enemigos de la Deidad. Nahum explica que la ira de Dios se consuma en sus enemigos: “El Señor es un Dios celoso y vengador. ¡Señor de la venganza, Señor de la ira! El Señor se venga de sus adversarios; es implacable con sus enemigos” (Nah. 1:2, NVI). Durante la historia de la salvación, la ira de Dios se ha consumado sólo ocasional y parcialmente (Lam. 2:1-3; cf. Hech. 17:30). La ira de Dios tendrá una consumación escatológica en el último día, cuando “todos los soberbios y todos los que hacen maldad serán estopa; aquel día que vendrá los abrasará, ha dicho Jehová de los ejércitos, y no les dejará ni raíz ni rama” (Mal. 4:1; cf. Apoc. 14:10, 19; 19:15-21; ver Juicio divino II. E.; III. B. 3).

## D. TRASCENDENCIA

Trascendencia es otro concepto teológico que aparece en la Biblia sin una palabra es-

pecífica para expresarlo. Trascendencia básicamente significa “independencia de”, y en el estudio de la naturaleza de Dios se refiere a su independencia respecto de sus relaciones con el universo.

El sentido en el cual Dios es diferente de la creación se ha entendido tradicionalmente sobre la base de su eternidad atemporal e inmutabilidad impasible. En otras palabras, Dios es diferente de la creación porque es atemporal y no histórico, mientras que la creación es temporal e histórica. La teología clásica, basada en esta premisa, encuentra una similitud básica, o analogía, entre la realidad trascendente de Dios y la realidad creada. Tal similitud es el fundamento que permite a la razón humana hablar sobre Dios y elaborar una teología natural. Otros han sugerido que entre Dios y la creación hay una diferencia absoluta y total designada como “trascendencia absoluta”. La trascendencia absoluta no reconoce similitud entre el ser eterno de Dios y su creación histórica.

La Biblia concibe a Dios como diferente del mundo, tanto en términos de su realidad (Dios no es el mundo ni el mundo está incluido en su ser) como en términos de su naturaleza. Sin embargo, es obvio que cuando la diferencia se entiende como “trascendencia absoluta”, Dios llega a ser el grandioso forastero desconocido. Las consecuencias de los enfoques tradicional y moderno de la interpretación de la trascendencia de Dios han sido, en última instancia, responsables del giro hacia concepciones panenteístas de la inmanencia de Dios en los últimos tres siglos. De acuerdo con esta concepción, Dios ya no es una persona independiente del mundo sino más bien el mundo mismo, con su profunda causa ontológica o poder para ser.

Las Escrituras presentan un cuadro diferente de la trascendencia de Dios. Desde el comienzo, la doctrina de la creación arma el escenario tanto para la trascendencia como para la similitud entre Dios y su creación. La creación de Dios establece la independencia

de la realidad de Dios con respecto a la realidad del universo (Gén. 1:1; Heb. 11:3) y, consecuentemente, la dependencia del universo respecto de Dios (Isa. 42:5).

De este modo la Escritura habla claramente de la trascendencia de Dios desde el punto de partida de su inmanencia en el Santuario. El relato de la ceremonia de dedicación del templo de Salomón (2 Crón. 5-7) señala la trascendencia del ser de Dios más allá del ámbito de la creación. Comenzando con la afirmación de la inmanencia personal e histórica de Dios (IV. D), el relato identifica el lugar de la morada de Dios en dos sitios: primero, la morada de su gloria personal en el Santuario-templo terrenal (2 Crón. 5:13-6:2; 6:41; 7:1-3; cf. Éxo. 40:34-38), y segundo, su morada celestial (2 Crón. 6:21, 25, 27, 30, 33, 39; cf. Heb. 8:1, 2; Apoc. 7:15). La morada celestial de Dios no es todavía el ámbito de su trascendencia, puesto que el “cielo” es parte de su creación. La morada de Dios en el cielo, entonces, debe entenderse como perteneciente a su inmanencia histórica, esto es, a su relación con otras criaturas no afectadas por el pecado. La demanda de dos moradas se debe, no a la trascendencia de Dios sino más bien a la introducción del pecado en la Tierra y a la necesidad de la presencia personal de Dios con su pueblo.

La dimensión de la trascendencia de Dios nuevamente se pone de relieve cuando Salomón pregunta: “¿Es verdad que Dios habitará con el hombre en la tierra? He aquí, los cielos y los cielos de los cielos no te pueden contener; ¿cuánto menos esta casa que he edificado?” (2 Crón. 6:18; 1 Rey. 8:27). Aquí se percibe y expresa el misterio de la realidad de Dios. Dios vive en la Tierra, incluso en un templo, y en el cielo (inmanencia), sin embargo su ser sobrepasa completamente la creación (trascendencia). Sólo cuando se revela el misterio del ser de Dios —como totalmente independiente y completamente por encima de sus criaturas, y sin embargo al mismo tiempo capaz y dispuesto a entrar

en una relación íntima con su creación— somos capaces de reconocer y adorar a Dios en su majestad divina. Ningún esfuerzo de la razón o de la imaginación humana puede penetrar más allá de la revelación de Dios hasta su ser mismo.

Sin embargo, las Escrituras no adoptan la idea de una trascendencia “absoluta” que excluya similitudes entre Dios y la creación. Por el contrario, de acuerdo con el relato bíblico de la creación, el hombre y la mujer son creados “a imagen de Dios” (Gén. 1:27), lo que afirma claramente una similitud entre Dios y la humanidad. Con todo, la existencia de esa semejanza no justifica el uso especulativo de la sola razón para entender a Dios. Sólo Dios, que conoce perfectamente ambos lados de la analogía entre él mismo y la creación, puede extraer analogías/comparaciones cognitivas sobre su propio ser en nuestro orden creado. Los seres humanos, que sólo conocen su propio lado de la creación, no pueden formular debidamente un cuadro analógico de la realidad de Dios.

Sobre esta base ninguna analogía extraída de la creación puede servir de fundamento para atribuir a Dios alguna forma física o conceptual. En otras palabras, la analogía que existe entre Dios y la creación no fundamenta la posibilidad de desarrollar una teología natural. No es de sorprenderse que el segundo mandamiento nos instruya a no hacer “ningún ídolo, ni nada que guarde semejanza con lo que hay arriba en el cielo, ni con lo que hay abajo en la tierra, ni con lo que hay en las aguas debajo de la tierra” (Éxo. 20:4, NVI). Sólo Dios puede usar analogías para revelarse a sí mismo sin acudir a especulaciones vanas. Algunas de las analo-

gías que Dios usa se llaman antropomorfismos: atribuir a Dios características propias de los seres humanos. En los antropomorfismos bíblicos, Dios revela qué es él y qué puede hacer en términos de realidades humanas. Por ejemplo, cuando Dios dice que tiene un brazo (Éxo. 15:16; Sal. 89:13), no quiere decir que él tiene exacta o unívocamente lo que nosotros llamamos brazo. La expresión significa que la realidad de Dios es capaz de realizar todo lo que puede ser realizado por un brazo humano, e infinitamente más. No podemos concebir o imaginar la estructura verdadera de la realidad de Dios que le permite ejecutar estos actos. Con todo, el lenguaje analógico nos revela aspectos del ser de Dios y capacidades divinas, mientras que al mismo tiempo resguarda el misterio de su naturaleza divina.

Él es real en sí mismo y tiene una forma, sin embargo esa realidad y forma divinas exceden completamente la realidad y capacidad de comprensión de las más encumbradas inteligencias creadas. Más allá de la revelación de su ser, el silencio es y siempre será elocuencia. Se da la revelación cuando Dios mismo se relaciona directamente con nuestra historia humana. Desde el punto inicial de su revelación, el misterio de su ser trascendente aparece como lo que no puede ser comprendido por nuestra inteligencia limitada.

La trascendencia de Dios se muestra en conexión con varios de sus atributos según están revelados en la Biblia: por ejemplo, los atributos de presciencia, omnisciencia y omnipotencia. Sin embargo, la trascendencia de Dios se revela en su nivel más profundo en la doctrina de la Trinidad.

#### IV. ACTOS DIVINOS

##### A. PRESCIENCIA

El Dios eterno e inmutable de la Biblia es capaz de conocimiento (Jos. 22:22): “El Señor es un Dios que todo lo sabe” (1 Sam.

2:3, NVI). Dios no sólo se conoce a sí mismo sino que también conoce el universo creado. El conocimiento que Dios tiene de sí mismo se describe en claros términos trinitarios.

Pablo declara que “nadie conoce los pensamientos de Dios sino el Espíritu de Dios” (1 Cor. 2:11, NVI). Cristo mismo observó que “nadie conoce al Hijo, sino el Padre, ni al Padre conoce alguno, sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo lo quiera revelar” (Mat. 11:27; *cf.* Luc. 10:22). Este conocimiento pertenece a la naturaleza de Dios y se encuentra en la fuente misma de toda actividad divina, tanto en la creación como en la redención. El reconocimiento de Isaías de que “insondable es su inteligencia” (Isa. 40:28, B-C) se aplica a este nivel del conocimiento divino. Puesto que este conocimiento pertenece a la esencia íntima de la Deidad, los seres creados no pueden obtenerlo ahora, ni los redimidos tendrán acceso a él por toda la eternidad.

De acuerdo con la Escritura, el conocimiento de Dios es perfecto (Job 37:16). Sin embargo, el conocimiento divino no debe identificarse con la omnipotencia de Dios. Cuando la Escritura habla de conocimiento divino, incluyendo la omnisciencia y la presciencia, la característica pasiva del conocimiento no es eliminada por la soberanía de Dios. Si la receptividad es eliminada, también lo es el conocimiento. Cuando los autores bíblicos describen a Dios como alguien que conoce el universo creado, se infiere que la capacidad divina es afectada por una realidad creada diferente de él mismo. Sin embargo, el conocimiento que Dios posee de la creación sobrepasa el conocimiento humano, que sólo puede lograr un conocimiento parcial y limitado de la realidad, mientras que Dios no experimenta ninguna limitación o parcialidad. La característica ilimitada del conocimiento de Dios se presenta en la Escritura como omnisciencia y presciencia. La omnisciencia se refiere al hecho de que Dios abarca todo en su conocimiento; la presciencia se refiere a la capacidad de Dios de incluir en su omnisciencia no sólo realidades pasadas y presentes sino también realidades futuras, aun las acciones libres de las personas.

Juan proclama claramente la omnisciencia de Dios cuando declara específicamente que Dios “sabe todas las cosas” (1 Juan 3:20). Pablo articula el mismo concepto cuando explica que “ninguna cosa creada escapa a la vista de Dios. Todo está al descubierto, expuesto a los ojos de aquel a quien hemos de rendir cuentas” (Heb. 4:13, NVI). La omnisciencia de Dios obviamente incluye el mundo (Job 38:33; Gén. 1:31) y los seres humanos y sus acciones libres (Sal. 44:21; 139:1-5; Mat. 6:8, 32; Luc. 16:15; Hech. 15:8).

Pedro y Pablo afirmaron claramente la presciencia de Dios (Hech. 2:23; Rom. 8:29; 11:2). Pero mucho antes Dios, a través de los escritos de Isaías, reveló explícitamente el significado teológico de la presciencia cuando proclamó: “Yo soy Dios, y no hay otro Dios, y nada hay semejante a mí, que anuncio lo por venir desde el principio, y desde la antigüedad lo que aún no era hecho” (Isa. 46:9, 10; *cf.* 41:21-24; 44:6-8). La presciencia, entonces, es la afirmación de que la omnisciencia de Dios incluye no sólo realidades pasadas y presentes sino también futuras. Por otra parte, en la Escritura la presciencia se refiere principalmente a eventos históricos futuros realizados por Dios (Hech. 15:16-18; Rom. 8:29, 30), por seres humanos (Sal. 139:16) o por ambos (Hech 2:23).

La Escritura enseña que Dios sabe y que su conocimiento incluye todo, aun decisiones libres de seres humanos que todavía no existen. Sin embargo, la manera en que él sabe pertenece al nivel oculto de la naturaleza divina. La presciencia de Dios no es contradictoria ni lógicamente incompatible con el libre albedrío humano. Los que perciben una contradicción insuperable suponen implícitamente que la manera de conocer de Dios funciona exactamente como lo hace nuestra limitada manera humana de conocer. Si se considera seriamente la presciencia divina, tal como la presenta la Escritura, resulta obvio que el conocimiento de Dios fun-

ciona en maneras que no podemos explicar por analogía o imaginación. Esto nos lleva nuevamente al misterio de Dios.

No debiera olvidarse la reacción de David al comprender la omnisciencia de Dios. Después de describir el conocimiento omnisciente de Dios, simplemente concluyó: “Tal conocimiento es demasiado maravilloso para mí; alto es, no lo puedo comprender” (Sal. 139:6). La naturaleza de Dios como misterio (ver II. B) también está presente cuando tratamos con su omnisciencia y presciencia. Por un lado, a través del aspecto revelado del misterio, somos capaces de captar el hecho de la omnisciencia y la presciencia de Dios. Por otra parte, debido al aspecto encubierto de la naturaleza divina, es imposible para los seres humanos comprender la manera en que Dios es capaz de realizar sus actividades cognitivas dentro del ámbito de la omnisciencia y la presciencia. Por esta razón no es posible desarrollar una interpretación teológica de la capacidad cognitiva de Dios.

Por tanto, la revelación de la omnisciencia y la presciencia de Dios no provee un punto de partida para una teología del conocimiento divino. Al contrario, muestra que ninguna mente humana puede entender la manera en que Dios conoce. Cualquier intento de interpretar la estructura de la cognición divina aparte de la información revelada no sólo es no bíblica sino que es el producto de la imaginación humana. Otro propósito para la revelación de la omnisciencia y presciencia divinas, tal como se ve en la Biblia, es proveernos el marco necesario para una comprensión clara de actividades redentoras como la predestinación (Rom. 8:29), la elección (11:28) y la cruz (Hech. 2:23).

## B. PREDESTINACIÓN

La omnisciencia y la presciencia se refieren a la actividad cognitiva de Dios respecto al mundo en general y a las acciones humanas libres en particular. Dentro de este

contexto general, la predestinación se refiere a la actividad volitiva de Dios (Efe. 1:5, 9, 11) al decidir la estructura y los componentes básicos requeridos para lograr la redención de la humanidad (1 Cor. 2:7). En un sentido general cualquier decisión divina que determina la naturaleza y la estructura de la realidad creada puede considerarse como perteneciente a la predestinación. De este modo, la creación del mundo es la actualización del anteproyecto de Dios para la naturaleza. En sentido bíblico, la predestinación se refiere específicamente al plan divino de salvación. Así como la creación fue la actualización del anteproyecto de Dios para las realidades creadas, la predestinación fue su plan para la salvación de los pecadores.

La Escritura se refiere al anteproyecto divino para la salvación de la humanidad con palabras como “propósito” (gr. *próthesis*, un “plan trazado con anticipación” [Rom. 8:28; 9:11; Efe. 1:11; 3:11; 2 Tim. 1:9]), “misterio” (Efe. 3:9) y “sabiduría divina, misteriosa, escondida” (1 Cor. 2:7, N-C). La palabra “predestinación”, que aparece en la Biblia como el verbo griego *proōrizō* (“decidir de antemano”), también la utilizan los escritores bíblicos para referirse a la decisión previa y eterna de Dios respecto a su plan de salvación (Hech. 4:28; Rom. 8:29, 30; 1 Cor. 2:7; Efe. 1:5, 11).

Dios concibió y determinó el plan de salvación “antes de la fundación del mundo” (Efe. 1:4; 1 Ped. 1:20), antes de la existencia de “los siglos” (1 Cor. 2:7), “desde el principio” (2 Tes. 2:13; cf. Juan 1:1). Ésta es la razón para el prefijo *pre* en “predestinación”. Antes de la caída (Gén. 3), antes de la creación del mundo (Gén. 1; 2), aun antes de las edades del tiempo creado, en la eternidad, Dios ideó y decidió en sí mismo la estructura del plan para la salvación de la humanidad (Efe. 1:9; ver Gran conflicto I. A. 1-5).

La predestinación de Dios no determina la salvación o condenación eterna de los seres humanos, como algunos quisieran hacer-

nos creer. La enseñanza bíblica no identifica predestinación con presciencia, por eso se dice que Dios predestina todo lo que conoce de antemano. Es verdad que la idea bíblica de presciencia incluye el conocimiento de Dios de nuestro destino eterno. Sin embargo, la Escritura niega en dos registros la pretensión de que Dios predetermina los destinos humanos. Primero, Pablo diferencia claramente entre conocimiento previo y predestinación (Rom. 8:29). Por esto no debieran confundirse las dos nociones. Segundo, de acuerdo con la Escritura, la salvación de los seres humanos implica no sólo el plan de predestinación y las obras de salvación de Dios, sino también la libre respuesta de fe al llamado y la incitación del Espíritu Santo. El papel del libre albedrío en la determinación de nuestro destino eterno está presente implícitamente en la enseñanza del juicio final incluido en la predestinación divina (Hech. 17:31), la cual vincula, entre otras cosas, la encarnación y muerte de Jesucristo, la libre respuesta humana al llamado a aceptar todas las provisiones del plan de Dios y el juicio que Dios hace de nuestra respuesta.

### C. CREACIÓN

En el contexto general de la omnisciencia, la presciencia, la predestinación y la elección divinas, la creación de Dios se refiere a su actividad concreta que generó la existencia de una nueva realidad aparte de él mismo: el universo. Entonces, por un lado, la creación hace real el anteproyecto teórico de Dios para el mundo (ver Prov. 8:22-31; cf. Jer. 10:12), y por el otro hace posible la historia y necesaria la providencia divina (ver IV. E).

Desde el comienzo (Gén. 1; 2) hasta el fin (Apoc. 14:7) la Escritura enseña que Dios es el Creador de los cielos y la Tierra. Se nos dice que “por la palabra del Señor fueron creados los cielos, y por el sople de su boca, las estrellas” (Sal. 33:6, NVI).

El universo llegó a existir por la orden directa del Señor (Sal. 148:5, 6; Heb. 3:4). La Escritura presenta específicamente a la Deidad —Padre, Hijo y Espíritu Santo— unidos en la empresa de realizar el acto de la creación (1 Cor. 8:6; Heb. 1:2; Isa. 37:16; Juan 1:3; Gén. 1:2; Job 33:4).

La creación depende totalmente de la sabiduría y la actividad de Dios. En otras palabras, de acuerdo con la Escritura, la creación no requiere ni supone la existencia de ningún principio fuera de Dios, como ser la materia o la energía física. Pablo explica que Dios “llama las cosas que no son como si ya existieran” (Rom. 4:17, NVI); en una manera más explícita y técnica él hace claro el hecho de “que el universo [ha sido constituido] por la palabra de Dios, de modo que lo que se ve fue hecho de lo que no se veía” (Heb. 11:3). No debe entenderse la creación en analogía con la creatividad humana, porque la creatividad humana es el proceso de ordenar una realidad material preexistente. La concepción bíblica, de que la creación de Dios depende totalmente de su poder (Jer. 10:12) y no requiere materia independiente preexistente o una extensión de su propio ser, se capta debidamente en la tradicional expresión latina *ex nihilo* (“de la nada”). En consecuencia, nociones como el dualismo platónico, el emanacionismo neoplatónico, el panteísmo, el panenteísmo y el evolucionismo moderno no encuentran apoyo en el relato bíblico de los orígenes de la realidad.

Debido a que la naturaleza eterna (ver III. A), inmutable (ver III. B) de Dios no es atemporal sino más bien compatible con el tiempo creado como lo conocemos, Génesis 1 y 2 describen el proceso histórico de siete días literales dentro de los cuales Dios, por una serie de actos creativos sucesivos y complementarios, trajo nuestro mundo a la existencia. El clímax de la obra de Dios de crear el mundo ocurrió en el séptimo día (Gén. 2:2; cf. Mar. 2:27). El descanso de Dios de la tarea de crear la realidad física de los cielos y

la Tierra permite que se cumpla el propósito de la creación: la comunión personal directa de Dios con los seres humanos (ver IV. D). En un sentido muy real puede afirmarse que dicha comunión es constitutiva del ser de la humanidad.

La creación trajo el mundo a la existencia de la no existencia. El mundo es el “otro” diferente de Dios, una realidad separada de Dios. Esto implica que Dios no es la suma total de la realidad. La idea de la creación como lo “otro” diferente de Dios contradice explícitamente el argumento panteísta-panteísta de que debido a que Dios debe concebirse como “infinito” e ilimitado, entonces no puede haber “otro” fuera de él. En el sentido bíblico, la creación, como la manifestación de la sabiduría y el amor de Dios, muestra claramente el amor de Dios por la creación al permitir lo “otro” en contraste con él. En sentido relacional, la creación de Dios lo limita con el fin de conceder “espacio” para la criatura. Sin embargo, en su ser eterno Dios no está limitado por el espacio y el tiempo como lo están las criaturas. De este modo la creación llega a ser la condición necesaria para la relación de Dios con las criaturas y, por tanto, la condición necesaria para la historia.

El alcance de la obra divina de la creación es universal e incluye todo lo que está en el universo fuera de Dios (Gén. 1:1; Isa. 40:26; Juan 1:1-3; Col. 1:16; Apoc. 4:11; 10:6). La creación, como una obra diseñada y ejecutada por Dios, no debe concebirse como inherentemente maligna o como un paso que Dios decidió dar para alcanzar un objetivo ulterior. El relato bíblico de la creación expresa claramente que “vio Dios todo lo que había hecho, y he aquí que era bueno en gran manera” (Gén. 1:31). El poder divino involucrado en la creación continuó obrando después de la semana de la creación. La creación del mundo físico quedó terminada en seis días. Sin embargo, ni siquiera la realidad física del mundo puede existir sin

la incesante obra de preservación de Dios, la cual se efectúa constantemente por su poder. Esdras enunció esta idea básica: “Tú solo eres Jehová; tú hiciste los cielos, y los cielos de los cielos, con todo su ejército, la tierra y todo lo que está en ella, los mares y todo lo que hay en ellos; y tú vivificas todas estas cosas, y los ejércitos de los cielos te adoran” (Neh. 9:6). Pablo lo expresó brevemente: “Él [Cristo] es antes de todas las cosas, y todas las cosas en él subsisten” (Col. 1:17; cf. Heb. 1:3; ver Creación I. A, B; II. C).

Después de la entrada del pecado se reveló otra dimensión del poder creativo de Dios en la obra de transformar a los pecadores y restaurarlos a la imagen de Dios en la cual fueron creados (2 Cor. 5:17; Gál. 6:15; Efe. 4:24). La obra de la redención requiere el poder creativo de Dios con el fin de traer la salvación a la existencia, no sólo *ex nihilo* sino de lo que explícitamente se opone a la voluntad y el poder de Dios. El poder creativo de Dios en la salvación no se conduce de la misma manera en que obró su poder en la creación original del mundo físico. Tal identificación excluiría dos ideas bíblicas relacionadas: la concepción histórica del gobierno divino de los asuntos humanos (ver IV. E) y el libre albedrío del individuo respecto al proceso de salvación (ver IV. A). No seguir la comprensión bíblica del gobierno de Dios y el libre albedrío humano causaría necesariamente distorsión en la interpretación de las doctrinas de la justificación y la santificación.

La historia del mundo y la salvación no sólo comienza y continúa sobre la base de la creación de Dios, sino que también concluye con la creación de Dios de “nuevos cielos y nueva tierra” (Isa. 65:17; cf. Apoc. 21:1-5).

#### D. PRESENCIA HISTÓRICA

La Biblia concibe la presencia de Dios en el mundo como su morada histórica con su pueblo. Isaías hizo notar que el Señor no

sólo habita “en la altura y la santidad” sino también “con el quebrantado y humilde de espíritu” (Isa. 57:15). La presencia histórica de Dios de la cual habla la Biblia se convierte en “inmanencia” divina en teología. “Inmanente” significa, básicamente, algo que es inherente, que reside en, o que existe dentro de algún otro sujeto o sustancia. Afirmar la inmanencia de Dios, entonces, significa creer que de algún modo Dios existe dentro del mundo. Algunos han interpretado la inmanencia de Dios en el mundo como “panteísmo”, lo cual significa que todo es Dios; o como el panenteísmo, según el cual todo está “en” Dios. Tanto el panteísmo como el panenteísmo pasan por alto la doctrina bíblica de la creación, que establece una diferencia total entre el ser de Dios y la realidad de su creación. Generalmente, la enseñanza cristiana acerca de la inmanencia de Dios se entiende como que Dios mismo está presente dentro de la naturaleza.

De acuerdo con la Biblia, Dios se relaciona con el mundo de diferentes maneras. Por ejemplo, por su sabiduría y poder Dios es el Creador (Gén. 1:1-2:25; Apoc. 14:7) y Sustentador (Hech. 17:25; Heb. 1:3) de la naturaleza y de los seres humanos, haciendo así posible la historia humana. En este contexto, “en él vivimos, y nos movemos, y somos” (Hech. 17:28). Pero las obras de la creación y de la sustentación de la creación son obras del poder extraordinariamente grande de Dios, el cual no debe confundirse con su presencia personal residente en el mundo, que es el concepto bíblico de inmanencia. La creación y la sustentación constituyen únicamente las condiciones que hacen posible la inmanencia de Dios. La residencia histórica de Dios apunta a su relación con el mundo como algo diferente de él.

