

Espíritu creador

Attila Puskás^{1*}

No se encuentra una afirmación directa de la obra creadora del Espíritu en el Credo Bautismal, la Confesión Apostólica o el Niceno-Constantinopolitano. Estos Símbolos atribuyen la obra de la creación a la persona del Dios único, el Padre. A partir de los textos creacionistas-cristológicos del Nuevo Testamento (Jn 1,3; Col 1,15-18), la Confesión de los Concilios de Nicea (325) y Constantinopla I (381) afirma el papel mediador en la creación del Hijo, que es coesencial con el Padre: “por medio de él creó todas las cosas”,² “por medio de él todas las cosas llegaron a existir”.³ Los Símbolos de estructura trinitaria mencionan al Espíritu en relación con la encarnación del Hijo,⁴ o hablan de él en la tercera parte, directamente antes de la mención de la Iglesia, el bautismo, el perdón de los pecados, la resurrección de la carne y la vida eterna. “Creo/creemos en el Espíritu Santo”. La obra del Espíritu Santo se asigna así a los misterios de la economía, se le da un sentido cristológico, eclesiológico y escatológico, y se entiende como acción santificadora y consumadora. Ni siquiera el artículo pneumatológico diferenciado de la Confesión de Constantinopla I habla de la actividad creadora del Espíritu, sino que se contenta con llamar al Espíritu dador de vida (*zoopoion*).⁵ De este modo, el Concilio confiesa explícitamente la actividad escatológica del Espíritu, que concede una participación en la vida divina y resucita la carne humana, de la muerte a la vida; esta actividad recreadora, sin embargo, no está relacionada con la obra divina de la creación, que establece la economía. Este paso sólo se da a partir de finales del siglo IV en los textos conciliares y pontificios que confiesen la obra creadora del Espíritu, para poder subrayar con énfasis la naturaleza divina del Espíritu: su divinidad coesencial con el Padre y el Hijo. En el primer canon de Constantinopla II (553) se encuentra la formulación: “Porque [hay] *un solo* Dios y Padre, de quien proceden todas las cosas, y *un solo* Señor Jesucristo, por quien son todas las

¹ Nacido en Hungría, es Sacerdote de Budapest y Doctor en Teología. Director de *Communio Hungaria*.

² DH 125.

³ DH 150.

⁴ Véanse los Testimonios Occidentales de la Confesión Apostólica (DH 10-30). Fórmula confesional oriental prenicena: DH 42-49.

⁵ El término *zoopoion*, utilizado para el Espíritu en la Confesión del Concilio, tiene como base neotestamentaria la expresión “espíritu de vida” (*pneuma tes zoes*: Rom 8,2) y el verbo “vivificar”, “hacer vivir” (*zoopoiein*: Jn 6,63; 2Cor 3,6).

cosas, y *un solo* Espíritu Santo, en quien están todas las cosas”.⁶ Pero ya los cánones del Concilio Romano de 382⁷ mencionan la doctrina de la actividad creadora del Espíritu, que es inseparable del Padre y del Hijo: “el Padre creó todas las cosas por medio del Hijo y de su Espíritu Santo”.⁸ Esta formulación corresponde a la fórmula trinitaria-creativa-teológica de San Atanasio fundada en la enseñanza bíblica (1Cor 8,6): “el Padre crea todas las cosas por el Hijo en el Espíritu”.⁹

Las tres personas divinas también trabajan inseparablemente unidas en la obra que sostiene y gobierna la creación en el ser. Del Padre, del Hijo y del Espíritu se dice que son “siempre vivientes, que abarcan todas las cosas visibles e invisibles, capaces de todas las cosas, que juzgan todas las cosas, que animan todas las cosas, que crean todas las cosas y que sostienen todas las cosas”.¹⁰ En esta formulación, así como en la confesión del I Concilio de Toledo (hacia 400),¹¹ que salió a la luz unas décadas más tarde, o en la confesión atribuida al papa Dámaso, pero que en realidad sólo se originó a finales del siglo V en el sur de la Galia,¹² las fórmulas teológicas de la creación de estructura trinitaria subrayan la unidad y la actividad inseparable de las tres personas divinas, sin mencionar las particularidades de las personas divinas individuales dentro de la obra creadora común. Esto corresponde a su intención fundamental de justificar la igualdad de las personas trinitarias en términos de teología de la creación, por una parte, contra las herejías de los arrianos y los pneumatómacos, y, por otra, contra los malentendidos triteístas.¹³ Estas formulaciones magisteriales se basan en las reflexiones teológicas de los Padres del siglo IV, especialmente Atanasio y Basilio, quienes, para justificar la divinidad del Hijo y del Espíritu, señalaron

⁶ Josef Wohlmuth (Hg.), *Dekrete der ökumenischen Konzilien. Bd. 1. Konzilien des ersten Jahrtausends*, Ferdinand Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich, 1998, 114. Vg. J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, Oxford 1972, 341.

⁷ El texto, también transmitido como “Tomus Damasi”, contiene la confesión del Concilio de Roma en 382 a Paulino, obispo de Antioquía y sus canónigos, y tiene la intención de defender la divinidad del Espíritu.

⁸ DH 171.

