

UNIVERSIDAD PERUANA UNIÓN
FACULTAD DE TEOLOGÍA

IMPLICACIONES PNEUMATOLÓGICAS
DE ὁδηγήσει UNIDO A LAS ACCIONES DEL ESPÍRITU SANTO
SEGÚN JUAN 16: 12-15 Y SU REVISIÓN EN EL
PANORAMA HISTÓRICO-FILOSÓFICO

TESIS

PRESENTADA EN CUMPLIMIENTO PARCIAL
DE LOS REQUISITOS PARA EL GRADO DE
LICENCIATURA EN TEOLOGÍA

POR

JARED NUN BARRENECHEA BACA

ASESOR

MIGUEL ÁNGEL SALOMÓN MÉNDEZ

LIMA

DICIEMBRE 2015

Cómo citar:

Estilo Turabian:

Barrenechea Baca, Jared Nun. “Implicaciones pneumatológicas de ὁδηγήσει unido a las acciones del Espíritu Santo según Juan 16: 12-15 y su revisión en el panorama histórico-filosófico”. Tesis de Licenciatura, Universidad Peruana Unión, 2015.

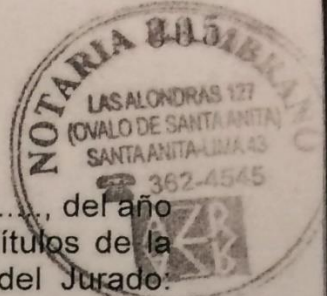
Estilo APA:

Barrenechea Baca, J. N. (2015). Implicaciones pneumatológicas de ὁδηγήσει unido a las acciones del Espíritu Santo según Juan 16: 12-15 y su revisión en el panorama histórico-filosófico. (Tesis de Licenciatura). Universidad Peruana Unión, Lima.

Ficha catalográfica elaborada por el Centro de Recursos para el Aprendizaje y la Investigación (CRAI) de la UPEU

TT 2 B25 2015	Barrenechea Baca, Jared Nun Implicaciones pneumatológicas de ὁδηγήσει unido a las acciones del Espíritu Santo según Juan 16: 12-15 y su revisión en el panorama histórico-filosófico / Jared Nun Barrenechea Baca. Asesor: Dr. Miguel Ángel Salomón Méndez, 2015. 266 páginas: figuras, tablas Tesis (Licenciatura), Universidad Peruana Unión. Facultad de Teología. EP. de Teología, 2015. Incluye bibliografía y resumen. Campo del conocimiento: Teología. 1. Espíritu Santo. 2. Juan 16: 12-15.
----------------------------------	--

CDD 230



ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS

En Villa Unión, Ñaña, Lima, a los 21 días, del mes de diciembre, del año 2015, siendo las 4:00 p.m, se reunieron en el Salón de Grados y Títulos de la Universidad Peruana Unión, bajo la dirección del Señor Presidente del Jurado:

Mg. Edgar Adolfo Horna Santillán, y los demás miembros siguientes: Mg. Juan Marcelo Zanga Céspedes, Secretario, Mg. Segundo Teodomiro Azo Salazar, Mg. Benjamin Rojas Yauri, vocales; y Dr. Miguel Angel Salomón Méndez, asesor, con el propósito de llevar a cabo el acto público de la sustentación de tesis titulada:

"Implicaciones Pneumatológicas de odogesei unido a las acciones del Espíritu Santo según Juan 16:12-15 y su revisión en el Panorama Histórico-Filosófico" Presentada por el/los Bachiller/es: Jared Nun Barrenechea Baca

conducente a la obtención del Título Profesional de Licenciado en Teología

El señor Presidente inició el acto académico, invitando al/los candidato/s hacer uso del tiempo requerido para su exposición. Concluida la exposición, el Presidente del Jurado invitó a los miembros del mismo a realizar las preguntas y cuestionamientos correspondientes, los cuales fueron absueltos por el (los) candidato(s). En seguida, el Jurado procedió a las deliberaciones respectivas, luego se registró en el acta el dictamen siguiente:

Bachiller: Jared Nun Barrenechea Baca aprobado por escala vigesimal 20 con el mérito académico adicional de Excelencia

Bachiller: por con el mérito académico adicional de

El Presidente del Jurado solicitó al/los candidato/s ponerse de pie. Luego el Secretario realizó la lectura del acta con el resultado final del acto académico, procediéndose inmediatamente a registrar las firmas respectivas.

[Signature] Presidente

[Signature] Secretario

[Signature] Asesor

[Signature] Vocal

[Signature] Vocal

[Signature] Vocal

[Signature] Candidato

[Signature] Candidato

RESUMEN DE TESIS

Universidad Peruana Unión

Facultad de Teología

Escuela Académico Profesional de Teología

Título Profesional: Licenciado en Teología.

Título: IMPLICACIONES PNEUMATOLÓGICAS DE ὁδηγήσει UNIDO A LAS ACCIONES DEL ESPÍRITU SANTO SEGÚN JUAN 16: 12 -15 Y SU REVISIÓN EN EL PANORAMA HISTÓRICO-FILOSÓFICO

Nombre del Investigador: Jared Nun Barrenechea Baca

Nombre y título del consejero: Dr. Miguel Ángel Salomón Méndez

Fecha de terminación: noviembre 2015

Aspecto metodológico

Esta es una investigación exegética. Se estudió el texto de Juan 16:12-15, analizándose algunas palabras claves que tienen que ver con las acciones del Espíritu Santo, pero de manera más específica el término ὁδηγήσει (“guiará”), con el propósito de destacar sus implicancias pneumatológicas. Luego se realizó una revisión de dichas implicancias en el panorama histórico-filosófico, desde la Patrística hasta la Época Contemporánea, con la finalidad de marcar la diferencia en relación al concepto bíblico-juanino y hacerlas relevantes en la actualidad.

Planteamiento del problema

¿Cuáles son las implicancias pneumatológicas de ὁδηγήσει unido a las acciones del Espíritu Santo según Juan 16: 12-15 y su revisión en el panorama histórico-filosófico?

Objetivos

El investigador se propone mostrar las implicaciones pneumatológicas de ὁδηγήσει en las acciones del Espíritu Santo, respecto a su naturaleza, obra y función. Además busca revisar esas implicancias en el panorama histórico-filosófico desde la patrística hasta la época contemporánea.

Breve referencia al marco teórico

Los estudios pneumatológicos actuales intentan definir al Espíritu Santo, respecto a su naturaleza, obra y función. Pero sus pretensiones no se basan en la *sola Scriptura* sino en la Tradición y en las filosofías inmersas en ella. De este modo se apartan del pensamiento juanino de considerar al Espíritu Santo, según el estudio del término ὁδηγήσει (“guiará”) en relación a las otras acciones, como un Ser divino y personal, único vicario de Cristo, poseedor de la Verdad y guiador en y hacia la Verdad. En este último discurso del *paracleto*, Juan deja en claro quién es el Espíritu, qué hace, cuál es su función soteriológica y a dónde guía, escatológicamente, al creyente.

La herejía gnóstica, ya en los tiempos de Juan, desvirtuaba la personalidad del Espíritu de Verdad. Por otro lado, desde la Patrística con Ireneo de Lyon hasta Tomás de Aquino en la Edad Media, aunque parecieran defender la personalidad del Espíritu Santo, tienden a despersonalizarlo. Esto podría ser producto de la influencia filosófica griega en

cuanto a su comprensión ontológica del ser que definió sus concepciones antropológicas, cosmológicas, soteriológicas y teológicas. En la época de la Reforma y la Edad Moderna, Martín Lutero, Juan Calvino, John Owen y John Wesley, parecieran haber heredado la misma concepción antropológica del catolicismo y por ende heredaron su percepción de la obra del Espíritu Santo. De este modo, en la época contemporánea, al parecer influenciados por las filosofías orientales gnóstico-panteístas que se amoldan a su concepción antropológica, han llegado a plantear una hiper-inmanencia del Espíritu Santo dentro del creyente. De manera que se argumenta que el Espíritu Santo “guía” desde el interior del ser humano. Estas tendencias pneumatológicas actuales parecieran ser uno de los pilares del ecumenismo. Sin embargo, la revisión histórico-filosófica destacará la singularidad de las implicancias pneumatológicas del pensamiento bíblico-juanino.

Conclusiones

Al realizar el estudio exegético se llegó a evidenciar que el Espíritu Santo es Dios y persona divina, siendo así el único vicario de Cristo. En este sentido su guiar no es hiper-inmanente o introspectivo de índole ontológico tal como lo presenta la tradición católico-protestante, sino se da a través de la Palabra. Esto demuestra que su guiar es único y singular, no sincretista, a los creyentes de todas las épocas, en y hacia toda la Verdad/Palabra revelada, en su sentido soteriológico y escatológico, dentro del marco del panorama histórico-profético proyectado por ella misma.

A Mercedes,
mi amada esposa,
a Julia y Juan,
mis queridos padres.

TABLA DE CONTENIDO

LISTA DE ILUSTRACIONES.....	viii
LISTA DE ABREVIATURAS.....	ix
Capítulo	
I. INTRODUCCIÓN.....	1
Trasfondo del asunto.....	1
Antecedentes de la Investigación.....	8
Tesis.....	9
Artículos.....	10
Libros.....	16
Breve síntesis de los enfoques pneumatológicos.....	20
Planteamiento del problema.....	28
Objetivos de la Investigación.....	28
Justificación del estudio.....	28
Delimitación del estudio.....	31
Metodología de la investigación.....	32
Visión general de la investigación.....	35
Presuposiciones básicas.....	35
II. ESTUDIO DEL CONTEXTO.....	37
Autoría y fecha de composición.....	37
Trasfondo de la época.....	42
Éfeso.....	42
Contexto socio-religioso.....	43
La religión greco-romana en el Asia Menor.....	43
El judaísmo del siglo I.....	46
La iglesia cristiana del siglo I.....	49
La iglesia cristiana y las herejías del siglo I.....	50
Gnosticismo.....	53
El evangelio de Juan.....	55
Destinatarios y propósito.....	55
Pneumatología juanina.....	56
Conclusión.....	58

III. ANÁLISIS DEL TEXTO	59
Análisis literario.....	59
Género y tipo literario.....	59
Estructura del libro.....	60
Límites del pasaje	61
Establecimiento del texto.....	62
El texto griego de Juan 16: 12-15	62
Crítica textual.....	62
Traducción personal.....	68
Análisis sintáctico	68
Aspecto histórico-literario	71
El texto y su rol en el contexto.....	71
Comparación sinóptica.....	72
Medio ambiente de Jesús	73
Estudio histórico-literario de ὁδηγήσει y las otras acciones del πνεῦμα-παράκλητος	74
Identificación del πνεῦμα y del παράκλητος	74
El significado de guiar: ὁδηγήσει “guiará”	76
El verbo ὁδηγέω en la tradición griega y en el gnosticismo contemporáneo de Juan.....	77
El verbo ὁδηγέω en la LXX y en el NT.....	80
El verbo ὁδηγέω en el pensamiento juanino y veterotestamentario	82
El verbo ὁδηγέω en el último discurso juanino	84
El ὁδηγήσει y las otras acciones del πνεῦμα-παράκλητος	86
La primera acción del πνεῦμα-παράκλητος	86
La segunda acción del πνεῦμα-παράκλητος	90
La Deidad unida en la primera y segunda acción del πνεῦμα-παράκλητος	92
El verbo ὁδηγέω y su relación con ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάση y καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν.....	95
La Verdad (ἀληθεία) según el apóstol Juan.....	96
La Verdad/Palabra: su panorama histórico-profético y su soteriología y escatología	99
El panorama histórico-profético de la Verdad/Palabra según Juan	100
La esperanza soteriológica y escatológica en la Verdad/Palabra según Juan	101
El guiar (ὁδηγέω) del Espíritu en/hacia la Verdad/Palabra	103
Conclusiones.....	104
IV. REVISIÓN HISTÓRICA-FILOSÓFICA Y EXPOSICIÓN DE LAS IMPLICANCIAS	106

Implica que el Espíritu Santo es una persona y es Dios	106
Revisión histórica-filosófica de la naturaleza del Espíritu Santo	106
Antecedentes: La onto-teo-logía griega	106
La naturaleza del Espíritu Santo en las herejías de los siglos I y II	111
La naturaleza del Espíritu Santo en la Patrística	115
La herejía arriana y los Concilios de Nicea y Constantinopla	116
Los Padres Capadocios y la “procesión” del Espíritu	118
La “procesión” del Espíritu y la ontología griega en la teología cristiana	120
Medioevo: Tomás de Aquino y la naturaleza del Espíritu Santo	121
Época Moderna y Reforma: Martin Lutero y la naturaleza del Espíritu Santo	122
Tendencias actuales (siglos XX y XXI) sobre la naturaleza del Espíritu	123
Tendencia protestante y el problema de la “procesión” del Espíritu	123
Posición católica y la herencia de su tradición	128
Conclusión de la revisión histórico-filosófica sobre la naturaleza del Espíritu	130
Exposición bíblica de la implicancia en cuanto a que el Espíritu Santo es persona y es Dios según Juan 16: 12-15	130
Implica un “guiar” personal, no intuitivo y místico sino un guiar por la Verdad/Palabra	132
Revisión histórico-filosófica acerca del “guiar” del Espíritu Santo	133
Antecedentes: El dualismo antropológico de Platón y soteriología	133
El “guiar” divino según el gnosticismo	135
El “guiar” del Espíritu en la Patrística	136
El “guiar” del Espíritu según el Montanismo	136
El “guiar” del Espíritu en Ireneo	140
El “guiar” del Espíritu en Hilario de Poitiers	142
El “guiar” del Espíritu en Agustín de Hipona	143
Medioevo: El “guiar” del Espíritu en Tomás de Aquino	147
El “guiar” del Espíritu en la Época Moderna	151
El “guiar” del Espíritu en Martin Lutero	151
El “guiar” del Espíritu en Juan Calvino	155
El “guiar” del Espíritu en John Owen	161
El “guiar” del Espíritu en John Wesley	164
Tendencias actuales (siglos XX y XXI) sobre el “guiar” del Espíritu	169
La semejanza del “guiar” católico-protestante con el gnóstico-cristiano	173

Conclusión de la revisión histórico-filosófica sobre el “guiar” del Espíritu	175
Exposición bíblica de la implicancia sobre el “guiar” del Espíritu	176
Implica que el ἄλλον παράκλητον es el único vicario de Cristo	177
Revisión histórico-filosófica sobre el “Vicario de Cristo”	178
Pretensiones papales en la Patrística	178
Pretensiones papales en la Edad Media	179
Pretensiones papales en la Época Moderna y Contemporánea	183
Conclusión de la revisión histórico-filosófica sobre el “Vicario de Cristo”	191
Exposición bíblica de la implicancia sobre la “Vicariedad del Espíritu”	191
Implica un “guiar” en y hacia toda la Verdad/Palabra (soteriológico-escatológico)	193
Revisión histórico-filosófica acerca de la “Verdad/Palabra” y la Tradición	194
La Verdad/Palabra y la Tradición en la Patrística	194
La Verdad/Palabra y la Tradición en la Edad Media	197
La Verdad/Palabra en la Reforma y la Contrarreforma (Época Moderna)	201
La Verdad/Palabra frente al Ecumenismo y la Nueva Era (Época Contemporánea)	206
Ecumenismo y Nueva Era: Unidad	207
El Ecumenismo y la Verdad/Palabra	210
La Nueva Era y la Verdad/Palabra	215
Breve Síntesis: Ecumenismo/Nueva Era y el guiar del Espíritu	221
Conclusión de la revisión histórico-filosófica sobre la Verdad/Palabra y la Tradición	222
Exposición bíblica de la implicancia acerca del “guiar” en la Verdad/Palabra	223
 V. CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES	 225
Conclusiones generales	225
Recomendaciones generales	227
 BIBLIOGRAFÍA	 229

LISTA DE ILUSTRACIONES

Tabla

1. Cuadro sinóptico sobre la descripción de la última cena72

Figuras

2. Estructura de Juan 16: 12-15.....85
3. Estructura de la segunda sección de Juan 16: 12-15.....86
4. Paralelismo entorno a ἀληθεία en Juan 16: 1388
5. Estructura de la relación interdependiente de ὀδηγήσει y δοξάσει en la
en la segunda acción del Espíritu en Juan 16: 14.....91
6. Estructura de flujo que muestra a la Deidad unida en el ὀδηγήσει del Paráclitos93

LISTA DE ABREVIATURAS

Abreviatura de frases y palabras

AT	Antiguo Testamento
cf.	compárese
ed.	Editor
e.g.	<i>exempli gratia</i> , “por ejemplo”.
ibíd.	<i>ibídem</i> , “en el mismo lugar”.
lit.	literalmente
NT	Nuevo Testamento
reimp.	Reimpresión
ser.	serie
trad.	traducido
v.	versículo
vol.	volumen

Abreviatura de libros

<i>ANF</i>	<i>Ante-Nicene Fathers</i>
<i>NPNF</i>	<i>Nicene and Post-Nicene Fathers</i>
<i>BAC</i>	<i>Biblioteca de Autores Cristianos</i>
<i>CBA</i>	<i>Comentario Bíblico Adventista</i>

<i>CDTNT</i>	<i>Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento</i>
<i>DITNT</i>	<i>Diccionario Internacional de Teología do Novo Testamento</i>
<i>LBA</i>	<i>La Biblia de las Américas</i>
<i>LXX</i>	<i>Septuaginta</i>
<i>NIV</i>	<i>New International Version</i>
<i>PTL</i>	<i>Panorama de Teología Latinoamericana</i>
<i>TDNT</i>	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i>
<i>TGNT</i>	<i>The Greek New Testament</i>
<i>TNIDNTT</i>	<i>The New International Dictionary of New Testament Theology</i>
<i>WBC</i>	<i>Word Biblical Commentary</i>
<i>WHO</i>	<i>Wescott and Hort version</i>

Periódicos académicos

<i>AcT</i>	<i>Acta Theologica</i>
<i>AHIg</i>	<i>Anuario de Historia de la Iglesia</i>
<i>A&C</i>	<i>Affirmation & Critique</i>
<i>AJA</i>	<i>American Journal of Archaeology</i>
<i>AJPS</i>	<i>Asian Journal of Pentecostal Studies</i>
<i>AJT</i>	<i>The American Journal of Theology</i>
<i>AThR</i>	<i>Anglican Theological Review</i>
<i>ATJ</i>	<i>African Theological Journal</i>
<i>AUSS</i>	<i>Andrews University Seminary Studies</i>
<i>BA</i>	<i>The Biblical Archaeologist</i>

<i>BBR</i>	<i>Bulletin for Biblical Research</i>
<i>BSac</i>	<i>Bibliotheca Sacra</i>
<i>BV</i>	<i>Bogoslovni Vestnik</i>
<i>Concilium</i>	<i>Concilium</i>
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
<i>CC</i>	<i>Christian Century</i>
<i>CFC (G)</i>	<i>Cuadernos de Filología Clásica: Estudios griegos e indoeuropeos</i>
<i>CH</i>	<i>Church History</i>
<i>CTQ</i>	<i>Concordia Theological Quarterly</i>
<i>CTR</i>	<i>Criswell Theological Review</i>
<i>CT</i>	<i>Christianity Today</i>
<i>CTNS</i>	<i>Theology and Science</i>
<i>DL</i>	<i>DavarLogos</i>
<i>DSD</i>	<i>Dead Sea Discoveries</i>
<i>EC</i>	<i>Ecumenical Review</i>
<i>Exchange</i>	<i>Journal of Missiological and Ecumenical Research</i>
<i>GraceTJ</i>	<i>Grace Theological Journal</i>
<i>Gerión</i>	<i>Revista de Historia Antigua</i>
<i>HT</i>	<i>History Today</i>
<i>HTR</i>	<i>Harvard Theological Review</i>
<i>HUCA</i>	<i>Hebrew Union College Annual</i>
<i>IBM</i>	<i>International Bulletin of Missionary</i>
<i>IBMR</i>	<i>International Bulletin of Missionary Research</i>

<i>IDS</i>	<i>In Die Skriflig</i>
<i>Ilu</i>	<i>Revista de Ciencias de las Religiones</i>
<i>IRM</i>	<i>International Review of Mission</i>
<i>Isid</i>	<i>Isidorianum</i>
<i>JATS</i>	<i>Journal of the Adventist Theological Society</i>
<i>JBASR</i>	<i>Journal of Basic and Applied Scientific Research</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JBTM</i>	<i>Journal for Baptist Theology and Ministry</i>
<i>JETS</i>	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>
<i>JITP</i>	<i>Journal of Integral Theory and Practice</i>
<i>JKTh</i>	<i>Jahrbuch für Kontextuelle Theologien</i>
<i>JPT</i>	<i>Journal of Pentecostal Theology</i>
<i>JPTSup</i>	<i>Journal of Pentecostal Theology Supplement Series</i>
<i>JSNT</i>	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
<i>JSNTSup</i>	<i>Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series</i>
<i>JSSR</i>	<i>Journal for the Scientific Study of Religion</i>
<i>Kairós</i>	<i>Kairós</i>
<i>Missiology</i>	<i>Journal of the American Society of Missiology</i>
<i>NovT</i>	<i>Novum Testamentum</i>
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>
<i>OSAP</i>	<i>Oxford Studies in Ancient Philosophy</i>
<i>Pac</i>	<i>Pacifica Theological Association</i>
<i>PATH</i>	<i>Pontificia Academia Theologica</i>

<i>PHRO</i>	<i>Phronesis</i>
<i>RC</i>	<i>Res Cogitans</i>
<i>RÉAug</i>	<i>Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques</i>
<i>RelStTh</i>	<i>Religious Studies and Theology</i>
<i>ResQ</i>	<i>Restoration Quarterly</i>
<i>R&R</i>	<i>Reformation &Revival</i>
<i>RRJ</i>	<i>Review of Rabbinic Judaism</i>
<i>SAJP</i>	<i>South African Journal of Philosophy</i>
<i>ScriptTheol</i>	<i>Scripta Theologica</i>
<i>SJT</i>	<i>Scottish Journal of Theology</i>
<i>SR</i>	<i>Sociology of Religion</i>
<i>SWC</i>	<i>Studies in World Christianity</i>
<i>Theo</i>	<i>Theologica</i>
<i>ThTo</i>	<i>Theology Today</i>
<i>TJ</i>	<i>Trinity Journal</i>
<i>TMSJ</i>	<i>The Master's Seminary Journal</i>
<i>Transformation</i>	<i>International Journal of Holistic Mission Studies</i>
<i>TS</i>	<i>Theological Studies</i>
<i>TTJ</i>	<i>Torch Trinity Journal</i>
<i>USQR</i>	<i>Union Seminary Quarterly Review</i>
<i>Vegueta</i>	<i>Vegueta</i>
<i>WesTJ</i>	<i>Wesleyan Theological Journal</i>
<i>WRS</i>	<i>Western Reformed Seminary Journal</i>

WTJ *Westminster Theological Journal*

Zygon *Journal of Religion and Science*

Abreviatura de concilios y organizaciones

ACES *Asociación Casa Editora Sudamericana*

ECC *European Charismatic Consultation*

CETE *Centro de Estudios de Teología Espiritual*

CSIC *Consejo Superior de Investigaciones Científicas*

UNED *Universidad Nacional de Educación a Distancia*

WCC *World Council of Churches*

GLOSARIO

Autointelección. Es el pensamiento, razonamiento o conocimiento de sí mismo.

Consubstancialidad. Que comparten la misma sustancia y esencia.

Efusión. Derramamiento y expansión de una sustancia. En teología se refiere al Espíritu Santo.

Emanación. Proceder, derivar, traer origen de una cosa de cuya sustancia se participa. En teología se asume como acto del Espíritu Santo.

Gnosticismo. Doctrina filosófica y religiosa que pretendía tener un conocimiento intuitivo y misterioso de las cosas divinas.

Inhabitación trinitaria. Se dice del misterio por el cual la presencia misma, real y física de la Trinidad habita en el alma o corazón de la persona.

Inmanente. Que es inherente a algún ser o va unido de un modo inseparable a su esencia, aunque racionalmente pueda distinguirse de ella.

Introspección. Observación interna del alma o de sus actos.

Panteísmo. Creencia y doctrina filosófica que plantea que el universo, la naturaleza y Dios son equivalentes. Etimológicamente deriva del griego: *pan* “todo” y *teos* “dios”; formando el término que afirma: “Todo es Dios”.