En tres hechos históricos de importancia decisiva registrados en la Escritura se manifiesta la estructura de la inmanencia de Dios bajo la categoría de comunión, en el sentido concreto de “habitar con”. Esos tres

acontecimientos son: el primer sábado al fin de la semana de la creación (Gén. 2:1-3), el Santuario (Éxo. 25:8) y la encarnación del Hijo eterno (Juan 1:14). En cada hecho se mantiene la misma estructura relacional. El concepto bíblico de Dios lo muestra entrando en relación con el mundo por él creado y que él sostiene continuamente, no como una fuerza oculta en las profundidades de la naturaleza, sino más bien como una persona que se relaciona con los seres humanos al habitar con ellos a lo largo y dentro del flujo de la historia humana.

Cuando la inmanencia de Dios se entiende como “habitar con” –como se ve en el sábado, el Santuario y la encarnación–, resulta claro el significado de la relación “en Cristo” (Rom. 8:1; Fil. 4:7; 2 Tim. 3:12; File. 6) o “Cristo en vosotros” (Rom. 8:10; Efe. 3:17; Col. 1:27). En ambos aspectos, la relación equivale a la morada interior del Espíritu Santo (1 Cor. 6:19; 2 Tim. 1:14; Heb. 6:4). En otras palabras, el concepto bíblico de lo que la teología tradicional llama inmanencia de Dios no se refiere a su ser y poder sino a su persona y amor. La comprensión bíblica de la inmanencia de Dios como el hecho de “habitar con” su pueblo es de suprema importancia para una comprensión correcta de los actos de Dios y su desarrollo en el gran conflicto entre Cristo y Satanás, desde la rebelión de Lucifer contra Dios y su ley en el cielo (Apoc. 12:7, 8) hasta la restauración escatológica (Apoc. 21:1-4).

La Escritura entiende la inmanencia de Dios como su presencia histórica con la naturaleza (Sal. 68:8; 114:7), los creyentes (Sal. 16:11), los incrédulos (Gén. 4:16; Apoc. 14:10), los ángeles en el cielo (Luc. 1:19), Israel (Éxo. 33:13-23) y la iglesia (Mat. 28:20). Además, la Biblia describe la presencia histórica, personal, de Dios como omnipresente y que penetra todas las cosas (Jer. 23:23, 24; Sal. 139:7-12). El Dios bíblico puede relacionarse con el espacio en una manera que es imposible para los seres

humanos limitados. La presencia histórica, personal, directa de Dios es real y simultánea en todos los lugares de su vasto universo. Esta capacidad del ser de Dios se conoce en lenguaje teológico como omnipresencia de Dios.

Tradicionalmente, la teología cristiana se ha ocupado de la comprensión de la inmanencia de Dios sólo después que el concepto de la trascendencia de Dios (ver III. D) se ha determinado sobre la base de la interpretación atemporal de su eternidad (ver III. A) e inmutabilidad (ver III. B). Esta posición, que no tiene espacio para el concepto bíblico de la presencia histórica de Dios, debe presentar más argumentos para evitar que se la considere partidaria del panteísmo o el panenteísmo. La Biblia sigue el camino opuesto: dentro del contexto provisto por una interpretación histórica de la eternidad y la inmutable fidelidad de las acciones de Dios en la historia, el Señor se revela a sí mismo primeramente a través de su presencia histórica cuando “habita con” su pueblo. Incluso la idea de trascendencia se considera desde el punto de partida provisto por la comprensión histórica de la presencia de Dios.

### E. PROVIDENCIA

La palabra “providencia” viene del latín *providere*, que significa “prever”. Aunque la palabra no es bíblica, el concepto de providencia es fundamental en las Escrituras y se refiere a la revelación concerniente al gobierno de Dios del mundo y el universo. Así, la palabra se usa aquí como sinónimo para el gobierno de Dios.

La providencia incluye una multiplicidad de acciones divinas, todas relacionadas con el desarrollo de la historia humana y universal. Pablo distingue providencia (Rom. 8:28) de presciencia y predestinación (vs. 29, 30). En el pensamiento bíblico, presciencia, predestinación y creación son las condiciones necesarias para el gobierno de Dios de la historia

humana y universal. El registro bíblico se refiere a la providencia de Dios en el contexto del origen y la existencia del pecado en el cielo (Job 1:6-12; 2:1-6; Isa. 14:12-20; Eze. 28:11-19; Apoc. 12:4, 7, 8) y su extensión a la Tierra con la caída histórica de Adán y Eva (Gén. 3:1-7). La providencia, como gobierno divino, tiene que ver con la promulgación del eterno plan de salvación de Dios en las contingencias y limitaciones propias de la naturaleza y la historia humanas. La providencia, concebida bíblicamente, pertenece a la esencia de las actividades salvíficas de Dios. De acuerdo con la Escritura, la salvación no es el resultado de una sola actividad divina: la muerte y resurrección de Cristo. La muerte y resurrección de Cristo son el fundamento para todas las demás acciones salvíficas divinas, pero ellas solas no pueden causar la consumación del plan de salvación de Dios (predestinación). La providencia de Dios, con sus múltiples complejidades, desempeña un papel esencial en la salvación de la humanidad y del universo (*cf.* Col. 1:20).

Los creyentes y los teólogos deben comprender el punto de vista bíblico de la manera en que Dios gobierna la historia. Hablando en términos generales, Dios gobierna la historia históricamente. Esto significa que Dios no gobierna mediante decretos eternos que determinan el curso de la historia humana. Por el contrario, el cuadro bíblico de la providencia de Dios presenta a Dios llevando a cabo sus planes dentro de las limitaciones y complejidades de la historia humana. Existen dos clases principales de actividad providencial divina: indirecta y directa.

#### 1. Actividad providencial indirecta

Según la Escritura, el modo indirecto de actividad providencial de Dios incluye los siguientes patrones: (1) La decisión divina de permitir que el pecado siga su curso natural en el nivel general de la historia humana (Gén. 3:8-15) y también respecto a situaciones históricas más concretas (Sal. 81:12,

13; Mat. 19:8; Hech. 14:16; Rom. 1:24, 26, 28), lo cual es fundamental. (2) En cualquier situación dada Dios limita concretamente el alcance efectivo del mal (Job 1:12; Sal. 124:1-3; 1 Cor. 10:13; *cf.* Hech. 17:26). (3) Dios puede usar situaciones causadas por los actos humanos malignos para producir su propósito de salvación (Gén. 50:20; Hech. 2:36). (4) A veces Dios interviene para impedir que un ser humano peque (Gén. 20:6; Sal. 19:13; Jud. 24). En lenguaje teológico, estos patrones de la actividad providencial de Dios se conocen, respectivamente, como la voluntad de Dios permisiva, limitativa, directiva y preventiva.

De acuerdo con la Escritura, Dios no controla la historia humana en el sentido de que dispone y ejecuta todo lo que ocurre. Más bien, Dios está personalmente involucrado en guiar la historia humana hacia su objetivo designado por él mismo (predestinado): “Reunir todas las cosas en Cristo... así las que están en los cielos, como las que están en la tierra” (Efe. 1:10). Debido a que la naturaleza humana como fue ideada por Dios implica la característica esencial de libertad o autodeterminación, Dios no fuerza ni controla a los seres humanos, mucho menos toda la extensión de la historia. Puesto que la fuerza es incompatible no sólo con la libertad sino también con el amor, el propósito de Dios en la historia, que es atraer hacia sí a todos los seres humanos que están dispuestos, no puede lograrse forzando o pasando por alto la libertad humana. En su participación en la historia humana Dios está obrando la salvación en varios niveles: individual, social y cósmico. Los resultados no están predeterminados. Sin embargo, no se nos deja en la incertidumbre en cuanto al desenlace del futuro fin de la historia.

La presciencia de Dios es el fundamento para tener certeza en cuanto al futuro. Sin embargo, esto no elimina el trabajo, el riesgo, el involucramiento y aun el sufrimiento de la tarea divina de la providencia. El futuro

no está ya consumado en la presciencia de Dios; sólo está anticipado. Sin la enseñanza bíblica sobre la realidad de la presciencia de Dios, tanto Dios como los creyentes vivirían en un estado de incertidumbre en cuanto al futuro. Por otra parte, los contenidos de la presciencia verdadera y cierta de Dios llegarán a ser una realidad mediante la participación y dirección personal de Dios en la historia humana (*cf.* Juan 1:17). De acuerdo con la Escritura, Dios guía personalmente la historia humana a partir y dentro del flujo y complejidades de las realidades humanas, y no desde el cielo mediante decretos eternos e irresistibles.

## 2. Actividad providencial directa

La dirección providencial directa de Dios está claramente ejemplificada en la Escritura por la decisión de Dios de morar entre su pueblo, de vivir con ellos y dirigirlos (Éxo. 3:1-14; 25:8; 40:34-38). La encarnación está presentada claramente como una continuación del modelo directo de Dios de la dirección providencial de la historia humana (Juan 1:14). Después de la ascensión de Cristo este modelo de providencia divina se centró en torno a la presencia y la obra del representante de Cristo: el Espíritu Santo. Las intervenciones directas de Dios en la conducción de la historia humana incluyen también la revelación de su voluntad a través de los profetas, de actos milagrosos y de la misión de la iglesia. Finalmente, la intervención providencial directa de Dios incluye su “extraña obra”, la ira divina, tanto a lo largo de todo el período de la historia humana como en la erradicación escatológica del pecado del universo (ver III. C).

La providencia divina utiliza todas las formas indirectas y directas conocidas de actividad divina, esas reveladas en la Escritura y probablemente muchas más acerca de las cuales no tenemos la menor idea. La dinámica guiadora de la providencia de Dios es un proceso de educación en el cual los con-

tenidos son la revelación de la voluntad de Dios en la Escritura, el maestro es Cristo a través del Espíritu Santo, y los estudiantes son todos los seres humanos. El propósito de este proceso es cambiar la mente de los seres humanos libres y permitirles comprender y elegir libremente la voluntad revelada de Dios. Así es como los creyentes tienen “la mente de Cristo” (1 Cor. 2:16; cf. Fil. 2:5; 1 Ped. 4:1; 2 Ped. 1:4). Cuando se produce esta transformación, con la intervención directa de la justificación y la santificación divinas, la historia humana se desarrolla libremente de acuerdo con la voluntad de Dios. No se necesita ningún control gracias a la entrega inteligente y voluntaria del creyente a la ley y la voluntad de Dios. A medida que se forma, esta comunidad de discípulos (Israel en tiempos del AT y la iglesia en tiempos del NT) se convierte en un instrumento en el mismo proceso que lo trajo a la existencia. La consumación de ese propósito es la misión de la iglesia y la razón de su existencia como una entidad corporativa.

El logro de los propósitos de Dios implica más que esta actividad directa e indirecta central, universal, persuasiva-educacional. Implica también una obra de juicio (ver

Juicio II-IV) y la manifestación final de la ira divina. El juicio es una obra extraña para un Dios de amor y misericordia (Isa. 28:21); sin embargo, es una parte integral del gobierno de Dios, efectuado sólo sobre quienes conscientemente y voluntariamente rechazan el anteproyecto de Dios para la vida y la historia humanas. Entonces, la consumación final del propósito de Dios exige “destruir a los que destruyen la tierra” (Apoc. 11:18). Ésta no es una obra de control sino sólo de retribución por la destrucción y el sufrimiento causados por quienes voluntariamente rechazan la ley de Dios y las provisiones de la salvación en Jesucristo. Esta retribución, que también incluye la destrucción del originador del pecado (Mal. 4:1; Apoc. 20:10), es necesaria para la creación de “un cielo nuevo y una tierra nueva” (Apoc. 21:1) y la erradicación final del mal del universo (Nah. 1:9).

La Escritura presenta, a través de la historia y la profecía, una reflexión detallada sobre las maneras múltiples en las que Dios ha estado, continúa estando y todavía seguirá estando involucrado en la acción salvífica providencial, guiando personalmente a cada ser humano receptivo hacia el logro de la salvación presente y futura en Jesucristo.

## V. UNICIDAD DE DIOS

No hay un lugar específico donde la Biblia analice toda la doctrina de Dios. La doctrina bíblica de Dios se desarrolla al seguir el relato histórico de las intervenciones personales y revelaciones de Dios en el texto sagrado. La doctrina de la Trinidad, que está en el mismo centro de la doctrina de Dios en particular y de la teología cristiana en general, no es la excepción. Sin embargo, cuando Dios se reveló a sí mismo en Jesucristo, la iglesia cristiana tuvo necesidad de conocer la naturaleza trinitaria de Dios. La encarnación de Jesucristo implicaba más que el hecho de que Dios morase con la humanidad; trajo consigo un conocimiento sobre el Padre y el Espíritu Santo como un contexto necesario

para una debida comprensión de la encarnación, la cruz, la resurrección y el ministerio celestial de Cristo. El hecho de que la naturaleza trinitaria de la Deidad llegara a conocerse por la encarnación, no significa que no existiera antes o que no estuviera directamente involucrada en la obra de la salvación. Puesto que Dios es eterno e inmutable, su naturaleza trinitaria nunca ha cambiado ni tampoco fue creada. Ahora nos ocuparemos de la enseñanza bíblica sobre la Trinidad. Las teorías y doctrinas teológicas sobre la Trinidad generadas por la combinación fatídica de datos bíblicos e ideas filosóficas se considerarán en la sección histórica. Antes de examinar la información específica reve-

lada mediante la encarnación, es necesario considerar el concepto bíblico de la unicidad de Dios y las insinuaciones del AT respecto a la pluralidad en el ser divino (ver VI).

### A. Evidencia del AT

La “unicidad” de Dios se refiere a la singularidad de su ser. En otras palabras, la “unicidad” de Dios es un concepto originado en la posición bíblica que no admite la existencia de más de un solo Dios. La clásica declaración del AT sobre la unicidad de Dios, también avalada por algunas en el NT, proclama a Dios como uno: “Oye, Israel: Jehová nuestro Dios, Jehová uno es” (Deut. 6:4). Sin embargo, Moisés ya había explicado que “Jehová es Dios” y que “no hay otro” (Deut. 4:39). Cuando David oyó que se le renovaba la promesa del pacto de Dios, alabó al Señor y reconoció que “no... hay Dios fuera de ti” (2 Sam. 7:22; 1 Crón. 17:20). A través del profeta Isaías, Yahveh/Jehová mismo llamó a Israel para que reconociese que “yo mismo soy; antes de mí no fue formado dios, ni lo será después de mí” (Isa. 43:10; cf. 42:8). En base a estos textos se desprende claramente que de acuerdo con el AT hay sólo un Dios absoluto para Israel como también para toda la creación. No obstante, estas declaraciones no dicen nada sobre la naturaleza interior del Dios absoluto y uno.

### B. Evidencia del NT

A pesar del hecho de que Dios reveló la complejidad interna de su ser en forma

sorprendente a través de Jesucristo, la comprensión básica de la unicidad de Dios, ya expresada en tiempos del AT, se mantiene en todo el NT. El mismo Jesús, cuando se le preguntó cuál era el primer mandamiento, contestó refiriéndose a Deuteronomio 6:4: “El primer mandamiento de todos es: Oye, Israel; el Señor nuestro Dios, el Señor uno es” (Mar. 12:29). Al examinar la función de la ley en su Epístola a los Gálatas, Pablo declaró categóricamente que “Dios es uno” (Gál. 3:20). Finalmente, Santiago también declaró que “Dios es uno” (Sant. 2:19). La idea del AT de la unicidad de Dios permanece inmodificada en el NT. Jehová, el Dios de Israel, es el Dios del cristianismo. Él es el único Dios. No hay otro. A veces “unicidad” puede implicar el significado de unidad (ver Juan 10:30; 17:21, 23). Sin embargo, si la “unicidad” expresada en estos textos se concibe sólo como una agrupación de “unicidades” independientes que se reúnen con el fin de formar una unidad, la singularidad específica característica de la Deidad única de la cual testifican se disuelve en una pluralidad de dioses. La unicidad de Dios desempeña un papel decisivo, sistemático, en la determinación del concepto de referencia para las revelaciones bíblicas sobre Dios. En otras palabras, puesto que el Dios de la Biblia es uno y no muchos, todas las diversas revelaciones sobre él presentadas en la Biblia se refieren a la misma y única realidad divina y no a una pluralidad de seres divinos.

## VI. LA DEIDAD EN EL AT

En la Biblia la afirmación radical de la unicidad de Dios no determina el contenido de su naturaleza. Al asociar la unicidad de Dios con la interpretación atemporal de su eternidad, la teología clásica concluyó que la naturaleza de Dios debe ser simple; es decir, no puede considerarse a Dios como una entidad compuesta de partes o componentes. La simplicidad excluiría cualquier forma de

pluralidad o composición. Sin embargo, en base a sus sólidas afirmaciones de la unicidad de Dios, el pensamiento bíblico concibe su naturaleza no en términos de simplicidad sino más bien en términos de compleja pluralidad. La complejidad personal del ser divino único que está claramente articulada en el NT, ya está expresada indubitablemente en el AT aunque en una forma menos expli-

cita. Consideremos algunas de las alusiones del AT respecto a la pluralidad personal de la Deidad única que recibe una expresión más amplia y definitiva en el NT.

### A. El plural de plenitud y la Deidad

En el relato de la creación Dios se refiere a sí mismo en la forma plural: “Entonces dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza” (Gén. 1:26). En diversos lugares del Génesis ocurren otros casos. “He aquí el hombre es como uno de nosotros” (Gén. 3:22). “Ahora, pues, descendamos, y confundamos allí su lengua” (Gén. 11:7). Finalmente, el “Señor sentado sobre un trono alto y sublime” (Isa. 6:1) en el templo celestial (vs. 1-4) se reveló a Isaías y dio a conocer su misión preguntando: “¿A quién enviaré, y quién irá por nosotros?” (v. 8). Aunque se han sugerido otras interpretaciones, cuando estas referencias a las acciones de Dios en forma plural se entienden como “plural de plenitud”, es posible ver que “una distinción en el Ser divino con respecto a una pluralidad de personas se representa aquí como una idea germinal” (Hazle 65). Entonces, el uso de la forma plural en sí mismo, en relación con Dios, apunta a un concepto de Divinidad en el cual la simplicidad adoptada por la teología clásica es reemplazada por un concepto de Deidad única que involucra pluralidad y complejidad.

### B. El Ángel de Yahveh

En varios pasajes referentes al tema del Ángel del Señor se encuentra una línea de evidencia sumamente interesante que tiende a aclarar el concepto de pluralidad del AT en relación con la esencia de Dios. El concepto de *mal'āk YHWH* integra el papel de los ángeles orientados para la misión con la capacidad de Dios de revelarse en una manera personal, directa, visible, adoptando una forma creada. Por ejemplo, él tomó la forma de un hombre cuando se reveló a Abraham (Gén. 18:1-5) y a Jacob (Gén. 32:24-30). A

lo largo de toda la Biblia los ángeles son seres creados que no han de ser adorados (Col. 2:18; Apoc. 19:10). Los seres angélicos tienen la tarea específica de ejecutar los propósitos concretos de Dios relacionados con la historia humana (Heb. 1:14).

La designación “ángel del Señor” o “Ángel de Dios” se usa frecuentemente en relación con seres angélicos (cf. 2 Sam. 14:17; 24:16; 1 Rey. 19:7; 2 Rey. 1:3, 15; 1 Crón. 21:12, 15, 16). Sin embargo, en algunas ocasiones particulares el Ángel del Señor es identificado con Yahveh. En Jueces 2:1-5 el Ángel del Señor aparece como el Uno que sacó a Israel de Egipto y entró en relación de pacto con sus padres, mientras que otros textos identifican a Yahveh como el agente de esos mismos hechos (Éxo. 6:6; 13:3; Deut. 5:12; 7:19; Jos. 2:10; 1 Rey. 8:9). En la zarza ardiente Dios apareció personalmente a Moisés. En esta importante teofanía (Éxo. 3:2-15) el Ángel del Señor se le apareció a Moisés “en una llama de fuego en medio de una zarza” (v. 2), pero inmediatamente Jehová es el que se revela a Moisés (vs. 4, 6). La misma identificación directa del Ángel del Señor con Yahveh ocurre en otras partes (Gén. 16:7-14; 22:9-18; Juec. 6:11-24). Cuando la identificación del Ángel del Señor con Yahveh se entiende sobre la base de los conceptos bíblicos de eternidad (ver III. A), inmutabilidad (ver III. B) y presencia histórica (ver IV. D), se subraya la capacidad de Dios de presentarse a sí mismo y actuar directamente en el ámbito del orden temporal de la historia humana. Aun cuando la identificación del Ángel del Señor con Yahveh no prueba la esencia de la pluralidad de Dios, en una manera indirecta monta el escenario que se necesita para discernir la revelación dual de Yahveh.

### C. La revelación dual de Yahveh

En Génesis 16 el Ángel del Señor no sólo es identificado por Agar como Yahveh (v. 13) sino que el mismo Ángel del Señor, que es Yahveh, es presentado como refiriéndose a Yahveh en tercera persona (v. 11), sugieren-

do así la existencia de una posible diferencia entre el Ángel del Señor que es Yahveh, y Yahveh. En Éxodo 23 Jehová promete a los israelitas: “Yo envió mi Ángel delante de ti” (v. 20). La relación de Israel con este ángel es muy especial. Se le requiere a Israel que obedezca al Ángel del Señor, a quien se describe no como un intermediario entre Yahveh y el pueblo, sino más bien como el originador de la revelación y el perdón (v. 21). Finalmente, Yahveh declara que su “nombre está en él” (v. 21). El “nombre” se refiere a la naturaleza de Dios, la que está conectada directamente con su nombre del pacto, Yahveh (Éxo. 3:14, 15). Es posible ver que en este pasaje Yahveh habla de otro Yahveh, que es el Ángel enviado por el Señor.

Hablando acerca del dominio del Mesías, en el Salmo 110:1 David presenta a Yahveh como dirigiéndose al Mesías como “mi Señor”. Jesús, en un intento por conducir a los fariseos a la evidencia del AT del origen divino del Mesías, citó de este pasaje refiriéndose al Señor que se dirige al Mesías como “mi Señor” (Mat. 22:44). Parece, entonces, que el Salmo 110 no sólo insinúa la naturaleza divina del Mesías, sino que al hacerlo también revela la existencia de una dualidad de “Señores”. Esta dualidad se desarrolla más ampliamente años más tarde cuando Zacarías, en una visión del Señor, ve “al sumo sacerdote Josué, el cual estaba delante del ángel de Jehová, y Satanás estaba a su mano derecha para acusarle” (Zac. 3:1). Luego el Ángel del Señor, identificado con el “Señor”, se dirige a Satanás: “El Señor te reprenda, Satanás” (v. 2, BA). De este modo el texto parece sugerir la existencia de dos Yahveh personales: uno identificado con el Ángel del Señor que lleva adelante activida-

des redentoras concretas en relación con el pueblo (ver IV. D); el otro, identificado con el Dios trascendente (ver III. D). La pluralidad respecto a Dios –sugerida por la forma plural de la palabra del AT para referirse a Dios (<sup>E</sup>*lôhîm*), más la idea específica de una dualidad personal entre el Ángel del Señor que es Yahveh, y Yahveh– no disuelve el concepto de la unicidad de Dios en politeísmo. Al contrario, la revelación incipiente de la presencia de pluralidad en la idea bíblica de Dios debe entenderse sobre el fundamento provisto por la idea de unicidad.

Desde el mismo comienzo el pensamiento bíblico no está de acuerdo con la identificación griega de unicidad con simplicidad como lo requiere la interpretación atemporal del ser de Dios. Sobre la base de la interpretación histórica de inmanencia (ver IV. D) como comunión personal, el pensamiento del AT es capaz de comprender la unicidad de Dios como no contradictoria con una pluralidad personal dinámica en la Deidad sino, antes bien, como compatible con ella.

En el AT la naturaleza trinitaria de Dios no está revelada expresamente con la especificidad y profundidad que está presente en el registro del NT. Desde el punto de vista ventajoso que se obtuvo con la revelación del NT de Dios en Cristo, es posible interpretar los conceptos superpuestos de unicidad y pluralidad como sugerencias del AT de la doctrina trinitaria de Dios. En todo caso, las dos líneas de revelación –la que revela la unicidad de Dios y la que descubre la pluralidad como relacionada con la unicidad de Dios– no se eliminan mutuamente sino que, más bien, nos ofrecen el marco apropiado para la sorprendente revelación respecto de Dios provista por la encarnación.

## VII. LA DEIDAD EN EL NT

La autorrevelación de Dios en Jesús como una realidad histórica, concreta, aportó nueva luz para comprender a Dios. La revelación de Dios en Jesucristo no modificó el

enfoque básico del AT para la comprensión de la Deidad, el cual incluye tanto la idea de unicidad (ver V) como la de distinciones personales (ver VI), sino que simplemente

lo dio por sentado. Por el contrario, el NT profundiza el concepto dinámico de la pluralidad divina ya presente en el AT mientras que al mismo tiempo afirma la unicidad de Dios. El resultado es la revelación de Dios como Trinidad. El NT da por sentada la idea de unicidad de Dios sin explayarse más sobre el tema, mientras que al mismo tiempo expande el alcance de la pluralidad de Dios. La revelación concreta de la persona eterna de Dios el Hijo en Jesucristo abrió la puerta para una revelación más específica de un “Otro” divino. La ascensión de Cristo al cielo promovió una explicación de la continuación de la presencia histórica y personal de Dios, manifestada continuamente a través del Santuario del AT y la encarnación del NT. La revelación específica y el envío de la persona eterna de Dios el Espíritu Santo fue necesario con el fin de explicar la continuidad histórica de la inmanencia personal e histórica de Dios.