⁹ *Ad Serapionem* I, 24, 6; I, 28, 2; I, 31, 2.

¹⁰ DH 173.

¹¹ DH 188.

¹² “Pero el Espíritu Santo no es engendrado ni inengendrado, ni creado ni hecho, sino que procede del Padre y del Hijo, siendo coeterno, coigual y cooperador con el Padre y el Hijo, pues está escrito: «Por la palabra del Señor fueron establecidos los cielos», es decir, por el Hijo de Dios, «y por el soplo de su boca todo el poder de ellos» [Sal 33,6], y en otro lugar: «Envía tu Espíritu, y serán creados, y renovarás la faz de la tierra» [cf. Sal 104,30]”. DH 71.

¹³ La Confesión del IV Lateranum subraya también la inseparabilidad de la actividad creadora de la Trinidad, al igual que el Catecismo de la Iglesia católica: “La creación es obra común de la Trinidad” (292).

que el Padre crea por medio del Hijo y del Espíritu, o que el Hijo y el Espíritu ejercen un verdadero efecto creador. El énfasis en su unidad era necesario; pero las características particulares de cada una de las personas divinas en la obra trinitaria común de la creación sólo se mencionaban de forma superficial. Esta reflexión fue llevada a cabo por primera vez por San Ireneo, el obispo-mártir de Lyon.

Ireneo

Ireneo desempeñó un papel decisivo en el desarrollo de la dimensión pneumatológica, y por tanto trinitaria, de la creación. Justino y Atenágoras aún no atribuían actividad creadora alguna al Espíritu. Su atención se centraba en la acción creadora de Dios Todopoderoso y en su Palabra –que es inseparable de él–, mientras que en lo referido al Espíritu, sólo hablaban de su actividad en la historia de la salvación, en la Iglesia y en la liturgia. Teófilo de Antioquía ya entendía la creación en un horizonte trinitario, atribuyendo un papel activo en la creación no sólo a Dios y a su Palabra, sino también a la sabiduría de Dios. Sin embargo, Teófilo no distinguía aún el contenido específico, ni las consecuencias concretas de la actividad creadora del Logos y de la Sophia, ni identificaba la Sabiduría con el Espíritu, ni el Verbo con el Hijo. En la historia de la teología, Ireneo es el primero que ha llevado a cabo una identificación clara y coherente de la Sabiduría con el Espíritu y del Verbo con el Hijo, y que ha atribuido al Espíritu (identificado con la Sabiduría) una actividad separada y distintiva en la obra de la creación. En la obra inseparable de la creación, atribuyó una obra distintiva a cada una de las tres personas divinas, aclarando así por qué hay que afirmar que el Espíritu trabajó junto con el Padre y el Hijo en la creación.¹⁴ Contra las ideas gnósticas, que negaban la bondad de la creación, especialmente de la realidad material-corporal, el obispo-mártir iluminó el contenido de la verdad de fe *creatio ex nihilo*, y en este contexto habló de la actividad creadora del Hijo y del Espíritu, inseparable del Padre.

En el primer libro de su obra *Adversus haereses*, Ireneo cita la regla de verdad universalmente proclamada por la Iglesia y conservada en su tradición (*regula veritatis*) de dos formas distintas, mencionando dos aspectos complementarios de la verdad de fe relativa al Espíritu. En la primera fórmula, la creación aparece como obra del Padre todopoderoso, y el centro de la actividad del Espíritu Santo es la predicción de los misterios salvíficos de Cristo.¹⁵ La otra formulación de la *regula veritatis* se centra en la creación, e interpreta y expone el artículo del

¹⁴ Jackson Lashier, *Irenaeus on the Trinity, Supplements to Vigiliae Christianae* 127, Brill, Leiden-Boston, 2014, 176-177.

¹⁵ AH 1.10.1.

Credo bautismal sobre la obra divina de la creación.¹⁶ Según la primera fórmula, Ireneo afirma aquí que el Dios único y todopoderoso es el creador de todo, pero ilumina y precisa la verdad de esta afirmación con la ayuda de diversos aspectos nuevos, dando así una respuesta negativa a los mitos gnósticos de los orígenes. Como interpretación del atributo “omnipotente” (*omnipotens*) y “único” (*unus*), afirma que el Creador del universo no necesita nada para poder crear: ni ángeles ni dioses subordinados, ni poderes creados ni mediaciones creadas. En este contexto, inmediatamente después del rechazo de las mediaciones creadas, se encuentra como nuevo motivo la referencia al Verbo y al Espíritu, a la obra creadora del Verbo y del Espíritu. El Dios único y todopoderoso “crea, ordena y gobierna todas las cosas mediante su Palabra y su Espíritu, y trasciende todas las cosas”.¹⁷