Panenteísmo. Concepto filosófico y teológico según el cual Dios engloba todo el universo pero no se limita a él. Etimológicamente deriva del griego: *pan* “todo”, *en* “en” y *teos* “dios”; formando el término que afirma: “Todo en Dios”.

Procesión del Espíritu. El término “procesión” indica los procesos vitales en Dios. En el caso del Espíritu, se dice que procede como espiración desde el interior del Padre.

Sincretismo. Sistema filosófico que trata de conciliar doctrinas diferentes.

CAPÍTULO I

INTRODUCCIÓN

Trasfondo del asunto

A lo largo de la historia, han sido innumerables los esfuerzos por definir la naturaleza y la obra del Espíritu Santo. Para ello, muchos han usado deducciones filosóficas antes de centrarse en lo revelado. Ese procedimiento, se podría decir, los ha llevado a especular e inferir sus propias conclusiones. En los siguientes párrafos, primero se describirá la exposición del apóstol en su evangelio, luego se buscará poner en evidencia algunas conclusiones pneumatológicas desde la época patrística hasta la Época Contemporánea con la finalidad de trazar un panorama pneumatológico.

El apóstol Juan, ante la herejía gnóstica o proto-gnóstica,¹ en lugar de hacer un evangelio apologético se “limita a la declaración positiva de la verdad”.² Expone con claridad la obra soteriológica de la Deidad revelada en el λόγος encarnado, Cristo. Seguidamente, explica la relación entre el λόγος y el πνεῦμα τῆς ἀληθείας en relación al concepto παράκλητος. Luego pone en evidencia que así como “aquel” (ἐκεῖνος) λόγος (Jn. 4:25) vino para cumplir su obra, también vendría “aquel” (ἐκεῖνος) πνεῦμα τῆς ἀληθείας

¹Para una explicación más amplia acerca de la relación entre las herejías del s. I y el escrito juanino, véanse las páginas 50-54 de la presente tesis.

²“Tema” [Evangelio según San Juan], *Comentario bíblico adventista*, ed. Francis D. Nichol, trad. Víctor E. Ampuero Matta (Boise, ID: Publicaciones Interamericanas, 1978-1990), 5: 872. De ahora en más *CBA*.

(Jn. 15:26; 16:13) para realizar su parte, demostrando la presencia personal de ambas personas divinas. Finalmente muestra como el λόγος παράκλητος (Jn. 1:1 cf. 1 Jn. 2:1) sería sustituido por el ἄλλον παράκλητον (Jn. 14:16), para que como πνεῦμα τῆς ἀληθείας (Jn. 16: 13) pueda guiar (ὁδηγέω) al creyente a toda la ἀληθεία. Esta descripción del apóstol fue, tal vez, para los cristianos del siglo I e inicios del siglo II un punto importante de su estudio y meditación.

Sin embargo, en la Época Patrística se hacen evidentes los esfuerzos humanos por definir la naturaleza y la obra del Espíritu Santo ante las acusaciones heréticas.¹ De este modo, Ireneo de Lyon (140-202), contra la herejía gnóstica, consideró al Espíritu como un atributo de Dios, identificándolo como “su Sabiduría”.² Tertuliano (160-220), usó por primera vez el término “trinidad” y propuso la consubstancialidad del Hijo, del Espíritu y del Padre.³ Sin embargo, en palabras de Louis Berkhof “su formulación fue deficiente, desde que eso implicó una injustificada subordinación del Hijo al Padre”.⁴ Orígenes (185-254), de orientación platónica, afirmó que el Espíritu Santo es “el más excelente y el primero en el orden de todo lo que fue hecho por el Padre a través de Cristo”.⁵ En

¹Una explicación acerca de las herejías: gnosticismo y monarquianismo. Ver págs. 111-115 de esta tesis.

²Ireneo, *Against Heresies* 2.30. 9. En, Philip Schaff, ed., *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*, vol. 1 de *Ante-Nicene Fathers* (Edinburgh: 1867; reimpr., Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001), 671. En adelante ANF.

³Tertuliano, *Against Praxeas* 2, 3, 8. En, Philip Schaff, ed., *Latin Christianity: Its Founder, Tertullian*, vol. 3 de ANF (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2006), 1043-1045, 1052.

⁴Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1977), 82.

⁵Orígenes, *Commentary on John* 2. 6. En: Philip Schaff, ed., *The Gospel of Peter, The Diatessaron of Tatian, The Apology of Aristides, The Epistles of Clement (Complete*

general, “el habló de una subordinación del Hijo y del Espíritu al Padre”.¹ Agustín de Hipona (354-430), de influencia platónica, expone que la Trinidad comparte la misma “esencia”,² pero que el Espíritu Santo es el amor de Dios³ por el cual el Padre y el Hijo se aman.⁴ Hilario de Poitiers (315-367), expresó que el Espíritu Santo “habita en nosotros”, dando a entender que está en el interior del ser humano.⁵

Como es evidente, todos esos esfuerzos, al parecer de buena intención, poseen un fondo filosófico diferente al pensamiento bíblico vetero y neotestamentario. De un modo u otro, tal vez, intentaron racionalizar y describir en conceptos humanos la naturaleza de la Deidad que no ha sido plenamente revelada. Se podría decir, entonces, que sus conceptos, los llevaron a apartarse de la simple exposición de la verdad bíblica.

En la Edad Media el teólogo católico Tomás de Aquino (1225-1274), aunque no trató mucho el tema del Espíritu Santo, habló de las procesiones del Hijo y del Espíritu.

text), Origen's Commentary on John, Books 1-10..., vol. 9 de ANF (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2004), 509-510.

¹Véase, Millard J. Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids, MI: Baker, 1994), 849.

²Agustín de Hipona, *La Trinidad* 15, 5, 7. Fuente tomada de: Luis Arias, ed. *Obras Completas de San Agustín, Escritos apologéticos: La Trinidad*, Biblioteca de Autores Cristianos 39 (Madrid: BAC, 1985).

³Agustín de Hipona, *Tratados sobre el evangelio de San Juan* 6.2. Fuente tomada de: Teófilo Prieto, ed. *Obras de San Agustín: Tratados sobre el Evangelio de San Juan (1-35)* (Madrid: BAC, 1955).

⁴Esta posición es registrada y explicada por Aquino en: Tomás de Aquino, *Suma de teología* 37.2. En, Damian Byrne, ed. *Suma de Teología: Introducción general y parte I*, Biblioteca de Autores Cristianos 31 (Madrid: BAC, 1988).

⁵Hilario de Poitiers, *La trinidad* 8.21, 26. Traducido y editado por Luis Ladaria, *La Trinidad*, Biblioteca de Autores Cristianos 481, ed. (Madrid: 1986).

Refiriendo que el Espíritu Santo “procede voluntariamente como amor” del Padre.¹ Por otro lado, para el periodo de Reforma, en Martín Lutero se puede encontrar la idea agustiniana de la “infusión de amor”² del Espíritu Santo que “trabaja en nuestros corazones”.³ Juan Calvino, presentó la obra del Espíritu Santo como un trabajo interno que captura las mentes de quienes escuchan o leen la Escritura.⁴ Mientras que John Wesley, enfatizó la acción santificadora del Espíritu Santo producto de su “testimonio a nuestro espíritu”.⁵ Tal evento “especial”, los Pentecostales, según Millard Erickson lo llamaron “bautismo”.⁶

Estas posiciones, con toda la intención de ceñirse a la Escritura, no se alejan de las vastas concepciones católicas. Podría decirse que despersonalizan al Espíritu Santo al afirmar, ontológicamente, su presencia misma en el interior del hombre.⁷

Actualmente, de manera similar, han surgido diversas aproximaciones al tema del Espíritu Santo. Las diferentes confesiones religiosas del mundo han realizado estudios multidisciplinarios, aplicando teorías sociológicas, psicológicas, antropológicas, filosóficas y cosmológicas al análisis de la obra y naturaleza del Espíritu Santo. Sin

¹Tomás de Aquino, *Suma de teología* 36.2.

²Erickson, *Christian Theology*, 852.

³Martin Lutero, *Table Talk* (Londres: Harper Collins, 1995), 119.

⁴Juan Calvino, *The Institutes of the Christian Religion* 1.7, 5. En John Calvin, *The Institutes of the Christian Religion*, trad. Henry Beveridge (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Religion), 63.

⁵Juan Wesley, *Sermones* (Kansas, MO: Casa Nazarena de Publicaciones), 1:153.

⁶Erickson, *Christian Theology*, 853.

⁷Para una explicación más amplia, véase las págs. 147-169 de esta tesis.

embargo, todos estos enfoques han buscado un punto en común para un mismo fin, que en consecuencia, se podría decir, ha alterado la enseñanza bíblica acerca de la tercera persona de la Deidad.

Tales estudios se han desarrollado desde mediados del siglo XX, y con más impulso después del Concilio Vaticano II.¹ La finalidad común que esas investigaciones persiguen es la unidad ecuménica. Por esa razón, por medio del *Concilio Mundial de las Iglesias*,² diferentes posturas³ como la Evangélica-protestante,⁴ Pentecostal y Neopentecostal o Movimiento Carismático,⁵ Católica-romana;⁶ y otras teologías como, la Teología de la Liberación, Teología Natural, y Teología Feminista,⁷ vienen planteando y defendiendo una pneumatología ecuménica o pneumatocéntrica.

¹El concilio Vaticano II “fue un *evento* vital, un evento del Espíritu”. Nicola Ciola, *Cristología y Trinidad* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2005), 190.

²Michael Kinnamon y Brian E. Cope, ed., *The Ecumenical Movement: An Anthology of Key Texts and Voices* (Geneva: WCC, 1997), 1-6, 172-175, 520-1; Tormod Engelsen, “‘Come Holy Spirit, Heal and Reconcile’: An Evangelical Evaluation of the CWME Misión Conference in Athens, May 9-16, 2005”, *IBM* 29, no. 4 (2005): 190-192.

³Un resumen de las diferentes posturas, véanse las págs. 8-27 de ésta tesis.

⁴Algunos representantes son: Jürgen Moltmann, Steven R. Guthrie, Arnold Bittlinger, Veli-Matti Kärkkäinen, Steffen Lösel, Pablo G. Oviedo, Wolfhart Pannenberg y George Mathew Nalunnakal.

⁵Se puede nombrar a: Amos Yong, C. Samuel Storms, Douglas A. Oss y Matthew P. Lawson (planteamiento sociológico).

⁶Como ejemplo se nombra a: Yves M. J. Congar, Joseph Mckinney, Tomás Álvarez, Nicolás López Martínez, Xavier Pikasa Ibarrondo, Angelo Amato, Heinrich Schlier, François-Xavier Durrwell, Otto Knoch, Hans Küng, Bernard Sesboüe, Raymond E. Brown, Pierre Teilhard de Chardin, Hans Urs Von Baltasar y Nicola Ciola.

⁷En la Teología de la Liberación, destacase a: Joseph Comblin, Leonardo Boff, Gustavo Gutiérrez y Jon Sobrino. En la Teología Natural: Amos Yong y Andrew K. Gabriel. En la Teología Feminista: Elizabeth Johnson y Elizabeth Schüssler Fiorenza.

Dentro de sus principales posiciones, a modo de resumen, sugieren que el Espíritu Santo para obrar en el ser humano ingresa en él,¹ es decir literalmente llega a vivir dentro de él.² Y que de esta manera el creyente es guiado al conocimiento de la verdad. Por eso, algunos han llegado a sugerir, que como todos los seres humanos han sido creados por un mismo Dios y por consiguiente un mismo Espíritu,³ el Espíritu Santo está presente ontológicamente dentro de todo ser humano.⁴ Por tanto, afirman, todas las religiones adoran al mismo Dios, pero con una diferente manifestación; y no debería haber divisiones, sino una unidad diversa en el Espíritu.⁵

Otras posiciones son también desarrolladas hacia el mismo fin. Desde la Teología de la Liberación,⁶ se afirma una labor pneumatológica a nivel de la conciencia para una

¹Algunos defensores de esta posición son: Raul Antonio A. Nido, “The Holy Spirit in the Church and in Souls” (Tesis Doctoral en teología, Universidad de Navarra, 2001), 28; Jürgen Moltmann, *Trinidad y reino de Dios: La doctrina sobre Dios*, trad. Manuel Olasagasti (Salamanca: Sígueme, 1983), 120; François-Xavier Durrwell, *El Espíritu Santo en la Iglesia* (Salamanca: Sígueme, 1983), 37; Yves M. Congar, *El Espíritu Santo*, trad. Abelardo M. de Lopera (Barcelona: Herder, 1983), 401; Tomás Álvarez, “La guía personal del Espíritu”, *Vivir en el Espíritu* (Madrid: CETE, 1981), 158.

²Jürgen Moltmann manifiesta que “las respuestas a la súplica por el Espíritu Santo se cifran en su venida y en su permanencia, su efusión y su inhabitación”. En, Jürgen Moltmann, “El Espíritu Santo y la teología de la vida”, *Isidorianum* 7 (1998): 353.

³Ibíd., 353; Andrew K. Gabriel, “Pneumatological perspectives for a Theology of Nature: The Holy Spirit in relation to ecology and technology”, *JPT* 15, no 2 (2007): 199.

⁴Veli-Matti Kärkkäinen hace referencia a la presencia del Espíritu Santo en el ser humano como “el aliento divino de las criaturas vivientes”. Véase, Veli-Matti Kärkkäinen, “How to speak of the Spirit among Religions: Trinitarian ‘Rules’ for a Pneumatological Theology of Religions”, *IBMR* 30, no. 3 (2006): 123.

⁵Ibíd., 125-126; Pablo G. Oviedo, “El Espíritu de Dios: el desafío de la comunión y la misión en un mundo fragmentado”, *Cuadernos de Teología* 27 (2008): 79, 100.

⁶George M. Nalunnakal, “Come Holy Spirit, heal and reconcile: Called in Christ”, *International Review of Mission* 94, no. 372 (2005): 10; Leonardo Boff, “La era del

igualdad social. Desde una teología feminista se invoca una igualdad de género.¹ Pero de todas las posiciones nombradas, la teología natural es, por así decirlo, el clímax de esta “torre de babel”² que ha encontrado un aparente punto concéntrico. Esta teología propone, que el Espíritu como originador, creador y sustentador se encuentra en todo el universo y en cada una de sus obras creadas.³

Finalmente, todo este desarrollo teológico-filosófico actual, respecto a la tercera persona de la Deidad, no es una tendencia reciente. Se podría decir, que ya en el siglo I se observaba una tendencia gnóstica de introspección filosófica; y que durante el periodo Patrístico del siglo II-VII se evidenciaba una inmanencia del Espíritu con rasgos Panteístas.⁴ Entonces, al parecer, las tendencias pneumatológicas actuales podrían definirse como un Gnosticismo moderno, un Panteísmo cristianizado, o un Neopanteísmo cristiano posmoderno, que, en un contexto ecuménico, busca la unificación conceptual en relación a la obra y naturaleza del Espíritu Santo.⁵

Espíritu”, *Panorama de la Teología Latinoamericana* (Salamanca: Sígueme, 1975), 1: 91-93.

¹Aunque Nalunnakal no es un teólogo feminista, llega a decir que “el hecho de que el Espíritu es usado como una categoría femenina en las lenguas Semíticas también nos provee una perspectiva eco-feminista para la misión”. Nalunnakal, “Come Holy Spirit, heal and reconcile”, 12.

²Ron E. Clouzet, “The Personhood of the Holy Spirit”, *JATS* 17, no. 1 (2006): 12.

³Ver, Moltmann, “El Espíritu Santo y la teología de la vida”, 354; Nalunnakal, “Come Holy Spirit, heal and reconcile”, 12; Gabriel, “Pneumatological perspectives for a Theology of Nature”, 199.

⁴Esto es evidente en las posiciones ya mostradas de: Ireneo, Tertuliano, Orígenes, Agustín de Hipona e Hilario de Poitiers.

⁵“Hay una revolución avanzando en referencia al Espíritu Santo. Esta revolución esta basada en la experiencia, es ecuménica, como también académica”. Véase, Clouzet,

Por todo lo expuesto, es evidente que existe la necesidad de plantear una posición bíblica al respecto. Por ello, la presente investigación, aunque no se propone investigar toda la temática respecto al Espíritu Santo y tampoco elaborar una crítica a todas las tendencias, intentará trazar las implicancias pneumatológicas del guiar unido a las acciones del Espíritu de Verdad en el testimonio de Juan 16: 12-15.

Antecedentes de la investigación

Los estudios acerca del Espíritu Santo, se han dado, durante la Época Patrística en un contexto apologético y de establecimiento de los dogmas.¹ Luego, durante la edad media, al parecer hubo un “silencio teológico”.² Sin embargo, es posible hacer referencia a algunas fuentes secundarias de aquella época.³ Seguidamente, sin exceptuar algunos estudios del siglo XIX,⁴ el grupo más amplio son los estudios realizados en el siglo XX,

11; Daniel Bosqued Ortiz, “El bautismo del Espíritu Santo: símbolo y realidad”, *Davar Logos* 1 (2007): 35; Erickson, dijo: “el estudio del Espíritu Santo es especialmente importante” porque “nosotros vivimos en el periodo en el cual el trabajo del Espíritu Santo es más prominente que los otros miembros de la Trinidad”. Erickson, *CT*, 846.

¹Las fuentes de la patrística a usarse en esta investigación y presentadas en el trasfondo del problema son: Ireneo, *Against Heresies*; Tertuliano, *Against Praxeas*; Orígenes, *Commentary on John*; Agustín de Hipona, *La Trinidad*; Agustín de Hipona, *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*; Hilario de Poitiers, *La Trinidad*.

²Clouzet, “The Personhood of the Holy Spirit”, 12.

³Como: Tomas de Aquino, *Suma de Teología*; Martin Luther, *Table Talk*; David W. Torrance, ed. *Calvin’s Commentaries: The Gospel according to St John II-21 and The First Epistle of John*, trad. T. H. L. Parker (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994); David y Thomas Torrance, eds. *Calvin’s Commentaries: The Acts of The Apostles I-13*, trad. John W. Fraser (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995); David y Thomas Torrance, eds. *Calvin’s Commentaries*, trad. John Fraser (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996); Juan Wesley, *Sermones* (Kansas, MO: Casa Nazarena de Publicaciones).

⁴Se puede nombrar a: John of the Cross, *The Living Flame of Love*, trad. David Lewis (London: Thomas Baker, reimp., 1912).

específicamente aquellos que se han elaborado a partir de los 1950s, que indudablemente se encuentran, en su mayoría, en un contexto ecuménico. Sin embargo, aunque se hayan hecho muchos estudios sobre el tema del Espíritu Santo, la presente investigación se centra en el último de los cinco dichos *Paracletos* del evangelio de Juan y de manera más específica en el término ὁδηγήσει.

Tesis

David Pastorelli, en su tesis doctoral,¹ brinda un aporte semántico al estudio sobre el uso juanino de παράκλητος. Primero analiza el término en la literatura griega, judía y cristiana. Luego examina sus ocurrencias en el testimonio juanino. Producto de ello, argumenta que Juan arraiga firmemente al *Paracletos* dentro de la misión. Pero no presenta un análisis de la relación entre el *Paracletos* y sus acciones.

Otra tesis a considerarse dentro de los estudios juaninos fue realizada por Mario Veloso.² Allí, busca hacer evidente la unidad misiológica de la Deidad a la cual todo creyente está invitado a coparticipar. Pero, aunque expone la función del Paráclito, no lo relaciona con sus acciones ni traza las implicancias pneumatológicas del mismo.

Finalmente, la tesis defendida por Raul Antonio A. Nidoy³ busca demostrar y defender la interpretación de que el Espíritu Santo mora dentro de la Iglesia y de cada

¹David Pastorelli, *Le Paraclet dans le corpus johannique*, Serie Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 142 (Berlin-New York: de Gruyter, 2006). Esta tesis fue defendida el año 2003 bajo la dirección de M. Morgen en la *University of Strasbourg*.

²Mario Veloso, *El compromiso cristiano* (Buenos Aires: Zunino, 1975). El capítulo seis de su libro está dedicado a tratar acerca de la misión del Espíritu Santo.

³Nidoy, "The Holy Spirit in the Church and in souls" (Tesis Doctoral en teología, Universidad de Navarra, 2001).

creyente. Esa sería una forma de guiar. Sin embargo, aunque arguye una posición trinitaria, el resultado de su tesis pareciera mostrar una despersonalización del Espíritu.

Artículos

Seguidamente, dentro de los artículos especializados, es importante considerar el trabajo de Ruth Sheridan¹ acerca de los dichos παράκλητος. Porque expone una clara relación entre el ministerio de Cristo y del Espíritu Santo, señalando que el *Paracletos* es el sucesor de Jesús y mediador de su presencia. Sin embargo no dedica amplitud a estudiar las acciones del Paráclito. Así también, Thomas B. Slater² examina el rol y la función del παράκλητος en el discurso de Jesús. Presenta al *Paracletos* como el reemplazante de Jesús, y aunque afirma que el “guiar” será conjuntamente con el Padre y el Hijo, no se detiene a examinar esa acción.³ Otro importante estudio es el de Donald Carson, porque examina la función del παράκλητος en Juan 16: 7-11 que es el contexto inmediato del texto a estudiarse en la presente investigación. Y señala que el guiar del Espíritu en Juan 16:12-15, será mostrando “el total significado de la revelación del Hijo de Dios”.⁴ Por otro lado, Johann Joubert,⁵ estudia al παράκλητος en función a tres

¹Ruth Sheridan, “The Paraclete and Jesus in the Johannine Farewell Discourse”, *Pacifica Theological Association* 20, no. 2 (2007): 125-141.

²Thomas B. Slater, “The Paraclete as Advocate in the Community of the Beloved Disciple”, *African Theological Journal* 20, no. 2 (1991): 101-107.

³Slater, “The Paraclete as Advocate”, 106.

⁴Donald A. Carson, “The function of the Paraclete in John 16: 7-11”, *Journal of Biblical Literature* 98, no. 4 (1979): 563.

⁵Johann Joubert, “Johannine metaphors/symbols linked to the Paraclete-Spirit and their theological implications”, *Acta Teologica* 1 (2007): 83-103.

metáforas juaninas, la paloma, el agua y el viento, que indican sus características como persona. El viento, en particular, denota la idea de que nadie “puede decirle al Paracletos-Espíritu que hacer”.¹ Esto sugeriría la idea juanina del guiar del Espíritu.

Por otro lado, debido a la amplitud temática del presente estudio, es necesario abordar dentro de las implicancias pneumatológicas, otras tendencias que exponen sus ideas acerca del Espíritu Santo. De este modo, por ejemplo, el teólogo protestante alemán Jürgen Moltmann,² desarrolla desde una aproximación socio-religiosa la obra renovadora del Espíritu Santo. Obra que el Espíritu hará en todo el mundo (“todo ser viviente”) por “efusión e inhabitación” porque “toda carne se diviniza”.³ Tal posición evidenciaría un guiar panteísta. De manera similar, Veli-Matti Kärkkäinen, evangélico, expone una pneumatología ecuménica a partir de la presencia universal del Espíritu. Es decir una presencia activa “en medio de los dioses de las religiones.”⁴ Sugiriendo, de esta manera, que el guiar del Espíritu es sincretista. Por su lado, Steffen Lösel, analiza la posibilidad ecuménica colocando en debate la autoridad de la Iglesia Católica y la suficiencia de la Escritura planteada por las Iglesias Protestantes.⁵ Así también, desde una postura evangélica metodista, el artículo de Pablo G. Oviedo,⁶ plantea en el ámbito de la

¹Joubert, 98.

²Moltmann, “El Espíritu Santo y la teología de la vida”, 351-366.

³Ibíd., 353-354.

⁴Kärkkäinen, “How to speak of the Spirit among Religions”, 124-125.

⁵Steffen Lösel, “Guidance from the gaps: the Holy Spirit, ecclesial authority, and the principle of juxtaposition”, *Scottish Journal of Theology* 59, no. 2 (2006): 14-38.