### A. DIOS EL HIJO

Jesucristo fue un hombre nacido de María (Mat. 1:16). A quienes lo conocieron como niño y como joven adulto les resultó difícil aceptar a Jesús siquiera como un profeta (Mar. 6:3-5). Sin embargo, de acuerdo con el NT, Jesús el hombre fue la revelación de Dios más clara y directa dada a la humanidad (Juan 1:18; 14:8, 9; Heb. 1:2, 3). Él es Dios encarnado. En un sentido muy real, nuestra comprensión de la Trinidad de Dios surge de la cristología. Cuando la divinidad de la persona de Cristo se considera dentro del contexto de la revelación del AT sobre la pluralidad de Dios en la unicidad, se monta el escenario para la revelación más amplia sobre la persona del Padre y la persona del Espíritu Santo. Sin el trasfondo del AT y la revelación histórica concreta del Hijo eterno en Jesucristo, tales como las presentan los escritores del NT, no habría sido suficiente hablar acerca del Padre y del Espíritu para

revelar el ser trinitario íntimo de Dios. Se necesitaban estos dos pasos si los seres humanos iban a ser introducidos a una comprensión más profunda del ser de Dios.

### 1. Divinidad

Varios pasajes del NT se refieren a Cristo como Dios (Juan 1:1, 18; 20:28; Heb. 1:8, 9; 2 Ped. 1:1; 1 Juan 5:20). Juan no sólo enseña la preexistencia de Cristo (Juan 17:5), sino que también la expresa en una forma absoluta que sólo pertenece a Dios (Juan 1:1, 2; 8:58; cf. Col. 1:17). A Cristo se le atribuyen características divinas: eternidad (Heb. 1:11, 12), posesión en sí mismo de vida no derivada de otra (Juan 1:4; 14:6) y el poder divino para crear (Juan 1:3; Heb. 1:2, 10; Col. 1:16). La introducción a la Epístola a los Hebreos declara que el Hijo “es el resplandor de su gloria [la de Dios] y la expresión exacta de su naturaleza” (Heb. 1:3, BA). Pablo describe a Cristo como “siendo en forma de Dios” (Fil. 2:6).

Las declaraciones “YO SOY” parecen ser otra manera en que Cristo mismo aludió a su naturaleza divina. Al reclamar para sí la designación de “YO SOY”, Cristo usó el mismo nombre que Yahveh, revelándose a Moisés en una teofanía, declaró que era su propio nombre personal: “YO SOY EL QUE SOY” [*'ehyeh 'asher 'ehyeh*] (Éxo. 3:14). Este uso se aplica a pronunciamientos que subrayan atributos divinos, como omnipotencia (Juan 6:20, 21), eternidad (Juan 8:58), presciencia (Juan 13:19), manifestación de gloria y poder divinos (Juan 18:5, 6, 8), y Jesús como la fuente de salvación (Juan 8:24). Finalmente, el NT afirma la divinidad de Cristo al identificarlo con el Yahveh del AT. El canto de alabanza que el cielo canta a Yahveh por su redención (Isa. 44:23) se aplica a la adoración de Cristo en Filipenses 2:10. La declaración acerca del poder creativo y la eternidad de Jehová registrada en Salmo 102:25-27 se cita en Hebreos 1:10-12, donde se la aplica a Cristo. Para reforzar

esta línea de argumentación, Hebreos 1:8 y 9 identifica a Cristo con Dios (*ʿĒlôhîm*) al citar del Salmo 45:6 y 7.

Pablo resume el testimonio del NT de la divinidad de Cristo declarando llanamente el misterio de la encarnación de Dios en Jesucristo: “En él habita corporalmente toda la plenitud de la Deidad” (Col. 2:9). Desde el punto de partida, “Dios con nosotros” (Mat. 1:23; *cf.* Isa. 7:14) como Jesús de Nazaret (Juan 1:14), la concepción incipiente del AT de la pluralidad divina crece en especificidad y complejidad, y así se expone la naturaleza trinitaria del ser de Dios.

## 2. Condición de Hijo

El concepto histórico de la inmanencia de Dios (ver IV. D) es el trasfondo necesario para comprender la asombrosa revelación neotestamentaria de Dios en Jesús de Nazaret. Una estricta comprensión de la unicidad de Dios podría conducir a la conclusión de que Jehová, el único Dios, está ahora en Jesucristo; de ese modo, la encarnación abarcaría todo el ser de Dios. Sin embargo, el NT muestra abundantemente que la plenitud de la divinidad habita en Jesús de Nazaret, pero que esto no debe entenderse como abarcando todo el ser de Dios. La divinidad de Jesús de Nazaret trae la idea del AT de pluralidad en el Dios uno a una mayor especificidad, conduciendo a la revelación de la naturaleza trinitaria de la realidad de Dios.

Los prólogos al Evangelio de Juan y a la Epístola a los Hebreos presentan a Jesús de Nazaret como la encarnación de Dios. Ambos revelan una dualidad divina, que la Deidad incluye al menos dos personas divinas: el Padre y el Hijo. Juan presenta la naturaleza divina de Jesús de Nazaret no sólo como el Verbo que “era Dios”, sino también como el Verbo que “era con Dios” (Juan 1:1). El “Otro” divino es el “Logos”. La introducción a la Epístola a los Hebreos presenta al “Otro” divino no como Logos sino como el “Hijo” (Heb. 1:2), quien “es el resplandor de

la gloria de Dios, la fiel imagen de lo que él es” (v. 3, NVI). El “Hijo” está encarnado en Jesús de Nazaret (Heb. 2:9). Puesto que el “Otro” divino, como “Logos” o “Hijo”, está encarnado en Jesús de Nazaret, la “plenitud de la Deidad” (Col. 2:9) que habita en él no abarca todo el ser divino.

La encarnación nos conduce a una revelación más profunda de la naturaleza plural de Dios. Juan testifica: “Vimos su gloria, gloria como del unigénito del Padre” (Juan 1:14). Se escoge la relación padre-hijo no sólo para nombrar a las dos personas divinas involucradas sino particularmente para caracterizar la relación especial entre ellos.

Juan 1:18 presenta la misma relación padre-hijo como independiente de la encarnación: “A Dios nadie le vio jamás; el unigénito Hijo, que está en el seno del Padre, él le ha dado a conocer”. Mateo también nota una relación de padre-hijo que es previa e independiente de la relación reveladora de Dios hacia su creación: “Nadie conoce al Hijo, sino el Padre, ni al Padre conoce alguno, sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo lo quiera revelar” (Mat. 11:27; *cf.* Luc. 10:22).

Estas declaraciones colocan la pluralidad revelada por la designación padre-hijo en la misma naturaleza del único Dios. Se mueven más allá del nivel de la inmanencia de Dios a su trascendencia. Además, estos textos revelan que dentro del nivel de la trascendencia de Dios, la pluralidad implica dos centros de conocimiento que son capaces de conocerse mutuamente en una manera única. Aun cuando el lenguaje padre-hijo escogido para expresar la pluralidad de la Deidad es tomado del nivel humano de existencia, el referente es Dios mismo. Este lenguaje revela la existencia de una dualidad del tipo de realidad que llamamos personal y una relación progresiva entre ellos como constitutiva de la misma naturaleza de Dios. La relación entre el Padre y el Hijo existe tanto en el nivel de trascendencia como en el de inmanencia. A lo largo de todo el NT la condición de Padre y la condición de

Hijo llegan a ser designaciones del Dios único. De ese modo, el título “Hijo de Dios” se refiere a la persona divina encarnada en Jesús de Nazaret (ver Mat. 14:33; Mar. 3:11; Luc. 4:41; 1 Cor. 1:9; Heb. 4:14).

La manera en que el NT expresa la pluralidad en la Deidad sobre la base de la encarnación suscita preguntas sobre la debida comprensión y distinción mutua entre la persona del Padre (ver VII. B) y la persona del Hijo (ver Cristo I). También suscita preguntas sobre la manera en que las dos personas divinas se relacionan entre sí. La idea bíblica de pluralidad en el ser de Dios supone la realidad de relaciones mutuas, divinas. El significado analógico de las palabras “Padre” e “Hijo” parece sugerir que hay una preeminencia del Padre sobre el Hijo. La preeminencia de Dios el Padre sobre Dios el Hijo sugerida por la analogía de la relación humana padre-hijo parece estar respaldada por algunos pasajes que parecen enseñar que el Hijo es generado por el Padre, y que el Hijo está subordinado al Padre.

### 3. Nacido del Padre

Dentro del contexto humano la relación padre-hijo implica generar un hijo a partir del padre y la madre. Arrio (ver IX. B. 4) afirmó la creación del Hijo por parte del Padre. Aunque esta posición fue rechazada como herética, la enseñanza cristiana ortodoxa mantuvo un énfasis subordinacionista construido en su concepto de la generación eterna del Hijo (ver VII B. 4, 5). La generación del Hijo procedente del Padre no puede deducirse analógicamente del proceso de la generación humana. Tal deducción produciría una teoría especulativa sin ningún fundamento en la revelación. Sin embargo, algunas expresiones bíblicas parecen sugerir algún tipo de generación; como cuando Dios el Hijo es llamado “primogénito” (*prōtōtokos*, Col. 1:15; Rom. 8:29; Heb. 1:6; Apoc. 1:5) y “unigénito” (*monogenēs*, Juan 1:14, 18; 3:16, 18; 1 Juan 4:9). Sin

embargo, *prōtōtokos* también se usa en un sentido metafórico (LXX de Éxo. 4:22; Sal. 89:27), y cuando se aplica a Cristo expresa superioridad y preeminencia. En una forma similar, *monogenēs* no contiene la idea de engendrar sino más bien de unicidad, singularidad, y cuando se aplica a Cristo recalca su relación única con el Padre. Por otra parte, Hebreos 1:5 no da la idea de generación física o espiritual. Por tanto, dentro de la comprensión bíblica de la Deidad no hay fundamento para la idea de una generación del Hijo a partir del Padre.

### 4. Naturaleza de la subordinación del Hijo

Varios pasajes muestran al Hijo en una subordinación explícita respecto al Padre. Así, Jesús mismo declara que “no puede el Hijo hacer nada por sí mismo, sino lo que ve hacer al Padre” (Juan 5:19; cf. v. 36). Jesús afirmó que él no hacía nada de su propia autoridad sino que hablaba sólo lo que el Padre le había enseñado (Juan 8:28; cf. 12:50; 15:15). Jesús hacía lo que el Padre le ordenaba (Juan 14:31; cf. 10:18; 12:49, 50) y oraba a él (Juan 17:1). Jesús declaró audazmente que “el Padre mayor es que yo” (Juan 14:28). Estas declaraciones testifican claramente en cuanto a la existencia de una relación de subordinación entre Dios el Hijo y Dios el Padre. La subordinación expresada en estos textos no debe entenderse en un sentido ontológico, como si la realidad de Dios el Hijo fuera dependiente de la realidad de Dios el Padre. La idea bíblica de la subordinación de Dios el Hijo a Dios el Padre pertenece no a la estructura interna de la realidad divina, sino más bien a la esfera del cumplimiento del plan de salvación.

El plan de salvación requería que Dios el Hijo tomase la forma humana, llegando a ser “obediente hasta la muerte, y muerte de cruz” (Fil. 2:8). “Aunque era Hijo, por lo que padeció aprendió la obediencia; y habiendo sido perfeccionado, vino a ser autor de eterna

salvación” (Heb. 5:8, 9). De este modo, las declaraciones que implican la subordinación de Dios el Hijo a Dios el Padre deben entenderse como un resultado de su encarnación, la expresión de su obediencia al Padre. Sin esta subordinación, la encarnación misma no habría alcanzado su propósito salvífico.

La subordinación del Hijo al Padre parece ir más allá de la encarnación. Pablo explica que al fin Cristo “entregará el reino al Dios y Padre suyo; cuando ya haya abolido todo dominio y toda autoridad y todo poder” (1 Cor. 15:24, VM). Esta subordinación ocurre dentro del nivel de la inmanencia de Dios, donde ambos, el Padre y el Hijo, administran su gobierno providencial dentro de la historia creada. Sin embargo, la subordinación funcional del Hijo no supone una dependencia o inferioridad ontológica del Hijo. En un sentido amplio, la subordinación del Hijo respecto al Padre puede verse como expresando la unidad de la vida trinitaria interna en tanto que la Deidad obra la salvación en y a través de la historia del gran conflicto. En la Biblia, por tanto, no se encuentra fundamento para la idea de que hay una subordinación ontológica del Hijo respecto al Padre o que la realidad divina del Padre tiene en cualquier sentido una primacía de origen sobre la realidad divina del Hijo (ver IX. B. 6, 7).

### B. Dios el Padre

Si “toda la plenitud de la Deidad” habitaba “corporalmente” en Jesucristo (Col. 2:9), ¿qué vamos a pensar en cuanto al Padre? ¿Él es Dios? ¿Cuál es su relación con Dios el Hijo?

#### 1. Paternidad de Dios en el AT

La idea de Dios como Padre no es ajena al AT. Cuando Dios es llamado Padre en el AT se enfatiza su tierno cuidado hacia su pueblo escogido. En el desierto Dios llevó a Israel “como trae el hombre a su hijo” (Deut. 1:31). Moisés llamó la atención de Israel al tierno cuidado providencial de Dios al pre-

guntar: “¿No es él tu padre que te creó? Él te hizo y te estableció” (Deut. 32:6). Como Padre, Dios se compadece de sus hijos (Sal. 103:13) y los disciplina (Prov. 3:12). Dios mismo manifestó su profundo compromiso personal al dirigirse a Israel como “mi hijo” (Ose. 11:1, 8). El pueblo, a su vez, reconoció a Jehová como su Padre (Isa. 63:16; 64:8; Mal. 2:10). Se subraya que Jehová es el Padre del rey (2 Sam. 7:14; Sal. 2:7); se recalca la estrecha relación entre Dios –la fuente de fuerza, sabiduría y autoridad– y el rey, su representante. Aun cuando en el AT están presentes vislumbres de la naturaleza plural del Dios único, la presencia de personas específicas no es tan obvia. Por tanto, en el AT la apelación de Padre no se usa para designar a una persona de la Trinidad divina. Tal uso distintivo es propio de la revelación del NT en Cristo.

#### 2. El Dios de Jesucristo

Jesús de Nazaret, en quien habitó “toda la plenitud de la Deidad” (Col. 2:9; ver VII. A. 1; Cristo I), presentó a Dios como su Padre. En sus oraciones, Dios era “mi Padre” (Luc. 10:22; ver Mat. 26:39, 42) o simplemente “Padre” (Mar. 14:36; Luc. 10:21; Juan 11:41). En el discurso sobre el pan de vida Jesús llamó a Dios su Padre (Juan 6:27). Más adelante el NT testifica de Dios como el Padre de Jesucristo. Pablo habló de Dios como el “Padre de nuestro Señor Jesucristo” (Col. 1:3; cf. Efe. 1:17). Jesús, Dios encarnado, usó la palabra “padre” para dirigirse a Dios; así, la imagen padre-hijo revela los aspectos personales y relacionales de la pluralidad divina del ser único de Dios.

#### 3. El envío del Hijo

Jesús enseñó que el Padre lo había enviado al mundo (Juan 5:36, 37; 6:44, 57; 8:16, 18). El Padre envió a Cristo al mundo para cumplir una misión específica en el tiempo y en el espacio: salvar al mundo (1 Juan 4:14). Concretando más, él vino para llegar a ser

“autor de eterna salvación” (Heb. 5:9, VM). Cristo se describió a sí mismo como viniendo del cielo (Juan 6:38), recalcando así el origen de la misión del Salvador en el nivel de inmanencia histórica.

Jesús afirmó que “el que me envió es verdadero, a quien vosotros no conocéis. Pero yo le conozco, porque de él procedo, y él me envió” (Juan 7:28, 29). El envío del Hijo es un acto divino que pertenece al nivel de la relación inmanente de Dios con la creación; proviene del ser trascendente de Dios. El envío del Hijo como un acto histórico es un testimonio para un aspecto importante de la vida dinámica de Dios. Nos ayuda a entender la realidad divina de la “dádiva” real y última del Dios único. Pablo declara que Dios “no escatimó ni a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros” (Rom. 8:32). Jesús declara que “de tal manera amó Dios [el Padre] al mundo, que ha dado a su Hijo unigénito” (Juan 3:16). Esta dádiva divina es tanto un acto del Hijo como del Padre; es un acto relacional efectuado por la Divinidad misma. La debida comprensión de la cruz como un acto redentor divino se sostiene sobre la base del renunciamiento de Dios (Padre e Hijo). La realidad del renunciamiento divino es posible sólo cuando el Dios uno es entendido en su estructura bíblica, trinitaria, que involucra Padre, Hijo y Espíritu Santo como seres divinos, personales, conscientes, interactuando entre ellos mismos y con el universo creado.

La experiencia divina de separación que ocurre en la encarnación tiene su dramático clímax en la cruz. Allí Jesús exclama: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?” (Mar. 15:34). Tanto el Padre como el Hijo sufren en la cruz. La doctrina del ser trinitario de Dios es una necesaria presuposición para la debida comprensión de la encarnación y la cruz. Por otra parte, estas realidades históricas hicieron posible una revelación más explícita de la pluralidad de la Deidad en el NT.

#### 4. La delegación al Hijo

Jesús reveló que “el Padre ama al Hijo, y todas las cosas ha entregado en su mano” (Juan 3:35; cf. 13:3), aun el juicio (Juan 5:22). Así Jesús pudo decir: “Todo lo que tiene el Padre es mío” (Juan 16:15). La delegación [de todo] al Hijo por parte del Padre y su contraparte, la subordinación del Hijo al Padre, muestra la participación de la Deidad en el logro de la obra de la salvación. Cuando el Padre envía al Hijo en su misión redentora, entrega todo en sus manos, y el Hijo, a su vez, en su estado encarnado, tiene que aprender obediencia y subordinación a su Padre (Heb. 5:8).

Al delegar la tarea de redención al Hijo, el Padre recalca la naturaleza decisiva de la tarea de Cristo. Al delegar todo en el Hijo, el Padre se está ligando a los resultados de la misión salvífica de Cristo. Aun cuando el Padre está involucrado personalmente en el plan de salvación (ver VII. B. 5), no usa sus poderes divinos para predeterminar el resultado de la misión de Cristo como para eliminar el riesgo implicado en una vida de obediencia por fe.

La ascensión de Cristo al cielo no terminó su subordinación al Padre. La delegación correlativa y complementaria del Padre al Hijo continuó después de la ascensión de Cristo al cielo. Después de su resurrección Cristo declaró que “toda potestad me es dada en el cielo y en la tierra” (Mat. 28:18). Pedro escribió que después de la resurrección Jesucristo “subió al cielo y tomó su lugar a la derecha de Dios, y a quien están sometidos los ángeles, las autoridades y los poderes” (1 Ped. 3:22, NVI). El sentarse de Cristo a la derecha de Dios el Padre se describe como un período de transición que durará “hasta que sus enemigos sean puestos por estrado de sus pies” (Heb. 10:13). Pablo incluso señala que en este período de transición entre la ascensión y la segunda venida, Cristo no está meramente esperando en una actitud pasiva que el tiempo transcurra. Por el contrario, en

el período de transición Cristo debe reinar “hasta que ponga a sus enemigos debajo sus pies” (1 Cor. 15:25, VM). “Cuando hayan sido sometidas a él todas las cosas, entonces también el Hijo se someterá a Aquel que ha sometido a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todo” (v. 28, BJ).

Cuando la tarea de la redención confiada a Cristo sea consumada, la delegación de todas las cosas al Hijo por parte del Padre, como la contraparte de la total subordinación del Hijo al Padre, terminará. Como aspectos interrelacionados de la vida intratrinitaria, la delegación del Padre al Hijo y la subordinación del Hijo al Padre (ver VII. A. 4) no constituyen la naturaleza trinitaria de Dios sino más bien lo asumen.

### 5. La obra salvífica

A pesar de que el Padre delegó en el Hijo toda autoridad para el logro de la redención, el NT enseña claramente la participación directa y personal del Padre en la obra de la salvación. Se declara que el Padre posee presciencia (Mat. 24:36; Mar. 13:32) y omnisciencia (Mat. 6:32; Luc. 12:30). El Padre ama a sus hijos y su amor está en ellos (1 Juan 2:15; 3:1). Él revela verdades salvíficas (Mat. 11:25; 16:17), cuida providencialmente a sus hijos (Mat. 6:26; 10:29), dirige el desenvolvimiento de la historia (Mat. 20:23), atrae a la gente a Cristo (Juan 6:45) para que encuentren salvación, hace aptos a sus hijos “para participar de la herencia de los santos en luz” (Col. 1:12), perdona pecados (Mat. 6:15; Mar. 11:25), contesta la oración (Mat. 6:6, 18; 7:11; 18:19; Juan 15:16; 16:23) y “juzga con imparcialidad las obras de cada uno” (1 Ped. 1:17, NVI; cf. Mat. 10:32, 33). Todas estas actividades deben entenderse dentro del marco de la delegación [de todo] que el Padre hace al Hijo.

### 6. Fórmulas binitarias

La encarnación de Dios en Jesús de Nazaret aclaró dramáticamente las insinua-

ciones del AT respecto a la naturaleza plural del Dios eterno y uno. La encarnación reveló no sólo el hecho de que Jesús de Nazaret era Dios habitando entre nosotros (Emanuel), sino también que la pluralidad implicada en la Deidad eterna y una incluía específicamente la realidad de dos personas divinas, el Hijo y el Padre. Sobre esta base muchos han sugerido que la Deidad cristiana debe entenderse como binitaria en vez de trinitaria. De ahí la necesidad de considerar las referencias bíblicas al Padre y al Hijo que no incluyen explícitamente al Espíritu Santo.

Es importante tener en cuenta que nuestro conocimiento de Dios surgió del hecho de que Dios habitó en forma inmanente con su pueblo. La presencia histórica del Hijo entre nosotros hace posible y necesaria la revelación de Dios el Padre como una persona que debe distinguirse de Dios el Hijo como persona. A través de todo el NT esta verdad se expresa e integra en diferentes formas; una es la fórmula binitaria recurrente: “Dios el Padre y el Señor Jesucristo”.

En 1 Corintios 8:6 se le da a la fórmula binitaria su expresión clásica: “Pero nosotros tenemos un solo Dios, el Padre, del que procede el universo y al que nosotros estamos destinados, y un solo Señor, Jesucristo, por el que existe el universo, y nosotros también por él” (C-I). A primera vista la fórmula parece reconocer sólo la divinidad del Padre, llamado Dios, mientras que aparentemente se coloca al Hijo en una posición subordinada. Sin embargo, cuando la enseñanza del NT sobre la divinidad de Jesucristo (VII. A. 1) se asocia con el hecho de que el título de “Señor” en el NT es paralelo al “Jehová” del AT, uno comprende que la fórmula está realmente colocando lado a lado a dos personas igualmente divinas. La elección del título “Señor” para nombrar a la persona de Dios el Hijo está concebida claramente para destacar la delegación que el Padre hace de su autoridad al Hijo en asuntos tocantes a la consumación directa e histórica del plan de salvación

(ver VII. B. 4). Este texto traza un paralelismo efectivo entre la manera en que Dios el Padre y el Señor Jesús se relacionan con la creación. Al Padre se lo presenta como el origen y el fin último, mientras que el Señor Jesucristo es presentado como el ejecutor de la creación y de nuestra propia existencia. El paralelismo revela una mutua complementación de actividades entre el Padre y el Hijo que acentúa su posición igual y divina. La fórmula, entonces, nombra al Dios cristiano en una manera binitaria, lo cual incluye la pluralidad personal y la relación concreta de dos personas igualmente divinas.

Esta fórmula se usa con variaciones menores en la introducción a varias epístolas del NT (Rom. 1:7; 1 Cor. 1:3; 2 Cor. 1:2, 3; Gál. 1:3; Efe. 1:2, 3; Fil. 1:2; 1 Tes. 1:1, 3; 2 Tes. 1:2; 1 Tim. 1:2; 2 Tim. 1:2; File. 3; 1 Ped. 1:3). Cuando se usa así, la fórmula parece resumir el concepto básico de Dios generado por la encarnación de Dios en Jesús de Nazaret y el propio testimonio de Jesús acerca de Dios el Padre en el cielo. Sin embargo, a veces la fórmula se integra dentro de su contexto teológico. Por ejemplo, las observaciones finales de Pablo a los efesios subrayan la unidad de acción diciendo que son Dios el Padre y el Señor Jesucristo quienes dan a los creyentes el amor y la fe (Efe. 6:23; cf. 1 Tes. 3:11; 2 Tes. 2:16), realzando así el carácter común de la acción (ver también 1 Juan 1:3; 2:24; 2 Juan 9) en la que ambas personas divinas ejecutan la obra de la redención. En otras ocasiones se usa la fórmula para expresar e integrar los diferentes papeles salvíficos del Padre y el Hijo (Fil. 2:11; Col. 3:17; 1 Tes. 1:3; 3:13; 1 Ped. 1:3).