El sujeto primario y la fuente última de la actividad creadora es el Dios único y todopoderoso, que es idéntico al Padre de Jesucristo, pero que ejerce su actividad creadora, ordenadora y gobernante por medio de su Palabra y de su Espíritu. Esto incluye indirectamente el reconocimiento de la divinidad del Verbo y del Espíritu. Si el Dios único y todopoderoso no necesita de ninguna dación antecedente y mediación creada para convertirse en Creador, y sin embargo crea todas las cosas a través de su Palabra y Espíritu, entonces la Palabra y el Espíritu no pueden tener otra naturaleza que Dios, y por tanto no pueden ser una criatura. En la fórmula de la *regula veritatis* aparecen dos referencias bíblicas, y ambas tienen la finalidad directa de establecer la obra creadora del Verbo: “por la palabra del Señor fueron establecidos los cielos” (Sal 32,6 LXX); “todo fue hecho por (el Verbo)” (Jn 1,3). En la segunda parte de la cita del Salmo, sin embargo, también aparece la palabra *spiritus*, de la siguiente forma: *spiritus oris eius*, “aliento/respiración de su boca”. Es concebible que la afirmación sobre la participación del Espíritu en la obra de la creación (“y por su Espíritu”) esté motivada por el texto del Salmo debido a la misma mención de la palabra *spiritus*, pero Ireneo no la utiliza como prueba directa de ello. A

¹⁶ Cum teneamus autem nos *regulam veritatis*, id est, quia sit unus Deus omnipotens, qui omnia condidit per Verbum suum, et aptavit, et fecit ex eo, quod non erat, ad hoc ut sint omnia, quemadmodum Scriptura dicit: *Verbo enim Domini coeli firmati sunt, et Spiritu oris eius omnis virtus eorum* (Ps 33,6). Et iterum: *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil* (Jn 1,3). (Ex omnibus autem nihil subtractum est; sed omnia per ipsum fecit Pater, sive visibilia, sive invisibilia, sive sensibilia, sive intelligibilia, sive temporalia propter quandam dispositionem, sive [sempiterna et ea omnia,] non per angelos, neque per virtutes aliquas abscissas ab ejus sententia: nihil enim indiget omnium Deus; **sed per Verbum et Spiritum suum omnia faciens, et disponens, et gubernans, et omnibus esse praestans**: hic qui mundum fecit, etenim mundus ex omnibus: hic qui hominem plasmavit, hic qui Deus Abraham, (et) Deus Isaac, et Deus Jacob, super quem alius Deus non est, neque initium, neque virtus, neque Pleroma: hic Pater Domini nostri Jesu Christi, quemadmodum ostendemus: hanc ergo tenentes *regulam*, licet valde varia et multa dicant, facile eos deviasse a veritate arguimus.” AH 1.22.1. (Negrita del autor).

¹⁷ AH 1.22.1.

la vista de las consideraciones expuestas, cabe suponer con razón que Ireneo consideró determinante y decisivo el enunciado de esta segunda regla de fe cuando intentó fundamentar la dimensión pneumatológica de la creación en su obra *Adversus haereses*.¹⁸

Su reflexión sobre el papel del Espíritu en la creación se volvió más profunda al vincular la obra creadora del Espíritu de Dios con la sabiduría de Dios. La primera prueba de ello se encuentra al final del segundo libro del *Adversus haereses*,¹⁹ donde afirma: “Sólo Él es Dios, que ha creado todas las cosas, sólo Él es todopoderoso, sólo Él es Padre, que crea y hace todas las cosas, visibles e invisibles, sensibles e insensibles, celestes y terrestres, por la palabra de su poder (cf. Hb 1,3), y que con su sabiduría ha ordenado y dispuesto todas las cosas. [...] Él es Padre, Dios, Creador, Consumador y Maestro de obras, que por sí mismo, es decir, por su Palabra y por su Sabiduría, hizo los cielos, la tierra, los mares y todo lo que hay en ellos”.²⁰

Aunque en este texto la Sabiduría de Dios todavía no se identifica directa y explícitamente con el Espíritu de Dios, si lo comparamos con las palabras de la Regla de fe analizadas anteriormente, vemos que la Palabra y el Espíritu mencionados allí se corresponden en su contenido con la Palabra y la Sabiduría mencionadas aquí. Así, el Espíritu creador, confesado en la Regla de fe, se entiende como sabiduría creadora. Pero la identificación del Espíritu con la sabiduría es aquí sólo indirecta, no está fundamentada con pruebas bíblicas, e Ireneo no extrae de ella ninguna otra consecuencia.²¹ Es importante notar que la adscripción esencial de la Palabra y de la Sabiduría a Dios, el Padre, y por tanto también a su naturaleza divina y su identidad como Creador, es subrayada también por Ireneo con la fórmula “por Él mismo, es decir, por su Palabra y por su Sabiduría”: la Palabra y la Sabiduría pertenecen al propio ser del Padre. Un cierto cambio con respecto a la Regla de fe se registra también en el hecho de que Ireneo asigna aquí a la Palabra y a la Sabiduría diferentes formas verbales y, por tanto, diferentes modos de actuar. El todopoderoso Padre-Dios produce y crea (*condens et faciens*) todo por medio de su Verbo; por su Sabiduría ha juntado y ordenado (*aptavit et disposuit*) todo. La distinción de la obra creadora del Verbo

¹⁸ Cf. Jackson Lashier, *Irenaeus on the Trinity*, 165.

¹⁹ Anthony Briggman, *Irenaeus of Lyons and the Theology of the Holy Spirit*, Oxford Early Christian Studies, (ed. Editors Gillian Clark, Andrew Louth), Oxford University Press, New York 2012, 37.