⁶Oviedo, “El Espíritu de Dios”, 79-103.

globalización un “guiar” de comunión con el Espíritu no sólo personal sino de la comunidad y la creación. Para ello toma conceptos de Paul Tillich y Jürgen Moltmann, afirmando que como el Espíritu está en “todas” las esferas de “la vida creada”, invita a la humanidad a una red de comunión tanto en “su materialidad como en su espiritualidad”.¹ Finalmente, George Mathew Nalunnakal,² plantea, a partir de la conferencia de la CWME³ sostenida en Atenas, que el “Espíritu da poder a la Iglesia para la misión de reconciliar” al mundo y evangelizar en unidad diversa (ecumenismo). Porque el Espíritu está presente en todo el universo como “su fuente y su aliento”.⁴ De modo que el Espíritu une a todos. Este guiar panteísta o panenteísta del Espíritu parece convertirse en la base ecuménica para la misión.

Las iglesias Pentecostales y el Movimiento Carismático, también llamados Neopentecostales, defienden su posición acerca del Espíritu Santo y participan activamente del movimiento ecuménico. Amos Yong,⁵ por ejemplo, propone una aproximación pneumatológica a la diversidad de religiones para un encuentro interreligioso. A partir de Hechos 2, plantea que el Espíritu puede unir a la diversidad y a la vez preservar la verdad religiosa. Sería un “guiar” más allá de lo “subjetivo y lo objetivo”. Donde se manifiesta la multiplicidad de la verdad. Así el Espíritu de Verdad no

¹Oviedo, 92- 93.

²Nalunnakal, “Come Holy Spirit, heal and reconcile”, 7-19.

³Sigla usada para la Conference on World Mission and Evangelism (Una división del ecumenismo).

⁴Nalunnakal, 11-12.

⁵Amos Yong, “The Spirit bears witness: pneumatology, truth, and the religions”, *Scottish Journal of Theology* 57, no. 1 (2004): 14-38.

guía en la verdad sino en la “verdad dentro de todas las formas de vida”.¹ En este mismo sentido, Matthew P. Lawson basa sus planteamientos en las teorías sociológicas de Émile Durkheim.² Define al Espíritu Santo como la “conciencia colectiva” de “los carismáticos”.³ Esa definición sugiere un “guiar” impersonal e intrasensorial del Espíritu Santo.

Así también, apoyando y defendiendo esa tendencia ecuménica, la posición Católica-romana es por demás conocida. De ese modo a mediados de los 1970s, se publicó una colección de artículos interconfesionales centrados en una pneumatología ecuménica.⁴ Otros estudios desde una perspectiva católica son los trabajos de Tomás Álvarez,⁵ y de Nicolás López Martínez, que mantienen una posición dogmática respecto a la función del Espíritu en la Iglesia y el creyente.⁶ El primero afirma que el Espíritu “guía” desde “el alma...por dentro”, de manera que el creyente “convencido de estar poseído, o habitado” se conduce de otra manera en la vida.⁷ Mientras que el segundo, plantea que el Espíritu es dado por la Iglesia en los sacramentos.⁸ Estas ideas, parecen

¹Yong, “The Spirit bears witness”, 35-36.

²Matthew P. Lawson, “The Holy Spirit as conscience collective”, *Sociology of Religion* 60, no. 4 (1999): 341-361.

³Ibíd., 343.

⁴Claus Heimann y Heribert Mühlen, eds., *Experiencia y Teología del Espíritu Santo* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1978).

⁵Álvarez, “La guía personal del Espíritu”, 141-159.

⁶Nicolás López Martínez, “La Iglesia da el Espíritu Santo en los Sacramentos”, *Vivir en el Espíritu*, 199-214.

⁷Álvarez, 142, 148.

⁸López, 213, 214.

mostrar un guiar internalizado e impersonal del Espíritu, así como también restringido y subordinado al ritual. Sin embargo, Xavier Pikasa Ibarrodo,¹ desarrolla un extenso estudio sobre la obra del Espíritu en Cristo, en la Iglesia y la comunión de los creyentes. Afirma que el Espíritu “vincula en comunión a los humanos”, una unidad en amor, no en “ideas o principios” sino “en fe y vida compartida”.² De esta manera el “guiar” del Espíritu se centra en una unificación socio-religiosa diversa. De manera similar, desde la teología de la liberación, Leonardo Boff, en “La era del Espíritu”, plantea que éste periodo es la era de la libertad y que significa un momento de concientización humana. Donde el Espíritu, como fuerza dinámica en el mundo, guía su iglesia a la sociedad.³

Una posición un tanto conservadora es evidente en Richard B. Gaffin,⁴ de la Iglesia Reformada, porque critica la posición del movimiento carismático y expone diferencias acerca de la obra del Espíritu Santo en la iglesia y el creyente. Manifiesta que “la Biblia es la voz viviente del Espíritu hoy en día”. De manera que es un guiar en el “oír” y “obedecer esta Palabra y no otra.”⁵ Así también, la perspectiva adventista de Ron E. M. Clouzet,⁶ que analiza el desarrollo histórico de los estudios pneumatológicos para luego examinar la naturaleza del Espíritu Santo, afirmando su personalidad. De igual

¹Xavier Pikasa Ibarrodo, “El Espíritu Santo en el Iglesia y en la Historia”, *Isidorianum* 8 (1999): 403-455.

²Ibíd., 438.

³Boff, “La era del Espíritu”, *PTL* (Salamanca: Sígueme, 1975) 1: 91-102.

⁴Richard B. Gaffin, “The Holy Spirit”, *Westminster Theological Journal* 43, no. 1 (1980), 58-78.

⁵Ibíd., 63.

⁶Clouzet, “The Personhood of the Holy Spirit and Why it Matters”, 11-32.

manera, Daniel Bosqued Ortiz,¹ expone un estudio específico en relación a la concepción Evangélica-pentecostal sobre el bautismo del Espíritu Santo. Argumenta que el hablar en lenguas no es un indicador del bautismo del Espíritu. Además expresa que el ser lleno del Espíritu Santo no implica necesariamente algo sobrenatural.² En ambas posiciones Adventistas, se destaca la labor personal del Espíritu Santo mostrando que su accionar no es hiper-inmanente ni místico.

Desde una teología natural, Amos Yong, teólogo Pentecostal, al parecer también está vinculado con este campo de estudio, pone en evidencia más de dieciséis formas en que el término “espíritu” es tratado en un dialogo entre ciencia y religión.³ Manifiesta que el término “espíritu” puede conectarse ontológicamente con esos dieciséis usos (cosmológicos, antropológicos, biológicos, etc.). De manera que todos ellos “juntos, iluminan, algunos más que otros, el reino oculto de Dios como Espíritu en el mundo”.⁴ Esta posición intenta pluralizar la presencia del Espíritu Santo, tendiendo a panteizar su presencia y obra. Así también, Andrew K. Gabriel⁵ traza perspectivas pneumatológicas a partir de estudiar la relación entre el Espíritu Santo con la ecología y la tecnología. Afirma que el Espíritu está presente en todo lo creado. De manera que “los seres humanos son parientes con el resto de la creación” porque “dependen del mismo Espíritu

¹Bosqued Ortiz, “El Bautismo del Espíritu Santo”, 35-53.

²Ibíd., 45.

³Amos Yong, “Discerning the Spirit(s) in the natural world: Toward a typology of ‘Spirit’ in the Religion and Science conversation”, *Theology and Science* 3, no. 3 (2005): 315-329.

⁴Yong, “Discerning the Spirit(s) in the natural world”, 324-325.

⁵Gabriel, “Pneumatological perspectives for a Theology of Nature”, 195-212.

creador”.¹ Este planteamiento hiper-inmanente un tanto panteísta tiende a despersonalizar la obra y el “guiar” del Espíritu.

Libros

Además de la Bibliografía mencionada, existen libros especializados que tratan el tema del Espíritu Santo con mayor amplitud pero de diferentes enfoques. El libro escrito por Wolfhart Pannenberg, Avery Dulles, S.J. y Carl E. Braaten, es desarrollado con la finalidad de proporcionar una pneumatología ecuménica.² Particularmente el capítulo uno escrito por Wolfhart Pannenberg, expone, tomando conceptos de Paul Tillich que el “Espíritu divino” es el “origen de toda vida”.³ Además concuerda con la antropología moderna en definir al hombre como un “ser trascendente en sí mismo” y que en un estado de “éxtasis”, cuando el “Espíritu posee a la persona humana”, es llevado “más allá de sí mismo”.⁴ Así, las comunidades podrían unirse en un mismo espíritu porque comparten ese mismo espíritu. Esta tendencia sugiere un guiar intrasensorial e impersonal del Espíritu. Por su lado, James G. Dunn, publicó un trabajo,⁵ donde trata el tema del bautismo del Espíritu Santo criticando la posición pentecostal. Además busca mostrar la función del Espíritu Santo en la “iniciación” y “conversión” del creyente. En este

¹Gabriel, 199.

²Wolfhart Pannenberg, Avery Dulles, S.J. y Carl E. Braaten, *Spirit, Faith, and Church* (Philadelphia, PA: The Westminster Press, 1970).

³Ibíd., 16.

⁴Ibíd., 17-18.

⁵James G. Dunn, *El Bautismo del Espíritu Santo*, trad. Alicia Ph. de Lurá (Buenos Aires: La Aurora, 1977). Este libro fue publicado en 1970.

aspecto, estudiando las cartas de Juan, señala que el “Espíritu obra en unión con la Palabra”, de manera que “creer en la Palabra” o “recibir el mensaje” era “recibir el Espíritu”.¹ Esta posición afirma que el Espíritu y la Palabra son el instrumento divino para el encuentro divino-humano.² Esto sugeriría un guiar personal.

Poco tiempo después, saldría a la luz la obra escrita por José de Goitia.³ El autor realiza un estudio exhaustivo acerca de la comprensión que los apóstoles tenían del *pneuma* y busca hacer evidente la personalidad y divinidad del *pneuma*. Plantea que el Espíritu Santo “no tratará de decir cosas nuevas a los discípulos” sino que recordará y conducirá a la “comprensión de toda la verdad proclamada ya por el Verbo”. Ese sería su ὁδηγήσει (“guiará”).⁴ Finalmente, otro de los exponentes de la década de 1970 es Otto Knoch, quién plantea una transformación por la efusión del Espíritu.⁵ Tal evento puede ser un “suceso cognoscitivo de naturaleza intuitiva, gratuita, cuyo culmen es una certeza” que “no se puede comunicar”. Eso producirá “el anhelo” o “suplica” a Dios para “conseguir el cambio de existencia imperfecta aquí, alcanzando la forma existencial perfecta propia del Cristo resucitado”.⁶ Este planteamiento muestra un guiar introspectivo e intuitivo del Espíritu Santo, despersonalizándolo y alienándolo de la Palabra.

¹Dunn, *El Bautismo del Espíritu Santo*, 5, 235-237.

²Ibíd., 271.

³José de Goitia, *La Fuerza del Espíritu: Pneuma-Dynamis* (Bilbao: Mensajero, 1974).

⁴Ibíd., 205.

⁵Otto Knoch, *El Espíritu de Dios y el Hombre Nuevo*, trad. Severiano Talavera (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1977).

⁶Knoch, 107-108.

En la década de los 1980s, Jürgen Moltmann e Yves M. J. Congar, dieron a conocer sus posiciones sobre el Espíritu Santo. Mientras que Jürgen Moltmann describe desde un enfoque protestante la naturaleza de la Trinidad y sugiere una cierta subordinación del Espíritu Santo ante las otras dos personas de la Deidad,¹ Yves Congar desde un enfoque católico plantea la exaltación del Espíritu para una renovación carismática y ecuménica.² El primero afirma que “Dios inhabita en el hombre por medio del Espíritu” y también en “la creación”, de manera que eso “anticipa el futuro en visiones panenteístas”.³ Mientras que el segundo, partiendo del libro apócrifo Sabiduría: “El espíritu del Señor ha llenado el mundo” (Sab. 1:7) y “tu sopro incorruptible está en todas las cosas” (Sab. 12:1), comenta que si hay “alguna reminiscencia de un tema estoico” en estos versículos, han “sido pasados a clave teológica”.⁴ De este modo, si él mismo observa inclinaciones estoicas y sólo por el hecho de que tales ideas se han expresado en “clave teológica”, no los refuta; entonces está de acuerdo. Así, ni Jürgen Moltmann ni Yves M. J. Congar, sugieren un guiar personal del Espíritu, sino tan sólo un guiar energético e intrasensorial. Por otro lado, otro de los exponentes de esa década es el sacerdote redentorista François-Xavier Durrwell, quien desarrolla un estudio amplio sobre la naturaleza y obra del Espíritu, planteando que “Dios habita en el hombre como en un templo” por el Espíritu.⁵ Este planteamiento se une a los dos anteriores, que

¹Moltmann, *Trinidad y Reino de Dios: La doctrina sobre Dios*.

²Acerca de la renovación y el ecumenismo, dice que “ambos movimientos están llamados a encontrarse”. Véase, Congar, *El Espíritu Santo*, 405.

³Moltmann, *Trinidad y Reino de Dios*, 120.

⁴Clave teológica o lenguaje teológico-bíblico y no estoico. Congar, 422.

⁵Durrwell, *El Espíritu Santo en la iglesia*, 37.

sugerirían una forma impersonal del accionar del Espíritu Santo en el hombre. Inclusive tienden a panteizar su presencia, con la intención de favorecer el ecumenismo cósmico.¹

En la década de 1990, Gerald F. Hawthorne, desarrolla su pneumatología desde la relación Espíritu-Jesús.² Muestra que así como el Espíritu Santo obró en Jesús así también puede hacerlo en el hombre. Sin embargo, tiende a tratar al Espíritu Santo como un poder divino y no como una persona de la divinidad. Según él, es “una fuerza presente en el mundo y disponible para los seres humanos”. Indica, además, que la persona con el Espíritu, está llena “con poder sobrenatural”.³ Esto sugeriría un guiar de alguna fuerza impersonal. Gordon D. Fee, aunque basa su estudio pneumatológico en las cartas paulinas y no en Juan, es considerado en esta tesis por sus conclusiones.⁴ Para él, el Espíritu Santo no es una “fuerza impersonal o influencia o poder” sino “Dios mismo que otra vez se hace presente”.⁵ Sin embargo, afirma que el Espíritu “no sólo habita en medio de su pueblo” sino que “toma residencia” en cada persona.⁶ Así, se puede entender que, el creyente sería un “santo templo”.⁷ De este modo, pareciera indicar que Dios mismo

¹Se agrega “ecumenismo cósmico” porque no sólo tienden a una unir a los seres humanos sino a la naturaleza, lo material e inmaterial, incluso todo el universo.

²Gerald F. Hawthorne, *The presence & The Power* (Dallas, TX: Word Publishing, 1991).

³Ibíd., 155, 238.

⁴Gordon D. Fee, *God's Empowering Presence* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1994).

⁵Fee, *God's Empowering Presence*, 845.

⁶Ibíd.

⁷Ibíd., 843.

puede estar dentro del creyente. Gary Badcock,¹ dedica un capítulo para tratar sobre la experiencia del Espíritu. Toma ideas de Karl Rahner sobre “antropología teológica” donde el “ser humano”, como centro de todo, “es el lugar de la misma comunicación divina”,² y propone, “un encuentro con Dios” en la oración que hará que el ser humano trascienda.³ Esta forma de obrar y guiar, estaría enfocada a partir del hombre.

A diferencia de los estudios revisados, la presente investigación no se centra en el término παράκλητος, ni en todo el discurso de Jesús, sino tan sólo en Juan 16: 12-15, y de manera más específica en la palabra ὀδηγήσει relacionada a las otras acciones del πνεῦμα τῆς ἀληθείας, con la finalidad de evidenciar sus implicaciones pneumatológicas.

Breve síntesis de los enfoques pneumatológicos

Los estudios pneumatológicos se han desarrollado y “enfocado” en la “función y obra” del Espíritu Santo más que en su naturaleza.⁴ La revisión bibliográfica anterior parece mostrar que se busca comprender al Espíritu Santo a partir de lo que hace y se experimenta. En este sentido se expone su obra soteriológica en relación a la creación, al ser humano y a la iglesia. Los investigadores, desde sus diversas especializaciones y tendencias, buscan dar su aporte erudito a este campo de estudio.

En relación a su naturaleza la tradición católica, evangélica y protestante, incluidos los actuales movimientos carismáticos católicos y neopentecostales, han

¹Gary Badcock, *Light of Truth and Fire of Love* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997).

²Ibíd., 125-126.

³Ibíd., 143-144.

⁴Clouzet, “The Personhood of the Holy Spirit”, 12.

planteado, y al parecer lo han dado por hecho, que el Espíritu Santo es una persona.

Aunque, desde los inicios de la era cristiana hasta ahora hay grupos que de manera directa niegan la personalidad del Espíritu Santo,¹ se podría decir también que los grupos anteriormente mencionados tienden a despersonalizar su persona.

Respecto a su obra y función en relación al ser humano, actualmente, desde el punto de vista evangélico-protestante, católico y carismático o neopentecostal, el Espíritu Santo para obrar en el ser humano ingresa en él,² de manera que llega a vivir dentro de él (hiper-inmanencia ontológica).³ De este modo el creyente es guiado al conocimiento de la

¹Arrianismo (IV d.C.); Monarquianismo moralista de Sabelio (III d.C.), los Testigos de Jehová y la Iglesia Mundial de Dios. Véase, Berkhof, *Systematic Theology*, 82; Garrett, *Teología Sistemática*, 2: 151-152.

²Esa posición es defendida por Raúl Antonio A. Nidoy en su tesis. El afirma que Pablo, en el contexto del mensaje a Corinto, “demanda santidad de los cristianos porque ellos mismos establecen el santo templo de Dios”. Ver, Nidoy, “The Holy Spirit in the Church and in Souls”, 28; Jürgen Moltmann afirmó: “ahora los hombres se vuelven templos del Espíritu Santo, incluso en sus cuerpos (1 Cor 6,13-20)”. Véase, Moltmann, *Trinidad y Reino de Dios*, 120; Así mismo François-Xavier Durrwell, refiriéndose al Espíritu Santo, dijo: “por él, Dios habita en el hombre como en un templo (1 Cor 3, 17; 6, 19)”. Véase, Durrwell, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, 37; Yves Congar hace referencia a la manifestación del Espíritu como “una fuerza de Dios”, que se apodera “de todo el ser, del corazón, del espíritu, de la sensibilidad”. “Las lágrimas” brotan “por una presión interior dulcísima”. Congar, *El Espíritu Santo*, 401-402; Tomás Álvarez invita a concientizar al creyente de la “tremenda realidad latente que es la presencia del Espíritu en el templo de su cuerpo”. Álvarez, “La guía personal del Espíritu”, 158.

³Según Jürgen Moltmann, “La presencia del Espíritu es, pues, la experiencia de la *shekhináh*, de la inhabitación de Dios. Se trata de una presencia de Dios que hasta entonces sólo acontecía en el templo, en el acto religioso, en el día del Señor. Pero ahora los hombres se vuelven templos del Espíritu Santo, incluso en sus cuerpos (1 Cor 6,13-20)”. Añade que, “con la inhabitación del Espíritu, los hombres y las comunidades aparecen desde ahora transfigurados *corporalmente*”. Esto, según él, de manera escatológica, que “toda la creación quedará transmutada por la gloria de Dios alojada en ella”. De este modo, afirma que “la experiencia de la inhabitación del Espíritu anticipa el futuro en visiones panenteístas” de “*Dios en el mundo y el mundo en Dios*”. Véase, Moltmann, *Trinidad y Reino de Dios*, 120; Se pueden agregar las ideas de François-Xavier Durrwell, quien afirma que “El Espíritu que es la realidad infinita establece el vínculo entre Dios y los seres limitados. Por él, la santidad se interioriza en el mundo,

verdad mediante una fuerza interna motivadora que se apodera de todo el ser.¹ Esto se manifestará de manera externa en la medida del proceso de santificación.² De este modo el Espíritu Santo los guiará desde su interior.

De manera similar, desde un enfoque antropológico-ecclesial, algunos, dentro del catolicismo, basándose en las presuposiciones de Pierre Teilhard de Chardin y Paul Tillich;³ y algunos evangélicos como Amos Yong y Jürgen Moltmann, han llegado a sugerir, que como todos los seres humanos han sido creados por un mismo Dios y por ende un mismo Espíritu,⁴ el Espíritu Santo está presente ontológicamente dentro de todo

llega incluso a encarnarse en él (Lc 1:35); por él, Dios habita en el hombre como en un templo (1 Cor 3:17; 6:19)”. Durrwell, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, 37; Millard Erickson afirma que “el Espíritu Santo esta activo dentro de las vidas de los creyentes; el reside dentro de nosotros. El Espíritu Santo es la persona particular de la Trinidad a través del cual la Divinidad entera trabaja en nosotros”. En Erickson, *Christian Theology*, 846; así mismo, Douglas A. Oss agrega, “los pentecostales históricamente han enfatizado que esta experiencia es posible desde el momento en que el Espíritu Santo entra a morar en el creyente, y [...] hablan de haber sido salvos y bautizados en el Espíritu mismo”. En, Douglas A. Oss, “La postura pentecostal/carismática”, *¿Son Vigentes los dones milagrosos?*, ed. Wayne A. Grudem (Barcelona: Clie, 2004), 240.

¹Ciola, *Cristología y trinidad*, 67; véase también los testimonios que narra Yves Congar. El hace referencia a la manifestación del Espíritu como “una fuerza de Dios”, que se apodera “de todo el ser, del corazón, del espíritu, de la sensibilidad”. “Las lágrimas” brotan “por una presión interior dulcísima”. Congar, *El Espíritu Santo*, 401-402; Tomás Álvarez invita a concientizar al creyente de la “tremenda realidad latente que es la presencia del Espíritu en el templo de su cuerpo”. Álvarez, “La guía personal del Espíritu”, 158.

²De este modo es presentado por Carlos Calderón, al concordar con John Rice que la “llenura del Espíritu Santo significa ser capacitado para dar testimonio de Jesucristo con poder y para el servicio”. Véase, Carlos Calderón, “¿Qué es la llenura del Espíritu Santo en Hechos?”, *Kairós* 34 (2004): 28-29.

³Ver el análisis que hace Pannenberg sobre los dos puntos de vista, en: Wolfhart Pannenberg, *Faith and Reality* (Philadelphia, PA: The Westminster Press, 1977), 26-38.

⁴En relación a la creación y la nueva creación, Jürgen Moltmann explica que la venida del Espíritu Santo “sobre toda carne (Jl 3,1; Hch 2,17 ss.)”, no sólo se refiere a la

ser humano.¹ Por tanto, todas las religiones adoran al mismo Dios, pero con una diferente manifestación religiosa-ritual.² De manera que no debería haber divisiones, sino una unidad diversa en el Espíritu. Así, esta sería la forma en que el Espíritu les está guiando hacia la unidad.³ Por otro lado, respecto a su función y obra en la iglesia y en el mundo,

vida humana, sino “también abarca a todo ser viviente en general, plantas, árboles y animales”. En este sentido, dice él, “toda carne se diviniza en la ‘efusión del Espíritu de Dios’. Toda carne mortal se llena de la vida eterna de Dios, puesto que lo que de Dios viene es divino y eterno, como Dios mismo”. Moltmann, “El Espíritu Santo y la teología de la vida”, 353-354; Andrew K. Gabriel concuerda con Elizabeth Johnson al afirmar que “todas las criaturas vivientes, incluyendo los humanos, son una manifestación de la energía creativa del Espíritu”. Gabriel, “Pneumatological perspectives for a Theology of Nature”, 199.

¹Se lo define dentro del ser humano como “el aliento divino de las criaturas vivientes”. Véase, Kärkkäinen, “How to speak of the Spirit among Religions: Trinitarian ‘Rules’ for a Pneumatological Theology of Religions”, 123.

²Es decir diferente forma en orden y estilo de su liturgia. Kärkkäinen dice: “he ofrecido cinco lineamientos tentativos acerca del cómo hablar de la presencia y ministerio del Espíritu Santo entre las religiones”. Para “ayudarnos a identificar al Dios cristiano como Padre, Hijo, y Espíritu entre los dioses de las religiones”. *Ibíd.*, 125-6.