Podemos preguntarnos por qué se usó la fórmula binitaria en vez de la trinitaria, puesto que los escritores del NT eran conscientes de la existencia de la tercera persona de la Trinidad. Por empezar, entre la fórmula binitaria y la trinitaria hay una diferencia cuantitativa antes que cualitativa. En otras palabras, la novedad de la concepción bíblica de

Dios ocurre cuando se dice que la pluralidad y la unicidad coexisten en el ser divino. Una vez que dicha coexistencia se ha descubierto, la diferencia entre un concepto binitario y uno trinitario se reduce simplemente a la exclusión o inclusión de una tercera persona divina como constitutiva de la pluralidad personal del Dios único. Además, la fórmula binitaria no niega ya sea la existencia o la actividad de la tercera persona divina, sino más bien enfatiza el marco específico que se necesita para captar el significado de la encarnación. En otras palabras, el NT trata primero de todo con la comprensión de la autorrevelación de Dios en Jesús de Nazaret.

La fórmula binitaria es la presuposición necesaria para la encarnación. Puesto que la principal tarea que emprenden los escritores del NT es la clarificación de la encarnación de Dios en Cristo y sus implicancias para la totalidad de la teología, no sorprende encontrar que en todo el NT se use la fórmula binitaria. Por otra parte, el concepto y la fórmula trinitarios aparecen como presuposiciones necesarias para captar debidamente el significado de la actividad de Cristo posterior a la resurrección a través de su representante, el Espíritu Santo. La preocupación concreta y práctica de los escritores del NT puede explicar por qué la fórmula trinitaria se utiliza menos frecuentemente. Una revelación plena del ser de Dios fue accesible sólo después que Jesucristo mismo introdujo a la persona divina del Espíritu Santo.

### C. DIOS EL ESPÍRITU SANTO

La naturaleza trinitaria del Dios uno, bíblico, no es completa sin Dios el Espíritu Santo. El hecho de que la revelación del Espíritu Santo como la tercera persona divina de la Deidad viene después de la revelación del Hijo y el Padre no significa que sea menos importante o que haya sido involucrado en actividades salvíficas sólo desde el tiempo de su revelación. Por tanto, una debida com-

prensión del Dios uno y su pluralidad personal requiere una consideración cuidadosa del testimonio bíblico de Dios el Espíritu Santo.

### 1. El anuncio de Cristo

Aunque Dios el Espíritu aparece desde el Génesis (1:2; 6:3) en adelante, el concepto explícito de que la pluralidad de Dios involucra no sólo a las personas del Padre y el Hijo sino también a una tercera persona, el Espíritu Santo, se origina en Jesucristo mismo. La revelación de la existencia y del papel salvífico específico de una tercera persona del Dios uno fue dada por Jesucristo cuando trató de preparar a los discípulos para su partida de la Tierra (Juan 7:33; 14:1-3). De acuerdo con Juan, Cristo insinuó la persona y la venida histórica del Espíritu Santo en la Fiesta de los Tabernáculos antes de su muerte, cuando prometió “ríos de agua viva” fluyendo de los corazones de los creyentes para explicar al “Espíritu que habían de recibir los que creyesen en él” (Juan 7:38, 39). Sin embargo, Cristo anunció claramente la venida del Espíritu Santo sólo unas pocas horas antes de su crucifixión: “Y yo rogaré al Padre, y os dará otro Consolador, para que esté con vosotros para siempre: el Espíritu de verdad” (Juan 14:16, 17; cf. 16:4-7, 13).

Después de su resurrección, Jesús nuevamente llamó la atención de los discípulos a la venida del Espíritu Santo (Luc. 24:49; Hech. 1:4, 5, 8). En esta ocasión se reveló la existencia del Espíritu Santo como una persona divina, porque el Espíritu Santo tenía que ser revelado como una persona divina para explicar cómo la obra redentora de Cristo continuaría después de su ascensión, simultáneamente en la Tierra y en el Santuario celestial (Heb. 8:1, 2). La revelación de la naturaleza trinitaria de Dios no se presenta con el propósito especulativo de revelar la naturaleza de Dios sino más bien para que los seres humanos puedan entender los actos redentores de Dios en la historia.

### 2. Venida pentecostal

Así como hubo una venida histórica del Hijo al mundo, también hubo una venida histórica del Espíritu Santo a la iglesia. La forma de la presencia histórica del Espíritu es diferente de la manera en que el Hijo se hizo presente. La venida del Espíritu Santo no implica que debía tomar la naturaleza humana como ocurrió con la encarnación de Jesús. La manera en que Dios el Espíritu Santo se hace presente es tal que lo hace accesible a todos, mientras que la forma encarnada de Dios el Hijo en Jesús limitó su presencia divina a unos pocos seres humanos. Esta diferencia notable puede haber sido una de las razones por las que Jesús dijo que les convenía a los discípulos que él se fuese para que el Espíritu pudiera venir a ellos (Juan 16:7).

La venida histórica del Espíritu Santo a la iglesia ocurrió en Pentecostés, después de la resurrección. El hecho de que la venida del Espíritu Santo a la iglesia ocurrió en el Día de Pentecostés podría verse como una mera coincidencia que tiene poco significado teológico; sin embargo, esta sincronización en concreto merece un estudio especial.

*a. Marco tipológico.* En el AT, Pascua y Pentecostés eran fiestas estrechamente relacionadas. Ambas eran recordativos y prefiguraciones de aspectos importantes de acciones salvíficas de Dios. La Pascua (Lev. 23:5; Núm. 28:16) era un recordativo de Dios como la fuente de libertad en conexión con la liberación de Israel de la esclavitud egipcia (Deut. 16:1-8). Pentecostés, o Fiesta de las Semanas (Éxo. 23:16; 34:22; Lev. 23:15-22; Núm. 28:26-31; Deut. 16:9-12), era un recordativo de Dios como la fuente de toda buena dádiva. El mismo nombre, Fiesta de las Semanas/Pentecostés, apuntaba a la estrecha conexión entre la Pascua y el Pentecostés al hacer una referencia explícita a los 50 días que había entre ellas (Lev. 23:15, 16; cf. CBA 6:137, 138). Así como la Pascua y la liberación de Egipto eran tipos de la misión de Jesús (Mat. 2:15; cf. Ose.

11:1) y su muerte en la cruz (1 Cor. 5:7), es posible ver a la Fiesta de Pentecostés y el pacto en Sinaí como tipos de la venida histórica del Espíritu Santo. La venida histórica del Espíritu Santo en Pentecostés, entonces, sería el antitipo del pacto sinaítico entendido como la buena dádiva de Dios a su pueblo. Así como una función distintiva del pacto sinaítico era conducir a Israel a la redención a través de una comprensión concreta de la voluntad de Dios para el hombre, la venida del Espíritu Santo parece destinada a llevar ese propósito a niveles nuevos y sorprendentes de especificidad y cercanía. Cuando Jesús habló a los discípulos acerca de la venida histórica del Espíritu Santo, recalcó que “el Consolador, el Espíritu Santo, a quien el Padre enviará en mi nombre, él os enseñará todas las cosas, y os recordará todo lo que yo os he dicho” (Juan 14:26). Entre la obra redentora de Dios en el Sinaí y la revelación y venida histórica del Espíritu Santo no hay discontinuidad sino más bien una clara continuidad concebida tipológicamente. Esto no significa, sin embargo, repetición de lo mismo, sino más bien la revelación de nuevos aspectos de verdad no presentes en pasadas revelaciones. Éstos llevan a niveles más profundos nuestro conocimiento y experiencia de la voluntad y los actos salvíficos de Dios.

**b. El Espíritu de Dios en el AT.** Que el Espíritu Santo no esté revelado explícitamente como una persona divina en el AT (Gén. 1:2) no significa que no existiera ni actuara como una persona antes de su introducción histórica en Pentecostés. La revelación del Espíritu Santo como una persona de la Deidad llegó a ser posible y necesaria después de la revelación histórica de Jesucristo como Dios el Hijo. Consecuentemente, el AT no se refiere al Espíritu Santo como a una persona diferente de las otras personas divinas. Sin embargo, a veces es posible entender algunas referencias del AT a la designación más bien general de “Espíritu de Dios” como alusiones a actividades divinas que con

propiedad pertenecen al Espíritu Santo. La dádiva de dones espirituales a individuos especiales para la ejecución de tareas definidas es la actividad más comúnmente asociada en el AT con el Espíritu de Dios (Éxo. 31:3; 35:31; Núm. 11:25, 29; 24:2; 27:18; Juec. 3:10; 6:34; 11:29; 13:25; 14:6, 19; 15:14; 1 Sam. 10:6, 10; 16:13; 19:20, 23; 2 Crón. 15:1; 20:14; 24:20). El Espíritu de Dios no se presenta tan frecuentemente como morando en el corazón del creyente; no obstante, la idea está presente en el AT. De acuerdo con el pacto sinaítico, la religión debía ser una profunda experiencia de amor a Dios: “Ahora, pues, Israel, ¿qué pide Jehová tu Dios de ti, sino que temas a Jehová tu Dios, que andes en todos sus caminos, y que lo ames, y sirvas a Jehová tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma?” (Deut. 10:12). Así Pablo puede describir a un “verdadero judío” como uno que es así, no por adherir a rituales externos, sino más bien, de acuerdo con Deuteronomio 10:16, al que tiene la verdadera circuncisión del corazón (Rom. 2:28, 29). David sabía que el cambio interior del corazón equivale a una nueva creación que sólo puede ser realizada por Dios mismo (Sal. 51:10). Saúl no sólo recibió dones del Espíritu sino que el Espíritu del Señor lo cambió en otro hombre (1 Sam. 10:6, 9). Israel en el exilio anticipó un reavivamiento espiritual como resultado de que Dios pondría su Espíritu en ellos (Eze. 36:26, 27; 37:1-14).

Entonces, el Espíritu de Dios está también asociado en el AT con la morada divina en el ser interior del hombre (*cf.* Isa. 57:15; Eze. 11:19; 18:31). Sobre esta base, Jesucristo pudo hablar a los discípulos como si ellos ya conociesen al Espíritu Santo antes de su venida histórica y personal en Pentecostés (Juan 14:17). Si el Espíritu Santo ya estaba actuando, dando dones y morando en el corazón de los creyentes, es necesario examinar la novedad del ministerio del Espíritu en el NT.

**c. La novedad del Espíritu en el NT.** Un aspecto obviamente nuevo de la revelación

del NT sobre el Espíritu de Dios es que ahora está presentado claramente como una persona divina, distinta del Padre y del Hijo (ver VII. C. 4). Sin embargo, este cambio sólo afecta nuestra comprensión de su personalidad y no de su actividad redentora. La obra del Espíritu Santo en el NT parece abarcar las mismas funciones cubiertas ya sea por Dios o por el Espíritu de Dios en el AT. La novedad del Espíritu Santo en el NT tiene que encontrarse en su nuevo papel como representante de Cristo. De acuerdo con la interpretación de Juan de la referencia tipológica de Jesús al Espíritu (Juan 7:37-39), la revelación, la venida histórica y la tarea redentora de Dios el Espíritu Santo están esencialmente conectadas con la cruz y la ascensión de Jesucristo. Juan interpreta la tipología de Jesús observando que él habló “del Espíritu que habían de recibir los que creyesen en él; pues aún no había venido el Espíritu Santo, porque Jesús no había sido aún glorificado” (Juan 7:39). De modo que, de acuerdo con Juan, la muerte y la glorificación del Hijo eran condiciones necesarias para el derramamiento histórico del Espíritu Santo.

Cuando el Espíritu Santo vino en el Día de Pentecostés, su venida fue presenciada por todos a causa de la manifestación externa de dones sobrenaturales derramados sobre los creyentes (Hech. 2:2-11). En respuesta a preguntas sobre el significado teológico de lo que estaba ocurriendo, dieron una explicación muy superficial e inadecuada: “Lo que pasa es que están borrachos” (v. 13, NVI). En defensa de los apóstoles, Pedro se dirigió a la multitud (vs. 14-36). Después de identificar el hecho aparentemente extraño como una manifestación milagrosa del derramamiento del Espíritu Santo (vs. 15-21), Pedro explicó el hecho como un paso necesario en el logro histórico del plan de salvación de Dios (vs. 23, 24). Afirmó que “a este Jesús resucitó Dios, de lo cual todos nosotros somos testigos. Así que, exaltado por la diestra de Dios, y habiendo recibido del Padre la promesa del

Espíritu Santo, ha derramado esto que vosotros veis y oís” (vs. 32, 33). Y el apóstol se refirió a la entronización celestial de Cristo (ver VII. B. 4), lo cual siguió a su victoria en la cruz y le confirió a Cristo “toda potestad... en el cielo y en la tierra” (Mat. 28:18; cf. 1 Ped. 3:22).

Puesto que Jesucristo iba a estar personalmente involucrado en la tarea de interceder en el Santuario celestial (Heb. 8:1, 2; ver Santuario II, III), la presencia necesaria, continua, personal de Dios en la Tierra requería la revelación de la tercera persona de la Deidad: Dios el Espíritu Santo. Entonces, la novedad concreta originada por la venida histórica del Espíritu Santo en el NT no debe verse en relación con las tareas salvíficas específicas que el Espíritu continúa realizando como lo hizo en los tiempos del AT, sino más bien se relaciona con el nuevo estatus del Espíritu como representante del triunfo de Jesucristo en la cruz y su obra de intercesión y su señorío en el cielo. Jesucristo mismo recaló la armonía y unidad característica dentro de la cual la Trinidad cumple las actividades que incumben a la salvación al señalar que el Espíritu Santo no sólo era su representante (Juan 16:13, 14) sino también, debido a la delegación [de autoridad] del Padre al Hijo (ver VII. B. 4), el representante del Padre (Juan 14:16, 17). Por esta razón las expresiones técnicas “en Cristo” (Rom. 6:11, 23; 8:1, 39; 9:1; 1 Cor. 1:4; 3:1; 2 Cor. 2:17) y “en el Espíritu Santo” (Rom. 9:1; 14:17; cf. Col. 1:8) son, en realidad, equivalentes.

**d. El Espíritu procede del Padre y del Hijo.** La procedencia del Espíritu del Padre y del Hijo (Juan 15:26; 14:16, 26; Hech. 2:33) debe entenderse no en un sentido ontológico sino más bien en un sentido histórico: la actividad divina interior involucrada al enviar al Espíritu Santo en Pentecostés como el representante de la presencia, el sacrificio y el ministerio de Cristo. En otras palabras, la procedencia del Espíritu no se refiere a un proceso interior en la composición del

ser trinitario, como llegó a creer la teología clásica. La pregunta respecto a si el Espíritu Santo procede del Padre, del Padre y del Hijo, o del Padre a través del Hijo, llegó a ser relevante cuando el lenguaje “nacido-del-Padre” y “procedencia” que encontramos en la Biblia fue malentendido como refiriéndose a un proceso interior, divino, que constituye el mismo ser de la Deidad. Sin embargo, bíblicamente la procedencia del Espíritu Santo no pertenece a la constitución de la Trinidad sino, más bien, a su vida cuando la obra de la salvación es desarrollada por la actividad histórica de las tres personas divinas.

La distinción entre la venida histórica del Espíritu en Pentecostés, como el don del Padre y del Hijo a la iglesia, y la venida personal del Espíritu al corazón de hombres y mujeres es importante. Hechos subraya particularmente la venida histórica del Espíritu a la iglesia en un tiempo concreto: el Día de Pentecostés. El derramamiento del Espíritu Santo en ese día y en otros tiempos determinados cuando el Espíritu vino a secciones especiales de la iglesia fue acompañado de señales y milagros. Sin embargo, el Espíritu Santo no necesita venir a la iglesia siempre en la misma forma; Pentecostés fue único. En Pentecostés se cumplió la promesa de Cristo de enviar el Espíritu Santo a la iglesia; desde entonces, la tercera persona de la divina Trinidad está presente en la iglesia cristiana como el don (Hech. 2:38) de Dios en Cristo. Por tanto, la iglesia no necesita orar por la venida histórica del Espíritu como hicieron los discípulos en el aposento alto (Hech. 1:13, 14), sino más bien para que el corazón se entregue y abra a las impresiones del Espíritu de modo que su presencia y poder prometidos (ver VII. C. 6) puedan manifestarse en la vida y misión de la iglesia.

### 3. Divinidad

La divinidad del Espíritu Santo se atestigua en varios contextos. Se describe al Espíritu Santo como poseyendo característi-

cas divinas; es llamado “Santo” (Mat. 1:20), “el Espíritu de nuestro Dios” (1 Cor. 6:11) y “Espíritu de Jesús” (Hech. 16:7, C-1). Al confrontar a Ananías y Safira, Pedro señaló la divinidad y personalidad del Espíritu. Ananías había mentido al Espíritu Santo (Hech. 5:3) y al mismo tiempo a Dios. Jesús presentó el Espíritu a los discípulos como “otro Consolador” (Juan 14:16). Puesto que la palabra griega *állos* significa “otro de la misma clase”, se desprende que el Espíritu Santo era de la misma clase que Cristo: una persona divina.

La divinidad del Espíritu Santo como tercera persona de la Trinidad se afirma adicionalmente cuando se lo describe como poseyendo otros atributos divinos: omnisciencia (1 Cor. 2:10, 11), verdad (1 Juan 5:6, 7), vida (Rom. 8:2), sabiduría (1 Cor. 2:11), poder (Luc. 1:35; Rom. 15:19) y eternidad (Heb. 9:14). El NT subraya la divinidad del Espíritu Santo al referirse a él como quien realiza acciones divinas concretas, tales como hablar a los padres a través de los profetas (Hech. 28:25), inspirar las Escrituras (2 Ped. 1:21; cf. VII. C. 5. a), iluminar (Juan 15:26; cf. VII. C. 5. b), regenerar (Juan 3:7, 8; Rom. 8:11; Tito 3:5) y santificar (2 Tes. 2:13; 1 Ped. 1:2). Además, se afirma vigorosamente la divinidad del Espíritu Santo cuando se lo identifica con el Jehová del AT como ocurre con Cristo. Así, Hechos 28:25-27 y Hebreos 3:7-9 atribuyen a la directa actividad del Espíritu Santo declaraciones que en el AT se informan explícitamente como declaraciones de Jehová (Isa. 6:8-10 y Sal. 95:7-11; cf. Éxo. 16:1-8; Deut. 1:34-36). Parece no haber ninguna duda de que los escritores del NT entendían que el Espíritu Santo es Dios.

### 4. Personalidad

La teología cristiana a menudo ha descuidado el estudio de la información bíblica respecto a la naturaleza y las actividades salvíficas del Espíritu Santo. Dentro de este contexto se ha entendido al Espíritu Santo en

términos de energía y poder divinos pertenecientes propiamente a la persona del Padre. Por eso se entiende que el Espíritu Santo esté despojado de individualidad y personalidad. Esta interpretación parece encontrar respaldo en algunos pasajes bíblicos. Por ejemplo, mientras los nombres Padre e Hijo evocan realidades personales, no pasa lo mismo necesariamente con el nombre Espíritu. El género del vocablo griego *pnéuma* (“espíritu”) es neutro, aparentemente sugiriendo una realidad no personal. Además, el hecho de que la Escritura habla sobre el Espíritu Santo como que tomó la “forma” corporal de una “paloma” (Luc. 3:22), y lo compara al viento (Juan 3:8), el agua (Juan 7:37-39) y el fuego (Hech. 2:3), también contribuye a la idea superficial y errónea de que el Espíritu Santo no es un ser personal como el Padre y el Hijo. Finalmente, el excesivo énfasis en la descripción bíblica del Espíritu Santo como un don (Hech. 2:38; 10:45) que concede dones (1 Cor. 12:4-11; Efe. 4:11; cf. VII. C. 5. e) a hombres y mujeres puede también ser responsable por la idea incorrecta de que el Espíritu Santo es una “energía divina” antes que una persona divina. Estos pasajes bíblicos no enseñan que el Espíritu Santo no es un ser personal; meramente dejan abierta la posibilidad de que se considere al Espíritu Santo como una energía divina no personal. Se necesita evidencia explícita adicional para decidir si el Espíritu Santo es o no un ser personal.

El NT descubre la naturaleza personal del Espíritu Santo en una variedad de maneras. Si bien los escritores del NT no podían cambiar el género de la palabra griega que significa “espíritu”, a veces, cuando hablaron del Espíritu Santo, utilizaron pronombres masculinos para reemplazar la forma neutra Espíritu (Juan 14:26; 15:26; 16:13), aun a expensas de una inconsistencia sintáctica. Adicionalmente, el NT adjudica al Espíritu Santo una variedad de características que revelan explícitamente su naturaleza personal.

Entre ellas pueden mencionarse las siguientes: inteligencia y conocimiento (Juan 14:26; 1 Cor. 12:11), emociones (Efe. 4:30) y juicio (Hech. 15:28). También puede mentirse al Espíritu (Hech. 5:3, 4), resistirlo (Hech. 7:51) y pecar contra él (Mat. 12:31; Mar. 3:29). Además, el NT presenta al Espíritu Santo como haciendo lo que puede hacer un ser personal: habla (Hech. 8:29), enseña (Luc. 12:12), revela (Luc. 2:26), testifica (Hech. 20:23), escudriña (1 Cor. 2:10, 11), envía (Hech. 13:2), guía (Hech. 8:29; 11:12), declara cosas que vendrán (Juan 16:13) y da testimonio a nuestro espíritu (Rom. 8:15, 16). Por otra parte, la expresión griega “otro Consolador” que Jesús usó respecto al Espíritu Santo (Juan 14:16) sugiere, no sólo que el Espíritu Santo es un ser divino, sino también que es un ser personal en la misma manera como el Padre y el Hijo son seres personales. Del mismo modo, el papel intercesor (Rom. 8:26) que desempeña el Espíritu Santo en la salvación de los creyentes puede ser desempeñado sólo por un ser personal. Finalmente, la glorificación del Hijo por el Espíritu Santo (Juan 16:14) no puede ser realizada por un poder o energía, sino sólo por una persona. Sin la menor duda, los escritores del NT entendieron al Espíritu Santo como un ser personal divino.

Sólo al captar claramente la interpretación bíblica del Espíritu Santo como una persona divina puede verse en su plena luz la especificación del NT sobre el concepto del AT de la pluralidad del Dios uno. Sobre la base de la evidencia bíblica presentada antes, una doctrina de la Trinidad llega a ser inevitable y necesaria para la teología cristiana. Sin embargo, antes que se considere el enfoque bíblico de la Trinidad es necesario examinar la obra de la tercera persona de la Trinidad.

### 5. Acción salvífica

El NT presenta una rica información adicional respecto a la tercera persona de la

Trinidad eterna. La comprensión del Espíritu Santo como un representante de la persona y la obra de Cristo en la cruz y en el Santuario celestial se exalta e integra, no como percepciones especulativas de su naturaleza divina, sino más bien desde la perspectiva de su tarea salvífica.

**a. Revelación-inspiración.** Ya que se dice que la Biblia es la “espada del Espíritu” (Efe. 6:17), no es sorprendente descubrir que el Espíritu Santo está estrechamente relacionado con los procesos a través de los cuales se originaron las Escrituras. El Espíritu estuvo activamente involucrado en la revelación, el proceso a través del cual se originaron las verdades, los conceptos y la información encontrados en la Biblia (Eze. 8:3; 11:1, 24; 37:1; 43:5; Mar. 12:36; 1 Cor. 2:11; Apoc. 21:10). También participó en la inspiración, el proceso a través del cual estas comunicaciones fueron compartidas por los profetas (2 Sam. 23:2; 2 Crón. 24:20; Eze. 11:5; Zac. 7:12; Mat. 22:43; 2 Ped. 1:21). Después del Pentecostés la tarea reveladora-inspiracional del Espíritu Santo se concentró en guiar a los discípulos a una debida comprensión de la verdad según está revelada en la persona histórica y la obra de Jesucristo (Juan 16:12-15), la cual, cuando se escribió, llegó a ser el NT. La recepción del Espíritu Santo en el corazón del creyente cristiano (ver VII. C. 5. c) no puede concebirse independientemente de las verdades reveladas en las Escrituras como un todo o en contradicción con ellas (ver Revelación III, IV).

**b. Iluminación.** De acuerdo con Jesús, el Espíritu Santo no sólo participa en la tarea de revelar e inspirar las Escrituras; también está involucrado en convencer “al mundo de pecado, de justicia y de juicio” (Juan 16:8). No es suficiente que la verdad sea teóricamente expresada en palabras, ya sea en forma oral o escrita; es necesario que sea escrita en la mente y el corazón de los hombres y las mujeres (Jer. 31:33; Heb. 8:10). La escritura de la verdad en la mente humana es la obra del

Espíritu Santo (2 Cor. 3:3), lo que implica revelación-inspiración (ver VII. C. 5. a), iluminación y morada en el interior de la persona (ver VII. C. 5. c). Dios originó la Escritura a través de la agencia del Espíritu Santo con el fin de que la luz divina (conocimiento), necesaria para la salvación de los pecadores y la redención del mundo, estuviese a disposición de la raza humana (Sal. 119:105). No obstante, para que la Biblia sea una luz y no meramente una letra muerta, los hombres y las mujeres deben entenderla (v. 130). Sin embargo, la comprensión de la luz presupone la posesión de la luz: “En tu luz veremos la luz” (Sal. 36:9). A menos que Dios sea reconocido como el autor de las palabras, un velo (2 Cor. 3:13, 14; cf. Isa. 6:9, 10; Hech. 28:26, 27) impide que la mente y el corazón vean a Dios y entiendan su Palabra (Luc. 11:34, 35). Desde la caída los hombres y las mujeres no tienen luz en sí mismos (Hech. 26:18; 2 Cor. 4:3, 4; cf. Juan 1:5). El Espíritu debe quitar el velo de oscuridad (2 Cor. 3:17, 18) de la mente para que pueda verse la luz. El Espíritu de entendimiento y conocimiento, dado en una forma especial al Mesías (Isa. 11:2), también conduce a los seres humanos en el proceso de leer y entender las Escrituras (Efe. 1:17-23) y es uno de “los dones gratuitos de Dios” (1 Cor. 2:12, C-I). La escritura de la ley en el corazón supone iluminación, pero va más allá de eso; requiere la morada del Espíritu Santo en la mente y el corazón de los creyentes.