²⁰ “solus hic Deus invenitur, qui omnia fecit, solus Omnipotens et solus Pater, condens et faciens omnia, et visibilia et invisibilia et sensibilia et insensata et caelestia et terrena, Verbo virtutis suae, et omnia aptavit et disposuit Sapientia sua (. . .) hic Pater, hic Deus, hic Conditor, hic Factor, hic Fabricator, qui fecit ea per semetipsum, hoc est per Verbum et per Sapientiam suam (...)” (AH 2.30.9).

²¹ Vgl. Jackson Lashier, *Irenaeus on the Trinity*, 168.

y la Sabiduría, sin embargo, se convierte en un motivo firme,²² coherentemente llevado a cabo y definitivo sólo a partir del libro III del *Adversus haereses*, así como la identificación directa y explícita de la Sabiduría y el Espíritu.²³ En cuanto a que la propia obra creadora de la Sabiduría es distinta de la Palabra, vale la pena mencionar algunos pasajes en los que puede observarse la diferencia. En el tercer libro Ireneo dice: “debemos saber: El que los creó (*fecit*) y los formó (*plasmavit*), y les insufló el aliento de vida (*insufflavit*), y nos alimenta con la creación, el que con su palabra sujeta (*confirmans*) todas las cosas, y con su sabiduría mantiene (*compingens*) unidas todas las cosas, es el único Dios verdadero”.²⁴ La primera parte de la frase se refiere a la creación del hombre: los verbos *fecit*, *plasmavit* e *insufflavit* recuerdan el segundo relato de la creación (Gn 2). En la segunda parte, la operación distinta del Verbo y de la Sabiduría aparece como una verdad universal concerniente a todo ser: Dios fija y establece (*confirmare*) todo por medio de su Verbo, y une (*compingere*) todo a todo por medio de la Sabiduría. Con Dios se manifiestan también el poder, la sabiduría y la bondad. Su poder y bondad por el hecho de haber llamado a la existencia y formado lo inexistente por su propia voluntad. Su sabiduría consiste en que los seres que creó riman entre sí y mantienen una relación armoniosa (*apta et consonantia*).²⁵ La sabia actividad creadora de Dios, o la acción creadora de su sabiduría a diferencia del Verbo, es descrita así por Ireneo con los siguientes verbos: *adornare*, *aptare*, *compingere*, *consonare*, *disponere*, *gubernare*, *nutrire*, *augmentare*.²⁶ Esta obra creadora específica de la sabiduría divina tiene como resultado que las criaturas creadas por el Verbo estén bellamente adornadas (*ornata*), sean apropiadas (*apta*), estén armónicamente unidas (*consonantia*) y puedan crecer.²⁷ Al asignar a la sabiduría identificada con el Espíritu una actividad propia, distinta de la Palabra, que otorga armonía, estructura y orden a los seres del mundo creado, Ireneo pudo formular con particular fuerza la verdad bíblica fundamental de que el mundo creado no es una realidad casual, accidental o que brota directamente de un

²² Vgl. Anthony Briggman, *Irenaeus of Lyons and the Theology of the Holy Spirit*, 169.

²³ Ireneo identifica al Espíritu con la Sabiduría 7 veces en el AH, en 7 lugares de la Epideixis. En cada caso utiliza el título “sabiduría” en el contexto de la actividad creadora del Espíritu. Cf. AH 2.30.9, 3.24.2, 4.7.4, 4.20.1, 4.20.2, 4.20.3, 4.20.4; *Epideixis*, 5, 10.

²⁴ “sciremus quoniam qui fecit et plasmavit et insufflationem vitae insufflavit in eis et per conditionem nutrit nos, Verbo suo confirmans et Sapientia compingens omnia, hic est qui est solus verus Deus (...).” AH 3.24.2.

²⁵ “circa Deum autem virtus simul et sapientia et bonitas ostenditur... sapientia vero in eo quod apta et consonantia quae sunt fecerit”. AH 4.38.3.

²⁶ *adornare*: AH 4.20.2; *aptare*: AH 2.25.2; 2.30.9; 4.20.4; *compingere*: AH 3.24.2; *consonare*: AH 2.25.2; *disponere*: AH 2.30.9; *gubernare*: AH 2.30.3; *nutrire*: AH 4.38.3; *augmentare*: AH 4.38.3.