³Amos Yong expone que Khodr, Samartha, Dupuis y Knitter, basándose en una recuperación de la metáfora iraníana, proponen un reconocimiento de las diferentes economías de la Palabra y el Espíritu como “construcciones espaciales” para entender a otras religiones. Ellos afirman que así, “ya no más serían extranjeros residiendo fuera de la arena cristológica (Cristo y la Iglesia), sino que pueden ser legítimamente reconocidos como habitando dentro de la providencia del Espíritu”. Pero Amos Yong ve el peligro de la disolución de ambas economías por estar separadas y demarcadas una de la otra. Por eso propone que, “más apropiado sería comenzar por reconocer las economías de la Palabra y el Espíritu como superpuestas dimensionalmente. Esto tiene en cuenta la interrelación así como también la distinción entre ambas economías para ser aún más definidas y así ganamos precisión teológica, ontológica e histórica. Al mismo tiempo, las creencias no cristianas pueden ser entendidas como perteneciendo a ambas economías, pero en diferentes aspectos”. Sin embargo, Yong aclara: “Sin duda, no puede ser el caso de que todo lo que existe en otras tradiciones es del Espíritu Santo”. Por eso el añade que es necesario el discernimiento. De este modo, afirma que: “una teología pneumatológica puede de hecho ayudar a reducir los sentimientos de superioridad religiosa o cultural en comparación a otras creencias y promover una actitud más humilde como Cristo, de este modo permitir una genuina comunicación interreligiosa y proceder a compartir el evangelio”. Véase, Amos Yong, “Discerning the Spirit(s): A Pentecostal-Charismatic

planteando una unidad pneumatocéntrica, la teología de la liberación, afirma que es necesaria una labor pneumatológica a nivel de la conciencia para una igualdad social.¹ En ese sentido propone y defiende reformas político-sociales.² En cambio, la teología

Contribution to Christian Theology of Religions”, *Journal of Pentecostal Theology Supplement Series* 20, ed. John C. Thomas, Rickie D. Moore, Steven J. Land (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 61-64; A esta posición se une Pablo Guillermo Oviedo destacando que el Espíritu Santo es “creador de comunión”. En este sentido afirma que “el desafío que tiene el Cristianismo” es “recuperar lo mejor de sus tradiciones místicas y espirituales en este tiempo de reconfiguración de lo religioso y lo sagrado”. Además, “es imperativo reconocer y tratar de vincular en esas síntesis fecundas los diversos modelos de experiencia y vida en el Espíritu presentes en cada iglesia”. De manera que, “esta visión inclusiva hace justicia a uno de las características básicas de la ‘estructura carismática o pneumatológica’ de la iglesia: Unidad en la diversidad”. Oviedo, “El Espíritu de Dios”, 79, 100.

¹George Mathew Nalunnakal menciona que, “en un contexto geo-político global”, “el Espíritu de liberación nos desafía y energiza para estar implicados en las luchas de los oprimidos y de los pobres por justicia y dignidad”. Nalunnakal, “Come Holy Spirit, heal and reconcile”, 10; Según Leonardo Boff, la “era del Espíritu”, “sería la era de la libertad de los hijos de Dios, de la observancia estricta del sermón de la montaña y de los votos de extrema pobreza y humildad”. Además añade que el Espíritu Santo “es el suscitador de la liberación nacional a través de jefes carismáticos como Otoniel. [...] por él se proclamaron movimientos de liberación religiosa, social y política”. Boff, “La era del Espíritu”, 1: 91-93; Es importante también, Joseph Comblin, “El tema de la ‘liberación’ en el pensamiento cristiano latinoamericano”, *Panorama de la Teología Latinoamericana*, 1: 229-245.

²Ampliando lo expuesto en la nota de pie anterior, para Leonardo Boff, “la era del Espíritu santo aboliría, integrándolas, la era del Hijo con la iglesia de los papas, de los clérigos y de los sacramentos. Tal abolición no significaba un proceso revolucionario, sino un crecimiento orgánico y progresivo del único plan de Dios”. Boff, “La era del Espíritu”, 1: 91-93; Para Comblin, el Espíritu está presente donde el pobre está despertando a la acción por su libertad. Es más, el afirma que el Espíritu conduce la lucha por la emancipación de los oprimidos. Véase, Joseph Comblin, *The Holy Spirit and Liberation*, trad. Paul Burns (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1989), 184-186; Las intenciones de la teología de la liberación se hicieron más claras cuando Giulio Girardi afirmó que “la reflexión a la luz del materialismo histórico puede convertirse en lugar fundamental de la creatividad cristiana”. En este sentido, “para ellos el marxismo no es ya la posición del otro que hay que estudiar con simpatía, sino que forma parte de su misma posición”. En, Giulio Girardi, *Fe cristiana y materialismo histórico* (Salamanca: Sígueme, 1978), 19, 100; Así también, Gutierrez quien propone un “compromiso con los grupos políticos revolucionarios”. Gustavo Gutierrez, *Teología de la Liberación, perspectivas* (Salamanca: Sígueme, 1984), 139, 318; De esta manera, desarrollando una

natural, tomando la obra y función del Espíritu Santo desde una praxis filosófica posmodernista, infiere respecto a su naturaleza. De esta manera ha encontrado un aparente punto concéntrico para el ecumenismo, planteando que el Espíritu como originador, creador y sustentador se encuentra en todo el universo y en cada una de sus obras creadas.¹ Pero de todas las posiciones nombradas, la teología feminista, es, por así decirlo, el clímax de esta “torre de babel”.² Esta teología, que invoca una igualdad de género, plantea que el Espíritu Santo sería de género femenino.³ En otras palabras podría

amplia crítica a la teología de la liberación, Ricardo de la Cierva sugiere que “la clave para el desenmascaramiento de la teología de la liberación es demostrar su marxismo consustancial”. Ricardo de la Cierva, *Jesuitas, Iglesia y Marxismo 1965-1985: La Teología de la Liberación desenmascarada* (Barcelona: Plaza & Janes, 1986), 72; Finalmente, Baum y Coleman exponen el trasfondo del surgimiento de movimientos políticos eclesiales. Gregory Baum y John Coleman, “La Iglesia ante la Democracia cristiana”, *Concilium* 213 (1987), 169-179.

¹Para Jürgen Moltmann, cuando el Espíritu Santo viene “sobre toda carne (*Jl* 3,1; *Hch* 2,17 ss.)”, “toda carne se diviniza en la ‘efusión del Espíritu de Dios’. Esto sucede “como una emanación”. Ver, Moltmann, “El Espíritu Santo y la teología de la vida”, 354; Por su parte George Mathew Nalunnakal afirma que “el Espíritu Santo es el aliento y vida del mundo”. Además, “Dios como Espíritu no es entendido como el controlador del universo, sino como su fuente y aliento. Desde esta perspectiva, todos los seres del mundo son vistos como encarnaciones ‘llenas de la vida’ de Dios”. Nalunnakal, “Come Holy Spirit, heal and reconcile”, 12; Así mismo, Andrew K. Gabriel afirma: “Aunque únicos, los seres humanos no están separados del resto de la naturaleza, porque toda la creación depende del mismo Espíritu Creador. Como si desde nacidos y criados por la misma madre, los humanos son parientes con el resto de la creación”. Véase, Gabriel, “Pneumatological perspectives for a Theology of Nature”, 199.

²Clouzet, “The Personhood of the Holy Spirit”, 12.

³Algunos sugieren de que el uso del Espíritu como “una categoría femenina en los lenguajes Semíticos” provee “una perspectiva eco-feminista para la misión”. Nalunnakal, “Come Holy Spirit, heal and reconcile”, 12; ver también: Jessica Fraser, “Where the Divine Meets the Created: The Feminist and Ecofeminist Trinitarian Theologies of Elizabeth A. Johnson and Ivone Gehara”, *Religious Studies and Theology* 23, no. 2 (2004): 53-77; Harold Wells, “Trinitarian Feminism: Elizabeth Johnson’s Wisdom Christology”, *Theology Today* 52, no. 3 (1995): 330-343;

ser la mujer/madre en la Deidad.¹ Entonces, según estas últimas tres posiciones, el Espíritu Santo esta guiando a la igualdad del ser humano en todos sus niveles de existencia para vivir mejor en este planeta.

Todas estas teorías, aunque dicen defender la igualdad trinitaria de la Deidad, tienden a despersonalizar al Espíritu Santo respecto a su naturaleza y obra. De manera que las tendencias pneumatológicas actuales podrían definirse como un gnosticismo moderno, un panteísmo cristianizado, o un neopanteísmo posmoderno y nuevaerista.

La presente investigación, no se regirá por ninguna de las teorías expuestas, sino que buscará partir del estudio del texto bíblico en todo su contexto. De esta manera, posiblemente, a diferencia de las teorías ya mencionadas, se muestre al Espíritu Santo como una persona, no una persona esencia según Agustín y la mística oriental, sino un παράκλητος “llamado al lado de”.² Omnipresente, por estar en todas partes, pero sin ser contenido en todo. El ἄλλον παράκλητον representante y único vicario de Jesús.

Así mismo, también es posible que la forma como “guía” el Espíritu Santo difiera del pensamiento oriental y greco-romano heredado por el catolicismo, conservado en el protestantismo, y sutilmente difundido por la Nueva Era.³ Es muy probable en el contexto

¹Kirsteen Kim, “Holy Spirit movements in Korea – Paternal or Maternal? Reflections on the analysis of Ryu Tong-Shik (Yu Tong-Shik)”, *Exchange* 35, no. 2 (2006): 147-168.

²Max Turner, “Holy Spirit”, *Dictionary of Jesús and the Gospels*, ed. Joel B. Green (Leicester: InterVarsity Press, 1992), 349.

³La Nueva Era, “ha incursionado en el ámbito cristiano con resultados devastadores”, véase Merling Alomía, *¿Nueva era o nuevo engaño?* (Lima: Theologika, 1996), 1, 3-11; Dick Houtman y Stef Aupers, “The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981-2000”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 46, no. 3 (2007), 1, 13. En este artículo se define la “Espiritualidad post-cristiana” como la Nueva Era expandida por varios

juanino, que el “guiar” gnóstico, antropocéntrico y místico, se diferencie del concepto expuesto por Juan. De este modo, Juan mostraría un “guiar” de persona a persona, basado en el “enseñar”¹ realizado por aquél que es “llamado al lado de”.² Entonces, se podría afirmar que esta forma de “guiar” es muy diferente al planteado por las teorías que sugieren un “guiar”, hiper-inmanente y ontológico, por posesión interna del ser humano.

Finalmente, respecto a la función soteriológica del Espíritu en la iglesia, el ecumenismo, abanderado en todas las teorías, plantea una unidad pneumatocéntrica. En ese mismo sentido, como es evidente en algunos eruditos,³ la Nueva Era pareciera aportar cierta influencia con sus filosofías de que “Dios está en la naturaleza, en la vida, en nosotros mismos”⁴ y, “por ende, participamos de la divinidad, somos dioses”.⁵ Sin embargo entender el “guiar” unido a las otras acciones del πνεῦμα, podría llevar a conclusiones diferentes y refutar las pretensiones del ecumenismo y la Nueva Era.

países. Se demuestra como “este tipo de espiritualidad, caracterizada por una sacralización del ser mismo, ha llegado a ser muy expandido” en las dos últimas décadas.

¹B. Michaelis, “ὁδοῦ”, *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1977), 5: 97. Dice que si ὁδηγέω tiene la idea de “conducir” y no “enseñar”, “habría paralelos no bíblicos”; pero si fuera un caso contrario, sería “menos probable una influencia ajena”. Véase, Michaelis, “ὁδοῦ”, *Compendio del diccionario teológico del Nuevo Testamento*, ed. Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich (Grand Rapids, MI: Libros Desafío, 2003), 657.

²Turner, “Holy Spirit”, *Dictionary of Jesús and the Gospels*, 349.

³Por mencionar sólo algunos que ya hemos referido: Veli-Matti Kärkkäinen, Amos Yong, George Mathew Nalunnakal, Jürgen Moltmann, Andrew K. Gabriel, Elizabeth Johnson, Yves Congar.

⁴Es evidente la influencia panteísta de la Nueva Era en la teología cristiana. Véase, Fernando Aranda Fraga, “La influencia de la *New Age* en la educación posmoderna”, *Theologika* 1 (2000): 64.

⁵Ibíd.

Planteamiento del problema

El problema para la presente investigación es: ¿Qué implicaciones pneumatológicas hay en ὁδηγήσει unido a las acciones del Espíritu Santo en Juan 16: 12-15 y su revisión en el panorama histórico-filosófico?

Objetivos de la investigación

El presente estudio tiene como primer objetivo analizar la sección del evangelio de Juan 16: 12-15 y evidenciar las implicancias pneumatológicas del verbo ὁδηγήσει unido a las acciones del Espíritu Santo. El segundo objetivo es situar, a modo de contraste, las implicancias evidenciadas en el panorama histórico-filosófico de los estudios pneumatológicos desde la patrística hasta la época contemporánea.

Justificación del estudio

En la presente investigación no se pretende estudiar al Espíritu Santo, sino se busca poner en evidencia las implicaciones pneumatológicas del testimonio del apóstol Juan, al registrar las palabras de Jesús en Juan 16: 12-15. Pero ¿por qué realizar tal exposición? ¿Hay alguna razón para exponer las implicancias pneumatológicas de ὁδηγήσει unido a las acciones del Espíritu Santo a partir de ese texto?

El término ὁδηγήσει de uso común en los tiempos de Juan, es utilizado en sus diversas inflexiones en los textos Herméticos y Mandeanos de tendencia mística y gnóstica.¹ En estos escritos la *gnosis* es el ὁδός (*hodós*) “camino” del conocimiento y

¹Aunque las fuentes primarias de estos textos datan del siglo III en adelante, es muy claro por evidencia externa, como lo afirma Henry A. Green, que el gnosticismo existió a fines del siglo I. Ver: Henry A. Green, *The Economic and Social origins of Gnosticism* (Atlanta, GA: Scholars Press, 1985), 8. Algunos textos donde aparece el término estudiado, son: Las *Odas de Salomón*, el *Himno Naaseno* (Günter Ebel, “ὁδός”,

divinización. A través de ella, los iniciados¹ son guiados a vivir una experiencia en su interior conectándose con la “sustancia divina” llamada “espíritu o chispa”.² Para ello, reciben ayuda del *Kathodegos*, “guía o líder” místico de cada comunidad, quién ya se divinizó por su contacto permanente con la divinidad residente en su interior. Por eso puede ὀδηγέω “guiar o liderar” (*hodegéo*) a los iniciados.³ Pero en la Biblia, el término ὀδηγήσει “guiará” se destaca en el libro de Juan por su singularidad.⁴ Dentro de la estructura descriptiva de las acciones del Espíritu Santo cumple la función de ser el verbo principal. Las clausulas de las demás acciones verbales son dependientes de ella. En este sentido, “hablará”, “enseñará”, “hará saber”, “comunicará” (Jn. 16:13-15) son verbos que denotan la labor de una persona en su función de “guiar”. En esto se diferencia el ὀδηγήσει (“guiará”) del *Pneuma* (“Espíritu”) respecto al gnosticismo de esa época. De este modo, el apóstol Juan pareciera resaltar la acción “guiadora” del Espíritu.

Actualmente, desde que se dio a mediados del siglo XX la “explosión sin paralelo” del interés por el Espíritu Santo,⁵ en palabras de Ron E. Clouzet, se ha revertido a la “teología silenciosa del Espíritu” en una “auténtica Torre de Babel posmoderna”.⁶

TNIDNTT, 3:936.) y los *Hechos de Tomás* (Bern W. Michaelis, “ὀδός”, *TDNT*, 5:101-2n27.

¹“Iniciado”, es aquél que se inicia en esta creencia y participa de sus liturgias.

²Kurt Rudolph, “Gnosticism”, *The Anchor Bible*, 2: 1033.

³Mayor explicación, véase la página 77-79 de ésta tesis.

⁴Es un *hápax legomenon*, es decir ocurre una sola vez.

⁵Stanley J. Grenz, *Theology for the Community of God* (Nashville, TN: Broadman & Holman, 1994), 468.

⁶Clouzet, “The Personhood of the Holy Spirit”, 12.

Esto es debido a la gran cantidad de tendencias pneumatológicas, que van desde los grupos religiosos como son: (1) el Pentecostalismo clásico, (2) la Renovación Carismática dentro del Catolicismo, (3) las iglesias Protestantes, (4) la Tercera Ola que incluye muchos *grupos* Evangélicos,¹ los Testigos de Jehová, la Iglesia Mundial de Dios, el Camino Internacional;² hasta las diversas corrientes teológicas³ como la pneumatología socio-política de la teología de la liberación de Joseph Comblin, la teología natural, la teología feminista de Elizabeth Johnson⁴ y la teología católica romana basada en su legado patristico, como Ireneo, Tertuliano, Orígenes, Agustín de Hipona, Hilario de Poitiers y Tomás de Aquino.⁵

La mayor cantidad de tendencias, anteriormente descritas, mixturán conceptos bíblicos teológicos con nociones filosóficas griegas. Así su concepción cosmológica y antropológica tiende a ser dualista y dicotómica. Por ello, bajo esta perspectiva interpretan los textos acerca de la naturaleza de la Deidad, definiendo al Espíritu como una “fuerza, energía, emanación, fluido”⁶ que habita y permanece ontológicamente en el mismo interior del hombre, en su alma o espíritu (dicotomía: cuerpo y alma). Esta pneumatología, un tanto gnóstica y mística, para muchos eruditos como Raúl Antonio A.

¹Ibíd. La cursiva es énfasis del autor de esta tesis.

²Véase, James Leo Garrett, *Teología Sistemática: Biblia, Histórica, Evangélica* (El Paso, TX: Casa Bautista de Publicaciones, 2000), 2: 152-153.

³ Una explicación más amplia de las corrientes teológicas y pneumatológicas véase págs. 20-27 de esta tesis.

⁴Clouzet, “The Personhood of the Holy Spirit”, 12. Ver la breve descripción en la nota de pie no. 6 de su artículo.

⁵Garrett, *Teología sistemática*, 199.

⁶Un desarrollo más amplio, ver las páginas 115-130 de esta tesis.

Nidoy, Jürgen Moltmann, Amos Yong, François Javier Durrwell, Yves Congar, Wolfhart Pannenberg, Pierre Teilhard de Chardin, Paul Tillich, Veli-Matti Kärkkäinen y otros más,¹ es favorable al Ecumenismo ya que hace presente al Espíritu en todas las religiones (unidad pneumatocéntrica). Sin embargo, también es favorable para la Nueva Era, porque, según Douglas R. Groothuis, el dios que ella anuncia por todos los medios es una “fuerza, energía, esencia, conciencia, vibración, principio, ser”, un dios panteísta.² Esto se asemejaría a la pretensión ecumenista. De este modo, así como para el apóstol Juan, por la herejía gnóstica, fue imprescindible escribir acerca del πνεῦμα τῆς ἀληθείας respecto a su función y relación con el Padre y el Hijo; ahora es necesario extraer del testimonio juanino conceptos claros y definidos acerca de su naturaleza y obra. Por eso el presente estudio intentará exponer las implicancias pneumatológicas de ὀδηγήσει unido a las otras acciones verbales del Espíritu.

Delimitación del estudio

La presente investigación exegética se centra en el texto de Juan 16: 12-15. A partir de este texto se intentará dar respuesta al problema planteado. Se analizarán algunas palabras claves pero de manera más específica la palabra: ὀδηγήσει. Así mismo, para trazar las implicancias pneumatológicas, se buscará mencionar sólo algunas tendencias teológicas, filosóficas, sociológicas y cosmológicas de las diversas tesis pneumatológicas, con la finalidad de marcar la diferencia en relación al concepto bíblico-juanino.

¹Véase la descripción de las tendencias de cada uno de ellos y otros más en las págs. 8-27 de esta tesis.

²Douglas R. Groothuis, *Confronting the New Age* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1988), 107.

Metodología de la investigación

Por ser este proyecto un estudio exegético, que se basa en el análisis al texto para buscar una interpretación, la metodología a usarse deberá tener en cuenta su contexto histórico-gramatical-teológico. Para ello se ha tomado como base la propuesta de Gordon Fee.¹ Aunque se realizan algunas variaciones en relación a la división de algunos pasos, no cambia el proceso y desarrollo del trabajo exegético. Se sigue los siguientes pasos:

El primer paso es examinar el contexto histórico general. Este paso busca hacer evidente al autor y sus destinatarios, sus circunstancias, su situación histórica, el propósito del autor, el tema o interés principal.

El segundo paso es confirmar los límites del pasaje. Según Gordon Fee, “para hacer esto, debe comparar las divisiones en párrafos en la NA² y la UBS³ (notará que a veces difieren) con dos o más traducciones modernas (e.g., la NVI y la Biblia de las Américas)”. Al hacer esto es necesario decidir cuál es la unidad básica.⁴

El tercer paso es establecer el texto y la traducción personal. En este paso, para la presente investigación, se hará uso del aparato crítico de la GNT. Se evalúa cuidadosamente las variantes de la frase ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ. Así también es necesario observar, dentro de esa frase, el debate moderno que se da en torno al uso de

¹Gordon Fee, *Exégesis del Nuevo Testamento: Manual para estudiantes y pastores* (Miami, FL: Editorial Vida, 1992).

²Pie de página en el libro de Gordon Fee, para explicar la sigla NA: Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, 26a ed. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1979.

³Pie de página que también se encontraba en el libro de Gordon Fee, para explicar la sigla UBS: *The Greek New Testament* [El Nuevo Testamento Griego], 3a ed. Sociedades Bíblicas Unidas, 1975.

⁴Fee, *Exégesis del Nuevo Testamento*, 23.

la preposición (ἐν, “en”; εἰς, “hacia”) que acompaña a ὁδηγήσει.¹ Finalmente, se realizará un análisis sintáctico de las oraciones importantes para el presente estudio. Esto, con la finalidad de plantear una posición coherente con el contexto literario en relación al propósito del emisor del mensaje.

El cuarto paso es el análisis estructural de las oraciones y gramatical de las palabras del pasaje establecido. De manera que se pueda reconocer y observar la estructura del texto. Para este paso es necesario realizar una estructura de las oraciones gramaticales y un “diagrama de flujo”.²

El quinto paso es el análisis semántico de las palabras importantes. En este paso no sólo se hará un estudio aislado de la palabra sino se relacionará con la oración en su contexto histórico-literario. Las palabras a estudiarse serán, ὁδηγήσει, λαλήσει, ἀληθείας, λήμψεται, δοξάσει. Así como también es necesario estudiar algunas frases interrelacionando palabras como: ἀλλ’ ὅσα ἀκούσει λαλήσει, τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν. Para este estudio, es necesario revisar algunos diccionarios y léxicos del Nuevo Testamento.³ Tal revisión tiene que destacar el desarrollo cronológico histórico de los testigos textuales. En este sentido, es de vital importancia relevar el significado de las palabras en el siglo I.

¹Algunos prefieren ἐν, como C. K. Barret, Bruce M. Metzger y R. E. Brown. Pero otros prefieren εἰς, como Donald A. Carson, J. H. Bernard y Rudolf Bultmann. Sin embargo se debe tener en cuenta que ambos tienen un significado muy parecido.

²Véase, Fee, *Exégesis del Nuevo Testamento*, 24-25, 53-68.

³Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich B. Michaelis, ed., *Theological Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1977). En adelante *ThDNT*; Colin Brown, ed., *The New International Dictionary of New Testament Theology* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1986). En adelante *TNIDNTT*.

El sexto paso es investigar el trasfondo histórico-cultural. Es necesario evidenciar el “medio ambiente cultural y social del autor”, el “modo de pensar del autor y sus lectores”.¹ El contexto teológico y filosófico del mundo del autor, como el dualismo greco-romano, el gnosticismo o proto-gnosticismo que de un modo u otro afectaba la estabilidad de la iglesia hacia fines del siglo I.

El séptimo paso es determinar el carácter formal del fragmento o el dicho. Este paso requiere identificar “la forma literaria particular”² en la que el autor ha escrito. En otras palabras, responder a la pregunta: ¿Qué tipo de texto es el que se está investigando?

El octavo paso es analizar el “fragmento en una sinopsis del evangelio”.³ Siguiendo a Gordon Fee, hay tres consideraciones: Selectividad, organización y adaptación.⁴ Aquí se compararán los registros de cada uno de los evangelios determinando sus diferencias, sus inclusiones y secuencias narrativas. Evidenciando así la relevancia del fragmento en estudio respecto de sus demás paralelos. Importancia que obviamente debe estar en un contexto histórico-cultural de vital interés para el autor.

El noveno paso es realizar una revisión de las tendencias pneumatológicas, respecto a las implicancias encontradas, en el panorama histórico-filosófico desde la Patrística hasta la Época Contemporánea. Esto se hará con cada implicancia, siguiendo el orden periódico de la historia y de las fuentes, con la finalidad de destacar el pensamiento pneumatológico bíblico-juanino del estudio realizado.