**c. Morada interior.** Cuando las impresiones del Espíritu Santo son aceptadas y los pecadores se abren a Dios en fe, confesión y arrepentimiento, comienza una relación divino-humana (Apoc. 3:20). El acto inicial por el cual Dios es aceptado en la mente y el corazón, convirtiendo de ese modo al creyente en una persona nueva, es tan dramático que Jesús se refirió a él como un nuevo nacimiento procedente del Espíritu Santo (Juan 3:3-8). La relación divino-humana establecida a través de la experiencia del nue-

vo nacimiento se conoce como la morada, la plenitud (Luc. 1:67; Hech. 2:4; 4:31; 9:17; 13:52), o el bautismo del Espíritu Santo (Mat. 3:11; Mar. 1:8; Luc. 3:16; Hech. 1:5; 11:16). Pablo describe esta íntima relación divino-humana no sólo como la circuncisión del corazón (Rom. 2:29) sino, más concretamente, como la presencia del Espíritu de Dios morando “en vosotros” (Rom. 8:9; *cf.* Efe. 2:22). Por consiguiente el cuerpo es “templo del Espíritu Santo” (1 Cor. 6:19). El punto de vista bíblico de la morada divina en los seres humanos sólo puede percibirse cuando se lo ve dentro del contexto provisto por (1) la naturaleza histórica (ver IV. D y VII. C. 2) y personal (ver VII. C. 4) del Espíritu Santo como representante de Cristo (ver VII. C. 2. c y VII. C. 5. d); y (2) cuando uno se da cuenta de que la comprensión bíblica del hombre y la mujer no reconoce la existencia de un alma eterna atemporal en la persona humana (ver Hombre I. E). De manera que el Espíritu Santo no puede ser concebido como una “energía divina” que penetra la sustancia eterna del alma y diviniza la naturaleza humana. Por el contrario, la morada [divina] en el ser humano debe concebirse dentro del modo de las relaciones personales, históricas (1 Juan 4:13). Dentro de la forma relacional el Espíritu Santo mora “en” seres humanos. Así, la naturaleza humana no se diviniza por la morada interior del Espíritu sino que, más bien, es transformada a la semejanza de Jesucristo (Rom. 8:29). Puesto que el Espíritu Santo como una persona divina es el representante de Cristo, su morada en la persona trae la presencia de Cristo a la mente y el corazón del creyente. Por tanto, la morada del Espíritu en el creyente es la morada interior de Cristo.

Debido a que el Espíritu Santo representa al Cristo victorioso, su presencia en el corazón del creyente llega a ser un anticipo de la redención de Dios y la garantía de sus promesas (2 Cor. 1:20-22), notablemente, de la gloriosa segunda venida de Cristo (2 Cor. 5:4, 5;

Efe. 1:13, 14; *cf.* Rom. 8:11). La morada del Espíritu ocurre “en el hombre interior” (Efe. 3:16), que abarca el corazón (Rom. 5:5), la mente (Rom. 8:6, 7) y el espíritu (v. 16). La morada del Espíritu que comienza con la experiencia del nuevo nacimiento trae a Cristo al hombre interior, estableciendo una relación divino-humana progresiva que cambia a los creyentes a la semejanza de Jesucristo (vs. 4-17; *cf.* v. 29). En Romanos 8 Pablo explica detalladamente la sumisión del creyente a la ley de Dios (vs. 4-7), los resultados de la morada interior del Espíritu: victoria sobre actos pecaminosos (v. 13), el cuidado providencial de Dios a favor del creyente (v. 14), la condición de hijos (v. 15), la seguridad de la aceptación como hijos de Dios (v. 16), el sufrir juntamente con Cristo (v. 17) y la resurrección futura de la muerte. La obediencia a la voluntad de Dios es también un resultado concreto de la morada interior del Espíritu, por la cual los principios eternos de la ley de Dios son escritos en el corazón y la mente de los creyentes (Jer. 31:33; Eze. 36:27; Rom. 2:15; Heb. 8:10; 10:16; *cf.* Sal. 37:31; 40:8; 119:34; Isa. 51:7). Sobre la base de la realidad relacional de la morada interior de Cristo en los creyentes a través del Espíritu, se dice que ellos poseen “la mente de Cristo” (1 Cor. 2:16; *cf.* 12:3) y llegan “a ser participantes de la naturaleza divina” (2 Ped. 1:4). De ahí que en su vida diaria se produce “el fruto del Espíritu” (Gál. 5:22, 23).

Siendo que el Espíritu Santo no mora en el creyente como una energía que penetra el alma, sino más bien como una persona, surge la pregunta sobre cómo reside en el interior de los seres humanos. Pablo, en pleno acuerdo con la estructura relacional de la morada interior del Espíritu, explica que “todos nosotros, que con el rostro descubierto reflejamos como en un espejo la gloria del Señor, somos transformados a su semejanza con más y más gloria por la acción del Señor, que es el Espíritu” (2 Cor. 3:17, 18, NVI). Pablo declara que los seres humanos pecadores pue-

den contemplar la gloria del Señor a través de la predicación y enseñanza del evangelio (2 Cor. 4:4, 5), “porque Dios, que mandó que de las tinieblas resplandeciese la luz, es el que resplandeció en nuestros corazones, para iluminación del conocimiento de la gloria de Dios en la faz de Jesucristo” (v. 6). La morada [divina en el hombre], entonces, ocurre como un resultado de la obra específica del Espíritu Santo. A través de la inspiración de la Biblia y la iluminación de su contenido, el Espíritu Santo trae la presencia de Cristo a la conciencia de los creyentes que de ese modo son capaces de contemplar “la gloria de Dios en la faz de Jesucristo”.

Cuando, en respuesta a la iniciativa divina de Dios en el Espíritu, el corazón humano se rinde en total apertura a Cristo por primera vez, ocurre simultáneamente el nuevo nacimiento con el bautismo del Espíritu Santo como el don de la presencia personal de Dios (Hech. 2:38). Sigue el proceso continuo del Espíritu morando en el creyente. La morada interior del Espíritu Santo en el cristiano no es una posesión permanente, adquirida definitivamente en el momento del nuevo nacimiento. Por el contrario, debe ser un proceso permanente, renovado diariamente (1 Cor. 9:27) en una entrega nueva y más profunda a las impresiones del Espíritu, no sea que el creyente caiga en la apostasía con el riesgo de pérdida eterna (Heb. 6:4-8).

**d. Intercesión.** El Espíritu Santo, como representante de Cristo, desempeña funciones intercesoras que complementan la intercesión de Cristo en el Santuario celestial (Heb. 8:1, 2). A las claras funciones mediadoras de revelación-inspiración (ver VII. C. 5. a), iluminación (ver VII. C. 5. b) y morada interior (ver VII. C. 5. c), cumplidas por el Espíritu Santo, Pablo añade específicamente la actividad intercesora del Espíritu Santo en favor de las oraciones de los santos (Rom. 8:26, 27).

**e. Dones.** El Espíritu Santo es instrumento, no sólo para el establecimiento de la nue-

va criatura a través de su obra de morar en ella, sino también en la misión de la iglesia mediante el otorgamiento de dones espirituales (ver Dones II). La noción de que el Espíritu de Dios dota a los creyentes para el cumplimiento de tareas especiales está presente en el AT (Núm. 11:25; 27:18; Deut. 34:9; Juec. 3:10; 1 Sam. 10:6; Miq. 3:8; Zac. 4:6). Sin embargo, en el AT los dones espirituales generalmente parecen darse a personas especiales antes que a toda la comunidad de la fe. Esa restricción se suprime en el NT, cuando la profecía de Joel (2:28, 29) se cumple parcialmente en el Pentecostés con la venida del Espíritu Santo y la concesión de dones espirituales a toda la iglesia (Hech. 2:15-21, 32, 33; Efe. 4:8). Los dones se otorgan a los creyentes en quienes Cristo habita mediante el Espíritu. En otras palabras, el creyente recibe dones espirituales sobre la base de una recepción del Espíritu Santo (el Don) por parte de la persona en una entrega total (Hech. 2:38) y en continua obediencia a la voluntad de Dios (Hech. 5:32). Los dones se conceden con el propósito de lograr la unidad de la iglesia (Efe. 4:13) y “a fin de capacitar al pueblo de Dios para la obra de servicio” (v. 12, NVI). No se dan como señales sobrenaturales de la existencia de Dios o del perdón divino, sino más bien como la capacitación necesaria para el cumplimiento de la misión cristiana de representar a Cristo y predicar su evangelio según está revelado en las Escrituras del AT y del NT.

## 6. Dones escatológicos

El AT presenta los tiempos escatológicos que preceden al fin de la historia de la redención como la extensión universal del conocimiento de la voluntad de Dios según está revelada en las Escrituras. Tal expansión universal, escatológica, será producida por Dios a través de su pueblo (Sal. 72:8-11; Isa. 14:1; 45:14; 56:6, 7; 60:5, 11; Jer. 3:17; Hag. 2:7; Zac. 2:11; 8:21-23). La profecía de Joel en cuanto al derramamiento universal del

Espíritu sobre toda carne (2:28, 29) concreta de forma explícita ese componente instrumental, asumida en la visión del AT, respecto a una difusión universal escatológica del reino de Dios.

Aunque la profecía de Joel comenzó a cumplirse con la venida histórica del Espíritu en el Pentecostés (Hech. 2:16-21; ver VII. C. 2), es claro que su cumplimiento universal completo todavía está en el futuro (vs. 19-21). La idea de una difusión universal del mensaje evangélico, antes del fin de la historia de la redención, sigue presente en el planteamiento escatológico del NT (Apoc. 14:6, 7; 18:1). La inmutabilidad de Dios se expresa en la constancia y la congruencia de sus acciones salvíficas históricas (III. B). En consecuencia debe esperarse que al llevar el plan de redención a su clímax y consumación históricos por medio de la diseminación universal escatológica del mensaje evangélico, Dios utilizará los mismos medios que usó en Pentecostés: el derramamiento ilimitado de los dones espirituales sobre su iglesia. Tal derramamiento escatológico del Espíritu Santo, que está implícitamente supuesto en la iluminación de la Tierra por el ángel en Apocalipsis 18:1, completará el cumplimiento de la profecía de Joel iniciado en Pentecostés.

Así como el derramamiento del Espíritu Santo y sus dones capacitaron a la iglesia emergente en una forma especial, de la misma manera al fin del tiempo el Espíritu Santo concederá sus dones a la iglesia para la terminación de la obra. Tanto en el nivel personal como en el histórico, Dios concede los dones del Espíritu como las lluvias temprana y tardía (Joel 2:23; cf. Ose. 6:3). La concesión escatológica de dones espirituales por el Espíritu Santo tiene el mismo propósito: la predicación de las verdades del evangelio (Apoc. 18:2, 4) preparando el camino para la segunda venida de Jesús (Mat. 24:14; 2 Ped. 3:9, 12; Apoc. 14:6-12). Sin embargo, como la infusión del Espíritu en el creyente

es la condición para la recepción de los dones (VII. C. 5. e), la manifestación escatológica del Espíritu Santo ocurrirá sobre la base de la entrega total y la apertura de la iglesia a la iluminación y a la morada interior del Espíritu.

#### D. MODELOS TRINITARIOS EN EL NT

La revelación especial del Espíritu Santo como una persona divina distinta del Padre y el Hijo completa la expansión del NT del cuadro bíblico de la pluralidad del Dios uno. Hay tres personas divinas diferentes en la única Deidad cristiana. El NT expresa la naturaleza trinitaria de la Deidad no sólo por medio de una clara presentación de personas divinas diferentes, sino también mediante cortas fórmulas trinitarias. Las fórmulas binitarias (ver VII. B. 6) y trinitarias son declaraciones concisas que expresan la naturaleza trinitaria de la Deidad antes que extensas indagaciones de su significado teológico. Vamos a ver seguidamente los principales casos en los que se hace alusión a fórmulas trinitarias o son presentadas en forma directa en el NT.

El bautismo de Jesús originó la más clara revelación histórica de la Trinidad que está disponible para nosotros. El Hijo apareció en su existencia humana encarnada, el Espíritu Santo estuvo presente en la forma de una paloma y el Padre se reveló a sí mismo (Mat. 3:16, 17; Mar. 1:10, 11; Luc. 3:21, 22; cf. 2 Ped. 1:17).

El concepto de Trinidad, es decir, la idea de que los tres son uno, no está declarado explícitamente sino que se da por sentado. Por tanto estos pasajes no pueden tomarse como fórmulas trinitarias sino más bien como referencias a la doctrina de la Trinidad. Además, a las tres personas de la Divinidad se las une e identifica señalando algunas de las actividades concretas en las que cada una ha participado en la historia de la salvación. Así, Pedro enfatiza claramente que los creyentes fueron

“elegidos según la presciencia de Dios Padre en santificación del Espíritu, para obedecer y ser rociados con la sangre de Jesucristo” (1 Ped. 1:2). Del mismo modo, Pablo cierra su segunda carta a los corintios deseando que “la gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios, y la comunión del Espíritu Santo sean con todos vosotros” (2 Cor. 13:14). Con todo, estas dos declaraciones sólo suponen la divinidad del Espíritu y de Cristo, y la unicidad de los tres. Aquí se presenta, no una fórmula trinitaria, sino más bien una referencia a la Trinidad. El marco paulino para el otorgamiento divino de los dones espirituales a la iglesia (VII. C. 5. e) en su primera carta a los creyentes en Corinto (12:4-6) puede ser que esté refiriéndose también a la Trinidad: Espíritu, Señor y Dios se refieren al Espíritu Santo, el Hijo y el Padre, respectivamente, expresando así la unidad de la Trinidad en la acción salvífica de Dios en la historia. Sin embargo, la unicidad de la Deidad no puede reducirse a un concepto de unidad de vida o de acción redentora en la historia.

La fórmula trinitaria parece estar clara-

mente expresada en la gran comisión misionera de Jesús: “Por tanto, id, y haced discípulos a todas las naciones, bautizándolos en el nombre [gr. *ónoma*] del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo” (Mat. 28:19). La directa referencia al Padre, el Hijo y el Espíritu Santo expone claramente la pluralidad triple de las Personas divinas, mientras que el hecho de designar a todas ellas como el “nombre” de Dios (en singular) presenta claramente la unicidad del Ser divino. Por tanto se expresa una clara fórmula trinitaria, donde el carácter trino y la unicidad pertenecen juntamente al Ser divino.

En conclusión, el NT no ha dado consideración extensa a la doctrina de la Trinidad como tema teológico. No obstante disponemos de una amplia evidencia de que la realidad de la naturaleza trinitaria del único Dios cristiano es una enseñanza bíblica. En la Escritura Dios ha revelado su naturaleza trascendente como Trinidad: tres Personas divinas distintas que actúan directa e históricamente en la historia y constituyen el único Ser trinitario divino.

## VIII. IMPACTO DE LA DOCTRINA DE LA DEIDAD

La doctrina bíblica de Dios afecta por lo menos a tres aspectos fundamentales del pensamiento cristiano: el metodológico, el soteriológico y el eclesiológico, y abarca todo el campo de la teología cristiana. Infiuye nuestra interpretación de la Biblia al determinar la manera en que vemos algunos temas básicos que desempeñan un papel decisivo en nuestro proceso de entendimiento. Entre estos asuntos encontramos ciertas cuestiones disciplinarias, metodológicas y doctrinales.

En el ámbito disciplinario, la relación filosofía-teología siempre ha merecido atención especial. Gran parte de la teología cristiana se ha desarrollado con esta convicción: la filosofía desempeña una función esencial en la formación del marco intelectual requerido por el quehacer teológico. Desde

la Reforma algunos teólogos han desafiado esa convicción. La doctrina bíblica de Dios requiere el trastocamiento de este punto de vista disciplinario tradicional. Si consideramos seriamente la doctrina bíblica de Dios, no podemos reemplazarla con una enseñanza filosófica acerca de Dios. El hacer caso omiso de la revelación bíblica sobre Dios conducirá a una comprensión distorsionada de las doctrinas cristianas y a una capitulación de la autoridad bíblica ante la filosofía y la tradición.

Dentro del aspecto metodológico, la Deidad trinitaria de la Escritura ocupa el centro de la teología. La Deidad trinitaria de la Biblia une los múltiples aspectos de la vida, las verdades bíblicas y las enseñanzas cristianas. Como centro de la vida, Dios no

es el todo, pero sí el Ser que trae el todo a la existencia y la armonía. Además, la doctrina bíblica de Dios demanda una interpretación y comprensión histórica de las enseñanzas y doctrinas cristianas. Dentro del campo doctrinal, la naturaleza relacional de la Deidad bíblica pone el fundamento de la naturaleza relacional de los seres humanos, lo cual, a su vez, influye en los aspectos eclesiológicos y misiológicos.

La doctrina bíblica de Dios también ejerce una fuerte influencia en el nivel práctico, donde se produce la experiencia de la salvación. La experiencia o espiritualidad cristiana se da cuando Dios y los seres humanos se relacionan mutuamente. Tanto Dios como los seres humanos son relacionales por naturaleza. Por consiguiente, la espiritualidad bíblica puede ocurrir sólo dentro de los parámetros de las relaciones divinas y humanas. Más aún, el concepto bíblico de presencia histórica de Dios (IV. D) coloca la relación salvífica de la experiencia cristiana, no dentro de un nivel divino ultramundano sino dentro del flujo del espacio y el tiempo históricos donde los seres humanos existen y operan.

Debido a que la experiencia cristiana es relacional e histórica, es necesario que abandonemos las concepciones clásicas y contemporáneas según las cuales la experiencia humana del hecho salvífico ocurre en el eterno "ahora". Cuando los creyentes cristianos suponen que la experiencia de la salvación ocurre en el nivel ultramundano del instante eterno, llegan a convencerse de que la mayoría de los aspectos de la vida cotidiana son irrelevantes y por tanto están excluidos de la espiritualidad cristiana. Cuando la espiritualidad cristiana se considera como un asunto de interioridad, individualidad, retraimiento de este mundo y de conexión con otra realidad, llega a disociarse de la vida cotidiana. El hecho es que un encuentro ultramundano no implica desafíos ni requiere cambios en la vida y la cultura de todos los días. Un resultado concreto de esta concepción es la secu-

larización de la vida cristiana.

La doctrina bíblica de Dios requiere una comprensión diferente de la experiencia y la espiritualidad cristianas. Cuando, siguiendo la Escritura, tratamos de concebir la experiencia y la espiritualidad cristianas dentro de la comprensión histórica y relacional de Dios y la naturaleza humana, surge una noción inclusiva antes que exclusiva. Al abarcar todos los aspectos y dimensiones de la vida y acción humana, la experiencia cristiana llega a abarcarlo todo y produce cambios revolucionarios en todos los aspectos de la vida diaria. La espiritualidad ya no es el contacto con el otro lado en el instante eterno sino la relación histórica progresiva con el Dios que habita con su pueblo dentro del tiempo y el espacio históricos. Esta perspectiva de la espiritualidad cristiana, fundada sobre la doctrina bíblica de Dios, no deja lugar para la secularización y presenta una alternativa que tiene su origen en Dios frente al secularismo contemporáneo.

La doctrina bíblica de Dios también afecta la manera como concebimos la naturaleza de la iglesia. La naturaleza relacional de la Deidad bíblica sugiere una interpretación relacional de la naturaleza de la iglesia. Las enseñanzas tradicionales que sostienen que la iglesia es una institución o sacramento de la presencia de Dios en el mundo se queda sin fundamento cuando uno acepta la naturaleza relacional del Dios bíblico. Un desarrollo pleno de la doctrina bíblica de Dios muestra a la Deidad trinitaria involucrada en una misión. La misión que la Deidad se ha autoasignado apunta a la salvación de seres humanos caídos y al establecimiento de una armonía permanente en del universo creado (IV. B). Según la revelación bíblica, Dios realiza las diversas tareas vinculadas con la misión del salvar dentro del modo histórico de existencia de su creación. Dios, dentro de su plan misionero maestro, llamó a la iglesia a desempeñar un papel indispensable. El llamamiento misionero que la iglesia cristiana

ha recibido de Dios no es incidental; es un aspecto esencial que, cubriéndolo todo, da dirección y propósito finales a la vida y las actividades de la iglesia (ver Iglesia IV).

Jesús mismo resumió el impacto que la doctrina de Dios ejerce sobre el creyente cristiano. En la oración dirigida a su Padre,

Cristo declaró que la vida eterna para sus discípulos consistía en “que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a Jesucristo, a quien has enviado” (Juan 17:3). La doctrina bíblica de Dios ha sido llamada a ocupar un papel básico y central en el pensamiento y la vida de los discípulos de Cristo.

## IX. RESEÑA HISTÓRICA

Desde el comienzo la revelación del NT acerca del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo inspiró una amplia gama de reflexión teológica que todavía sigue sin disminuir. De esta abundancia de información sólo se considerará en esta sección un bosquejo muy breve de cuestiones destacables que tratan de la comprensión de la naturaleza y actividad de Dios. El examen sucinto que sigue está organizado siguiendo los principales períodos históricos de la teología cristiana: la patristica, el medioevo, la Reforma y el moderno.

Desde el mismo principio la interpretación cristiana de Dios se vio influida fuertemente por filosofías extrabíblicas. Debido a que la doctrina cristiana de Dios ha llegado a ser una síntesis entre ideas filosóficas y bíblicas, debemos bosquejar brevemente las principales tendencias filosóficas que han condicionado la formulación de la doctrina cristiana de Dios.

### A. ANTECEDENTES FILOSÓFICOS

El trasfondo intelectual para la doctrina cristiana de Dios lo proporcionó la filosofía griega, en forma notable los sistemas platónico y aristotélico, junto con algunas influencias estoicas. Platón, a través de reinterpretaciones neoplatónicas de su pensamiento, llegó a ser una influencia importante en el pensamiento patristico. El aristotelismo desempeñó un papel decisivo en la teología medieval. Ciertamente, hasta el fin del siglo XX se aceptó ampliamente la convicción metodológica de que la comprensión de la teología cristiana requiere el fundamento de filosofías extrabíblicas.

### 1. Neoplatonismo

El neoplatonismo, como tendencia filosófica, se refiere a un movimiento sincrético con fuertes alusiones religiosas. Reúne, no siempre acertadamente, elementos del platonismo, pitagorismo, aristotelismo y estoicismo. Ejercieron influencia en el pensamiento patristico Filón (c. 13/20 a.C.-c. 45/50 d.C.), el gran filósofo judío alejandrino, y Plutarco (c. 46-120 d.C.), representante del platonismo medio. Pueden considerarse precursores del neoplatonismo, que recibió formulación sistemática en Plotino (205-270 d.C.). Esos autores abrazaron la teoría de Platón de dos mundos; sin embargo la modificaron en forma sustancial. Para ellos el ámbito celestial no era únicamente un mundo de entidades atemporales, sino el dominio trascendente de Aquel que es atemporal. Filón concibió a Dios como atemporal, uno, trascendente, personal, autosuficiente, inabarcable, no sujeto al espacio, y poseedor de toda la perfección del ser de un modo inefable. Consideraba a Dios tan diferente del mundo que era necesaria una serie de realidades intermedias pertenecientes al mundo inteligible. Dios creó, no sólo el mundo inteligible sino también nuestro mundo temporal, en el cual, por medio de la presciencia divina, él actúa providencialmente, permitiendo cierto grado de libertad humana. El platonismo medio, tal como fue expresado por Plutarco, se apartó de Filón en el sentido de que concibió a Dios según el demiurgo de Platón, que ordena el mundo sólo de acuerdo con las ideas celestiales. Plotino, compartiendo el mismo esquema básico, articuló la relación entre el

Uno, los seres intermediarios y nuestro mundo por medio de un panteísmo emanativo que abarca todo.

## 2. Aristotelismo

La filosofía de Aristóteles simultáneamente se basó en el sistema de Platón y lo criticó. El sistema de Aristóteles no contradice al platonismo o al neoplatonismo, pero es un resultado crítico del platonismo. Entre ellos hay diferencias claras pero también similitudes básicas. Por esta razón, en un sentido general, el aristotelismo ha sido siempre un factor contribuyente en el desarrollo de la filosofía griega incluso en la tendencia neoplatónica notada anteriormente. Sin embargo, como un enfoque sistemático general, el neoplatonismo ejerció una influencia dominante sobre el período patrístico y el medioevo primitivo de la teología cristiana. Más concretamente, el aristotelismo debe su influencia profunda al descubrimiento de los escritos de Aristóteles traducidos en el siglo XII en Toledo, España, por varios pensadores árabes y judíos. También se desarrolló cuando las obras de Aristóteles se analizaron y explicaron en Oxford y París. Este redescubrimiento de las ideas de Aristóteles proporcionó el fundamento para la síntesis escolástica de la teología cristiana en el período medieval.