²⁷ *ornata*: AH 2.25.1; *apta*: AH 2.25.1, 2.25.2, 4.38.3; *consonantia*: AH 2.25.2, 4.38.3. Cf. Anthony Briggman, *Irenaeus of Lyons and the Theology of the Holy Spirit*, 136-137; Jackson Lashier, *Irenaeus on the Trinity*, 179.

caso, sin finalidad ni sentido, sino que los seres, diversos en su naturaleza y no pocas veces opuestos, son partes de un todo integral, gracias a la actividad de la sabiduría creadora, que ordena y gobierna todo.²⁸ Ireneo ilustra la obra de la sabiduría divina que conduce a un resultado armonioso con la metáfora de la cítara. Del mismo modo que las voces de la melodía armónica de la cítara están separadas por pausas, y la melodía consta de múltiples voces, incluso opuestas, pero no porque cada voz tenga su propio creador e intérprete, sino porque el creador es un solo artista, y la justicia, bondad y belleza características de toda la obra atestiguan su sabiduría, así la armonía que obra en el mundo creado, compuesto por seres múltiples y opuestos, atestigua la sabiduría divina. La afirmación (fundamentada) de que la sabiduría divina une las partes diferenciadas y a menudo contradictorias de la creación en un todo armónico, dando así a este todo un sentido integral, se opone terminantemente a la cosmovisión gnóstica, incapaz de rimar los distintos componentes de la creación entre sí y con el Pléroma. Este marcado énfasis en la especial labor creadora de la Sabiduría divina se dirigía, presumiblemente, contra la gnosis valenciana, que asignaba un papel claramente negativo a la Sabiduría como último miembro del Pléroma, ya que el mundo material habría surgido a causa de su caída.²⁹ Pero el pensamiento de que el eterno Padre-Dios crea directamente el mundo y todo lo que existe mediante su Palabra eterna y mediante su Sabiduría eterna permitió asegurar simultáneamente la trascendencia y la inmanencia de Dios en su relación con el mundo. Mediante su palabra y su sabiduría, el Padre trascendente y creador está activamente presente en el mundo creado y, al mismo tiempo, según su naturaleza, trasciende el mundo.

Contra las concepciones gnósticas, que despreciaban la realidad material-corporal del hombre, Ireneo, en vista de la creación del hombre anímico-corporal, subraya aún con más énfasis que Dios mismo, sin mediación creatural, crea directamente por medio del Hijo y por medio de la sabiduría, es decir, del Espíritu.³⁰ En referencia a Gn 2,7 y con la metáfora de las “manos de Dios”, el obispo de Lyon dice: “Los ángeles, por tanto, no nos hicieron (*fecerunt*) ni nos formaron (*plasmaverunt*), pues los ángeles no pudieron hacer una imagen de Dios, ni ningún otro fuera del Dios verdadero, ni ningún poder alejado del Padre del universo. Y Dios no tenía necesidad de ellos para hacer (*ad faciendum*) lo que antes había ordenado que existiera (*fieri*), como si no tuviera sus propias

²⁸ AH 2.25.2.

²⁹ AH 2.7.3. Vö. Jacques Fantino, *La théologie d'Irénee: lecture des Ecritures en réponse à l'exégèse gnostique. Une approche trinitaire*, Cerf, Paris 1994, 291.

³⁰ La metáfora de las manos se utiliza para la creación del hombre: AH 4.pref.4; 4.7.4 (Arm.), 4.20.1; 5.1.3; 5.5.1; 5.6.1; 5.28.4, *Epideixis* 11. Briggman observa que la metáfora de las manos ya se utiliza en AH 3.21.10, pero sólo para la Palabra. Cf. Anthony Briggman, *Irenaeus of Lyons and the Theology of the Holy Spirit*, 104, 119-120.

manos. Porque Palabra y Sabiduría, Hijo y Espíritu, están continuamente con él, a quien y en quien hizo todas las cosas por su propia voluntad e impulso. En efecto, les dijo: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza” (Gn 1,26), tomando de sí mismo la sustancia para sus criaturas (*substantiam creaturarum*) y el modelo de las cosas creadas (*exemplum factorum*) y la figura del mobiliario del mundo (*figuram in mundo ornamentorum*).³¹

En el texto queda claro que el iniciador y la fuente última de la creación es el Padre, pero también que el Hijo y el Espíritu, como Verbo y Sabiduría, tienen una relación eterna y consustancial con el Padre (“están continuamente con él”), no son creadores externos, ajenos, subordinados divinos/criaturas, sino que son uno con el Padre en la Divinidad. Si sólo Dios puede crear, y si Dios crea con el Hijo y el Espíritu, que tienen una relación eterna con Él, entonces se sigue directamente que el Hijo y el Espíritu son co-creadores con el Padre en el pleno sentido de la palabra, y participan de la divinidad del Padre. Esta verdad se expresa figurativamente mediante la metáfora de las manos, basada en Génesis 2,7 (formó al hombre del polvo de la tierra): Dios no crea al hombre con un instrumento externo ajeno a él, sino consigo mismo, por así decirlo; la metáfora apunta a la unidad, pues las manos son miembros orgánicos, esenciales, de un mismo cuerpo. Hay que prestar atención a la frase “a quien y en quien hizo todas las cosas por su propia voluntad e impulso”. Con “en quienes” Ireneo quiere presumiblemente subrayar que el Hijo y el Espíritu no son causas instrumentales subordinadas, lo que la frase “a través de ellos” podría sugerir, sino que cooperan verdadera y voluntariamente con el Padre en la obra de la creación. Al fin y al cabo, el Padre les comunica el plan y la finalidad de la creación: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza”. El último pensamiento del texto citado, que viene directamente después de la palabra bíblica sobre la creación trinitaria del hombre (*faciamus*: Gn 1,26), es de nuevo una afirmación general sobre la creación de todo el mundo, y esto como un nuevo argumento a favor del hecho de que el hombre es única y directamente una criatura del único Dios, el Padre, el Hijo y el Espíritu. La triple estructura que se afirma de todas las criaturas en la última frase (la sustancia de las criaturas, el modelo de las cosas creadas y la forma de la dotación del mundo) corresponde en líneas generales a los modos de acción que Ireneo asignó anteriormente a los agentes individuales de la obra trinitaria común de la creación: existencia independiente, la sustancialidad corresponde primariamente a la actividad creadora del Padre (*fecit*), el ser formado según un modelo corresponde primariamente al Verbo/Hijo (*plasmavit*), la armonía bellamente ordenada y la dotación corresponden primariamente a la Sabiduría/Espíritu (*adornavit, disposuit*). Como para toda criatura, esta triple estructura vale