¹Fee, *Exégesis del Nuevo Testamento*, 26.

²Ibíd., 31.

³Ibíd., 32.

⁴Ibíd.

Visión general de la investigación

El capítulo 1 contiene la sección introductoria de la investigación. Luego en el capítulo 2 se busca exponer los detalles del evangelio de Juan respecto a su autoría, destinatarios y propósito, así como el contexto socio-religioso y filosófico del autor.

Seguidamente, en el capítulo 3 se desarrolla el análisis del texto. Después de establecer el texto, realizar el análisis sintáctico y examinar su rol en el contexto, se procede a estudiar el verbo ὀδηγέω y las otras acciones del Espíritu Santo. Dicho verbo es evaluado en la tradición griega y el mundo contemporáneo de Juan, así como también se observa su uso en la LXX y en el NT. Finalmente se analiza su relación dentro de los discursos paráclitos y específicamente en Juan 16:12-15.

Posteriormente, el capítulo 4 expone las implicancias pneumatológicas en contraste con las diversas tendencias filosóficas elaboradas a lo largo de la historia, y sus respectivas conclusiones así como una conclusión general y recomendaciones generales. Finalmente se hace un listado de la bibliografía consultada.

Presuposiciones básicas

Para el autor de la presente investigación, la Biblia es un todo indivisible inspirada por Dios a sus siervos los profetas (2 Tim. 3:16; 2 P. 1:21). De manera que siendo su procedencia Divina, es la autoridad y regla de fe. Así mismo, considera que la Biblia es su propia intérprete, y que puede ser entendida bajo la iluminación del Espíritu Santo y el uso de un método que respete su autoridad.

El autor afirma que el único que posee verdad y vida en sí mismo es Dios. Por tanto la revelación de su verdad está explícitamente registrada en su Palabra, de manera

que el hombre no puede pretender que posee nuevas verdades. En este sentido, Dios guía al ser humano con su revelación, su Palabra.

El autor declara que el hombre es un ser indivisible y no dicotómico. Por tanto es un ser racional que aprende a través de los sentidos y por las experiencias vividas. De este modo la Palabra de Dios es una fuente para conocer a Dios y ser guiado por él. Así, esto concuerda con la presuposición registrada anteriormente.

CAPÍTULO II

ESTUDIO DEL CONTEXTO

Autoría y fecha de composición

La autoría y periodo de composición del así llamado desde los primeros siglos, “evangelio de Juan”¹ por mucho tiempo no había sido cuestionada. Sin embargo, desde la Edad Media y durante los siglos XIX y XX hasta ahora,² estudiosos como Rudolf Bultmann,³ Felipe Fernández,⁴ Heinrich Zimmermann,⁵ Claus Westermann,⁶ Raymond E.

¹Las comillas son para resaltar. Ireneo, *Against Heresies* 3.1.1. El afirma: “Juan, discípulo del Señor, quién además se había recostado sobre su pecho, dio a la luz su Evangelio durante su residencia en Éfeso, en Asia”.

²Ver la amplia descripción histórica de Rudolf Snackenbug, *El Evangelio según San Juan: Versión y comentario* (Barcelona: Herder, 1980), 1: 230-240; también ver la descripción de Mark Edwards, *John* (Malden, MA: Blackwell, 2004), 1-14.

³Bultmann afirma que “Juan es directamente dependiente de las tradiciones gnósticas, y usa estas tradiciones en más cantidad que Filón y otros escritores judíos tardíos”. Rudolf Bultmann, *The Gospel of John: A Commentary* (Philadelphia, PA: The Westminster Press, 1971), 9.

⁴Propone tres momentos para la composición del evangelio, “un primer escritor, el evangelio original” y la “intervención de un redactor final”. Véase, Felipe Fernández Ramos, “Evangelio según san Juan”, *Comentario al Nuevo Testamento*, eds. Santiago Guijarro y Miguel Salvador (Navarra: Casa de la Biblia, 1995), 266.

⁵Afirma que “no se trata en los Evangelios de una literatura hecha, sino que se ha ido haciendo”, Heinrich Zimmermann, *Los Métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1969), 142.

⁶Concuerda con Luise Schottroff en un contenido gnóstico del libro de Juan. Ver Claus Westermann, *The Gospel of John in the Light of the Old Testament*, trad. Siegfried S. Schatzmann (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1998), 68-70, 92.

Brown,¹ Ernst Käsemann,² Luise Schottroff,³ y otros,⁴ han propuesto diversas teorías sobre el origen y composición del evangelio.⁵ Pero tales planteamientos, en palabras del mismo Raymond E. Brown, parecen “crear” más “problemas”⁶ sin brindar una respuesta clara y contundente. Además, aunque no admitan una desvaloración del texto inspirado, sus conclusiones implícitamente lo hacen.

Roberto Pereyra, afirma que “no hay razón para dudar que Juan haya usado fuentes. Lucas ciertamente lo hizo (1: 1-4)”.⁷ Sin embargo, a diferencia de Lucas, Juan afirma ser testigo ocular de los hechos que escribe. Además, dice él, “la presunción que el evangelista ha usado fuentes escritas es completamente diferente al supuesto que estas

¹Sugiere “cinco etapas en la composición del evangelio” y coloca al “evangelista” como escritor en la cuarta etapa. En: Raymond E. Brown, *El Evangelio según Juan I-XII* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979), 36-41.

²Ernst Käsemann, *The Testament of Jesus: A Study of the Gospel of John in the Light of Chapter 17* (Philadelphia, PA: Fortress, 1968).

³Luise Schottroff, *Der Glaubende und die feindliche Welt: Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seine Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1970), 228-296. Ella sostiene que casi todo el libro es de origen gnóstico.

⁴Un breve debate de las tendencias de A. Culpepper (1975), G. Richter (1975), O. Cullmann (1976), M.-E. Boismard (1977), J. L. Martín (1978), R. E. Brown (1979), K. Wengst (1981), sobre una autoría comunitaria del evangelio se puede encontrar en Thomas L. Brodie, *The Quest for The Origin of John's Gospel: A Source-oriented Approach* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 15-21.

⁵Brown realiza una exposición crítica de las teorías planteadas, resumiéndolas en tres grupos que, según él, “pueden combinarse”. Estas son: 1. Teorías de los desplazamientos accidentales; 2. Teorías de las fuentes múltiples; 3. Teorías de las redacciones múltiples. Véase, Brown, *El Evangelio según Juan I-XII*, 26-36.

⁶Ibíd., 29.

⁷Roberto Pereyra, *Introducción general a los Evangelios: Apuntes de clase* (Buenos Aires: Universidad Adventista del Plata, 1997), 148.

pueden ser recuperadas.”¹ Esta pretensión de la crítica desacredita la autoría juanina. Sin embargo hay suficiente evidencia para sostener lo contrario.

La evidencia de la autoría juanina es interna, del mismo evangelio, y externa, por la tradición. El evangelio menciona que “aquel discípulo” (Jn. 21: 23), “el discípulo a quien amaba Jesús, el que se había recostado en su pecho en la cena” (v. 20), “es el discípulo que da testimonio de estas cosas, y escribió estas cosas” (v. 24).² Pero ¿quién es el discípulo amado? José Ramos expone que el autor era judío, natural de Palestina, testigo ocular de los hechos y uno de los doce apóstoles. A esto añade tres evidencias ligadas entre el autor como el “discípulo amado” y el apóstol Juan, las que son:³ (1) Juan está asociado a Pedro, porque junto a Santiago, eran los discípulos más íntimos de Jesús (Mr. 5:37; 9:2; 14:33; Mt. 17:1; 26:37). Fueron comisionados para preparar la cena (Lc. 22:8). Compañeros de trabajo después del Pentecostés (Hech. 3:1,2; 4:13; 8:14).⁴ Eran mencionados juntos, como columnas de la Iglesia (Gal. 2:9). (2) Su anonimia, porque no menciona los nombres de Santiago y su madre, ni de Salomé, que sería su madre, y Zebedeo su padre. Así mismo, a Juan el Bautista sólo lo nombra como Juan (1: 6, 15, 19), caso contrario con Judas (14: 22). Y finalmente (3) que Juan es el más indicado para responsabilizarse por la madre de Jesús. Aquí José Ramos sugiere por una comparación de textos (Mt. 27: 56; Mr. 15: 40; Jn. 19: 25), y también evidente en Papías, que la madre

¹Pereyra, *Introducción general a los Evangelios*, 148.

²Véase, CBA, “Evangelio según San Juan”, 5: 870.

³Véase Jose Carlos Ramos, *Evangelho de João: Introdução e Comentário* (Edições SALT Pós-Graduação, IAE, 2000), 9-11.

⁴Merrill C. Tenney, corroborando su conclusión a favor de Juan dice que “el único discípulo asociado con Pedro en el libro de Hechos fue Juan”. En Merrill C. Tenney, *John: The Gospel of Belief* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1989), 302.

de Juan se llamaba Salomé y que era hermana de la madre de Jesús.¹ Entonces tal relación de parentesco con Jesús, como primos, hacía de Juan el más indicado para ser el discípulo amado que fuera comisionado para cuidar de su madre.²

A esas evidencias se añaden las registradas por la tradición. El testimonio de Ireneo, discípulo de Policarpo y éste a su vez discípulo de Juan,³ quién afirmó aproximadamente el 180 D.C., que Juan el apóstol de Jesús escribió su evangelio mientras residía en Efeso.⁴ Además el papiro P₅₂ pone en evidencia que tal evangelio ya se conocía a inicios del siglo II d.C.⁵ Así mismo Orígenes, ya por el siglo III, en su *Comentario a Juan*, señala que “los Evangelios son cuatro” pero que él “estima” al “Evangelio de Juan” porque habla de Jesús “antes de que tuviera alguna genealogía”.⁶ Por otro lado *The Diatesaron of Tatian* atribuye el cuarto evangelio a Juan y hace uso de muchas citas de él, incluso copia los textos bíblicos usados en la presente investigación

¹Papías, *Fragmentos*, X. En Schaff, *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*, de ANF, 1:243.

²Véase Jose Carlos Ramos, *Evangelho de João*, 9-11.

³*Fragments from the Lost Writings of Irenaeus*, II. En Schaff, *The Apostolic Fathers with Justin Martin and Irenaeus*, de ANF, 1:955.

⁴Ireneo, *Against Heresies* 3.1.1; Andreas J. Köstenberger y Stephen O. Stout, “‘The Disciple Jesus Loved’: Witness, Author, Apostle – A Response to Richard Bauckham’s Jesus and the Eyewitnesses”, *BBR* 18, no. 2 (2008): 209-231.

⁵Bruce M. Metzger, *The Text of The New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration* (Oxford: Oxford University Press, 1968), 253.

⁶Orígenes, *Origen’s Commentary on John* I. 6; Véase Allan Menzies, “Epistle to Gregory and Origen’s Commentary on John”, en *The Gospel of Peter, The Diatessaron of Tatian, The Apology of Aristides, The Epistles of Clement (Complete text), Origen’s Commentary on John, Books 1-10, and Commentary on Mathew, Books 1,2, and 10-14*, ed. Philip Schaff, ANF, 9:462.

(Jn. 16:13-15).¹ Todos estos indicios llevan a proponer a Juan como el autor del cuarto evangelio. Sin embargo, la anonimia evidenciada por el mismo autor es respetable.²

De este modo, el cuarto evangelio podría haber sido elaborado por el apóstol Juan durante el siglo I,³ por la evidencia que provee el papiro P₅₂ de *John Rylands*.⁴ A esto, las alusiones al Evangelio de Juan que Ignacio de Antioquía escribe en sus cartas a las iglesias, tales como: “El Espíritu sabe de dónde viene y a dónde vá”;⁵ “pero ahora ustedes no son del mundo, sino que los he escogido del mundo”;⁶ y “hay también un Paráclito”,⁷ proveen indicios para fechar al evangelio dentro de la segunda mitad del siglo I. Pero si

¹*The Diatessaron of Tatian* XLVI. 56; En Hope W. Hogg, “The Diatessaron of Tatian”, ed. Philip Schaff, *ANF*, 9:231-232.

²Francis J. Moloney dice que “cabe siempre la posibilidad de que el apóstol Juan pudiera haber sido, en cierto modo, el ‘autor’ del evangelio que nosotros denominamos tradicionalmente ‘de Juan’”, y añade, “sería arrogante excluir cualquier posibilidad”. Francis J. Moloney, *El Evangelio de Juan*, trad. José P. Escobar (Navarra: Verbo divino, 2005), 32.

³“Él es el testigo, el autor, y el apóstol detrás del Evangelio”, véase: Andreas J. Köstenberger y Stephen O. Stout, “‘The Disciple Jesus Loved’: Witness, Author, Apostle”, 231; Por su parte C. K. Barret manifiesta que desde un ángulo las evidencias “parecen ser abrumadoras”, pero desde otro “son muy insatisfactorias”. El considera, además, que “no tiene ninguna duda que Juan usó fuentes”. Charles K. Barrett, *The Gospel According to St. John* (Philadelphia, PA: Westminster Press, 1978), 4, 15.

⁴Bruce M. Metzger afirma que este fragmento de papiro (Jn. 18:31-33, 37-38) “es la copia más antigua de cualquier porción conocida del Nuevo Testamento”. Véase Metzger, *The Text of The New Testament*, 38.

⁵Alusión a Juan 3:8, en Ignacio, *Epistle to the Philadelphians* VII. Véase, Philip Schaff, *The Apostolic Fathers with Justin Martin and Irenaeus*, de *ANF*, 1:136.

⁶Alusión a Juan 15:19, texto ubicado dentro del contexto de los dichos Paráclitos (Jn. 14-16). En Ignacio, *Epistle to the Romans* III. Véase, *Ibíd.*, 124.

⁷Alusión a Juan 14:16, en Ignacio, *Epistle to the Philippians* II; Al finalizar este capítulo, titulado “Unity of the three divine persons”, Ignacio afirma, basado en Mateo 28:19, que Dios “no es uno con tres nombres, ni tres personas llegaron a encarnarse, sino tres poseedoras de igual honor”. Véase, *Ibíd.*, 186-187.

se considera, tal como lo hace José C. Ramos, que el apóstol Juan enfrentó las tendencias gnósticas¹ que amenazaban la estabilidad de la iglesia “más decididamente a partir del final del siglo I”, sería “la última década de éste siglo” la “época más apropiada para la producción del 4º Evangelio”.²

Trasfondo de la época

Éfeso

Éfeso, ciudad situada en la costa oeste del Asia Menor a orillas del mar Egeo, fue llamada “la ciudad más ilustre” según una inscripción encontrada en la misma ciudad.³ Para Estrabón, “por las ventajas que ofrece” fue “el mayor centro comercial de Asia”⁴ y por consiguiente “una de las cinco ciudades más importantes del Imperio” Romano.⁵ En el siglo I era la puerta por la cual las rutas comerciales ingresaban al centro del Asia

¹No sólo eso, Francis J. Moloney dice que “se escribió en un lugar donde se codeaban [...] el judaísmo, el cristianismo primitivo, las complejas religiones del helenismo y el mundo griego y un gnosticismo incipiente”. Moloney, *El Evangelio de Juan*, 29.

²Ramos, *Evangelho de João*, 17; Ver también la exposición de los argumentos que describe Roberto Pereyra, en *Introducción general a los Evangelios*, 150-151. Entre ellos se expone dos en particular: (1) La no mención de los Saduceos, quienes se hicieron muy presentes antes del 70 DC, pero que después de esa fecha fueron olvidados; (2) La implicación de la divinidad de Jesús y la insistencia de su preexistencia.

³La inscripción dice: λαμπροτατος Εφεσιων πολεις. Véase, John Macray, “Archaeology and the book of Acts”, *Criswell Theological Review* 5, no. 1 (1990): 80.

⁴Véase, Estrabón, *Geografía* 14.1.24. En: Robert Bedrosian's Homepage, “Strabo's Geography Book XIV”, Robert G. Bedrosian, ed., <http://rbedrosian.com/Classic/strabo14.htm> (consultado: 27 de enero, 2011).

⁵Jesús Sánchez, “Efeso: esplendor de Jonia”, *Historia* 16, no. 186 (Madrid: 1991), 2.

Menor y demás regiones.¹ Su posición estratégica para el comercio marítimo y terrestre, su riqueza y pompa, su dedicación al arte, la arquitectura² y a la contemplación filosófica³ cultivada por siglos,⁴ hacía de Éfeso una ciudad apropiada para el intercambio cultural y religioso. Esta situación, apta para la propagación del evangelio, podría ser la razón de que el apóstol Pablo se dedicara tres años a predicar allí (Hch. 19: 9, 10; 20:31), y que Juan residiera y escribiera su evangelio.

Contexto socio-religioso

La religión greco-romana en el Asia Menor

En el mundo antiguo se consideraba que el orbe era dominado por dioses y semidioses. Los cuales tenían dominio sobre determinadas cosas, e inclusive podían intervenir en la vida de los hombres.⁵ En el Asia Menor, estas concepciones míticas

¹Floyd V. Filson, “Ephesus and the New Testament”, *The Biblical Archaeologist* 8, no. 3 (1945), 74.

²La arqueología ha develado su magnífica y lujosa arquitectura, algunos ejemplos son: La biblioteca de Celso, el teatro grecorromano, el templo de Artemisa. Para una descripción más amplia, véase: Jesús Sánchez, “Éfeso: esplendor de Jonia”, 1-7; Javier Rodríguez Cabezas, “La biblioteca de Éfeso”, *Historia Antigua*, vol. 13, en Espacio, Tiempo y Forma 2 (Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2000), 141-157. En adelante UNED.

³“Los banquetes griegos (*sympósia*) como un marco ideal para el estudio de las relaciones de amistad...En este espacio doméstico, privado, se reúne un nutrida red de ciudadanos que, apelando a los lazos de *philía*, debaten cuestiones de índole política, social, filosófica”. Begoña Enjuto Sánchez, “Amistad y relaciones sociales en el Mundo Antiguo. Una aproximación al fenómeno en el mundo griego y romano”, *Historia Antigua*, vol. 22, en Espacio, Tiempo y Forma 2 (Madrid: UNED, 2009), 92.

⁴Ekrem Akurgal, “The Early Period and the Golden Age of Ionia”, *American Journal of Archaeology* 66, no. 4 (1962), 377.

⁵Jennifer Larson, *Ancient Greek Cults* (New York, NY: Routledge, 2007), 11.

politeístas, por el auge comercial y las campañas bélicas, fueron sincretizándose y expandiéndose; de tal manera que Roma adoptó el panteón religioso de Grecia. No sólo eso, sino que adquirió su cosmovisión dualística, su antropología dicotómica y su concepción zoo-antropomórfica de los dioses.

En Éfeso, ciudad principal del Asia Menor, se rendía culto a Artemisa o Diana, quien según la teogonía hesiódica era la hija de Zeus y Leto.¹ La riqueza y el lujo de su templo² hacían de éste un gran “centro de peregrinación”³ para todo el mundo (Hch. 19:27). Para el oráculo de Apolo, como es registrado en una inscripción que data del s. II d. C., ella “es guía prominente de toda ciudad, es la madre nutricia y la que hace prosperar el linaje de los hombres y les concede el don de los frutos”, además “es vuestra defensora inmaculada”.⁴ De este modo, el culto a Diana, sus templos e ídolos, se propagaron por diversas partes del imperio romano, como lo evidencian el templo a Artemisa en Gerasa, territorio siro-palestino, datado a fines del s. I d.C.⁵

¹Hesíodo, *Teogonía* 918-920. En: Jaa Torrano, *Teogonia: a origen dos deuses* (São Paulo: Iluminuras, 1995), 116. Véase también: Juan Antonio López Férez, “Los dioses griegos y sus mitos en Galeno”, *CFC (G): Estudios griegos e indoeuropeos* 14 (2004), 167.

²Amplios detalles sobre el templo, véase en: Jerome Murphy-O’ Connor, *St. Paul’ s Ephesus: Texts and Archaeology* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2008), 20-24. También, Merrill M. Parvis, “Archaeology and St. Paul’ s journeys in Greek Lands”, *The Biblical Archaeologist* 8, no. 3 (1945): 68.

³Javier Rodríguez Cabezas, “La biblioteca de Éfeso”, 143.

⁴El oráculo es traducido y citado en: Juan Rodríguez, “Ártemis Efesia en Lidia y Apolo Clario en Éfeso: Mántica y propaganda religiosa en época imperial”, *Historia y Arqueología*, vol. 6, en Actas del IX Congreso Español de Estudios Clásicos (Madrid: Ediciones Clásicas, 1998), 207.

⁵John Kampen, “The cult of Artemis and the Essenes in Syro-Palestine”, *Dead Sea Discoveries* 10, no. 2 (2003), 207-209.

El culto a Diana,¹ por la iconografía e inscripciones encontradas,² estuvo siempre relacionado a la protección, la fertilidad y la prosperidad. Su liturgia³ estaba basada en sacrificios de animales y ritos mágicos,⁴ acompañados por cantos,⁵ desfiles y procesiones.⁶ Para ello se utilizaban plantas como el ajeno, llamado también artemisa, que por sus propiedades psicoactivas se interpretaría como “exaltación espiritual”⁷ en estado de “éxtasis”.⁸

¹Franciszek Sokolowski, “A New Testimony on the cult of Artemis of Ephesus”, *Harvard Theological Review* 58, no. 4 (1965), 427-429.

²Las esculturas encontradas en Éfeso son llamadas “Ártemis Polimasta” (senos múltiples), por lo cual se la ha relacionado con la fecundidad. Sin embargo, la crítica iconográfica, plantea que aquellas protuberancias podrían ser “los testículos de los bóvidos” sacrificados en su honor o “manojos de dátiles” en representación de su madre Leto quién, según la mitología, se asió de la palmera “para forzar su alumbramiento”. Más explicación respecto a la iconografía de Artemisa en el mundo, véase: Pilar Gonzáles Serrano, “Consideraciones iconográficas sobre la Ártemis Efesia”, En *Actas del I Congreso Español del Antiguo Oriente Próximo “El Mediterráneo en la Antigüedad: Oriente y Occidente”* (Madrid: CSIC, 1998), 1-11.

³Un amplio desarrollo respecto al culto y liturgia de Artemisa, ver: Jennifer Larson, *Ancient Greek Cults*, 101-113.

⁴Steven M. Baugh afirma que “ni Estrabón, Plinio el viejo, Dion Crisóstomo, Pausanias, Jenofonte de Éfeso, Aquiles Tacio, ni ningún otro autor antiguo habla explícitamente o hace alguna sugerencia respecto al culto de prostitución ya sea en el sentido estricto o amplio de cualquier periodo de la historia de Éfeso”. Steven M. Baugh, “Cult prostitution in New Testament Ephesus: a reappraisal”, *JETS* 42, no. 3 (1999): 449.

⁵William Furley y Jan Bremer, *Greek Hymns: Selected Cult Songs from the Archaic to the Hellenistic Period*, vol. 1, *The Texts in Translation*, en *Studies and Texts in Antiquity and Christianity* 9 (Tübingen: J.C.B. Mohr, 2001), 4, 10, 21, 23, 30.

⁶Sokolowski, “A New Testimony on the cult of Artemis of Ephesus”, 429.

⁷Carlos Wagner, “Sobre inciensos, trances y (algunas) diosas. Una perspectiva etnobotánica”. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 15 (2010): 94-97.

⁸Daniel Becerra Romero, “La mujer y las plantas sagradas en el mundo antiguo”, *Vegueta* 7 (2003): 13.

El judaísmo del siglo I

El judaísmo del siglo I d.C. es descrito, por la literatura Rabínica,¹ como una multiplicidad de sectas.² Las que, según Justo L. Gonzáles, diferían entre sí pero que mantenían dos aspectos en común, su “monoteísmo ético y su esperanza mesiánica y escatológica”.³ Además, tanto el templo como la Ley eran sus referentes importantes en asuntos de fe. Esto era mucho más evidente en las tres principales sectas del judaísmo, las que según Flavio Josefo eran “tres formas de filosofía”,⁴ los fariseos, saduceos y esenios,⁵ de los cuales al menos los dos primeros realizaban su adoración en el templo.⁶ En general las “discusiones sectarias”,⁷ sugiere Shaye J. D. Cohen, eran acerca de las “leyes cúllicas

¹Véase, Shaye J. D. Cohen, “The significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism”, *Hebrew Union College Annual* 55 (1984): 32; Ver también el *Talmud Pesachim* 56a, en *Babylonian Talmud*, trad. Michael L. Rodkinson, vol. 5 (Boston, MA: The Talmud Society, 1918), 101.