El neoplatonismo básicamente concuerda con Aristóteles en cuanto a la naturaleza de Dios. Aparecen diferencias en relación con las actividades de Dios. El punto de vista de Aristóteles no dio cabida a la actividad divina *ad extra*. Según él, Dios no conoce el mundo; no creó el mundo *ex nihilo* y ni siquiera organizó el mundo, el cual es eterno en su ámbito espacial temporal. Dios no se relaciona con la historia, ni puede producir milagros. La única actividad propia de la perfección, autosuficiencia, inmutabilidad y atemporalidad de Dios se concibe en analogía con la vida contemplativa teórica del filósofo. La acción propia de Dios es conocerse

a sí mismo. Al no requerir un objeto que no sea él mismo, la actividad de Dios es autosuficiente. Debido a que esto ocurre atemporalmente, es inmutable. Como el “objetivo” de la acción es el ser perfecto que es Dios, su acción es absolutamente perfecta.

## B. PERÍODO PATRÍSTICO

Durante el período patrístico la doctrina cristiana de Dios se desarrolló bajo el supuesto operacional de que la concepción griega neoplatónica de Dios era, en un sentido amplio, compatible con la revelación bíblica. Tuvo lugar una síntesis siempre creciente, aunque no siempre uniforme, entre la filosofía griega y las ideas bíblicas. Sobrevinieron contradicciones internas en las construcciones teológicas, lo que resultó en una comprensión de Dios formada en el molde de la filosofía griega en vez del pensamiento bíblico.

### 1. Justino Mártir (c. 100/114-c. 162/168)

Al adoptar la concepción platónico-aristotélica de un Dios eterno, inmutable, impasible, incorpóreo (*Primera apología* 13, 61; *Segunda apología* 6 [ANF 1:166, 183, 190]), Justino y los apologistas fijaron el plan maestro para la teología clásica. Sin embargo Justino también habló de Dios en términos bíblicos, personales, los cuales, según la manera en que se presentan en la Escritura, son incompatibles con las ideas filosóficas de eternidad, inmutabilidad e impassibilidad de Dios que él había adoptado implícitamente. Esta descripción de Dios corresponde al Padre de Cristo. Puesto que un ser tal no puede actuar en la historia, se requiere un mediador. Extrayendo elementos del judaísmo tardío, el estoicismo y Filón, Justino habla acerca del Logos divino. Este Logos preexistió en Dios como su razón y está contenido en su esencia (*Diálogo con Trifón* 128, 129 [ANF 1:264]). El Logos nació de la voluntad del Padre por emanación-generación, y lle-

gó a ser una persona poco antes de la creación (*Diálogo con Trifón* 61, 62 [ANF 1:227, 228]). Puesto que era Verbo y primogénito de Dios, el Logos también era divino (*Primera apología* 63 [ANF 1:184]). El Logos, y no el Padre, se encarnó en Jesucristo (*Primera apología* 5; *Segunda apología* 10 [ANF 1:164, 191]). Se fija el escenario para la doctrina de la Trinidad inmanente, junto con un cierto subordinacionismo claramente presente en la doctrina del Logos.

## 2. Ireneo (c. 120/140-c. 200/203)

Ireneo de Lyon abordó la doctrina de Dios a partir de su preocupación apologética contra las herejías gnósticas. Deliberadamente siguió la Escritura, mientras que las categorías neoplatónicas desempeñaron un papel insignificante en su teología. Así, Ireneo abordó la doctrina de Dios desde la perspectiva de sus obras antes que de su naturaleza. Dos ideas principales tenían importancia básica en el concepto que Ireneo tenía de Dios: la creación y la Trinidad. De acuerdo con Ireneo, Dios es el Creador del mundo *ex nihilo* (*Contra las herejías* 2.1.1; 2.10.4 [ANF 1:359, 370]). La Trinidad se mueve dentro del ámbito histórico, donde la Escritura presenta a Dios como obrando la salvación. Así que la concepción de Ireneo de la Trinidad resultaba práctica, porque abarcaba, por ejemplo, tanto la realidad interna de Dios en sí mismo como sus actos de salvación en la historia humana. Este punto de vista, debido a su falta de especulación filosófica, se consideró ingenuo y fue superado por la reflexión teológica posterior.

## 3. Orígenes (185-254)

En el cenit de la Escuela de Alejandría, el pensamiento de Orígenes representó el primer intento para superar herejías por medio de un acercamiento sistemático a la teología. Infelizmente, Orígenes desarrolló su acercamiento a la teología no sobre la base de la Escritura sola, como había procurado Ireneo,

sino más bien sobre la base de ideas filosóficas neoplatónicas. Estas ideas, en gran medida, regularon la concepción de Orígenes de la naturaleza de Dios: Dios es la realidad única, simple, atemporal, sin espacio, inmutable, impasible, invisible, intelectual, personal (*De Principiis* [Tratado de los principios] 1.1.6; 1.2.4, 6; 1.3.4 [ANF 4:245, 247, 252, 253]).

Orígenes intentó expresar la revelación bíblica sobre el Dios trinitario dentro de las mismas categorías filosóficas neoplatónicas. Al hacerlo pasó del nivel económico-histórico, en el cual la Escritura revela a la Deidad, al nivel inmanente, atemporal, sin espacio, correspondiente a la naturaleza de Dios en sí mismo. Así, el Padre solo es la causa simple y no originada de todo (*ibid.* 1.3.5 [ANF 4:253]). Para explicar la “multiplicidad” divina de la hipóstasis, Orígenes concibió la idea de generación eterna, de acuerdo con la cual el Hijo es generado eternamente por el Padre (*ibid.* 1.2.4, 6 [ANF 4:247]). El Espíritu Santo, aunque perteneciente a la unidad de la Trinidad, pertenece a un estatus ontológico inferior al del Hijo. El Padre, como fuente de todo, tiene el rango ontológico superior, aun sobre el Hijo (*ibid.* 1.3.4, 5 [ANF 4:252, 253]). Un claro, doble, subordinacionismo está implícito en la interpretación de Orígenes de la Trinidad inmanente. Orígenes concibe a la Trinidad como eternamente activa como Creador, benefactor y providente (*ibid.* 1.4.3; edición de Butterworth de 1973). El poder bendito y predominante de la Trinidad “ejerce control de todas las cosas” (*ibid.*). El poder de Dios no implica la existencia eterna de la creación temporal. Sin embargo, al seguir una básica ontología platónica dualista, Orígenes enseñó que todas las cosas “han existido siempre en sabiduría, por una prefiguración y preformación” (*ibid.* 1.4.3, 5). Esto constituyó la base para la doctrina de la predestinación divina. Lo que fue hecho por Dios en la creación es lo que ya estaba hecho, y por tanto

predestinado, en la eterna actividad de Dios.

#### 4. Herejías trinitarias

Del siglo II al IV d.C. se formularon algunas conceptualizaciones infructuosas de la enseñanza bíblica referente a la Deidad. El monarquianismo dinámico [o dinamista], el monarquianismo modalista [o modalístico] y el arrianismo fueron esfuerzos para comprender la Trinidad desde el trasfondo intelectual provisto por el neoplatonismo en la tradición de Justino Mártir y Orígenes.

El monarquianismo dinámico fue iniciado por Teodoto de Bizancio (c. 190) y desarrollado más técnicamente por Pablo de Samosata (segunda mitad del siglo III). Esta posición se basó en el adopcionismo, la herejía cristológica según la cual Cristo fue un mero hombre sobre el cual descendió el Espíritu, ungiéndolo con poderes divinos en el tiempo de su bautismo y “adoptándolo” de ese modo como Hijo. Por tanto, en el ser del Dios eterno no hay pluralidad de personas. La idea de una Trinidad eterna, inmanente, es reemplazada por la idea de la presencia “dinámica” de Dios en Cristo a través del Espíritu que mora en él. El monarquianismo sostiene que Dios no es una pluralidad de Personas sino más bien un ser soberano, eterno; “dinámico” significa que el Dios uno está conectado con el hombre Jesucristo a través de un poder espiritual impersonal.

El monarquianismo modalista se inició hacia fines del siglo II, concebido por Noeto de Esmirna (c. 200). Como con el monarquianismo dinámico, el monarquianismo modalista también sostuvo que hay sólo un Dios, el Padre. Si Cristo fuera Dios, como mantenía la fe cristiana, entonces debe ser idéntico al Padre. El Padre y el Hijo no son dos personas divinas diferentes, sino más bien nombres que se refieren al mismo Dios, involucrado en actividades diferentes en tiempos diferentes. El Espíritu no desempeña ningún papel excepto como otra palabra para designar al Padre. En el monarquianis-

mo modalista, la “monarquía” afirma que Dios es uno —a saber, el Padre—, mientras que el “modalismo” declara que Dios el Padre es capaz de adoptar un modo especial de revelación histórica en Jesucristo el Hijo. El monarquianismo modalista es una herejía para la posición trinitaria porque rechaza la idea de la Trinidad, tanto en el nivel inmanente como en el económico.

El modalismo sabeliano concibió a Dios como una mónada, que se expresó en tres operaciones históricas sucesivas: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Al incluir al Espíritu Santo y colocar al Padre al mismo nivel que las demás personas, el sabelianismo mejora la versión de Noeto del modalismo. Sin embargo, la Trinidad de personas sólo se reconoce como modos de automanifestaciones divinas y no como perteneciendo al ser de Dios mismo.

El arrianismo fue originado por Arrio (c. 250/256-336), quien abordó la comprensión de la Trinidad inmanente dentro de un concepto de Dios más cercano al aristotelismo que al platonismo y el neoplatonismo. Aunque el arrianismo compartía la concepción de Orígenes respecto a Dios como inmutable, atemporal y simple, rechazó la idea de emanación implícita en su concepto de generación eterna del Hijo. Precisamente, debido a la simplicidad e inmutabilidad de Dios el Padre, Arrio estaba convencido de que la esencia del Padre no es comunicable a través de emanación o generación.

Por otra parte, la trascendencia atemporal de Dios requería un mediador que pudiera ejecutar los propósitos de Dios en el espacio y el tiempo. De este modo, Arrio reemplazó la idea de Orígenes de una generación eterna con la idea de creación de la nada, una creación descrita como “antes” y “fuera” del tiempo; sin embargo, “hubo un tiempo cuando él [el Hijo] no era” (O’Carroll 26). El Hijo, por tanto, es la criatura más exaltada, no comparable con el resto de la creación, y él mismo Creador del mundo. El Espíritu

Santo es creado por el Hijo y está subordinado a él. El arrianismo, entonces, es la distorsión más severa del concepto trinitario de Dios, porque lleva al monarquianismo y al subordinacionismo a su máxima expresión.

### 5. Concilio de Nicea (325)

El Primer Concilio Ecuménico se reunió en Nicea para enfrentar la amenaza planteada por el arrianismo, al cual condenó terminantemente. El concilio afirmó la divinidad del Hijo, proclamó la doctrina de la generación eterna del Hijo: el Hijo es “nacido del Padre, esto es, de la sustancia del Padre”, y enunció la muy discutida consustancialidad (*homoōúsios*) del Padre y el Hijo. Finalmente, afirmó al Espíritu Santo como un pensamiento tardío al decir: “Y [creemos] en el Espíritu Santo”.

En el 381 se reunió el Segundo Concilio Ecuménico en Constantinopla y proclamó lo que se conoce como el Credo Niceno-Constantinopolitano, que amplió la declaración de Nicea al afirmar explícitamente la divinidad del Espíritu Santo.

### 6. Agustín (354-430)

En las obras de Agustín la síntesis patrística del neoplatonismo y la Escritura alcanzan su formulación más articulada e influyente. De acuerdo con Agustín, Dios es atemporal, simple, inmutable, autosuficiente, impasible, omnisciente y omnipotente (*Confesiones* 7.11; 12.15; 11.11; 11.13; 13.16 [NPNF-I 1:110, 167, 180, 196]; *De la Santa Trinidad* 1.1.3; 5.2.3 [NPNF-I 3:18, 88]; *La ciudad de Dios* 11.10; 22.1 [NPNF-I 2:210, 479]). Sobre esta base, Agustín llevó la doctrina de la Trinidad a su expresión teológica clásica en su libro *De la Santa Trinidad*. A diferencia de los Padres capadocios, Agustín comenzó con la concepción de la unicidad de Dios y de allí pasó al hecho de que son tres personas. La unicidad de Dios fue concebida por Agustín en relación con la consustancialidad (identidad de sustancia) de las personas. La

esencia simple y atemporal de Dios es no sólo el fundamento último para su unicidad ontológica, sino que también reemplaza al Padre como el manantial de la Trinidad, convirtiéndose así en la fuente de las cuales se deducen las personas y su unidad.

A Agustín no le satisface la palabra “personas”, probablemente porque sugiere la idea de individuos separados. Cree que el término se usa “no con el fin de dar una explicación completa por medio de él, sino para que no seamos obligados a permanecer callados” (*De la Santa Trinidad* 5.9 [NPNF-I 3:92]). La teoría de Agustín es que las personas son relaciones inmutables, originales, subsistentes. Toma las ideas de generación y procedencia eternas y las usa para definir las relaciones. De este modo, las personas son reducidas a las relaciones de engendrando, siendo engendrado y procediendo. Dentro de esta estructura y abogando en favor de la procedencia del Espíritu Santo del Padre y el Hijo (*Filioque*), Agustín presenta su idea de que el Espíritu Santo, como persona subsistente, es el amor mutuo del Padre y el Hijo, el vínculo consustancial que los une. Hay razones para preguntarse si este punto de vista hace justicia a la revelación bíblica sobre tres sujetos diferentes e independientes. El *Deo uno* parece prevalecer sobre el *Deo trino*. La Trinidad es reemplazada por la monarquía.

La atemporalidad de la esencia simple de Dios da origen a la interpretación de la presciencia-predestinación-providencia de Dios como la causa soberana, eterna y divina de la multiplicidad, la creación temporal y la historia (ver *La ciudad de Dios* 22.2 [NPNF-I 2:480]). La duplicación platónica de eternidad en el tiempo no es producida por un demiurgo sino más bien por Dios, quien es concebido como creando tanto el mundo de las ideas como su duplicación en el tiempo (*ibid.*).

### 7. El Credo Atanasiano (c. 430-500)

El Credo Atanasiano, también conocido como *Quicumque*, se considera como la ex-

presión definitiva de la creencia católica en la Trinidad. Redactado por un autor desconocido, este credo muestra la influencia de la teología de la Trinidad de Agustín. Expresa explícitamente la pluralidad y unicidad simultáneas de Dios: “El Padre es Dios, el Hijo es Dios, (y) el Espíritu Santo es Dios; y no obstante no hay tres dioses, sino que hay un Dios” (Denzinger 15). Declara la divinidad de personas no sólo por llamar a cada uno explícitamente Dios y Señor sino también por adjudicar a cada uno, respectivamente, las cualidades divinas de increados, de inmensidad, eternidad y omnipotencia. Claramente distingue las tres personas diferentes, que no deben confundirse (contra el sabelianismo). Desafortunadamente, se preserva una forma sutil de monarquianismo y subordinacionismo ontológico cuando las diferencias de las personas se explican metafísicamente, recurriendo a las ideas de generación y procedencia. Así el Padre no es engendrado, mientras que el Hijo es engendrado del Padre, y el Espíritu Santo procede del Padre y el Hijo (*Filioque*). La unicidad de la Trinidad se explica sobre la base de su sustancia o naturaleza divina: “La naturaleza divina del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo es una” (Denzinger 39).

### C. PERÍODO MEDIEVAL

La reflexión teológica durante la Edad Media articuló en una forma sistemática las consecuencias lógicas de la síntesis agustiniana. Sin embargo, a diferencia de Agustín, Tomás de Aquino (1225-1274), el representante más prominente de la teología escolástica, desarrolló su teología sobre un fundamento filosófico aristotélico.

Tomás de Aquino no formuló una concepción nueva de Dios sino que, más bien, basándose en Agustín, condujo la doctrina clásica de Dios a un nivel de especificidad técnica y coherencia interna no alcanzada por expositores previos. Su sistema de pen-

samiento se basó sobre su propia interpretación cristiana de Aristóteles. Aquino abordó primero la doctrina de Dios, quien se describe como atemporal, uno, simple, inmutable, perfecto y bueno (*Suma teológica* 1a.20.4; 1a.11.3; 1a.3.6, 7; 1a.9.1; 1a.4.1; 1a.6.1). Una vez que se completó la doctrina de Dios, se introdujo la doctrina de la Trinidad para una extensa discusión (*ibid.* 1a. 27-43). La esencia o sustancia única y simple de Dios se comprende en analogía con el funcionamiento y las características del intelecto humano; más precisamente, a semejanza de la interpretación aristotélica del intelecto. Consecuentemente, las personas en la Deidad no se refieren a centros independientes de conocimiento y actividad como declara el registro bíblico. Eso implicaría triteísmo. Más bien, las personas son distinciones reales dentro de la simple y absoluta esencia divina. Las distinciones, que determinan a las personas como subsistentes dentro de la esencia, son relaciones dentro de la esencia, y las relaciones se conciben como originadas a partir de la generación del Hijo y la procedencia del Espíritu Santo.

Tomás integra la enseñanza clásica sobre la generación eterna y la procedencia del Espíritu como “resultados” necesarios del intelecto de Dios (el Padre), quien, al expresarse a sí mismo, produce en sí un Verbo (el Hijo). Además, Dios no sólo es inteligente sino también simultáneamente amante. El amor surge de las dos personas divinas —el Padre y el Hijo— en un acto que se describe como movimiento unitivo, una especie de retorno. Ese movimiento emitido de ambos —el Padre y el Hijo— precipita una erupción dentro de ellos mismos —a saber, el Espíritu Santo—, que llega a ser tan real como ellos. El Espíritu Santo es el acto en el que se consume el amor que emerge del Padre y el Hijo y que los une. De este modo, dentro de la esencia simple de Dios e idéntica con ella se establece una distinción triple de oposición mutua (paternidad, filiación, espiración-pro-

cedencia). Estas relaciones subsistentes, entendidas como oposición dentro de la esencia simple de Dios, son conocidas como hipóstasis o personas. Sin embargo, las relaciones son idénticas a la esencia simple. De este modo se revela una cierta relacionalidad en la estructura interna de la sustancia simple.

Tomás concibe la presciencia, predestinación y providencia como fundadas en el propio ser eterno de Dios (*ibid.* 1<sup>a</sup>.14.13; 1<sup>a</sup>.19.3, 4; 1<sup>a</sup>.22), continuando así la tradición agustiniana. Las ideas de Aquino sobre Dios son atractivas y coherentes dentro del sistema filosófico que decidió seguir. Sin embargo, puesto que el enfoque de Aquino no procede de la Escritura, es incapaz de presentar la coherencia interna del punto de vista bíblico de Dios.

#### D. LA REFORMA

La preocupación teológica de la Reforma protestante se centró en cuestiones soteriológicas y eclesiológicas. Este énfasis puede explicar por qué la doctrina de Dios no se consideró para ser revisada. En términos generales, el protestantismo reafirmó el enfoque clásico de Dios mientras que al mismo tiempo intensificó o modificó algunos énfasis. Además, no se abocó específicamente a la consideración del fundamento filosófico de la teología. Las teologías de Lutero y Calvino usaron extensamente información y lenguaje bíblicos, dando así la impresión de basarse sólo en la Escritura. Sin embargo, en sus escritos obran influencias neoplatónicas, agustinianas y occamistas en una manera más bien implícita que explícita.

##### 1. Lutero (1483-1546)

La teología de Lutero referente a Dios tiene como base la revelación de Dios en Jesucristo. Desde este punto de partida básico extrae una distinción entre el Dios revelado y el Dios oculto. El Dios revelado es la revelación de Dios en Jesucristo, en quien el

Señor se revela como realmente es: un Dios de amor y justificación. Ésta es la obra propia de Dios. Hablando en términos generales, el Dios revelado pertenece al nivel histórico de inmanencia. El Dios oculto es el Dios desnudo más allá de la revelación (*Luther's Works* [Obras de Lutero] 5:44-46). De acuerdo con Brunner, en este nivel Lutero incluye la ira, el misterio y el poder absoluto de Dios como también nuestro conocimiento racional y legal de él. Respecto a la Trinidad, Lutero afirmó el dogma tradicional. En la cuestión de las acciones de Dios intensificó los conceptos agustinianos de soberanía, presciencia y predestinación de Dios, lo que también sería recalcado por Calvino. Sin embargo, la doctrina de Lutero en cuanto a Dios no llega a incluir fielmente toda la información bíblica sobre él.

##### 2. Calvino (1509-1564)

Calvino abordó la teología en una manera sistemática, siguiendo la tradición de Agustín. Para él, Dios es eterno, simple, impassible, inmutable y autoexistente (*Institución* 3.21.5; 1.2.2; 1.13.2; 1.17.13; 1.18.3; 3.2.6). Calvino reafirmó la posición agustiniana clásica sobre la Trinidad (*ibid.* 1.13). Respecto a las acciones de Dios, Calvino intensificó más el punto de vista agustiniano. Sobre la base de la eternidad e inmutabilidad, la presciencia y la predestinación divinas se convirtieron en sinónimos. De este modo la soberanía de Dios se convirtió en el despliegue de su eterna voluntad para la creación y la humanidad. La doctrina de Calvino en cuanto a Dios tampoco llega a incluir e integrar fielmente toda la información bíblica sobre él.

##### 3. Anabaptistas

Conocido también como la Reforma Radical, el anabaptismo se desarrolló en el siglo XVI como un movimiento pluralista con una orientación pietista, práctica y bíblica. Debido al énfasis anabaptista sobre la experiencia cristiana práctica, los asuntos

teológicos fueron tratados en relación con su aplicación práctica. Con pocas excepciones, los anabaptistas fueron ortodoxos en doctrina, y aceptaron el trinitarismo niceño. No desarrollaron una comprensión especulativa o bíblica de la Deidad sino más bien reafirmaron la enseñanza tradicional a medida que fue requerido para el esclarecimiento de cuestiones prácticas. La doctrina trinitaria de Dios fue importante para ellos como un armazón para la vida ética y comunal. Ocasionalmente, sin embargo, sus referencias a la doctrina tradicional pueden leerse como un desvío de ella, como cuando Menno Simons se refiere a las personas trinitarias no como modos o relaciones sino más bien como “tres verdaderos seres divinos” que son uno “en deidad, voluntad, poder y obras” (*Confesión del Dios triuno*). Dentro de este contexto práctico no es sorprendente encontrar que el Espíritu Santo recibe un mayor énfasis que en la teología clásica. Las inquietudes prácticas tienden a apoyarse más en el trabajo de lo eficiente que en la naturaleza de la Trinidad immanente.

#### 4. Arminio (1560-1609)

Jacobo Arminio formuló su enfoque de la teología protestante dentro de una explícita armazón filosófica. Siguiendo el intelectuallismo aristotélico-tomista, Arminio estuvo vigorosamente de acuerdo con el punto de vista tradicional de Dios como eterno, simple, impasible e inmutable (*Arminio* 1:436-442; 2:34, 35). Arminio afirmó que la presciencia de Dios de las futuras acciones humanas contingentes libres fue causada por la voluntad y acción futuras de los seres humanos (3:66, 67; 3:482, 483). Concretamente, “un [tipo de] conocimiento medio o intermedio debe intervenir en las cosas que dependen de la libertad de la creada elección (*arbitri*) o placer” (2:39). Arminio se sentía incómodo con la idea de la predestinación absoluta, de acuerdo con la cual la condenación y la salvación son determinadas por el inmutable y

eterno decreto de Dios “sin ninguna consideración en absoluto por la justicia o el pecado, por la obediencia o la desobediencia” (1:212; cf. 1:211-247). En consecuencia, Arminio dedujo que la salvación es el resultado del decreto absoluto de Dios, “en el cual él decretó recibir en su favor a *los que se arrepienten y creen*” (247). La teología de Arminio se mueve dentro de unos parámetros más bien filosóficos que bíblicos.

#### E. EDAD CONTEMPORÁNEA

El surgimiento de la tendencia antimetafísica moderna se desarrolló desde que la Ilustración influyó significativamente en la teología cristiana. Nuevas tendencias filosóficas llegaron a ser cada vez más críticas de la tradición platónico-aristotélica en base a la cual se había formado la comprensión clásica de Dios y de la teología. Sobre la base del pensamiento kantiano, hegeliano y whiteheadiano, teólogos liberales y de vanguardia produjeron nuevas interpretaciones teológicas. En Norteamérica, la filosofía whiteheadiana del proceso está adquiriendo cada vez más influencia en el pensamiento de un número creciente de teólogos liberales como también de algunos conservadores. Al mismo tiempo, la antigua comprensión clásica de Dios todavía permanece.

#### 1. Friedrich Schleiermacher (1768-1834)

Schleiermacher es considerado el padre de la teología liberal porque ideó un nuevo fundamento sobre el cual la teología cristiana debería basar sus doctrinas. La teología, según Schleiermacher, no se basa en la revelación cognitiva, la razón o la ética, sino en una experiencia religiosa interior identificada como el sentimiento de absoluta dependencia de Dios. Puesto que Dios es eterno, inmutable y simple (*The Christian Faith* §52, §56), no hay lugar para hacer distinciones dentro de él. De modo que Schleiermacher descartó la doctrina de la Trinidad como un lengua-

je de segundo orden que no habla sobre el ser de Dios en sí mismo. De acuerdo con Schleiermacher, la doctrina de la Trinidad es inconcebible y contradice la simplicidad divina; es una construcción teórica producida por la imaginación especulativa de la filosofía (§170-172).