³¹ AH 4.20.1. Vö. AH 2.30.9: “Ipse et a semetipso fecit libere et ex sua potestate et disposuit et perficit omnia et est substantia omnium voluntas eius.”

también para el hombre (por eso Ireneo la utiliza como argumento cuando habla de la creación del hombre), pero no especifica aquí a qué corresponde en la constitución ontológica del hombre esta triple estructura, ni en qué consiste la especial actividad creadora del Padre, del Hijo y del Espíritu. Ante la creación del hombre, el obispo de Lyon parece poner el acento en la unidad de la acción trinitaria más que en las características de las acciones propias de cada uno.

Wolfgang Pannenberg

El contexto del desarrollo de la pneumatología en la doctrina de la creación a finales del siglo XX y en el presente está constituido por tres motivos: por la confrontación con la teoría de la evolución, el diálogo con las ciencias naturales y los desafíos ecológicos. En este contexto, se describe a continuación (con la brevedad necesaria) el concepto teológico de creación de Wolfgang Pannenberg. La dimensión pneumatológica de la obra de la creación es insertada directamente por Pannenberg en el horizonte comprensivo de la doctrina de la Trinidad, y se puede observar que está particularmente interesado en las diferencias y conexiones entre las actividades creadoras específicas del Hijo y del Espíritu. El teólogo protestante sostiene que la diferencia entre las criaturas (el mundo creado) y el Creador, así como la existencia independiente y la diferencia entre las criaturas, se fundamenta en la autodistinción del Hijo con respecto al Padre. El Hijo, distinguiéndose del Padre y justamente unido al Padre, es el Logos de toda la creación. Como Logos universal idéntico a la persona del Hijo, es el principio generador de la diferencia de las criaturas respecto a Dios y entre sí, de su diversidad, de su individualidad, de sus estructuras particulares, de su autonomía, de su existencia permanente y de las múltiples relaciones que mantienen entre sí. Es el principio productivo del orden global y concreto que se desarrolla en los procesos naturales e históricos del mundo creado como sucesión de acontecimientos contingentes e interacción de motivos que se repiten regularmente.³² El Logos, que trasciende el mundo, está así presente en todas las criaturas y despliega su actividad creadora en todas ellas, en las relaciones de las criaturas entre sí y en su relación con Dios.

Pannenberg subraya que la especial actividad creadora del Hijo como Logos no puede separarse de la especial actividad creadora del Espíritu (y viceversa). Mientras que el Hijo es el principio generador de la independencia, de la existencia limitada, de la individualidad de las criaturas, así como de su diferencia entre sí y respecto a Dios, Pannenberg afirma respecto del Espíritu: “El Espíritu es, por una parte, el principio de la presencia creadora del Dios trascendente con sus criaturas, por otra, a la inversa, el medio de la participación de las criaturas en la vida divina –y, por tanto, en la vida en general. [...] El Espíritu es] el elemento

³² Wolfgang Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 2, V&R, Göttingen, 1991, 50-63.

de comunión de las criaturas con Dios y de *participación* en su vida sin perjuicio de su diferencia con Dios”.³³ El Espíritu creador es un Espíritu que da vida. Su acción creadora consiste en conceder la participación en la vida (natural) y en la vida divina, y en realizar la comunión de las criaturas con Dios como principio de la evolución de la vida, es decir, del proceso hacia formas de vida cada vez más elevadas. De un modo que recuerda a las teorías de Karl Rahner y Teilhard de Chardin, la vida de las criaturas y la evolución de la vida son entendidas por Pannenberg como un esfuerzo extático de auto-trascendencia y como un proceso de interiorización. La vida de las criaturas se caracteriza por la superación de su propia finitud y por la dinámica de interiorización, y se realiza en su interacción con el entorno, en su relación interior con su propio futuro –que cambia de cualidad–, en su lucha por la autoconservación y el autodesarrollo. El principio de este movimiento es el espíritu creativo. La evolución de la vida es un proceso de formación de formas de vida cada vez más complejas, pero al mismo tiempo cada vez más interiorizadas, que “pueden entenderse como expresión de la intensidad creciente de la participación de las criaturas en el espíritu divino de la vida”.³⁴ Al igual que la actividad creadora del Logos, la actividad creadora particular del Espíritu converge en la encarnación del Hijo: la encarnación se realiza en el poder del Espíritu.