²Philip Neal, *Judaism - Revelation of Moses or Religion of Men?* (California, CA: York Publishing, 2010), 1. Aquí se enumeran a: Los escribas, fariseos, saduceos, zelotes, herodianos y esenios.

³Justo Gonzales, *Historia del Pensamiento Cristiano* (Barcelona: Clie, 2010), 47.

⁴Flavio Josefo, *The Jewish War*, II.8, 2. Véase en: Flavio Josefo, *The Jewish War*, trad. Robert Traill, ed. Isaac Taylor, vol. 1 (Londres: Houlston & Stoneman, 1851), 201.

⁵Philip Schaff afirma que “después del tiempo de los macabeos (150 a. C)” el judaísmo se dividió en “tres sectas mutuamente hostiles”. Philip Schaff, *History of the Christian Church*, vol. 1 (Christian Classics Ethereal Library, 2002), 49; Según Isaac Wise, los “escribas eran parte de los fariseos”, véase en Isaac M. Wise, “The Pharisees”, *The Asmonean* VII, no. 14 (21 Enero, 1853): 162-163.

⁶Ambas sectas dominaban en el templo pero tenían “controversias halakicas”. Eyal Regev, “The Sadducees, The Pharisees, and the Sacred: Meaning and ideology in the Halakhic controversies between the Sadducees and Pharisees”, *Review of Rabbinic Judaism* 9 (2006): 139-140.

⁷Cohen, 31.

del templo”.¹ En este sentido, la destrucción del templo de Jerusalén (70 d.C.) marcó al judaísmo, ya que con la desaparición del templo “el foco principal del sectarismo también desapareció”.² Sin embargo los fariseos³ sobrevivieron mudándose a Yavneh (Jamnia).⁴ A partir de allí la unidad judía vendría a ser sólo la Ley. Andreas J. Köstenberger, comenta la función de los fariseos después de la destrucción del templo de la siguiente manera:

En los años subsiguientes a la destrucción del templo, los dirigentes farisaicos, por una política de consolidación y exclusión, trataron de defenderse de la desintegración dentro del mismo judaísmo, así como también de la atracción de fuerzas externas como el paganismo, cristianismo y gnosticismo. La Torah llegó a ser el centro y las diferencias entre las escuelas rabínicas fueron minimizadas (...). La sinagoga reemplazó al templo como un símbolo de la unidad judía.⁵

Sin duda, la presencia e influencia de los fariseos fue notable, mucho más después de la destrucción del templo, porque lograron consolidar al judaísmo de Palestina.⁶ Su interpretación enfocada en la Torah, según Raymond Surburg, era más “razonable que la de los grupos apocalípticos judíos”; afirmaban que después de los últimos tres profetas, Hageo, Zacarías y Malaquías, el “Espíritu Santo, que es, el don de profecía, había dejado

¹Cohen, 31.

²Ibíd.

³Albert Baumgarten, “The name of the Pharisees”, *JBL* 102, no. 3 (1983): 411-428.

⁴Christiane Saulnier y Bernard Rolland, *Palestina en tiempos de Jesús*, 2da. ed. (Navarra: Verbo Divino, 1981), 53.

⁵Andreas J. Köstenberger, “The Destruction of the second Temple and the composition of the Fourth Gospel”, *Trinity Journal* 26 (2005): 222.

⁶ Ver la formidable descripción de los acontecimientos de la destrucción del templo y los sucesos posteriores en: Emil Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús 175 a.C. – 135d.C.*, ed. Geza Vermes, Fergus Millar y Matthew Black, vol. 1 (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985), 655, 665-669.

a Israel”.¹ Esto hacía que el rol del sanedrín, la interpretación de la Torah y el uso de la tradición sea de vital importancia pues era su único legado.

Finalmente, sólo mencionar que los datos arqueológicos ponen en evidencia como las comunidades judías del Asia Menor, en Efeso (Hch. 18:18-21; 19:8-10),² Esmirna, Sardis y Mileto, eran preponderantes y de buena posición social,³ y aunque impactados por el desastre del templo mantenían su expectación mesiánica.⁴ Ante eso, es posible que muchos judíos hayan buscado una explicación o respuesta a esos acontecimientos en el cristianismo. Andreas J. Köstenberger sugiere que la destrucción del templo para el apóstol Juan fue un importante dato histórico para la divulgación de su evangelio,⁵ el cual anuncia un cumplimiento cristológico⁶ y una esperanza pneumatológica.

¹Raymond F. Surburg, “Rabbinical writings of the Early Christian Centuries and New Testament Interpretation”, *Concordia Theological Quarterly* 43, no. 4 (1979): 276; véase también el *Talmud Yomah* 9b; el *Talmud Sanhedrin* 11a; y la *Tosefta Sotah* 13:2.

²Flavio Josefo destaca la influencia y posición social de los judíos en Éfeso. *Antigüedades* 14.12.4; 14.10.11-13; 16.6.7.

³Lloyd Gaston, “Jewish Communities in Sardis and Smyrna”, *Religious Rivalries and the struggle for success in Sardis and Smyrna*, ed. Richard S. Ascough, en *Studies in Christianity and Judaism* 14 (Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2005), 19, 24; “La evidencia arqueológica testifica la presencia judía en Esmirna, Efeso, Pergamo, Tiatira, Apamea, Mileto, Acmonia, y otras ciudades”, véase Robert L. Wilken, “Melito, the Jewish community at Sardis, and the sacrifice of Isaac”, *Theological Studies* 37, no. 1 (1976): 54; Una descripción de las comunidad judías del Asia Menor en: André Paul, *El mundo judío en tiempos de Jesús: historia política* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982), 131-136; E. M. B. Green y C. J. Hemer, “Ephesus”, *New Bible Dictionary*, ed. D. R. W. Wood (Leicester: InterVarsity Press, 1996), 328.

⁴Köstenberger, 214-215.

⁵Ibíd., 241.

⁶Interesante el estudio de Ekkehardt Müller, “The Jews and the Messianic Community in Johannine Literature”, *Davar Logos* 4, no. 2 (2005): 159-180.

La iglesia cristiana del siglo I

El pentecostés en Jerusalén (30 d.C.) dio inicio a la labor misionológica de la iglesia (Hch. 2).¹ Durante los siguientes años los creyentes se multiplicarían y diseminarían por todo el imperio romano. El apóstol Pablo sería uno de los más notables en esparcir el evangelio en cada uno de sus viajes misioneros. Pablo al finalizar su segundo viaje había llegado a Éfeso pero no pudo quedarse (Hch. 18:19-21). En su tercer viaje regresó a Éfeso y permaneció allí por dos años predicando el evangelio (Hch. 19:8-10). Esa decisión estratégica, hizo de Éfeso “un centro de la predicación paulina”,² “centro de la misión cristiana”³ y “tercera capital del cristianismo”.⁴

En los tiempos de Pablo, la iglesia de Éfeso surgía y crecía en medio de la oposición tanto judía como griega. Se observa la existencia de judíos exorcistas, de casta sacerdotal, buscando imitar los milagros paulinos sin tener resultado (Hch. 19: 13-15). Así como la fuerte presión social a favor de la idolatría a Diana la diosa “de los efesios”, también sin resultado (Hch. 19: 23-41). Sin embargo la iglesia cristiana era considerada una *superstitio illicita*,⁵ razón por la cual emperadores como Nerón (Tácito, *Anales*, XV,

¹Jean Comby, *Para leer la historia de la Iglesia: De los orígenes al siglo XV* (Navarra: Verbo Divino, 1993), 1: 16.

²Filson, “Ephesus and the New Testament”, 74.

³Eckhard J. Schnabel, “Die Ersten Christen in Ephesus Neuerscheinungen zur Fruhchristlichen Missionsgeschichte”, *Novum Testamentum XLI*, no. 4 (1999): 351.

⁴Adolf Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity in The First Three Centuries*, trad. James Moffatt (Grand Rapids, MI: CCEL, 2005), 55.

⁵Ilaria Ramelli, “Nota per le fonti della persecuzione anticristiana di Nerone e le sue conseguenze, alla luce di due recenti apporti critici”, *Historia Antigua*, vol. 14, en *Espacio, Tiempo y Forma 2* (Madrid: Universidad Nacional a Distancia, 2001), 65.

44),¹ Domiciano² y Trajano (Plinio el joven, XCVII, XCVIII),³ persiguieron a los cristianos.⁴ A pesar de todo, el apóstol Pablo y Juan persistieron en la fe de Jesús.

La iglesia cristiana y las herejías del siglo I

Simultáneamente a los impedimentos sociopolíticos, surgieron las herejías. Los apóstoles del siglo I tuvieron que lidiar con ellas, de manera especial en el territorio del Asia Menor. Wayne House, en su artículo titulado “Heresies in the Colossian Church”,⁵ enumera las principales posiciones, desde el siglo XIX hasta el siglo XX, respecto a que

¹Es Tácito quien registra como el emperador Nerón (54-68 d.C) da inicio a la persecución contra los cristianos en Roma. Se considera que Pedro y Pablo murieron en ella. Véase, Perseus Digital Library, Gregory R. Crane, ed., “Cornelius Tacitus, *The Annals*”, Perseus Digital Library, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Tac.+Ann.+15.44&redirect=true> (consultado: 1 de diciembre, 2011).

²Acerca de las persecuciones en el periodo de Domiciano (81-96 d.C.) hay un debate de muchos años, sin embargo no se niega rotundamente que este emperador no haya perseguido a los cristianos. Ver, Donald McFayden, “The Occasion of the Domitianic Persecution”, *The American Journal of Theology* 24, no. 1 (1920): 65-66; Samuel Mercer y Leicester Lewis, “The alleged persecution of Christians by Domitian”, *Anglican Theological Review* 2, no. 1 (1919): 26; Johannes Knudsen, “The Lady and the Emperor: A study of the Domitian persecution”, *Church History* 14, no. 1 (1945): 17-32; Brian W. Jones, sostiene que Domiciano no fue un tirano como lo han descrito, en *The Emperor Domitian* (Londres: Routledge, 1993), 114-117; pero es refutado por Peter Wiseman, “Domitian and the Dynamics of terror in Classical Rome”, *History Today* 46, no. 9 (1996): 21.

³En estas correspondencias entre Plinio y el emperador Trajano (81-96 d.C); Trajano le explica su política de gobierno con restricción a los cristianos. Véase: Plinio el joven, “Letters of Pliny”, trad. William Melmoth, en *The Harvard Classics: Letters and Treatises of Cicero and Pliny*, vol. 9 (New York, NY: Collier & son, 1909), 425, 428.

⁴Samuele Bacchiocchi sugiere que la hostilidad contra los cristianos se inicio a partir del 62 D.C. Véase, Samuele Bacchiocchi, “Rome and Christianity Until A. D. 62”, *AUSS* 21, no. 1 (1983): 25.

⁵Wayne House, “Heresies in the Colossian Church”, *Bibliotheca Sacra* 149 (142): 45-59.

movimientos filosófico-teológicos habrían participado de esas herejías en la iglesia de Colosas. El concluye de la siguiente manera:

Algunos creen que la herejía fue primariamente judía, mientras que otros dicen que fueron los gentiles. Aquellos que argumentan por un contingente judío generalmente los ven como miembros de los Esenios o un grupo como los místicos de Merkabah (...). Aquellos quienes creen que los oponentes fueron gentiles, o al menos helenísticos, piensan que estuvieron presentes los Neopitagoreanos o raíces de alguna religión misteriosa. Siguiendo con este grupo de eruditos están aquellos quienes creen que la iglesia de Colosas fue influenciada por elementos Gnósticos. (...)

Ningún punto de vista singular tiene argumentos que puedan llevarlo a ser aprobados exclusivamente. Es mejor reconocer que ambos elementos judíos y gentiles estuvieron presentes en la herejía de Colosas.¹

Wayne House se adhiere a esta última posición afirmando que fue un “sincretismo de judíos, gentiles, y cristianos que disminuyeron la suficiencia de la salvación en Cristo”.² Esto es posible, pero lo cierto es que el apóstol Pablo escribió su carta a la iglesia de Colosas para prevenirla de los ataques de tales herejías. Así también a Corinto, donde también es posible que Pablo haya hecho frente a herejías de tendencias gnósticas, según George W. MacRae, o como lo plantea Giulia Sfameni Gasparro, fueron “cristianos con pretensiones carismáticas y experiencias visionarias, influidos por el apocaliptismo judaico y por especulaciones angelologías también judaicas”.³ Ante cualquier situación, pareciera ser que la conclusión de Wayne House es la más sensata.

El apóstol Pablo lidió con el ataque de las herejías hasta el 67 d.C, año en que fue martirizado. Pero el apóstol Juan continuó con la labor de cuidar a la iglesia hasta el final del siglo I. Escribió sus cartas, las revelaciones de Apocalipsis desde la Isla de Patmos y

¹House, “Heresies in the Colossian Church”, 59.

²Ibíd.

³El planteamiento de George W. MacRae es citado también en Giulia Sfameni Gasparro, “Pablo y los ‘ primeros gnósticos’ ”, *AHIG* 18 (2009): 219, 234-236.

finalmente su evangelio. La tradición afirma que Juan escribió su evangelio desde Efeso, donde radicaba. Esto pone de manifiesto que Juan fue a vivir al centro del Asia Menor, lugar donde había gran confluencia de culturas y costumbres, y donde posiblemente surgían siempre herejías. Para Rudolf Bultmann, Juan es dependiente de conceptos gnósticos inclusive más que Filón.¹ Según él, el “título παράκλητος” es de origen gnóstico muy relacionado a los escritos Mandeos y de las Odas de Salomón.² Sin embargo, Jey J. Kanagaraj afirma que el paráclito, en realidad, “nos recuerda la función de un ángel en las visiones místicas de Merkabah”.³ Inclusive llega a decir que el concepto juanino de “μενειν ἐν” como “mutua habitación” entre Dios y los seres humanos es más compatible con las visiones de Merkabah que con el misticismo de Filón.⁴ Estos críticos buscan encontrarle un origen a la teología juanina, cuando en realidad Juan, al igual que Pablo en Colosas, Corinto y Gálatas, está combatiendo estas herejías. Herejías proto-gnósticas o pre-gnósticas que podrían haber sido el cultivo para el gnosticismo del siglo II.⁵

¹Bultmann, *The Gospel of John: A Commentary*, 9.

²Ibíd., 568-569.

³Jey J. Kanagaraj, ‘Mysticism’ in *the Gospel of John: An inquiry into its Background*, en *JSNTSup* 158, ed. Stanley E. Porter (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 267.

⁴Ibíd., 271-272.

⁵La erudición actual, desde el congreso en Mesina, mantiene dos posiciones proto-gnosticismo o pre-gnosticismo. Véase, Francisco García Bazán, “Sobre el gnosticismo y los gnósticos. A cuarenta años del Congreso de Mesina”, *Gerión* 26, no. 2 (2008): 113; George MacRae, “Gnosis in Messina”, *Catholic Biblical Quarterly* 28, no. 3 (1966): 332; También, George E. Ladd, *Teología del Nuevo Testamento* (Barcelona: Clie, 2002), 323; R. McL. Wilson, “‘Jewish gnosis’ and Gnostic Origins: A Survey”, *Hebrew Union College Annual* 45 (1974): 178-189.

El gnosticismo

Según la erudición el gnosticismo se hace evidente recién a mediados del siglo II d.C. Su origen, que para algunos es pre-cristiano y para otros post-cristiano, es aún incierto y materia de grandes debates.¹ Sin embargo, es posible decir con Giulia Sfameni que entre el final del siglo I y el inicio del siglo II d. C surgen “personajes y comunidades reconocibles como gnósticos en virtud de su visión dualística”, los que se “hallan presentes en el interior del cristianismo o en su inmediata periferia” razón por la cual son “denunciados y combatidos como heréticos”.² Esto lo evidencia Ireneo de Lyon, cuando denuncia el gnosticismo de Cerinto (fines del s. I), quien probablemente fue contemporáneo de Juan, llamándolo “enemigo de la verdad”.³ Ireneo destaca que Cerinto era educado en la “sabiduría de los egipcios”⁴ y que Juan predicaba con la intención de “remover” el error que Cerinto había diseminado. Además añade que antes de Cerinto, los Nicolaítas enseñaban un tipo de “conocimiento” falso.⁵ De este modo, es muy probable que hacia fines del siglo I, un tipo de gnosticismo (pre-gnosticismo o proto-gnosticismo) estaba surgiendo y que el apóstol Juan tuvo que combatir.⁶

¹William W. Combs, “Nag Hammadi, Gnosticism and New Testament interpretation”, *GTJ* 8, no. 2 (1987): 195-212; Edwin M. Yamauchi, “Pre-Christian Gnosticism in the Nag Hammadi Texts?”, *Church History* 48, no. 2 (1979): 129-141.

²Sfameni, “Pablo y los ‘ primeros gnósticos’ ”, 232.

³Véase, Ireneo, *Against Heresies* 3.3.4. Narra un encuentro entre Juan y Cerinto.

⁴Ibíd., 1.26.1.

⁵Ibíd., 3.11.1.

⁶Henry A. Green, *The Economic and Social Origins of Gnosticism*, Society of Biblical Literature Dissertation Series 77, ed. William Baird (Atlanta, GA: Scholars, 1985), 8.

Actualmente se concibe que el gnosticismo fue y es una mezcla de muchas vertientes religiosas como el Judaísmo, cristianismo, el pensamiento egipcio y mesopotámico, el pensamiento Iraniano e Hindú, los Upanishads, el platonismo, stoicismo, etc.¹ El sincretismo de todos estos componentes filosóficos dio origen al dualismo gnóstico cuyo enfoque principal es la salvación. Pero ¿cómo es la salvación? Justo Gonzáles lo define de la siguiente manera:

Según el gnosticismo, consiste en la liberación del espíritu, que se halla esclavizado debido a su unión con las cosas materiales. En el ser humano hay cuerpo, alma y espíritu. Tanto el cuerpo como el alma pertenecen al mundo material, ya que el alma es sólo lo que da al cuerpo vida, deseos y pasiones. El espíritu no pertenece en realidad a este mundo, sino que es parte de la sustancia divina que por alguna razón ha caído y ha quedado aprisionada en lo material. Es necesario entonces liberar al espíritu de su prisión, y esto se logra mediante el conocimiento o *gnosis*, de donde deriva su nombre gnosticismo. Este conocimiento no consiste en una mera información, sino que es más bien una iluminación mística producto de la revelación de lo eterno.²

En el dualismo gnóstico, el espíritu es parte de la sustancia divina aprisionada en el cuerpo y debe ser liberada para regresar a su estado de plenitud en lo divino. Para ello, es necesario la *gnosis* que, según Manuel Guerra, “consiste en una introspección psicológico-religiosa, a veces con connotaciones ‘místicas’, del hombre en su propia interioridad”.³ Este conocimiento introspectivo es “superior a los sentidos, a la razón y a la fe”.⁴

¹MacRae, “Gnosis in Messina”, 332; Wilson, “‘Jewish gnosis’ and Gnostic Origins: A Survey”, 189.

²Gonzáles, *Historia del Pensamiento Cristiano*, 120.

³Manuel Guerra, “El gnosticismo antiguo y moderno”, *Biblia y Fe* 22 (1996): 220.

⁴Xavier Alegre, *Jesús, Judas, Da Vinci...* (Barcelona: Cristianisme i justícia, 2006), 12.

El evangelio de Juan

Destinatarios y propósito

Los eruditos señalan diversos destinatarios y por tanto diferentes propósitos según sus propias teorías de composición del libro.¹ Sin embargo, si se considera que Juan el apóstol, es el autor no sólo del evangelio sino de las epístolas, y se sugiere esto por las “ideas coincidentes”² que estas desarrollan respecto al evangelio, los destinatarios serían los miembros de la iglesia cristiana, en primera instancia se infiere Éfeso,³ con el propósito, no sólo de combatir a los herejes, sino de exaltar la persona de Cristo para que “creyendo, tengáis vida en su nombre” (Jn. 20:31).

El apóstol busca hacer evidente la naturaleza de Jesús (Jn. 1:1, 14) y su ministerio salvífico por su encarnación, muerte, resurrección y segunda venida (Jn. 3:16; 10:17; 11:25; 14:1-3). Esto está estrechamente vinculado con la exposición que el apóstol realiza contra los “anticristos” (1 Jn. 2:18,22; 4:3) y “falsos profetas” (4:1). Afirma que Jesús a “venido en carne” (1 Jn. 4:2-3; 2 Jn. 7) y no en apariencia según el docetismo.⁴ Además

¹Thomas L. Brodie dice que “la erudición moderna ha hecho cinco principales sugerencias” respecto a qué circunstancias llevaron a escribir el evangelio. (1) Un conflicto con una/la sinagoga en relación a la actitud del evangelista (J. L. Martyn, W. Meeks, Schnackenberg); (2) Una misión (anti-judía) a Samaria (Buchanan, Freed); (3) Una polémica anti-docética, porque Juan busca contrarrestar el error de que Cristo no fue plenamente humano. Esto para G. Richter es el principal propósito de Juan; (4) Un llamamiento a todos los cristianos, judíos y gentiles (Barrett, Brown, Onuki); (5) Una apología contra los sectarios/adherentes de Juan el Bautista (Baldenberger, Brown). Ver, Thomas L. Brodie, *The Quest for The Origin of John's Gospel*, 10-14.

²Roberto Pereyra, en *Introducción general a los Evangelios*, 154.

³Ireneo, *Agains Heresies* 3.1.1.

⁴El docetismo, del griego δοκεω (apariencia), surgió a fines del siglo I. Ellos, basándose en el dualismo gnóstico y platónico, enseñaban que Jesús no sufrió la

parece aclarar la permanente encarnación de Cristo aún en la cruz (1 Jn. 1:1-3; 3:16; 5:10-12), y que no abandona su cuerpo, en esa ocasión, según el cerintianismo. Pero, además de todo esto, en el contexto de lo que Jesús venía a alcanzar, Juan pone en evidencia la íntima relación entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.¹ Sin embargo, es interesante denotar la igualdad entre el Hijo y el Espíritu Santo (παράκλητος y ἄλλον παράκλητον – Jn 14:16,26; 15:26; 16:7,13 cf. 1 Jn. 2:1) así como su vicariedad y continuidad de la misión (Jn. 14-16). Aquí, al parecer, Juan busca hacer conocer a sus destinatarios la función y naturaleza del Espíritu Santo, respecto a su misión de “consolar”, “guiar”, “enseñar”, en contra de un gnosticismo o proto-gnosticismo que enseñaba la búsqueda del espíritu inherente en el interior del ser humano.²

Pneumatología juanina

La palabra πνεῦμα ocurre dieciocho veces en el evangelio de Juan. Su uso tiene varios significados:³ En la conversación de Jesús con Nicodemo significa viento (Jn. 3:8). Luego pasa a significar principio vital en el discurso del pan de vida (Jn. 6:63), en la

crucifixión ni la muerte porque su cuerpo era sólo apariencia y no real. Algunos refutaron eso, como Juan: “el Verbo se hizo carne” (Jn 1:14); Ignacio de Antioquía: “El sufrió verdaderamente, incluso, Él mismo se resucitó, no, como algunos no creyentes lo mantienen” (*Epistle to the Smyrnaeans*, 2); y, Justin Martir, *Dialogue with Tripho*, 103-5.

¹Veloso concluye su estudio afirmando tanto el Padre, como el Hijo y el Espíritu Santo participan activamente en el envío, la ejecución y el hacer saber su actividad misionera, destacando el lugar principal del Padre e incluyendo a los seres humanos como copartícipes de esa misión. Véase, Veloso, *El Compromiso Cristiano*, 330-331.

²Kurt Rudolph, “Gnosticism”, *The Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman (Londres: ABD, 1992), 2:1033, 1037: “La idea fundamental gnóstica es la caída y la redención del alma”. Rudolph sugiere que, por la evidencia del evangelio de Juan y 1-3 Juan, pudo haber sido un gnosticismo “temprano y un único tipo de gnosis cristiana”.

³Ver la descripción de Veloso, *El Compromiso cristiano*, 265.

resurrección de lázaro (Jn. 11:33), en el anuncio de la traición de Judas (Jn. 13:21) y cuando Jesús muere en la cruz (Jn. 19:30). Así también, se refiere a Dios como persona parte de la Deidad (Jn. 1:32,33), con una función salvífica hacia la humanidad (Jn. 3: 5,6, 34; 7:39; 20:22), sumamente santo, perfecto y digno de la única auténtica adoración (Jn. 4:23,24; 14:17,26; 15:26; 16:13).