## 2. Karl Barth (1886-1968)

De acuerdo con Barth, Dios es una esencia simple, eterna, cuyo contenido es señorío o soberanía. Su personalidad es una e idéntica con su esencia. Sin embargo, Barth también se las arregla para creer en un Dios trinitario. Así él invierte el rechazo de Schleiermacher de la doctrina clásica de la Trinidad, no sólo adoptándola y desarrollándola, sino también convirtiéndola en la estructura de toda su *Dogmática*. Barth sigue el punto de vista de Agustín de que “personas” es una mera convención de lenguaje que estamos forzados a usar para no guardar silencio. Las tres personas son modos de existencia de esta esencia una, requeridas por el hecho de la revelación. Con el fin de evitar el triteísmo, no debe asociarse con ellas la idea moderna de personalidad independiente. En síntesis, la comprensión que Barth tiene de Dios y de la Trinidad se parece mucho a la de Aquino. Las principales diferencias entre Barth y Aquino son la equiparación de Barth de la simplicidad de Dios con su soberanía y el reemplazo de la concepción intelectualista de la Trinidad por parte de Aquino por el análisis de la lógica de la revelación de Jesucristo.

## 3. Alfred North Whitehead (1861-1947)

Whitehead desarrolla un sistema metafísico cuya culminación es Dios. Desde un armazón platónico, Whitehead construye su sistema bajo la influencia del empirismo británico: John Locke (1632-1704) y David Hume (1711-1776). Según Whitehead, Dios es una entidad que, como cualquier otra, debe conformarse a los mismos principios metafísicos válidos para la interpretación del

mundo. Al aplicar los principios metafísicos de las entidades terrenas a Dios, Whitehead arriba a la conclusión de que la naturaleza de Dios es dipolar. El polo primordial en la naturaleza de Dios es eterno, ilimitado, conceptual, libre, completo, potencial, actualmente deficiente, inconsciente (Whitehead 521, 524). El polo consecuente en la naturaleza de Dios es temporal, determinado, incompleto, plenamente actual y consciente (524). “La naturaleza consecuente de Dios es el cumplimiento de su experiencia [conocimiento] por medio de su recepción de la múltiple libertad de actualidad [el proceso del mundo] dentro de la armonía de su propia actualización. Es Dios como realmente actual, completando la deficiencia de su mera actualidad conceptual [su polo primordial]” (530). Este sistema permite que el polo atemporal de Dios actúe sólo por medio de “persuasión” o “atracción” (522). La naturaleza temporal consecuente de Dios conoce y experimenta el mundo, completándose de ese modo a sí mismo y alcanzando plena realidad (actualidad). De acuerdo con el sistema de Whitehead, Dios no crea el mundo; lo salva (526). Dios “salva el mundo cuando éste pasa dentro de la inmediatez de su propia vida”. En esto consiste el “juicio divino” del mundo (525).

“Lo que se hace en el mundo es transformado en una realidad en el cielo, y la realidad en el cielo pasa de vuelta al mundo. Debido a esta relación recíproca, el amor en el mundo se incorpora al amor en el cielo, y se derrama nuevamente en el mundo. En este sentido, Dios es el gran compañero, el compañero de sufrimiento que entiende” (532).

Por tanto, Dios y el mundo son mutuamente interdependientes. Aun cuando la crítica de Whitehead del pensamiento clásico está bien fundada, su perspectiva dipolar de la naturaleza de Dios tiene más en común con el pensamiento clásico que con el bíblico.

## 4. Wolfhart Pannenberg (1928- )

Pannenberg es un teólogo neoclásico

sobresaliente que escribió a fines del siglo XX. Su Dios es infinito, atemporal, omnipotente y omnipresente (Pannenberg 1:397-422). Las tres personas divinas las describe como tres formas o modos de la existencia de Dios. El Espíritu, como la esencia de Dios, no debe entenderse como “intelecto” (*nóus*) sino como una fuerza de vida impersonal, descrita además en analogía con la idea de Michael Faraday de un campo universal. El conocimiento sobre las tres personas de la Deidad –sus nombres y distinciones– deriva del testimonio bíblico que tiene que ver con la Trinidad económica. La relación entre la Trinidad inmanente y la económica se explica en conexión con la comprensión de Pannenberg de la acción de Dios, que no puede implicar la fijación o el logro de objetivos que interferirían con la eterna autosuficiencia de Dios (384-396). La acción de Dios no puede atribuirse a la Trinidad inmanente sino más bien a la Trinidad inmanente *ad extra*, esto es, en relación con el mundo. Pannenberg entiende la actividad *ad extra* de Dios como la autoactualización del Dios eterno en el tiempo o, en otras palabras, la duplicación temporal de la vida eterna de Dios. Desviándose de Barth, sin embargo, Pannenberg no aplica la idea de repetición eterna a la duplicación de personas en la Trinidad inmanente en sí, sino más bien a la duplicación del eterno Dios el Padre en el espacio y el tiempo (el Hijo y el Espíritu).

### 5. La “perspectiva abierta” de Dios

La designación “abierta” parece reflejar el hecho de que esta perspectiva requiere la apertura del eterno Dios trascendente de la teología clásica a las limitaciones y los riesgos del mundo temporal. La perspectiva abierta de Dios, también designada como “teísmo del libre albedrío”, se ha desarrollado como un resultado directo de la influencia de Whitehead sobre el protestantismo norteamericano. Esta tendencia ha ganado aceptación no sólo entre teólogos protestantes

liberales como John B. Cobb, h. (1925- ), sino también entre teólogos evangélicos conservadores como Clark H. Pinnock (1937- ). La perspectiva o visión abierta usa ideas de Whitehead para reemplazar el armazón platónico-aristotélico de la teología clásica. En consecuencia, los puntos de vista de Whitehead se incorporaron a la teología sólo después de sufrir diversos grados de reinterpretación y adaptación al pensamiento cristiano. Los proponentes más conservadores de la perspectiva abierta son francos en su crítica de algunos aspectos del sistema de Whitehead, tales como la idea de que Dios no es el Creador absoluto y que su actuar en el mundo se limita a un modo persuasivo, sin dejar margen para intervenciones coercitivas ocasionales (Hasker 139, 140). A pesar de estas críticas, la perspectiva o visión abierta de Dios supone implícitamente una versión modificada de la naturaleza dipolar de Dios. Dios es, al mismo tiempo, atemporal y temporal. A diferencia del Dios atemporal del teísmo clásico, el Dios del “teísmo del libre albedrío” es capaz de entrar en relaciones directas con sus criaturas dentro de la secuencia pasada, presente y futura del tiempo. Sin embargo, al adoptar el punto de vista whiteheadiano del conocimiento divino, antes que el bíblico, la perspectiva abierta limita el conocimiento de Dios a las dimensiones pasadas y presentes del tiempo. En otras palabras, la perspectiva abierta de Dios no deja margen para la presciencia divina de las acciones libres de los seres humanos (Pinnock 124; Hasker 187). Esta convicción vuelve incierta la profecía bíblica. Es más, la providencia divina no puede conducirnos para que hagamos las mejores decisiones a largo plazo simplemente porque Dios no sabe el fin desde el principio (Basinger 163).

### F. ADVENTISTAS DEL SÉPTIMO DÍA

Los adventistas del séptimo día se han limitado a emitir declaraciones dogmáticas y

teológicas, y han quedado al margen de un desarrollo sistemático de la doctrina de Dios y la Trinidad. La mayoría de las declaraciones teológicas se han producido dentro del contexto de estudios sobre cristología, expiación y redención. En un sentido muy real, el énfasis adventista en las Escrituras, como la sola fuente de información para llevar a cabo las tareas propias de la teología, ha dado a la reflexión teológica sobre Dios un comienzo nuevo y revolucionario. Los adventistas, metódicamente desconfiados y críticos de posiciones teológicas tradicionales, adoptaron la determinación de elaborar doctrinas sobre la base de la Escritura sola. Las dificultades implícitas en este nuevo enfoque pueden considerarse la causa de la escasez de declaraciones adventistas sobre la doctrina de Dios. Entre los adventistas, las declaraciones teológicas emergentes sobre la doctrina de la Trinidad son principalmente de tres clases: las que implicaron subordinacionismo temporal, las que rechazan la interpretación clásica de la doctrina sobre la Trinidad y las que afirman la Trinidad como la concepción bíblica del Dios cristiano. A continuación de una descripción de estas posiciones se hará una breve referencia a las tendencias contemporáneas.

### 1. Subordinacionismo temporal

Tan temprano como 1854, J. M. Stephenson, al escribir sobre la expiación, arguyó claramente en favor del subordinacionismo, de acuerdo con lo cual Cristo habría sido generado temporalmente por el Padre; esto es, engendrado por el Padre (Stephenson 126). Por ser generado, Cristo era divino, sin embargo no eterno (*ibid.* 128); Stephenson aceptó una cristología semiarriana (*cf.* “Christology”, *SDA Encyclopedia* 10:352-354). Otros pioneros que apoyaron puntos de vista similares fueron Jaime White (1821-1881), José Bates (1792-1872), Uriah Smith (1832-1903), J. H. Waggoner (1820-1889), E. J. Waggoner (1855-1916) y W. W. Prescott

(1855-1944). Sin embargo, no debiera dársele demasiada importancia a esta enseñanza errónea, puesto que tanto E. J. Waggoner como Uriah Smith la consideraron compatible con, y no detractora de, la plena divinidad de Jesús en quien “habita corporalmente toda la plenitud de la Deidad” (Col. 2:9; ver también E. J. Waggoner 44; Smith 17).

### 2. Rechazo de la doctrina clásica

El rechazo de la interpretación teológica clásica de la doctrina de la Trinidad por parte de algunos autores adventistas no supone necesariamente un rechazo de la revelación bíblica sobre la Trinidad, porque ellos rechazan la interpretación, no los hechos en sí. Con frecuencia se rechaza la doctrina clásica sobre la base de argumentos muy débiles, como que la palabra “Trinidad” no es bíblica o que la doctrina va contra el sentido y la razón que Dios nos ha dado. A veces se rechaza la doctrina de la Trinidad sobre la base de argumentos erróneos, como, por ejemplo, que enseña que el Espíritu Santo es una persona antes que una influencia impersonal. Sin embargo, se han propuesto razones teológicas más serias para rechazar la doctrina clásica de la Trinidad. Así, algunos pioneros adventistas entendieron que la interpretación clásica de la Trinidad inmanente era incompatible con la Trinidad “económica” según está presentada en las Escrituras (Frisbie, en *RH* 12-03-1857).

Otros percibieron claramente que si dicha interpretación fuese aceptada como correcta, las enseñanzas bíblicas sobre las acciones históricas de la Trinidad necesitarían ser radicalmente reinterpretadas, especialmente la enseñanza sobre la realidad divina de la expiación de Cristo en la cruz. Jaime White encontró que el énfasis colocado por la doctrina clásica de la Trinidad sobre la unicidad de la Trinidad inmanente involucraba una falta de claridad respecto a las distinciones entre las personas divinas (*Day-Star* 24-01-1846). Loughborough llegó hasta

el punto de decir que Dios es una persona en vez de tres (*RH* 05-11-1861), sugiriendo así que el Padre y el Hijo son la misma persona (Canright, en *RH* 18-06-1867; Bates 204, 205). Tal confusión de personas fue evaluada correctamente cuando se dijo que implicaba la identificación de Cristo con el Dios eterno (J. White, en *RH* 06-06-1871), disminuyendo así el estatus divino (J. White, en *RH* 29-11-1877) del Jesucristo histórico y su expiación (Stephenson 151; Hull, en *RH* 10 y 17-11-1859; J. H. Waggoner 174). Por otra parte, puesto que los primeros adventistas no diferenciaban entre hechos bíblicos y su interpretación clásica condicionada por las ideas filosóficas griegas, surgió una fuerte corriente antitrinitaria muy influyente durante las primeras décadas de la historia adventista.

### 3. Afirmación de la Trinidad bíblica

A pesar del subordinacionismo temporal inicial, la tendencia a pensar sobre el Espíritu Santo en términos impersonales (Smith 10), y una fuerte posición crítica contra la doctrina clásica de la Trinidad, la mayoría de los pensadores adventistas han creído en la enseñanza bíblicamente revelada de que el Dios cristiano no se circunscribe a la persona del Padre en el cielo, sino que también incluye al Jesucristo histórico y al Espíritu Santo como personas divinas. La verdad de la plena divinidad de Cristo fue puesta de relieve en forma especial por E. J. Waggoner en 1888. En 1892 la doctrina de la Trinidad fue expuesta explícitamente cuando la Pacific Press reimprimió el artículo de Samuel T. Spear sobre la Trinidad. Puesto que Spear no era adventista, no sorprende encontrar en su artículo un fuerte énfasis en la tradición de *Deo uno* y un residuo de subordinacionismo ontológico respecto a la persona del Hijo. La IASD, con niveles de precisión cada vez mayores, afirmó la doctrina de la Trinidad: primero en la declaración “extraoficial” de 1872 redactada por Uriah Smith, y en las declaraciones ofi-

ciales de las creencias en 1931 y 1980.

La declaración de Elena de White de 1898 de que “en Cristo hay vida original, no prestada ni derivada de otra” (*DTG* 489) constituyó el punto de partida para afirmar la Trinidad como una enseñanza bíblica auténtica (Dederen 5, 12) y para una forma distintiva de comprenderla como doctrina. La declaración de Elena de White descartó no sólo el error básico incluido en la cristología y la doctrina de Dios adventista de los comienzos —a saber, el subordinacionismo temporal del Cristo preexistente—, sino también señaló el necesario abandono de la doctrina clásica (Dederen 13), que involucraba la subordinación eterna, ontológica, del Hijo. En el ser eterno de Dios no hay generación eterna y, consecuentemente, no hay procedencia eterna del Espíritu.

Los conceptos bíblicos sobre la generación del Hijo y la procedencia del Espíritu Santo deben entenderse como pertenecientes a los actos personales históricos de la Trinidad en la obra de la creación y la redención. En el ser de Dios hay una coprimordialidad esencial de tres personas coiguales, coeternas, no originadas. Además, el adventismo concibe la idea de personas en su sentido bíblico, como refiriéndose a tres centros individuales de inteligencia y acción (Dederen 15).

Finalmente, habiendo abandonado la concepción filosófica atemporal de Dios y habiendo adoptado la concepción histórica de Dios tal como está presentada en la Biblia, los adventistas visualizan la relación entre la Trinidad inmanente y la Trinidad “económica” o en acto como una relación de identidad antes que de correspondencia. Las obras de la salvación son producidas en el tiempo y la historia por la Trinidad inmanente (Guy 13) por medio de sus diferentes Personas, concebidas como centros de conciencia y acción. Consecuentemente, la indivisibilidad de las obras de Dios en la historia no es concebida por los adventistas como determinada por la

unicidad de la esencia –como se enseña en la tradición clásica agustiniana–, sino, más bien, por la unicidad de la tarea histórica de la redención (Dederen 20). El peligro del triteísmo implicado en esta posición llega a ser real cuando la unicidad de Dios se reduce a una mera unidad concebida en analogía con una sociedad humana o un compañerismo de acción. Más allá de dicha unidad de acción, sin embargo, es necesario imaginar a Dios como la única realidad que, en los mismos actos por los cuales él se revela a sí mismo directamente en la historia, trasciende los límites de nuestra razón humana (Prescott 17).

En ninguna manera podría la mente humana lograr lo que la doctrina clásica acerca de la Trinidad pretende percibir: la descripción de la estructura interna del ser de Dios. Junto con toda la creación, debemos aceptar la unicidad de Dios por fe (Sant. 2:19). Elena de White escribió: “La revelación que de sí mismo dejó Dios en su Palabra es para nuestro estudio, y podemos procurar entenderla. Pero más allá de ella no debemos penetrar. El hombre más inteligente podrá devanarse los sesos en conjeturas respecto a la naturaleza de Dios, pero

semejante esfuerzo será estéril. No nos incumbe resolver este problema. No hay mente humana capaz de comprender a Dios. Nadie debe permitirse entrar en especulaciones respecto a la naturaleza de Dios. Aquí el silencio es elocuencia. El Omnisciente trasciende toda discusión” (MC 336).

#### 4. Tendencias contemporáneas

Hablando en términos generales, los adventistas contemporáneos siguen centrando sus intereses teológicos en cuestiones soteriológicas y escatológicas. Por esa razón el estudio técnico de la doctrina de Dios no ha llegado a ser un problema. Sin embargo, al tratar con otras cuestiones teológicas relacionadas –como la expiación, la justificación, la santificación y la escatología–, podría percibirse en algunos autores una creciente inclinación a recalcar demasiado el amor, la piedad y la misericordia de Dios en detrimento de su justicia e ira (p. ej., Provonsha 49). Este asunto está siendo objeto de un debate que apoya este punto de vista acerca de Dios (Rice 11-58; ver IX. E. 5).

## X. COMENTARIOS DE ELENA DE WHITE

### A. ESTUDIO ESPECULATIVO DE DIOS

“Uno de los mayores males que acompañan a la búsqueda de conocimientos y las investigaciones de la ciencia es la disposición a exaltar la razón humana más allá de su verdadero valor y su propia esfera. Muchos intentan juzgar al Creador y sus obras por medio del imperfecto conocimiento que tienen de la ciencia. Se esfuerzan por determinar la naturaleza, los atributos y las prerrogativas de Dios, y se entregan a teorías especulativas respecto del Infinito. Los que se empeñan en esta línea de estudio pisan terreno prohibido. Sus investigaciones no les dará resultados provechosos, y si persisten en ella lo harán con peligro de sus almas” (MC 334).

### B. REVELACIÓN GENERAL

“Las bellezas de la naturaleza constituyen una expresión del amor de Dios hacia las inteligencias humanas. En el Jardín del Edén la existencia del Eterno quedó demostrada en los elementos de la naturaleza que rodeaban a nuestros primeros padres. Cada árbol plantado en el jardín les hablaba, diciendo que las cosas invisibles de Dios eran claramente visibles, siendo entendidas por las cosas que fueron hechas, aun su eterno poder y divinidad” (ATO 196).

“Si bien es cierto que en el principio Dios podía ser discernido en la naturaleza, no se debe deducir que, después de la caída, el mundo natural le pudiese revelar a Adán

y a sus descendientes un conocimiento perfecto de Dios. La naturaleza podía comunicar sus lecciones al hombre en su inocencia. Pero la transgresión trajo una desgracia sobre la Tierra que se interpuso entre la naturaleza y el Dios de la naturaleza. Si Adán y Eva nunca hubieran desobedecido a su Creador, si hubiesen permanecido en el camino de la rectitud perfecta, habrían continuado aprendiendo de Dios a través de sus obras. Pero cuando pres-taron oídos al tentador y pecaron contra Dios, la luz de sus vestiduras de inocencia celestial se retiró de ellos. Privados de la luz celestial, ya no podían discernir el carácter de Dios en las obras de sus manos” (TI 8:266, 267).

“Los gentiles deben ser juzgados de acuerdo con la luz que se les ha dado, de acuerdo con las impresiones que han recibido de su Creador en la naturaleza. Tienen facultades de razonamiento, y pueden distinguir a Dios en sus obras creadas. Dios habla a todos los hombres a través de su providencia en la naturaleza. Les hace saber a todos que él es el Dios viviente. Los gentiles podrían razonar que las cosas hechas no podrían haber caído en exacto orden, y tener un propósito asignado, sin un Dios que originase todo. Podrían razonar de causa a efecto: que debe ser que hubo una causa primera, un agente inteligente, que no podía ser otro que el Dios eterno. La luz de Dios en la naturaleza resplandece continuamente en la oscuridad del paganismo, pero muchos que ven esta luz no glorifican al Señor como Dios. No permiten que la razón los guíe a reconocer a su Creador. Rechazan al Señor y levantan ídolos insensatos para adorar. Hacen imágenes que representan a Dios y adoran sus obras creadas como un reconocimiento parcial de él, pero lo deshonran en sus corazones” (ST 12-08-1889).

## C. REALIDAD DE DIOS

### 1. Existencia de Dios

“La existencia y poder de Dios, la verdad

de su Palabra, son hechos que aun Satanás y sus huestes no pueden negar de corazón” (FV 92).

“La fe familiariza al alma con la existencia y la presencia de Dios, y, viviendo completamente para la gloria de Dios, discernimos más y más la belleza del carácter divino, la excelencia de su gracia” (MS 1:393).

“Cristo y los apóstoles enseñaron claramente la verdad de que existe un Dios personal” (TI 8:278).

“La existencia de un Dios personal, la unidad de Cristo con su Padre, se encuentra en el fundamento de toda ciencia verdadera” (ATO 314).

“Es fe que familiariza al alma con la existencia y presencia de Dios; y cuando vivimos indivisamente para su gloria, discernimos más y más la belleza de su carácter” (RH 24-01-1888).

### 2. Dios como misterio

“Que los seres humanos consideren que con toda su investigación jamás pueden interpretar a Dios. Cuando los redimidos sean puros y limpios como para estar en su presencia, entenderán que todo lo que se refiere al Dios eterno, el Dios inaccesible, no puede ser representado en figuras. Es seguro contemplar a Dios, el grande y maravilloso Dios, y a Jesucristo, la imagen expresa de Dios. Dios dio a su Hijo unigénito a nuestro mundo para que a través de su carácter justo contemplemos el carácter de Dios” (MR 18:222).

“Si nos fuera posible lograr una plena comprensión de Dios y su Palabra, no habría para nosotros más descubrimientos de la verdad, mayor conocimiento ni mayor desarrollo. Dios dejaría de ser supremo, y el hombre dejaría de progresar. Gracias a Dios, no es así. Puesto que Dios es infinito, y en él están todos los tesoros de la sabiduría, podremos escudriñar y aprender siempre, durante toda la eternidad, sin agotar jamás las riquezas de su sabiduría, su bondad o su poder” (Ed 172).

“La gran condescendencia de parte de Dios es un misterio que está más allá de nuestra capacidad de discernimiento. La grandeza del plan no puede ser captada plenamente, ni podría la Sabiduría infinita idear un plan que lo sobrepasara” (*RH* 22-10-1895).

“Al hablar de su preexistencia, Cristo hace retrotraer la mente a través de las edades sin fin. Nos asegura que nunca hubo un tiempo cuando él no estuvo en estrecho compañerismo con el Dios eterno. Aquel cuya voz los judíos ahora escuchaban había estado con Dios como uno criado con él” (*ST* 29-08-1900).

#### D. ATRIBUTOS DIVINOS

##### 1. Eternidad de Dios

“En la Palabra se habla de Dios como ‘el Dios sempiterno’. Este nombre abarca el pasado, el presente y el futuro. Dios es desde la eternidad hasta la eternidad. Él es el Eterno” (*TI* 8:282; ver más adelante bajo Predestinación).

##### 2. Inmutabilidad de Dios

“Desde el principio hasta el fin, los requerimientos de Dios exponen su verdad eterna. Su ley es la prueba del carácter. Su pacto con el hombre declara la inmutabilidad de su consejo. Dios es verdad. Él declara que no alterará las cosas que han salido de su boca” (*MR* 19:182).

“Jesús dijo: ‘Mientras existan el cielo y la tierra, ni una letra ni un tilde desaparecerán de la ley hasta que todo se haya cumplido’. El Sol que brilla en los cielos y la sólida Tierra sobre la cual moramos son testigos de Dios de que su ley es inmutable y eterna. Aunque ellos desaparezcan, los preceptos divinos permanecerán. ‘Es más fácil que desaparezca el cielo y la tierra, que caiga una sola tilde de la ley’. El sistema de tipos que señalaba a Cristo como el Cordero de Dios iba a ser abolido cuando él muriese; pero los preceptos del Decálogo son tan inmutables

como el trono de Dios” (*DTG* 274, 275).

“No hay tal como debilitamiento o fortalecimiento de la ley de Jehová. Como ha sido siempre, así es. No puede ser repelida o cambiada en un principio. Es eterna, inmutable como Dios mismo” (*ST* 20-03-1901).

##### 3. Amor e ira de Dios

“En los concilios del cielo el Señor planeó rehacer los caracteres deshechos, pervertidos, del hombre y restaurarlos a la imagen moral de Dios. Esta obra es llamada el misterio de la piedad. Cristo, el unigénito del Padre, asumió la naturaleza humana, vino en semejanza de carne de pecado para condenar al pecado en la carne. Vino para testificar en cuanto al carácter inmutable de la ley de Dios que había sido impugnada por Satanás. Ni una jota o tilde de ella podía cambiarse para enfrentar al hombre en su condición caída. Cristo vivió la ley en la humanidad con el fin de que toda boca fuese silenciada, y para que pudiera probarse que Satanás es un acusador y un mentiroso. Cristo reveló al mundo el carácter de Dios como lleno de misericordia, compasión y amor inexpresable” (*ibid.* 02-07-1896).

“Cristo vino para revelar a Dios al mundo en su verdadero carácter, como un Dios de amor, lleno de misericordia, ternura y compasión. La espesa oscuridad con la que Satanás había tratado de rodear el trono de la Deidad fue despejada, y el Padre nuevamente fue manifestado a los hombres como la Luz de Vida” (*SW* 28-04-1908).