Como justificación bíblica de la actividad creadora del Espíritu, Pannenberg señala que “según el testimonio de la Biblia, el Espíritu de Dios es el principio animador al que todas las criaturas deben vida, movimiento y actividad”.³⁵ Su objetivo es iluminar la conexión entre el significado cosmológico (viento) y antropológico (aliento) del término bíblico *Ruaj*, por un lado, y el significado teológico del término *Ruaj Elohim* (Espíritu de Dios), por otro, y al hacerlo, captar el significado más profundo del lenguaje figurado sobre el Espíritu vivificante de Dios como aliento vivificante de Dios (Sal 104,29-30; Gn 2,7; Job 33,4; 34,14; 12,10) y “viento del alma” (Gn 1,2; Ez 37,9).³⁶ En estos textos, la actividad creadora del Espíritu se describe como el poder dinámico de Dios que mantiene vivas a las criaturas, las mueve y hace posible su propia actividad. La personalidad del Espíritu (su relación independiente y personal con el Hijo y el Padre) sólo se revela en el Nuevo Testamento, donde también queda claro que su actividad creadora tiene un significado más amplio y adicional: su fuerza motriz se refiere a la realización de la relación y comunión de las criaturas entre sí y con Dios, de un modo que conserva las diferencias pero supera las divisiones; el modelo y la fuente de su actividad es la vida interior de la Trinidad, donde el Espíritu

³³ Ebd. 47.

³⁴ Ebd. 48.

³⁵ Ebd. 96.

³⁶ Ebd. 97-98.

Santo es el Espíritu de la comunión eterna y perfecta del Padre y el Hijo.³⁷ En el Nuevo Testamento, el Espíritu creador es el don escatológico que se comunica y otorga plenitud, da participación en la vida eterna de Dios y, en la resurrección, agota de nuevo al hombre (Rm 8,11; 8,23; 1 Co 15,45ss). Para Pannenberg no sólo existe una analogía entre los dos modos de acción del Espíritu (es decir, entre el hecho de que en el Antiguo Testamento concede toda vida natural y en el Nuevo Testamento constituye la nueva vida escatológica), sino que – dado que el principio está ya desde siempre orientado hacia la consumación– la teología puede y debe entender la acción vivificadora del Espíritu hacia todas las criaturas como una manifestación preparatoria y anticipatoria de su modo de acción futuro, eternamente vivificador y consumidor.³⁸

Sobre la base de este principio hermenéutico, Pannenberg desarrolla su visión especial, que quiere entender la esencia de la actividad siempre creadora y dadora de vida del Espíritu, como un campo (de fuerza) que, procedente del futuro absoluto, es decir, de la eterna vida divina, actúa en todas partes y lo mueve todo, en cuanto que procedente de esta meta atrae todo hacia esta meta. Pannenberg entabla un serio diálogo con la física y la filosofía natural. Este diálogo permite identificar la segunda característica de la doctrina pneumatológica de la creación de Pannenberg. Probablemente el motivo más original de su concepción sea la idea de que la obra creadora del Espíritu puede entenderse como el campo general de fuerzas de los acontecimientos contingentes en los procesos naturales e históricos, como el “campo de posibilidades de los acontecimientos futuros”.³⁹

Según Pannenberg, las teorías científicas de campo que pretenden describir la conexión entre la esencia/movimiento de los objetos materiales y la fuerza física, especialmente el concepto de campo de fuerza (Michael Faraday)⁴⁰ y – con limitaciones– la teoría cuántica de campos (Hans-Peter Dürr)⁴¹ pueden utilizarse de forma análoga para comprender la labor dinámica y creadora del Espíritu, entre otras cosas porque, en términos de historia espiritual, sus antecedentes, según Pannenberg, incluyen el concepto estoico de pneuma o la intuición metafísica de pneuma, que también influyó en la literatura sapiencial bíblica y en los autores patrísticos. Para Pannenberg, el espacio y el tiempo, que son peculiares de la forma finita de la vida, son aspectos fundamentales de la actividad creadora del espíritu, que puede entenderse como un amplio campo de fuerza que hace posible la ocurrencia de acontecimientos contingentes,

³⁷ Ebd. 100-102.

³⁸ Ebd. 121.

³⁹ Ebd. 122.

⁴⁰ Ebd. 123.

⁴¹ Ebd. 111.