Juan identifica claramente a la tercera persona de la Deidad colocando πνεῦμα con ἅγιον (santo) y ἀληθείας (verdad). Esto destaca su divinidad, igual al Padre como a la del Hijo. Además en Juan, el Espíritu Santo es identificado particularmente como παράκλητος “defensor, abogado, intercesor, consolador” o “alguien llamado al lado de”.¹ Jesús prometió que el Padre iba a dar “otro” (ἄλλον) παράκλητος (Jn. 14:16). ἄλλος significa “otro” numéricamente distinto pero de la misma naturaleza, a diferencia de ἕτερος “otro” cualitativamente diferente.² Es decir Jesús prometió alguien numéricamente distinto a él, pero similar a él en su naturaleza. Esto denota que el Espíritu Santo es una persona. Por eso, en palabras de Jean Giblet, el Espíritu Santo es una persona divina “que está en una relación absolutamente única de igual a igual con el Padre y el Hijo”.³ En este sentido Mario Veloso describe esa unidad e igualdad de la siguiente manera:

Están unidos en la revelación: El Padre es su fuente, el Hijo la comunica y el Espíritu Santo la interioriza en el creyente. Participan juntos en la actividad de dar la vida: El Padre la origina y la ofrece, el Hijo y el Espíritu Santo la entregan (Jn. 6: 63). También realizan juntos la obra de dar testimonio: El Padre da testimonio de que la misión del Hijo es verdadera (Jn. 5: 37), el Hijo da testimonio de lo que vio junto al Padre, esto es, de todo el plan salvífico (Jn. 3: 11. Cf. 3: 31-34; 7: 16;

¹Timothy Friberg, Barbara Friberg and Neva F. Miller, *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, vol. 4 (Grand Rapids, MI: Baker Books, 2000), 296.

²Friberg, *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, 44.

³Jean Giblet, “Les Promesses de l’ Esprit et la Mission des Apôtres dans les Evangiles”, *Irénikon* 30 (1957), 40.

8: 28, 38, 40; 12: 49, 50; 14: 10, 24; 17: 8, 14) y el Espíritu Santo da testimonio del Hijo (Jn. 15: 26)¹

La unión e igualdad entre las tres personas divinas, su funcionalidad coordinada y expresadas en acciones personales enfocadas en la salvación del ser humano, remarcando la personalidad y acciones del Espíritu Santo, son los temas que el apóstol Juan desarrolló.

Conclusión

En este estudio del contexto se ha podido apreciar: (1) que Juan el apóstol es el autor del evangelio que lleva su nombre; (2) que este evangelio fue escrito en Éfeso hacia fines del siglo I; (3) que en esa época ya estaban surgiendo diversos movimientos religiosos que no compartían las creencias de los apóstoles; (4) que tales movimientos no se fundamentaban en la Palabra sino que compartían tendencias con la filosofía griega u oriental respecto a su antropología, teología, cosmología y ontología; (5) que es posible que Juan conociera esa realidad religiosa-cultural y por eso escribió su evangelio, no como una apología sino como una exposición de la Verdad desde sus orígenes; (6) que para Juan la Deidad y su revelación son Verdad; (7) que el Padre, el Hijo y el Espíritu son personas divinas, unidas en perfecta comunión e involucradas en la salvación de la humanidad; (8) que el Espíritu no es un fluido, emanación, energía o fuerza impersonal sino una persona divina que tiene la función de “guiar” al creyente en toda la Verdad; (9) que la Verdad es la Palabra revelada.

¹ Veloso, *El Compromiso cristiano*, 269-270.

CAPÍTULO III
ANÁLISIS DEL TEXTO

Análisis literario

Género y tipo literario

La sección en estudio (Jn. 16:12-15) pertenece a un “género literario singular”,¹ denominado evangelio. Es el εὐαγγέλιον una “buena noticia”,² cuya característica, sin centrarse en una narrativa histórica netamente cronológica y geográfica, es “*kerygma*, proclamación, y *didajé*, enseñanza”.³ De manera que se enfoca en el contenido de los hechos y palabras de Cristo. Pero esta sección a estudiar, siguiendo la metodología de Gordon Fee, “¿es una narración o un dicho?”.⁴ Por la presencia de ὅταν δὲ “pero cuando” (Jn. 16:13),⁵ al inicio de la frase y el uso continuo de verbos en futuro,⁶ se podría decir,

¹José M. Martínez, *Hermenéutica Bíblica* (Barcelona: Clie, 1984), 381.

²Gerhard Friedrich, “εὐαγγέλιον”, *Compendio del diccionario teológico del Nuevo Testamento*, ed. Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich (Grand Rapids, MI: Libros Desafío, 2003), 266. En adelante *CDTNT*.

³Martínez, *Hermenéutica Bíblica*, 381.

⁴Gordon Fee, *Exégesis del Nuevo Testamento*, 31.

⁵Cuando ὅταν se encuentra con el subjuntivo “casi siempre se refiere a un hecho futuro”. Roberto Hanna, *Sintaxis Exegética del Nuevo Testamento Griego* (El Paso, TX: Mundo Hispano, 2000), 88.

⁶Los que son: ὁδηγήσει “guiará”, δοξάσει “glorificará”, λαλήσει “hablará”, ἐρχόμενα “ha de venir” y ἀναγγελεῖ “comunicará o hará saber”.

que el dicho de Jesús a sus discípulos es una declaración profética acerca de la llegada y la misión del πνεῦμα τῆς ἀληθείας.

Estructura del libro

Se han propuesto diversas estructuras según el contenido del evangelio de Juan. Merrill Tenney sugiere seis periodos específicos basados en las acciones de Jesús.¹ Por otro lado Charles K Barrett expone una simple división de cuatro partes a partir del contenido.² Mientras que C. H. Dodd, siguiendo de manera parecida a Werner G. Kümmel,³ propone una doble división del cuerpo principal.⁴ Sin embargo, para la presente investigación se tomará la propuesta de Raymond E. Brown⁵ adaptada por Roberto Pereyra de la siguiente manera:

1. Prólogo (1:1-18)
2. El libro de las señales; Jesús se revela a sí mismo en obras y hechos (1:19-12:50).
3. El libro de la gloria; la auto revelación de Jesús en la cruz y exaltación (13:1-20:31).

¹Tenney sugiere lo siguiente: (1) Consideración (1:19-4:54); (2) Controversia (5:1-6:71); (3) Conflicto (7:1-11:53); (4) Crisis (11:54-12:36a); (5) Conferencia (12:36b-17:26); (6) Consumación (18:1-20:31). Véase, Merrill Tenney, *John: The Gospel of Belief* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1997), 36.

²Barrett presenta lo siguiente: (a) Prologo (1:1-18); (b) Narraciones, conversaciones y discursos (1:19-12:50); (c) Jesús sólo con sus discípulos (13:1-17:26); (d) La pasión y resurrección (18:1-20:31); (e) Apéndice (21:1-25). Véase, Barrett, *The Gospel According to St. John*, 11.

³Werner G. Kümmel, *Introduction to the New Testament* (Nashville, TN: Abingdon, 1975), 194. Citado en Ramos, *Evangelho de João*, 21.

⁴Dodd propone: (A) El prólogo (1); (B) El libro de las señales (2-12); (C) El libro de la pasión (13-20 o 21). En C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 289.

⁵Brown, *El Evangelio según Juan I-XII*, 179.

- a. La revelación de la gloria de Jesús a sus discípulos a través de sus enseñanzas (13:1-17:26).
 - b. La revelación de la gloria de Jesús a través de su muerte y resurrección (18:1-20 – 20:31).
4. Epílogo o apéndice (21:1-25).¹

Esta estructura evidencia que el cuerpo central se divide en dos partes principales.

La primera que es “el libro de las señales” muestra el ministerio de Jesús a los judíos “marcado por milagros específicos”, mientras que la segunda parte “revela el ministerio de Jesús a los discípulos, cuya culminación es el acto del milagro mayor, la señal por excelencia: Su muerte y resurrección”.² Además, esta segunda parte, para Roberto Pereyra se subdivide. En la primera subdivisión, se trata la “revelación” de Jesús a “través de sus enseñanzas”, y en la segunda subdivisión se trata la “revelación” de Jesús a “través de su muerte y resurrección”. Estas subdivisiones hacen más precisa la determinación del presente texto en estudio (Jn 16:12-15) ya que se encontraría en la primera subdivisión, donde Jesús se revela a sus discípulos a través de su discurso del *parákleto* en el aposento alto.

Límites del pasaje

Según la división de perícopas que provee *The Greek New Testament*,³ el último dicho parácleto está registrado en Juan 16:12-15. En esta sección se centra la presente investigación que tomará más específicamente las palabras registradas entre los versículos 13-15 por su conexión directa con el sujeto, el πνεῦμα.

¹Pereyra, *Introducción general a los Evangelios: Apuntes de clase*, 145.

²Véase, Jose Carlos Ramos, *Evangelho de João*, 22.

³Kurt Aland, *The Greek New Testament* (Stuttgart: German Bible Society, 1990).

Establecimiento del texto

El texto griego de Juan 16:12-15

12. Ἔτι πολλὰ ἔχω ὑμῖν λέγειν, ἀλλ' οὐ δύνασθε βαστάζειν ἄρτι·
13. ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὀδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάση· οὐ γὰρ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλ' ὅσα ἀκούσει λαλήσει καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν.
14. ἐκεῖνος ἐμὲ δοξάσει, ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήμψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν.
15. πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ ἐμὰ ἐστίν· διὰ τοῦτο εἶπον ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λαμβάνει καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν.

Crítica textual

Según el aparato crítico de *The Greek New Testament*, el texto del v. 13a presenta cierto grado de duda sobre cuál texto griego sería el original o el más apropiado. Al respecto existen siete variantes, pero sólo son dos las más disputadas entre los eruditos¹

¹Estas son la primera y tercera variante según el orden que da el aparato crítico del *TGNT*. Las otras variantes son: (2da) ὀδηγήσει ὑμᾶς ἐν πάσῃ τῇ ἀληθείᾳ (“los guiará en toda la verdad”), apoyada por el códice de Koridethi del s. IX, el manuscrito latino Corbeiensis II del s. V, la versión Siriaca Harcleana del s. VI, la versión Armeniana del s. V (“la Reina de las versiones” – Metzger, *The Text of The New Testament*, 82), y con una lectura dudosa la versión Gótica del s. IV; (4ta) ὀδηγήσει ὑμᾶς εἰς πάσαν τὴν ἀληθείαν (“los guiará hacia toda la verdad”), aparece apoyada por Tertuliano, Basilio, Crisóstomo y otros, así como por el códice Cyprius del s. IX, el códice greco-latino Sangallensis, el Petropolitano, el Athos Laurae, del s. IX, también en una lectura de la mayoría de leccionarios y manuscritos bizantinos, y una serie de manuscritos minúsculos que datan a partir del s. IX; (5ta) διεγύσεται ὑμῖν τὴν ἀληθείαν πάσαν entendida por la Vulgata como *docebit uos omnem veritatem*, también por algunos manuscritos latinos como el Aureus (s. VII) y el Colbertinus (s. XIII), además fue usada por Eusebio y Cirilo de Jerusalem. Esta variante es observada como “una obvia corrección” (en Bultmann, *The Gospel of John*, 573, nota de pie 4.); (6ta) ἐκεῖνος ὑμᾶς ὀδηγήσει ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάση (“el/aquel los guiará en toda la verdad”), apoyada principalmente por el códice Bezae Cantabrigiensis del s. V, además de algunos manuscrito itálicos, siriácicos y coptos. Esta variante omite la frase τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας (“el Espíritu de Verdad”) evidente en el *textus receptus*; (7ma) ἐκεῖνος ὑμᾶς ὀδηγήσει εἰς πάσαν τὴν ἀληθείαν (“el/aquel los guiará hacia toda la verdad”), al igual que la 6ta variante también omite la frase τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας. Pero es apoyada por el códice itálico Vercellensis del s. IV, y registrada por Tertuliano, Novaciano e Hilario.

debido al peso de la evidencia que ambas poseen. Por eso este estudio trabajará también en torno a esas dos variantes para definir una lectura apropiada.

La variante (1) ὀδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάση· (lit. “los guiará en la verdad toda”) es usada como el original por *TGNT*, mientras que la variante (3) ὀδηγήσει ὑμᾶς εἰς τὴν ἀληθείαν· πᾶσαν (lit. “los guiará hacia la verdad toda”) es usada en la versión griega *Wescott and Hort*. Como es evidente la diferencia radica en el uso de ἐν (“en”) y εἰς (“a/hacia”). Ambos usos, en dativo y acusativo respectivamente, modifican la composición gramatical de la oración así como el sentido semántico.

El uso de ἐν (“en”) es apoyada principalmente por el código Sinaítico del s. IV, Regius del s. VIII, el código uncial “W” o de “los cuatro evangelios”¹ del s. V, y la familia 1 del s. XII-XIV cuya escritura parece “remontarse al tipo de texto usado en Cesarea en el tercer y cuarto siglo”.² Además es registrada por Victorinus-Rome (362 d.C.), Nonnus (431 d.C.), Cirilo (444 d.C.), y en algunos otros manuscritos como el itálico Veronensis del s. V, el copto Bohirico del s. III y IV, y el manuscrito georgiano de Adysh del 897 d.C. como testigo de la versión Georgiana del s. V.³ De este modo, en palabras de Charles K. Barrett, esta variante tiene la “mejor certificación”.⁴

Por otro lado, el uso de εἰς (“a/hacia”) es evidenciada en el código Alejandrino del s. V, el código Vaticano del s. IV, un fragmento del s. VIII, un manuscrito itálico

¹Así lo califica Metzger, *The Text of The New Testament*, 56. También se le llama *Washington* por su localidad según el *TGNT*.

²Ibíd., 61. Esta familia contiene los manuscritos griegos 1, 118, 131, 209.

³El *TGNT* refiere el siglo V pero Bruce Metzger es específico en señalar el 897 d.C. para Adysh. Véase Ibíd., 83.

⁴Barrett, *The Gospel According to St. John*, 489.

llamado Palatinus del s. V, y es usada por Orígenes (254 d.C) y Dídimo (398 d.C.). En general, es evidente que esta variante en comparación a la anterior tiene menos soporte. En ese sentido Charles K. Barrett es específico en mencionar que la lectura del códice Vaticano “aquí tiene poco apoyo”.¹

La opinión de los comentaristas modernos está dividida. Algunos se inclinan por el uso de ἐν, como: Francis J. Moloney,² Charles K. Barret,³ George R. Beasley-Murray,⁴ Bruce M. Metzger,⁵ y Raymond E. Brown.⁶ Porque indicaría que “la verdad es la esfera de la acción del Paráclito”.⁷ Pero otros prefieren εἰς, como Donald A. Carson,⁸ J. H.

¹Barrett, *The Gospel According to St. John*, 489.

²Moloney, *El Evangelio de Juan*, 451. Entiende así: “Este personaje (*ekeinos*) guiará a los discípulos (*hodēgēsei hymas*) a la plenitud de la verdad. El trayecto hacia ‘ toda la verdad’ (*en tē alētheia pase*) no se ha completado todavía”.

³Barrett, *The Gospel according to St. John*, 489. Pareciera mantenerse imparcial, pero dice que *en te aletheia* “should be probably preferred”.

⁴George R. Beasley-Murray, *John*, Word Biblical Commentary 36, ed. David A. Hubbard (Texas, TX: Word Books, 1987), 283.

⁵Bruce M. Metzger, *Un comentario textual al Nuevo Testamento*, trad. Moisés Silva y Alfredo Tepox (Nueva York, NY: Sociedad Bíblica Americana, 2006), 210.

⁶Raymond E. Brown, *The Gospel according to John XIII – XXI*, The Anchor Bible 29, eds. William F. Albright y David N. Freedman (New York, NY: Anchor Bible Doubleday, 1970), 707.

⁷Ibíd. En este sentido el Espíritu “guiará a los discípulos a la plenitud de la verdad” (Ver, Moloney, *El Evangelio de Juan*, 451.) por “el camino de toda la verdad” (Brown, *The Gospel according to John XIII – XXI*, 703). Para “comprender las profundidades y las alturas de la revelación todavía no percibidas por ellos” (Beasley-Murray, *John*, 283). De esta manera “ellos serán guardados en el camino de Dios”. (Barrett, *The Gospel according to St. John*, 489.)

⁸Donald A. Carson, *The Gospel according to John* (Leicester: Inter-Varsity Press, 1991), 539-540. El prefiere traducir: “The Paraclete will guide you in [...] all truth”.

Bernard,¹ Leon Morris,² Ignace de la Potterie³ y Rudolf Bultmann.⁴ Porque no sólo indica dirección sino que “el movimiento terminará en el interior del lugar al cual es dirigido”,⁵ “el mismo corazón de la verdad”.⁶

De acuerdo con Richard Young tanto εἰς como ἐν, que expresan “extensión espacial” y “posición espacial” respectivamente, pueden también, en algunas ocasiones, ser usados intercambiamente.⁷ Si así fuera el caso, dice Leon Morris “el significado no diferirá grandemente”.⁸ En este mismo sentido, Raymond Brown sugiere que ambas “fueron usadas con una gran vaguedad en aquella época”.⁹ Sin embargo, afirma Bruce

¹J. H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John* (Edinburgh: T&T Clark, 1985), 2: 509-510.

²Leon Morris, *The Gospel according to John*, Serie The New International Commentary on the New Testament, ed. Gordon Fee (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995), 620-621.

³Refiriéndose a εἰς dice que es “una fórmula la cual describe muy bien la penetración hacia toda la verdad de Cristo bajo la acción del Espíritu”. Palabras de Ignace de la Potterie (*Biblica*, XLIII [1962], 373) citadas por Morris. *Ibíd.*, 621n30.

⁴Bultmann, *The Gospel of John*, 573-574.

⁵Planteamiento de Ignace de la Potterie citado por Brown en *The Gospel according to John XIII – XXI*, 707.

⁶Citado de Ignace de la Potterie (“Le Paraclet”, 45, n.1) en Beasley-Murray, *John*, 283; Así también Carson asegura “que *eis* es original y que aquí significa ‘hacia el mismo corazón de la verdad’”. Carson, *The Gospel according to John*, 539n1-540.

⁷Por ejemplo, Mt. 27:30 (“y le golpeaban en [εἰς] la cabeza”) y Jn. 5:4 (“un ángel descendía de vez en cuando al [ἐν] estanque”). Ver Richard A. Young, *Intermediate New Testament Greek: A Linguistic and Exegetical Approach* (Nashville, TN: Broadman & Holman, 1994), 93, 96.

⁸Morris, *The Gospel according to John*, 621.

⁹Brown, *The Gospel according to John XIII – XXI*, 707.

Metzger que a εἰς “parecen haberla introducido copistas que la consideraron más idiomática” que ἐν.

Por otro lado, si se tiene en cuenta que Juan probablemente tuvo contacto con la LXX, entonces se puede decir que es preferible usar ἐν. Porque “el uso de ἐν después de ὀδηγέω es más frecuente que εἰς”.¹ De las 45 veces que aparece el verbo ὀδηγέω, 20 veces es seguido de la preposición dativa ἐν;² 23 veces por alguna conjunción u otra preposición (ἐπὶ / ἕως); y sólo 2 veces por εἰς.³ Además Josué 24:3 (καὶ ὠδήγησα αὐτὸν ἐν πάσῃ τῇ γῆ), Nehemías 9:19 (ὀδηγήσασθαι αὐτοὺς ἐν τῇ ὁδῷ), Salmos 85:11 (ὀδηγήσόν με κύριε τῇ ὁδῷ σου καὶ πορεύσομαι ἐν τῇ ἀληθείᾳ), Salmos 142:10 (τὸ πνεῦμά σου τὸ ἀγαθὸν ὀδηγήσει με ἐν γῆ εὐθείᾳ) y Salmos 138:24 (καὶ ὀδηγήσόν με ἐν ὁδῷ αἰωνίᾳ), proveen clara similitud de forma y sentido respecto a Juan 16:13a. Los más claros ejemplos son los dos últimos Salmos, el 142:10 (“tu buen Espíritu me guíe a tierra de rectitud”) que señala “extensión espacial”, y 138:24 (“y guíame en el camino eterno”) que refiere un rumbo dentro de una “posición espacial” hacia una “extensión espacial”.⁴ Este uso en la LXX, afirma Rudolf Bultmann, “denota dirección dentro de un área, o en la trayectoria permitida por un camino”.⁵

¹Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, 2: 509.

²Corrobórese en la LXX: Jos 24:3; Neh 9:19; Sal 5:9 [8]; 24:9 [25:9]; 26:11 [27:11]; 66:5 [67:4]; 76:21 [77:20]; 77:14 [78:14]; 77:53 [78:53]; 85:11 [86:11]; 105:9 [106:9]; 118:35 [119:35]; 138:24 [139:24]; 142:10 [143:10]; Ec 2:3; Sab 9:11; 10:10; 10:17. Los textos en los corchetes pertenecen a la NIV o la LBA.

³Véase en la LXX: Sal. 106:7 [107:7]; 42:3 [43:3].

⁴Términos usados por Young, en *Intermediate New Testament Greek*, 93, 96.

⁵Rudolf Bultmann, *The Gospel of John*, 573n4.

Así también, tal como en la variante anterior, es necesario definir que lectura usar para el v. 13b. El *TGNT* lee ἀλλ' ὅσα ἀκούσει λαλήσει (“hablará todo lo que oiga”), mientras que el *Wescott and Hort* expone ἀλλ' ὅσα ἀκούει λαλήσει (“hablara todo lo que oye”).¹ La opinión de los eruditos es dividida, Charles K. Barret,² Bruce M. Metzger,³ y J. H. Bernard,⁴ prefieren el futuro ἀκούσει. Mientras que Raymond E. Brown⁵ y Rudolf Bultmann⁶ eligen el presente ἀκούει. Sin embargo el peso de la evidencia textual⁷ y la secuencia de verbos en futuro presentada por el autor del evangelio, inclinan la decisión por ἀκούσει.

En resumen, teniendo en cuenta la evidencia presentada para ambas posiciones, se podría decir que tanto ἐν como ἀκούσει concordarían con el sentido del texto, no

¹Existen dos variantes más: (1) ἀλλ' ὅσα ἂν ἀκούσῃ λαλήσει (2) ἀλλ' ὅσα ἂν ἀκούσει λαλήσει. Según Barrett, Metzger, Brown, la primera es un “deseo de mejorar” (Brown) o un “retoque gramatical” (Metzger) y la segunda “no es más que una variante ortográfica” (Barrett). Véase, Barrett, *The Gospel according to St. John*, 489; Metzger, *Un Comentario Textual al Nuevo Testamento*, 210; Brown, *The Gospel according to John XIII-XXI*, 707.

²Barrett, *The Gospel according to St. John*, 489.

³Metzger, *Un comentario textual al Nuevo Testamento*, 210.

⁴J. H. Bernard, 2: 509-510.

⁵Brown, *The Gospel according to John XIII – XXI*, 707.

⁶Bultmann, *The Gospel of John*, 573-574.

⁷ La primera es ampliamente apoyada por el códice Vaticano del s. IV, la lectura original del códice Bezae del s. V, el códice uncial “W” o de “los cuatro evangelios” del s. V, la lectura original del Laudianus del s. VI, el códice Wolfii B, s. IX, el códice “Y” de Cambridge del s. IX, el Athos del s. VIII, y los manuscritos 1, 213, 397, 579, 1071, 1689. Mientras que la segunda es apoyada por el códice Sináptico del s. IV, el códice Regius del s. VIII, y los manuscritos 33 (s. IX) y 1819 (s. XV). Ver, Metzger, *Un Comentario Textual al Nuevo Testamento*, 210.

alterando su sentido teológico sino aclarando su significado bíblico. Por eso en la presente investigación se hará uso de ἐν (en) pero con sentido de dirección (hacia).

Traducción personal

12. Todavía tengo mucho que decirles, pero ahora no las pueden llevar.
13. Pero cuando venga él, el Espíritu de Verdad, les guiará en toda la verdad, porque no hablará de sí mismo, sino que hablará todo lo que oiga y les declarará lo que habrá de venir.
14. El me glorificará, porque tomará de lo mío y les comunicará.
15. Todo lo que tiene el Padre es mío; por eso dije que Él toma de lo mío y les hará saber.