“La ley de Dios, por su misma naturaleza, es inmutable. Es una revelación de la voluntad y del carácter de su Autor. Dios es amor, y su ley es amor. Sus dos grandes principios son el amor a Dios y amor al hombre” (*CS* 520).

“Quienes lo traspasaron clamarán a las rocas y las montañas que caigan sobre ellos y los oculten del rostro de aquel que está sentado en el trono y de la ira del Cordero, porque el gran día de su ira ha venido, ¿y quién

podrá estar firme? ‘La ira del Cordero’: [La ira] del que siempre se mostró lleno de infinita ternura, paciencia y longanimidad –quien, habiéndose dado como la víctima del sacrificio, fue conducido como un Cordero al matadero para salvar a los pecadores de la condenación–, ahora caerá sobre ellos porque no le permitieron quitar sus culpas” (MR 21:350).

“Ese Cordero, cuya ira será tan terrible para los burladores de su gracia, será gracia y justicia y amor y bendición para todos los que lo han recibido. La columna de nube, que era tinieblas, terror e ira vengadora para los egipcios, para el pueblo de Dios era una columna de fuego y luz. Así acontecerá con los hijos de Dios en los últimos días. La luz y la gloria de Dios para su pueblo que guarda los mandamientos son tinieblas para los incrédulos. Ven que es terrible caer en las manos del Dios vivo. El brazo, extendido y fuerte para salvar a todos los que acuden a él, es poderoso para ejecutar su juicio sobre todos los que no acudieron a él para que pudieran tener vida” (AFC 358).

“Las riquezas, el poder, el genio, la elocuencia, el orgullo, la razón pervertida y la pasión son enrolados como agentes de Satanás en realizar su obra de hacer atractivo el camino ancho, salpicado con flores tentadoras. Pero cada palabra que han hablado contra el Redentor del mundo recaerá sobre ellos, y un día arderá en sus almas culpables como plomo derretido. Se sentirán sobrecogidos de terror y vergüenza cuando contemplen al exaltado viniendo en las nubes del cielo con poder y gran gloria. Entonces el desafiador audaz, que se levantó contra el Hijo de Dios, se verá en la verdadera oscuridad de su carácter. El ver la gloria inexpresable del Hijo de Dios será intensamente dolorosa para aquellos cuyos caracteres están manchados de pecado. La luz pura y la gloria que emanan de Cristo despertarán el remordimiento, la vergüenza y el terror. Lanzarán lamentos de angustia a las rocas y las montañas: ‘Caed sobre nosotros, y escondednos del rostro de

aquel que está sentado sobre el trono, y de la ira del Cordero; porque el gran día de su ira ha llegado; ¿y quién podrá sostenerse en pie?’” (RH 01-04-1875).

“Dios es lento para la ira. Dio un tiempo de gracia a las naciones impías para que pudieran llegar a familiarizarse con él y su carácter. De acuerdo con la luz dada fue su condenación, porque rehusaron recibir la luz y eligieron sus propios caminos antes que los caminos de Dios. Dios dio la razón por la cual no desposeyó inmediatamente a los cananeos. No se había colmado la iniquidad de los amorreos. Debido a su iniquidad, gradualmente se estaban colocando en el punto en que no podría actuar más la tolerancia de Dios, y serían exterminados. Hasta que no se llegara a este punto y se colmara su iniquidad, se pospondría la venganza de Dios. Todas las naciones tuvieron un período de tiempo de gracia. Los que invalidaron la ley de Dios se hundieron más y más en la impiedad. Los hijos heredaron el espíritu rebelde de sus padres y se portaron peor que ellos, hasta que los alcanzó la ira de Dios. El castigo no fue menor por haber sido postergado” (CBA 2: 999).

“El Sol de Justicia se levantará sobre quienes han guardado los mandamientos de Dios. Los que piensan que pueden oponer su voluntad a la voluntad de Dios están en el mayor de los peligros. Los que desean estar cubiertos en el día de la ira de Dios deben ser fieles a Dios ahora” (ST 02-06-1890).

#### 4. Trascendencia

“ ‘No que alguno haya visto al Padre, sino aquel que vino de Dios; éste ha visto al Padre. De cierto, de cierto os digo: El que cree en mí, tiene vida eterna’. Este es la Deidad absoluta. El más poderoso intelecto creado no puede comprenderlo. Para describirlo no son suficientes las palabras de la lengua más elocuente. El silencio es elocuencia” (CBA 7:926).

“ ‘Las cosas secretas pertenecen a Jehová

nuestro Dios: mas las reveladas son para nosotros y para nuestros hijos por siempre' (Deut. 29:29). La revelación que de sí mismo dejó Dios en su Palabra es para nuestro estudio, y podemos procurar entenderla. Pero más allá de ella no debemos penetrar. El hombre más inteligente podrá devanarse los sesos en conjeturas respecto a la naturaleza de Dios, pero semejante esfuerzo será estéril. No nos incumbe resolver este problema. No hay mente humana capaz de comprender a Dios. Nadie debe permitirse entrar en especulaciones respecto a la naturaleza de Dios. Aquí el silencio es elocuencia. El Omnisciente trasciende toda discusión.

"Ni aun los ángeles pudieron participar en los consejos habidos entre el Padre y el Hijo al trazarse el plan de la salvación. Y los seres humanos no deben inmiscuirse en los secretos del Altísimo. Somos tan ignorantes de Dios como niños; pero, como niños también, podemos amarlo y obedecerlo" (MC 336).

## E. ACTIVIDAD DIVINA

### 1. Predestinación

"Se ofrecen posibilidades maravillosas a todo el que tiene fe en Cristo. No se levantan muros para impedirle la salvación a ningún alma viviente. La predestinación, o elección, de la que Dios habla incluye a todos los que aceptarán a Cristo como un Salvador personal, quienes retornarán a su lealtad, a la perfecta obediencia a todos los mandamientos de Dios. Esta es la salvación válida de un pueblo peculiar, escogido por Dios de entre los hombres. Todos los que están dispuestos a ser salvos por Cristo son los electos de Dios. Es el obediente quien está predestinado desde la fundación del mundo. 'A todos los que le recibieron, a los que creen en su nombre, les dio potestad de ser hechos hijos de Dios'" (GH 11-06-1902).

"Pero todas sus obras son conocidas para Dios, y desde las edades eternas el pacto de gracia (favor inmerecido) existió en la mente

de Dios. Es llamado el pacto eterno; porque el plan de salvación no fue concebido después de la caída del hombre, sino que fue el que 'se ha mantenido en secreto desde tiempos eternos, pero que ha sido manifestado ahora, y que por medio de las Escrituras de los profetas, según el mandamiento del Dios eterno, se ha dado a conocer a todas las gentes hasta la obediencia de fe' (Rom. 16:25, 26, ARV)" (ST 15-12-1914).

### 2. Creación

"En la obra de la creación, Cristo estuvo con Dios. Él era uno con Dios, igual al Eterno... Sólo él, el Creador del hombre, podía ser su Salvador" (AFC 20).

"Dios diseñó el sábado para que dirija la mente de los hombres hacia la contemplación de sus obras creadas. La naturaleza habla a sus sentidos, declarándoles que hay un Dios viviente, Creador y supremo Soberano de todo" (PP 29).

"Se me mostró que la ley de Dios permanecerá inalterable por siempre y regirá en la Tierra Nueva por toda la eternidad. Cuando en la creación se echaron los cimientos de la Tierra, los hijos de Dios contemplaron admirados la obra del Creador, y la hueste celestial prorrumpió en exclamaciones de júbilo. Entonces se echaron también los cimientos del sábado. Después de los seis días de la creación, Dios reposó el séptimo, de toda la obra que había hecho, y lo bendijo y santificó, porque en dicho día había reposado de toda su obra. El sábado fue instituido en el Edén antes de la caída, y lo observaron Adán y Eva y toda la hueste celestial. Dios reposó en el séptimo día, lo bendijo y lo santificó. Vi que el sábado nunca será abolido, sino que los santos redimidos y toda la hueste angélica lo observarán eternamente en honor al gran Creador" (PE 217).

### 3. Providencia

"En los anales de la historia humana, el crecimiento de las naciones, el levantamiento

to y la caída de los imperios, parecen depender de la voluntad y las proezas del hombre. Los sucesos parecen ser determinados, en gran parte, por su poder, su ambición o su capricho. Pero en la Palabra de Dios se descubre el velo, y contemplamos detrás, encima, y entre la trama y urdimbre de los intereses, las pasiones y el poder de los hombres, los agentes del Ser misericordioso, que ejecutan silenciosa y pacientemente los consejos de la voluntad de Dios. La Biblia revela la verdadera filosofía de la historia” (*Ed* 173).

“Si usted vela y espera y ora, la Providencia y la revelación lo guiarán a través de todas las perplejidades que enfrente, de modo que no fracase ni llegue a desanimarse. El tiempo diseñará la belleza y grandeza del plan del Cielo. Para las mentes humanas es difícil captar que Dios en su providencia está trabajando por el mundo a través de un instrumento débil. Conocer a Dios en la operación de su providencia es verdadera ciencia. Hay mucho conocimiento entre los hombres, pero muchos fracasan en ver los designios de la sabiduría celestial en tiempos de necesidad, en ver la simplicidad del plan de Dios revelando su justicia, bondad y amor, y escudriñando los corazones de los hombres. Su plan [divino] les parece demasiado maravilloso para aceptarlo, y así dejan de ser beneficiados. Pero la Providencia todavía está en nuestro mundo, trabajando entre quienes están captando la verdad. Éstos reconocerán la mano de Dios. Pero su Palabra no será reverenciada por los que confían en su propia sabiduría” (*MR* 11:348).

## F. LA TRINIDAD

“La Divinidad se conmovió de piedad por la humanidad, y el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo se dieron a sí mismos a la obra de formar un plan de redención. Con el fin de llevar a cabo plenamente ese plan se decidió que Cristo, el Hijo unigénito de Dios, se entregara a sí mismo como ofrenda por el

pecado. ¿Con qué se podría medir la profundidad de este amor? Dios quería hacer que resultara imposible para el hombre decir que hubiera podido hacer más. Con Cristo dio todos los recursos del cielo, para que nada faltara en el plan de la elevación de los seres humanos” (*CSS* 219).

“Son tres las personas vivientes del trío celestial; en el nombre de estos tres grandes poderes —el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo— son bautizados los que reciben a Cristo mediante la fe viviente, y esos poderes cooperarán con los súbditos obedientes del cielo en sus esfuerzos por vivir la nueva vida en Cristo” (*Ev* 446).

“Antes que los discípulos pasen el umbral, debe imprimirse el sagrado nombre, bautizando a los creyentes en el nombre de los tres poderes del mundo celestial. La mente humana se impresiona con esta ceremonia, que es el comienzo de la vida cristiana. Significa mucho. La obra de la salvación no es un asunto pequeño, sino tan vasto que las más altas autoridades aprenden por la fe expresada por el instrumento humano. La eterna Deidad —el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo— está involucrada en la acción requerida para dar seguridad al instrumento humano... Uniendo los poderes celestiales con los humanos, los hombres pueden llegar a ser, por medio de la eficacia celestial, partícipes de la naturaleza divina y obreros juntamente con Cristo” (*ATO* 146).

“Los que mediante el bautismo le han dado a Dios un voto de fe en Cristo y de su muerte a la antigua vida de pecado, han entrado en una relación de pacto con Dios. Los tres poderes de la Deidad —el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo— se han comprometido a ser su fuerza y su eficiencia en su nueva vida en Cristo Jesús” (*AUCR* 07-10-1907).

“El rito del bautismo es administrado en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo. Estos tres grandes poderes del cielo se han comprometido a ser la eficiencia de todos los que se someten a esta ordenanza y

guardan fielmente el voto que entonces hacen” (*MR* 6:27).

### G. EL PADRE ETERNO

“Todas estas representaciones espiritistas no son absolutamente nada. Son imperfectas y falsas. Debilitan y disminuyen la Majestad que no puede compararse a ninguna cosa de origen terrenal. Dios no puede compararse con las cosas que sus manos han creado. Estas no son más que cosas terrenales, que sufren bajo la maldición de Dios a causa de los pecados del hombre. El Padre no puede describirse mediante las cosas de la Tierra. El Padre es toda la plenitud de la Divinidad corporalmente, y es invisible para los ojos mortales” (*Ev* 446).

### H. EL HIJO ETERNO Y SU OBRA

“Se ha hecho una ofrenda completa; porque ‘de tal manera amó Dios al mundo, que ha dado a su Hijo unigénito’: no un hijo por creación, como fueron los ángeles, no un hijo por adopción, como es el pecador perdonado, sino un Hijo engendrado en la expresa imagen de la persona del Padre, y en todo el resplandor de su majestad y gloria, uno igual a Dios en autoridad, dignidad y perfección divina. En él habitó toda la plenitud de la Deidad corporalmente” (*ST* 30-05-1895).

“El Hijo es toda la plenitud de la Deidad manifestada. La Palabra de Dios lo declara ser ‘la expresa imagen de su persona’” (*BTS* 01-03-1906).

“En Cristo hay vida original, no prestada ni derivada de otra” (*DTG* 489).

“La naturaleza divina en la persona de Cristo no fue transformada en naturaleza humana y la naturaleza humana del Hijo del Hombre no fue cambiada en la naturaleza divina, sino que fueron misteriosamente fusionadas en el Salvador de los hombres. Él no era el Padre, pero en él habitó toda la plenitud de la Deidad corporalmente” (*MR* 6:112, 113).

“ ‘En él habita corporalmente toda la plenitud de la Deidad’. Los hombres necesitan comprender que la Deidad sufrió y se angustió ante las agonías del Calvario. Sin embargo, Jesucristo, a quien Dios dio para el rescate del mundo, compró a la iglesia con su propia sangre. La Majestad del cielo tuvo que sufrir a manos de fanáticos religiosos que pretendían ser el pueblo con mayor conocimiento sobre toda la Tierra” (*CBA* 7:919).

“En Cristo se reúne toda la gloria del Padre. En él está la plenitud de la Deidad corporalmente. Él es el resplandor de la gloria del Padre y la imagen misma de su persona. La gloria de los atributos de Dios se expresa en el carácter de Cristo. El evangelio es glorioso porque está constituido por la justicia de Cristo” (*ibid.*).

“En Cristo habitaba la plenitud de la Deidad corporalmente. Por eso, aunque fue tentado en todo como lo somos nosotros, se mantuvo ante el mundo, desde que entró por primera vez en él, incontaminado por la corrupción, aunque estuvo rodeado por ella. ¿No debemos también nosotros llegar a ser participantes de esa plenitud, y no es así y únicamente así como podemos vencer como él venció?” (*ibid.*).

“Pero el Sol de Justicia brilla en la oscuridad de la medianoche de la superstición y el error, y hace retroceder la nube, y se presenta como el Ser en quien habita toda la plenitud de la Deidad corporalmente, como la exacta representación del Padre. Este es el mensaje al mundo: ‘Y esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a Jesucristo, a quien has enviado’” (*ST* 27-06-1892).

“Jesucristo era el fundamento de toda la economía judía. El Redentor del mundo fue simbolizado en tipos y sombras a través de sus servicios religiosos. La gloria de Dios fue revelada en Cristo dentro del velo hasta que Cristo apareciese en el mundo y desplegase al mundo toda la plenitud de la Deidad corporalmente. En Cristo contemplamos la

imagen del Dios invisible; en sus atributos vemos los atributos del carácter del Infinito. Jesús dijo: ‘Yo y el Padre uno somos’. ‘El que me ha visto a mí, ha visto al Padre’ ” (*ibid.* 29-08-1895).

### I. EL ESPÍRITU SANTO ETERNO Y SU OBRA

“El Consolador que Cristo prometió enviar después de su ascensión al cielo es el Espíritu en toda la plenitud de la Deidad, poniendo de manifiesto el poder de la gracia divina a todos los que reciben y creen en Cristo como un Salvador personal” (*ELC* 338).

“El Espíritu Santo tiene una personalidad, de lo contrario no podría dar testimonio a nuestros espíritus y con nuestros espíritus de que somos hijos de Dios. Debe ser una persona divina, además, porque en caso contrario no podría escudriñar los secretos que están ocultos en la mente de Dios” (*Ev* 447).

“Necesitamos comprender que el Espíritu Santo, que es una persona así como Dios es persona, anda en estos terrenos” (*ibid.*).

“El Espíritu Santo es el Consolador, en el nombre de Cristo. Él personifica a Cristo, y sin embargo es una personalidad distinta” (*MR* 20:324).

“Antes de esto, el Espíritu había estado en el mundo; desde el mismo comienzo de la obra de redención había estado moviéndose en los corazones de los hombres...”

“El Espíritu Santo es el representante de Cristo, pero despojado de la personalidad humana e independiente de ella. Estorbado por la humanidad, Cristo no po-

día estar personalmente en todo lugar. Por tanto, convenía a sus discípulos que fuese al Padre y enviase el Espíritu como su sucesor en la Tierra. Entonces nadie podría tener ventaja alguna por causa de su situación o contacto personal con Cristo. Por medio del Espíritu el Salvador sería accesible a todos. En este sentido estaría más cerca de ellos que si no hubiese ascendido a lo alto” (*DTG* 622, 623).

“El Espíritu iba a ser dado como un agente regenerador, y sin esto el sacrificio de Cristo habría sido inútil. El poder del mal se había estado fortaleciendo durante siglos, y la sumisión de los hombres a ese cautiverio satánico era asombrosa. El pecado podía ser resistido y vencido únicamente por medio de la poderosa intervención de la Tercera Persona de la Deidad, que iba a venir no con energía modificada, sino en la plenitud del poder divino. El Espíritu es el que hace eficaz lo que ha sido realizado por el Redentor del mundo. Por medio del Espíritu es purificado el corazón. El creyente llega a ser participante de la naturaleza divina a través del Espíritu. Cristo ha dado su Espíritu como poder divino para vencer todas las tendencias hacia el mal, heredadas y cultivadas, y para imprimir su propio carácter en su iglesia” (*ibid.* 625).

“El Consolador que Cristo prometió enviar después de ascender al cielo, es el Espíritu en toda la plenitud de la Divinidad, poniendo de manifiesto el poder de la gracia divina a todos los que reciben a Cristo y creen en él como un Salvador personal” (*Ev* 446).

## XI. BIBLIOGRAFÍA

- Agustín, San. “La Trinidad”, en *Obras completas de San Agustín - V: Escritos apologeticos* (2º). Madrid: BAC, 1985.
- Arminio, Jacobo. *Writings*, 3 ts. Grand Rapids, Mich.: Baker, 1956.
- Barth, Karl. *Church Dogmatics*, 4 ts. G. T. Thompson, trad. Edimburgo: T. & T. Clark, 1936-1962.
- Basinger, David. “Practical Implications”, *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*. Clark H. Pinnock, ed. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1994. Pp. 155-176.
- Bates, José. *The Autobiography of Elder Joseph Bates*. Battle Creek, Mich.: Steam Press of the Seventh-day Adventist Pub. Assn., 1868.

- Brunner, Emil. *The Christian Doctrine of God*. Olive Wyon, trad. Filadelfia, Pa.: Westminster, 1949.
- Cullmann, Oscar. *Cristología del Nuevo Testamento*. Buenos Aires, Argentina: La Aurora, 1965.
- Davidson, Richard M. *Typology in Scripture: A Study of Hermeneutical "typos" Structures*. Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series. T. 2. Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1981.
- Dederen, Raoul. "Reflections on the Doctrine of the Trinity", *Andrews University Seminary Studies* 8 (1970):1-22.
- De Margarie, Bertrand. *The Christian Trinity in History*. Edmund J. Fortman, trad. Still River, Mass.: St. Bede's, 1982.
- Denzinger, Henry. *The Sources of Catholic Dogma*. Roy J. Deferrari, trad., del *Enchiridion Symbolorum* de Henry Denzinger. Saint Louis, Mo.: Herder, 1957. Existe versión castellana: Denzinger, Enrique. *El magisterio de la Iglesia*. Barcelona: Herder, 1955 (trad. de la 31ª ed. *Henrice Denzinger Enchiridion Symbolorum*, Friburgo: Herder).
- Erickson, Millard J. *Christian Theology*, 3 ts. Grand Rapids, Mich.: Baker, 1990.
- Feuerback, Ludwig. *La esencia del cristianismo*. Madrid: Trotta, 2000.
- Fortman, Edmund J. *The Triune God: A Historical Study of the Doctrine of the Trinity*. Filadelfia, Pa.: Westminster, 1972.
- Froom, LeRoy E. *The Prophetic Faith of Our Fathers*, 4 ts. Washington, D.C.: Review and Herald, 1950-1954.
- Grenz, Stanley J. y Roger E. Olson. *Twentieth-Century Theology: God and the World in a Transitional Age*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1992.
- Guy, Fritz. "What the Trinity Means to Me", *Adventist Review*, 11 de septiembre de 1986.
- Harnack, Adolf. *History of Dogma*, 7 ts. Neil Buchanan, trad. Nueva York, N.Y.: Dover, 1961.
- Hasel, Gerhard F. "The Meaning of 'Let Us' in Gn 1:26", *Andrews University Seminary Studies* 13 (1975):58-66.
- Hasker, William. "A Philosophical Perspective", *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*. Clark H. Pinnock, ed. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1994. Pp. 126-154.
- \_\_\_\_\_. *God, Time, and Knowledge*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1989.
- Heppenstall, Edward. *The Man Who is God: A Study of the Person and Nature of Jesus, Son of God and Son of Man*. Washington, D.C.: Review and Herald, 1977.
- Hill, J. William. *The Three-Personed God: The Trinity as a Mystery of Salvation*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1982.
- Jewett, Paul K. *God, Creation, and Revelation: A Neo-Evangelical Theology*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1991.
- Johnson, Aubrey R. *The One and the Many in the Israelite Conception of God*. Cardiff: University of Wales Press, 1961.
- Kelly, J. N. D. *Early Christian Doctrines*. Londres: Adam & Charles Black, 1968.
- Küng, Hans. *¿Existe Dios?* Madrid: Trotta, 2005.
- Ladd, George E. *Teología del Nuevo Testamento*. Barcelona: Clie, 2003.
- Lewis, Gordon R. y Bruce A. Demarest. *Knowing Ultimate Reality: The Living God*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1987.
- Moltmann, Jürgen. *Trinidad y reino de Dios. La doctrina sobre Dios*. Salamanca: Sígueme, 1983.
- O'Carroll, Michael. *Trinitas: A Theological Encyclopedia of the Holy Trinity*. Wilmington, Del.: Michael Glazier, 1987.
- Pannenberg, Wolfhart. *Systematic Theology*. T. 1. Geoffrey W. Bromiley, trad. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Theology and the Philosophy of Science*. Francis McDonagh, trad. Filadelfia, Pa.: Westminster, 1976.
- Pelikan, Jaroslav. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, 5 ts. Chicago, Ill.: Chicago University Press, 1971-1989.
- Pinnock, Clark H. et al. "Systematic Theology", *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*. Clark H. Pinnock, ed. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1994. Pp. 101-125.
- Prescott, W. W. *The Saviour of the World*. Takoma Park, Md.: Review and Herald, 1929.
- Provonsha, Jack W. *You Can Go Home Again*.

- Washington, D.C.: Review and Herald, 1982.
- Rahner, Karl. *Escritos de teología*, 7 ts. Madrid: Taurus, 1961-1969.
- \_\_\_\_\_. *The Trinity*. Joseph Donceel, trad. Nueva York, N.Y.: Herder and Herder, 1970.
- Rice, Richard. "Biblical Support for a New Perspective", *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*. Clark H. Pinnock, ed. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1994. Pp. 11-58.
- Sanders, John. "Historical Considerations", *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*. Clark H. Pinnock, ed. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1994. Pp. 59-100.
- Schleiermacher, Friedrich. *The Christian Faith*. H. R. Mackintosh y J. S. Stewart, eds. Edimburgo: T. & T. Clark, 1928.
- Seventh-day Adventists Answer Questions on Doctrine: An Explanation of Certain Major Aspects of Seventh-day Adventist Belief*. Washington, D.C.: Review and Herald, 1957.
- Smith, Uriah. *Looking Unto Jesus*. Battle Creek, Mich.: Review and Herald, 1897.
- Spear, Samuel T. "The Bible Doctrine of the Trinity", *Independent* de Nueva York, 14 de noviembre de 1889. Reimpreso en M. L. Andreassen, *The Book of Hebrews*. Washington, D.C.: Review and Herald, 1948. Pp. 115-124.
- Stephenson, J. M. *The Atonement*. Rochester, Nueva York, N.Y.: Advent Review, 1854.
- Veloso, Mario. *El compromiso cristiano: Un estudio sobre la actualidad misionera en el Evangelio de San Juan*. Buenos Aires, Argentina: Zunino, 1975.
- Waggoner, E. J. *Christ and His Righteousness*. Oakland, Calif.: Pacific Press, 1890.
- Waggoner, J. H. *The Atonement*. Oakland, Calif.: Pacific Press, 1884.
- Whitehead, Alfred North. *El concepto de naturaleza*. Madrid: Gredos, 1968.
- \_\_\_\_\_. *El devenir de la religión*. Buenos Aires, Argentina: Nova, 1961.
- \_\_\_\_\_. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. Nueva York, N.Y.: Mac-Millan, 1929.