pero también las múltiples relaciones de las criaturas y su existencia temporal duradera. El espacio puede entenderse desde el tiempo, el tiempo desde el futuro, el futuro desde el futuro absoluto-escatológico. El futuro de las criaturas es ambiguo. Por un lado, avanzan hacia su fin y disolución (en virtud de la ley de la entropía); para su existencia, desarrollo y culminación, dependen de un futuro del que no pueden disponer. Por otra parte, “El futuro es el campo de la posibilidad, por tanto, también la razón de la apertura de la creación hacia una perfección superior y la fuente de lo nuevo, es decir, de la contingencia en todo acontecimiento nuevo. [...] En el hacer creativo del futuro como campo de posibilidad, sin embargo, el dinamismo del espíritu divino se expresa en la creación”.⁴² Según Pannenberg, tanto las consideraciones teológicas como la teoría cuántica de campos (Hans-Peter Dürr) nos motivan a entender la realidad según la “ontología de la primacía del futuro”, que “da prioridad al futuro en el sentido de su mayor «poder» sobre lo fáctico”.⁴³ Sobre la base de la teoría física del campo de fuerzas, Pannenberg desarrolla su concepto análogo, ontológico, que hace teológicamente fructífero para la interpretación de la obra creadora del Espíritu. En el sentido ontológico, el campo de fuerza no es otra cosa que “el campo de posibilidad de los acontecimientos futuros”, del que fluyen los acontecimientos que ocurren contingentemente, a través de los cuales “se contornea también el propio campo de posibilidad, relativo al presente respectivo”.⁴⁴ Este campo de fuerzas pone de manifiesto que “los procesos naturales, que en su conjunto tienden a la disolución de formas y estructuras mediante el crecimiento de la entropía, ofrecen sin embargo también espacio para la aparición de nuevas estructuras, incluso para un desarrollo hacia una diferenciación y complejidad crecientes”.⁴⁵ La teología puede interpretar el campo de fuerza ontológicamente entendido como el poder del futuro de Dios. En los procesos de la naturaleza que avanzan hacia su culminación final, la teología puede vislumbrar la obra del Espíritu, activo como un campo de fuerza que hace posible lo nuevo, lo que es subsumible de lo anterior, y al mismo tiempo la existencia duradera de las criaturas creadas contingentemente y del orden creado.

Las críticas científicas a la interpretación de Pannenberg suelen pasar por alto el hecho de que el concepto físico de campo de fuerza es ampliado y comprendido de forma más diferenciada por Pannenberg: a saber, desarrolla su

⁴² Ebd. 119.

⁴³ Ebd. 121.

⁴⁴ Ebd. 122.

⁴⁵ Ebd. 123.

concepto ontológico.⁴⁶ Algunos críticos teológicos le reprochan que identifique demasiado la labor del campo de fuerzas físicas con la del ángel, el Espíritu y finalmente Dios, lo que entraña el peligro de que el ángel, el Espíritu y finalmente Dios se conviertan en metáforas de las fuerzas físicas.⁴⁷ Por el contrario, se puede afirmar sin temor a equivocarse, que el teólogo alemán no quiere referirse a lo físico-unívoco, sino al concepto ontológicamente reinterpretado y análogo de “campo de fuerzas” a la obra creadora del Espíritu. Otras observaciones críticas consideran problemática su visión del papel del Espíritu en la evolución. Hans Urs von Balthasar, por ejemplo, se pregunta si la fuerza activa de la evolución, que se manifiesta en la selección natural, en el esfuerzo hacia arriba, en la supervivencia del más apto, puede identificarse realmente con el Espíritu Santo del Nuevo Testamento, que como Espíritu de Cristo es Espíritu de servicio, humildad y entrega de la propia vida por los demás. ¿No sería más apropiado hablar de una parte del plan mundial global de Dios con vistas a la evolución, que de la presencia activa del propio Espíritu de Dios?⁴⁸ Otra cuestión sería si el planteamiento del teólogo muniqués puede asegurar de forma satisfactoria la distinción entre la obra creadora del Espíritu, realizada en la encarnación, de la santificación y la obra escatológicamente consumadora.⁴⁹ La idea de una prolepsis de la consumación escatológica en la actividad creadora apenas favorece la conservación de la diferencia entre las acciones divinas que no se pueden separar, que son completamente libres y que llevan nuevos contenidos. En cualquier caso, a Pannenberg le corresponde el mérito innegable de ver los modos y ámbitos de la actividad del Espíritu (en la creación, en la historia, en la vida del ser humano creyente, en la Iglesia, en la consumación escatológica) en un contexto orgánico y, por tanto, querer llevar a cabo un diálogo con las ciencias naturales mediado filosóficamente.⁵⁰ Este punto de vista, que se remonta a Ireneo y tiene una base bíblica, puede tomar muy en serio el hecho de que el poder del espíritu creador es real y universal, y no sólo puede influir en el mundo espiritual interior del hombre, sino que también alcanza a la materia, la energía, el cuerpo y los procesos naturales, abarcando así el mundo entero.

⁴⁶ Darauf macht Pannenberg selbst aufmerksam, indem er eine Antwort auf die Kritik von Jeffrey S. Wicken gibt (*Systematische Theologie* 2, 123).

⁴⁷ Mark William Worthing, *God, Creation, and Contemporary Physics*, God, Fortress, Minneapolis 1996, 20, 123; Ted Peters, “Pannenberg on Theology and Natural Science,” in *Toward a Theology of Nature*, ed. Ted Peters, Westminster John Knox, Louisville, KY, 1993, 114.

⁴⁸ Vgl. Hans Urs von Balthasar, *Der Geist der Wahrheit. Theologik* III., Johannes Verlag, Basel 1987, 391-393.

⁴⁹ Ebd. 394-395.

⁵⁰ Veli-Matti Kärkkäinen, „The Working of the Spirit of God in Creation and in the People of God: The Pneumatology of Wolfhart Pannenberg”, in *PNEUMA: The Journal of the Society for Pentecostal Studies*, Volume 26, No. 1, Spring 2004, 31-32.