Análisis Sintáctico

En la sección en estudio (Jn 16:12-15), es interesante notar como la mayor cantidad de verbos están en modo indicativo. Según Roberto Hanna, dicho modo verbal “alude a una actitud” donde “para el que habla o escribe, la acción verbal es real”.¹ En este caso, el que escribe es Juan, y el que habla es Jesús. Se podría decir que, para Jesús sus acciones y las acciones del Espíritu Santo son reales; tal actitud es captada y registrada por Juan, de tal manera que no sólo es real para Jesús sino también para el discípulo testigo, Juan. Así, tanto para Juan como para Jesús las acciones verbales se encuentran en el ámbito de lo real y evidente, mas no en el ámbito de lo subjetivo.

En la primera oración del v.12, como el verbo ἔχω (“tengo”) está en indicativo activo, el verbo λέγειν (“decirles”),² que es un infinitivo, vendría a ser su complemento directo; es decir λέγειν recibe la acción verbal. Además, es necesario recordar que el modo indicativo denota una acción real. De esta manera, esto proyecta la idea de que lo

¹Hanna, *Sintaxis Exegética del Nuevo Testamento Griego*, 138.

²Se traduce “decirles” por el pronombre ὑμῖν “ustedes” que le antecede.

que “tiene” que “decir” Jesús, así como lo que ya dijo, es tan real como él mismo. Sin embargo, al iniciar la segunda oración, la conjunción adversativa ἀλλ’ οὐ (“pero no”) unida al adverbio de tiempo ἄρτι (“ahora”), modifican en sentido negativo la acción anterior; denotando que por ahora dichas palabras, los discípulos, no las pueden llevar.

El v. 13 inicia con una cláusula temporal que se opone a la idea anterior (adversativa). Esta cláusula está conformada por dos conjunciones, ὅταν δε (“pero cuando”), y un verbo subjuntivo ἔλθη (“venga”). Según Roberto Hanna, dicha cláusula, “casi siempre se refiere a un hecho futuro” y a una “acción específica”.¹ En esta ocasión, éste hecho futuro haría posible lo que no se podía en ese momento. De este modo, ὅταν δε ἔλθη señala promesa profética y esperanza; de que tras la venida de ἐκεῖνος (“aquel”, el “Espíritu de Verdad”), los discípulos podrían “llevar” lo que en ese momento Jesús todavía no les podía decir.

En ese mismo sentido ὁδηγήσει (“guiará”) es la acción consecutiva de la cláusula temporal. Una acción en modo indicativo y voz activa, es decir una acción real realizada directamente por el sujeto (ἐκεῖνος), el πνεῦμα τῆς ἀληθείας. Este personaje guiaría en toda la verdad hacia toda la verdad. Una acción que requiere una explicación. Entonces Juan procede a describir la argumentación de Jesús, que consta de tres oraciones conectadas entre sí por conjunciones, donde οὐ γὰρ (al iniciar la primera oración) subordina todo el argumento a la acción (ὁδηγήσει) y a la cláusula temporal (ὅταν δε ἔλθη).

La construcción (οὐ ... ἀλλα) al inicio de las dos primeras oraciones del argumento mencionado y el hecho de que ambas compartan el mismo verbo (λαλήσει),

¹Hanna, *Sintaxis Exegética del Nuevo Testamento Griego*, 88.

hace evidente una relación adversativa exclusiva. En este caso, “es una manera de destacar lo que se dice en la segunda parte del contraste”,¹ que el Espíritu Santo sólo hablará lo que oiga, más no de sí mismo. Además, así como ὁδηγήσει (“guiará”), está en indicativo y señala un “guiar” real, los verbos λαλήσει (“hablará”) y ἀκούσει (“oiga”) muestran que para Jesús y Juan el “hablar” y el “oir” del Espíritu Santo es tan real como las acciones personales que ellos realizan. Finalmente el argumento concluye, καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν, “y les declarará lo que habrá de venir”. En esta oración el verbo participio presente ἐρχόμενα “habrá de venir” expresa simultaneidad en relación a la acción futura ἀναγγελεῖ “declarará”.²

En el v.14, Jesús vuelve a mencionar a ἐκεῖνος (“aquél”), en referencia al Espíritu Santo, y agrega la acción ἐμὲ δοξάσει (“me glorificará”). Una acción directa del sujeto ἐκεῖνος, por la voz activa del verbo, y real para Jesús, por el modo indicativo del verbo. Seguidamente aparece la conjunción ὅτι que señala el inicio de una explicación a la oración anterior.³ En este sentido, las acciones verbales ἐμοῦ λήμψεται (“tomará de lo mío”) y ἀναγγελεῖ ὑμῖν (“les comunicará”) parecieran señalar una funcionalidad particular del Espíritu Santo entre Jesús y los discípulos. Así, la primera acción muestra la íntima relación de las dos personas divinas; mientras que la segunda acción revela como el Espíritu Santo hace presente la persona de Jesús, al comunicar lo que es de Jesús, denotando el acercamiento de la Divinidad hacia la humanidad. En ambos casos, las formas verbales indican que tales acciones son reales.

¹Hanna, 59-60.

²“El participio en presente expresa una acción que ocurre al mismo tiempo que la acción del verbo principal”. *Ibíd.*, 188.

³*Ibíd.*, 321.

Al iniciar el v. 15, la construcción πάντα ὅσα ἔχει (“Todo lo que tiene”) expresa totalidad; y tal totalidad del Padre dice Jesús “es mío” (ἐμὰ ἐστίν). Esta frase demuestra la plena unidad divina. Seguidamente, la frase deductiva διὰ τοῦτο (“Por eso”), señala que la frase anterior es la razón de las acciones del πνεῦμα. De esta manera al usar esa frase deductiva con el verbo εἶπον (“dije”) en indicativo aoristo, a modo de conclusión, Jesús busca recalcar lo que ya mencionó en el v.14 e inclusive el v. 13, “que toma de lo mío y les hará saber”. Esto enfatiza la estrecha comunión de la Deidad.

Aspecto histórico-literario

El texto y su rol en el contexto

La sección en estudio es el último de los cinco dichos Parácleto (16:13-15) y está íntimamente enlazada con las anteriores (Jn. 14:16-17; 14:26; 15:26; 16:7-10).¹ En cada una de ellas, el autor nombra a la tercera persona de la Deidad como παράκλητος “consolador”, “abogado”, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας “Espíritu de verdad” y τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον “Espíritu Santo”. Además busca destacar su función personal a favor de la salvación del hombre, al afirmar “está con vosotros” (14:17), “enseñará todas las cosas” (Jn. 14:26), “testificará de mí” (Jn. 15:26), “convencerá al mundo, de pecado, justicia y de juicio” (Jn. 16:8), y “guiará a toda la verdad” (16:13).² De este modo es evidente que el último dicho parácleto forma parte del discurso expresado por Jesús a sus discípulos en

¹“No es un accidente que el Parácleto sólo es mencionado en los discursos de despedida”. Slater, “The Paraclete as Advocate”, 101.

²Ver, el cuadro sinóptico de los discursos Parácleto de Jesús presentado en: Jerome H. Neyrey, *The Gospel of John*, de la colección New Cambridge Bible Commentary, ed. Ben Witherington III (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 269.

el aposento alto durante la última cena (Jn. 13).¹ Con la finalidad de dejar una esperanza final de que Él a través de su Espíritu Santo estaría siempre con ellos.²

Comparación sinóptica

Los evangelios describen los momentos de Jesús antes de que sea tomado prisionero. El siguiente cuadro comparativo señala algunas diferencias y similitudes:

Tabla 1. Cuadro sinóptico sobre la descripción de la última cena.

Mateo	Marcos	Lucas	Juan
26:6-13: María unge a Jesús. 26:14-16: Traición de Judas. 26:17-35: La cena en el aposento alto y anuncio de la negación de Pedro.	14:3-9: María unge a Jesús. 14:10-11: Traición de Judas. 14:12-31: La cena en el aposento alto y anuncio de la negación de Pedro.	-No ungimiento. 22:1-6: Traición de Judas. 22:7-38: Celebración de la cena en el aposento alto y anuncio de la negación de Pedro.	-No ungimiento. 13:1-20: Cena, rito (lavado de los pies) 13:21-38: Jesús denuncia a Judas. Habla del amor y anuncia la negación de Pedro.
26:36-56: Oración de Jesús en el Getsemaní y su apresamiento.	14:32-52: Jesús ora en el Getsemaní y es apresado.	22:39-46: Oración de Jesús en el monte de los olivos. 22:47-53: El beso de Judas y apresamiento de Jesús.	14:1-16:33: Discurso de Jesús en el aposento alto. Habla del Parácleto. 17: Oración intercesora de Jesús. 18: Apresamiento de Jesús.

¹“Cada uno” de los “cinco bloques [...] proveen diferentes ideas del rol del Parácleto en las vidas de los creyentes”. Frances Taylor Gench, *Encounter with Jesus: Studies in the Gospel of John* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2007), 109.

²Porque era una “partida que genera tristeza”. “Jesús ha hablado a sus discípulos de las muchas experiencias que les esperan para que *después*, cuando acontecieran, el recuerdo de las palabras de Jesús estuviera con ellos”. Moloney, *El evangelio de Juan*, 451; Había “tristeza y dolor a sus corazones. Hasta ahora no habían sentido la realidad de la separación que se acercaba. De pronto el Maestro procedió a consolar sus corazones”. Le Roy Froom, *La venida del Consolador* (Mountain View, CA: Publicaciones Interamericanas, 1972), 22.

El cuadro permite observar y destacar que el discurso de Jesús en el aposento alto no se encuentra en los sinópticos.¹ Como es evidente, cada uno de ellos va de la cena y el anuncio de la negación de Pedro a la oración y apresamiento de Jesús en el Getsemaní. Sin embargo, de manera muy singular, Juan, antes de ir al Getsemaní para narrar el apresamiento de Jesús, registra las palabras (discurso y oración) de Jesús en primera persona. Así cumple con su propósito de destacar la dinámica soteriológica del θεός, en la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. De este modo, el discurso del Paráclitos es único. No son las palabras del testigo Juan sino la transmisión de las palabras del Maestro.

Medio ambiente de Jesús

El ambiente de Jerusalén era de gozo y algarabía.² Al iniciar esa semana, Jesús había ingresado a la ciudad con loas y aclamaciones de rey (Jn 12:12-16). La fiesta de la Pascua conmemoraba la liberación de Egipto. Sin embargo, una atmósfera de traición, confabulación y muerte rodeaba a Jesús. El registro de Marcos afirma que los “principales sacerdotes y los escribas” eran los que querían matarlo. Mientras que uno, Judas, del entorno de Jesús, sería el traicionero (Mc 14:1-2, 10-11).

La celebración tuvo lugar, según Mateo, en la casa de “cierto hombre” en Jerusalén (Mt 26:17-19). Marcos dice que el Maestro ya conocía la casa como el

¹“Una de las mayores diferencias entre los Sinópticos y el Cuarto Evangelio es el lugar que éste le otorga al Espíritu Santo, sobre todo en el discurso en el Aposento Alto y su enseñanza única sobre el Paráclitos”. George Ladd, *Teología del Nuevo Testamento* (Barcelona: Clie, 2002), 405.

²Joaquín Gonzáles Echegaray, “La Jerusalén que vio Jesús”, *Scripta Theologica*, 32, no. 2 (2000), 490-491.

apuesto alto (Mc 14:13-15). Y, a diferencia de Juan, los sinópticos cuentan los hechos previos a la cena narrando que fueron los discípulos quienes prepararon la cena y el lugar (Mt. 26:19; Mc. 14:15-16). Por su lado Lucas afirma específicamente que “Jesús envió a Pedro y a Juan” para hacer los preparativos (Lc 22:8).

La lectura del cómo se desarrolla la cena en los cuatro evangelios, deja percibir una atmósfera hogareña. Había una mesa y sillas, la vajilla estaba puesta, el pan y el vino, el lavatorio y las toallas, el aroma fresco de la casa, las risas y las palabras amigables, hacían del lugar un ambiente familiar. Se sentaron al atardecer (Mt. 26:20; Mc. 14:17), al iniciar el día 14 de Abib o Nisán.¹ Muy probablemente al lado de Jesús estaba Juan, a quién “Jesús amaba”, y muy cerca de él Judas (Jn. 13:23-26). Esa escena nocturna muestra la cercanía del Paráclitos (παράκλητος) con sus criaturas. Por eso, era el contexto apropiado para anunciar la venida del ἄλλον παράκλητον, del Espíritu Santo.

Aquella vez Jesús reemplazó la pascua por la cena del Señor e instituyó el rito del lavamiento de los pies (Jn. 13: 4-11). Aseguró que su próxima celebración de una cena igual sería con ellos otra vez pero en su reino (Mt. 17: 29; Mc. 14: 25; Lc. 22: 16). Y anunció que el ἄλλον παράκλητον los guiaría hacia él siempre.

Estudio histórico-literario de ὁδηγήσει y las otras acciones del πνεῦμα- παράκλητος

Identificación del πνεῦμα y del παράκλητος

Según Mario Veloso, Juan usa la palabra πνεῦμα con varios significados. Pero “cuando a *pneûma* se agregan las palabras *hágion* o *alétheia*, se refiere a lo que llamamos

¹Acerca de la celebración pascual en tiempos de Jesús, véase Christiane Saulnier y Bernard Rolland, *Palestina en tiempos de Jesús* (Navarra: Verbo Divino, 1981), 30

la Tercera Persona de la Divinidad”.¹ Por otro lado, παράκλητος,² significa “uno llamado al lado de” para “ofrecer asistencia en una corte”.³ Sin embargo puede tener otros significados como: “Consolador”,⁴ “ayudador” o “auxiliador”⁵ o también “intercesor” y “mediador”.⁶ En este sentido para Ignace De la Potterie designa la “función de asistencia que él ejerce en la tierra a favor de los creyentes”.⁷ Por otro lado, el uso único de esta palabra por Juan, busca resaltar que Jesús y el Espíritu son personas divinas. De este modo, Jesús es el παράκλητος (1 Jn. 2:1), mientras que el mismo Jesús promete enviar al ἄλλον παράκλητον (Jn. 14:16). Es decir, “otro” (ἄλλον) “del mismo tipo” y no “otro” (ἕτερος) “de diferente tipo”.⁸ En palabras de Mario Veloso, ἄλλον “otro”, indica que es “otro numéricamente distinto, pero similar a él, de su misma naturaleza”,⁹ por así decirlo “otro Jesús.”¹⁰

¹Veloso, *El compromiso cristiano*, 265.

²Este término ocurre en el NT: 4 veces en Juan y 1 vez en otro registro juanino.

³Turner, “Holy Spirit”, *Dictionary of Jesus and the Gospels*, ed. Joel B. Green (Leicester: InterVarsity Press, 1992), 349.

⁴Turner, “Holy Spirit”, 349.

⁵Bultmann, *The Gospel of John*, 568.

⁶Véase, Veloso, *El compromiso cristiano*, 267.

⁷Ignace de la Potterie, “Le Paraclet”, *La Vie selon l’Esprit: condition du Chrétien* (Paris: Les Editions du Cerf, 1965), 85. Citado por Veloso, *El Compromiso*, 268.

⁸Friberg, *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, 44; También, Virginia Sandiyagu, “ἕτερος and ἄλλον in Luke”, *Novum Testamentum* 48, no. 2 (2006): 105-130.

⁹Veloso, *El compromiso cristiano*, 269, 270.

¹⁰R. E. Brown, “The Paraclete”, *New Testament Studies* 13 (1967): 126. Citado por Ladd, *Teología del Nuevo Testamento*, 414. Por su lado Johann Joubert describe: “Sin

De éste modo la naturaleza personal del τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, “Espíritu Santo” o τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας “Espíritu de Verdad”, es resaltado por el sustantivo παράκλητος. En este sentido, es interesante notar cómo Juan conecta el uso singular y único de ese sustantivo con el *hapax legomenon* (ὁδηγήσει). El primero (παράκλητος), señala que el Espíritu es Dios y Persona, mientras que el segundo (ὁδηγήσει) indica su “guiar” divino personal. Un “guiar”, basado en la razón dentro del amplio contexto de la libertad que él otorgó al ser humano. El libre albedrío de cada individuo dotado de la facultad de decidir; sea para dejarse “guiar” o no. Además el pronombre demostrativo masculino ἐκεῖνος “aquel”, que hace referencia directa a παράκλητος, destaca su naturaleza “personal”.¹ Es así como el concepto de “guiar” juanino, al ser propio de una persona, es diferente al concepto “guiar” o “conducir” gnóstico, donde el guía es el *nous*, la mente.

El significado de guiar: ὁδηγήσει “guiará”

El verbo ὁδηγήσει, “guiará”, proviene de ὁδηγέω que literalmente se traduce como “guiar a alguien en el camino” o figurativamente como “instruir”, “guiar” y “enseñar”.² Es interesante notar que este verbo sólo ocurre cinco veces en el Nuevo Testamento,³ de

ser realmente Jesús, El toma el lugar de Jesús y hace presente a Jesús al mismo tiempo”. Además “esto indica que en el pensamiento juanino hay una única relación entre Jesús y el Espíritu-Paracleto”. Johann Joubert, “A Theological assessment and interpretation of the Johannine Paraclete-Spirit”, *In die Skriflig* 41, no. 3 (2007): 510, 513.

¹Charles Kingsley Barrett, *The Gospel According to St. John*, 482. “The Spirit is thought of in personal terms”.

²Bern Wilhelm Michaelis, “ὁδος”, *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. Kittel y G. Friedrich (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1977), 5: 97. En adelante *TDNT*.

³Günther Ebel, “ὁδος”, *Diccionario Internacional de Teología do Novo Testamento*, ed. Lothar Coenen y Colin Brown, trad. Gordon Chown (Sao Paulo: Vida

las cuales sólo una en el evangelio de Juan (*hapax legomenon*). Esto podría indicar que Juan tiene cuidado al usar este término o busca enfatizar una acción muy particular del Espíritu Santo.¹

El verbo ὁδηγέω en la tradición griega y en el gnosticismo contemporáneo de Juan

En el mundo griego, desde el tiempo de Homero, ὁδός (*hodós*), podía definirse como un lugar: “camino, calle o ruta”; así como una acción: “el camino que alguien tomaba”.² Metafóricamente, en Heráclito, tenía el sentido de una “manera de proceder o hacer algo”;³ y filosóficamente, en tiempos de Parménides (515 – 440 a.C), significaba “el camino intelectual-filosófico de investigación y conocimiento”,⁴ lo que desde Platón (427 -347 a.C.) en adelante, a algún “procedimiento sistemático y clarividente”, se denotaría por *methodos*.⁵ En este sentido, según Günther Ebel, ὁδηγός, fue aplicado en Polibio (204 – 122 a.C.) a “alguien que no conoce el camino y que necesita un guía”.⁶ Pero añade, que ya desde Esquilo (525 – 456 a.C.), contemporáneo de Parménides,

Nova, 2000), 134. En adelante *DITNT*. En: Mt 15:14; Lc 6:39; Jn 16:13; Hch 8:31; Ap 7:17.

¹Según José M. Martínez, “probablemente algunas de las expresiones usadas por Juan son tomadas de la jerga gnóstica (...) pero el apóstol las utiliza llenándolas de contenido netamente cristiano”. Martínez, *Hermenéutica Bíblica*, 505.

²Michaelis, “ὁδός”, 5: 42-3. Se cita la *Ilíada* 7, 340 y la *Odisea* 2, 256, 273.

³*Ibíd.*, 43. Se cita el Fragmento 135.

⁴Ebel, “ὁδός”, *The New International Dictionary of New Testament Theology*, ed. Colin Brown (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1986), 3: 935. En adelante *TNIDNTT*.

⁵*Ibíd.*, 935-6.

⁶*Ibíd.*, 936.

ὁδηγέω, se entendía como “mostrar el camino”.¹ Por eso, para el pensamiento griego en el ámbito religioso, ὁδός, es conectado con la idea “del ascenso del alma al mundo celestial”, un camino a la verdad o luz divina, un “conocimiento superior”.²

A esta perspectiva filosófica se le añaden los escritos Herméticos gnósticos donde ὁδός, “camino”, es *gnosis*, “conocimiento”. En este camino el ὁδηγέω (“guía”) es “el *nous*, la mente”,³ la cual “guía a las puertas del conocimiento”⁴ o a la “luz del conocimiento”.⁵ En este sentido, el “que ha alcanzado el nivel de *gnosis*”, ha llegado a la “divinización y participación en la inmortalidad” y podría servir o ayudar como un *Kathodegos*, “guía o líder”, que, ὁδηγέω, “guía o lidera” en el “contexto del viaje del alma al cielo”.⁶ Por eso, para Josef Kroll, “la gnosis se considera como un reino espacialmente conocido”⁷ al cual se llega guiado por el *nous*, la mente, en el mismo interior humano.

¹Ebel, “ὁδος”, *TNIDNTT*, 3: 936.

²Ibíd.

³Ibíd.

⁴Corpus Hermeticum 7.2. En The Hermetic Resource Site, “The Corpus Hermeticum”, The Hermetic Resource Site, <http://www.hermetics.org/pdf/another/hermeticum.pdf> (consultado: 24 de diciembre, 2012).

⁵Ibíd., 10.21. Más explicación, véase las págs. 53 y 54 de esta tesis.

⁶Ebel, “ὁδος”, *TNIDNTT*, 3: 936. Así mismo, Bern W. Michaelis afirma que ὁδηγός y ὁδηγέω “están claramente relacionados con el viaje al cielo sólo en los *Hechos de Thomas.*, 167”. En ese texto, Thomas, refiriéndose a su muerte, dice: “Mi Señor y mi Dios (...). Tu eres mi líder y mi guía (...) por favor, guíame hoy vengo a ti”. The Gnostic Society Library, “Gnostic Scriptures and Fragments: The Acts of Thomas”, The Gnostic Society Library, <http://gnosis.org/library/actthom.htm> (consultado: 25 de diciembre, 2012).

⁷Josef Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos* (Münster: Aschendorff., 1914), 380.

En tiempos del apóstol Juan, según Giulia Sfameni, este concepto de *gnosis* ya se mostraba como un peligro para la Iglesia.¹ Porque, como se expuso anteriormente, mientras que el ὁδηγέω bíblico se mostraba como el “guiar” de una persona a otra (el Espíritu a los discípulos), el ὁδηγός y ὁδηγέω gnóstico se referían al guiar del *nous* (mente). Un guiar de la mente en busca del conocimiento interior, la luz divina. William Combs en su estudio de los escritos gnósticos de *Nag Hammadi*,² contrariamente a Rudolf Bultmann,³ afirma que “las herejías ya estaban siendo confrontadas en el Nuevo Testamento, y aunque faltan evidencias para identificar claramente estas herejías con el gnosticismo del segundo siglo, las similitudes con algunas de estas falsas enseñanzas son inequívocas”.⁴ Así mismo, según Edwin Yamauchi, los eruditos Wilhelm Bousset (1865-1920) y Richard Reitzenstein (1861-1931), “basados en sus estudios de los documentos Hermético, Iraniano y Mandeano, afirman que el Gnosticismo existió antes del Cristianismo”.⁵ Esto reforzaría la posición de William Combs y Giulia Sfameni que pone en evidencia el peligro que corría la iglesia en el siglo I.

¹Según Giulia Sfameni, a finales del s. I e inicios del s. II, los gnósticos se “hallan en el interior del cristianismo o en su inmediata periferia, y como tales son denunciados y combatidos”. Sfameni, “Pablo y los ‘primeros gnósticos’”, 232.

²Birger A. Pearson, “Nag Hammadi”, *The Anchor Bible*, 4: 982-991.

³La hipótesis de Bultmann es: “Que las fuentes de la teología paulina y juanina pueden ser encontrados en la literatura gnóstica”. Es decir, no estaban siendo combatidos sino adaptados. Véase, William W. Combs, “Nag Hammadi, Gnosticism and New Testament Interpretation”, *Grace Theological Journal* 8, no. 2 (1987): 212, 208.

⁴Combs, “Nag Hammadi, Gnosticism and New Testament Interpretation”, 211.

⁵Combs, 204, 205. Ideas extraídas y desarrolladas de, Edwin M. Yamauchi, “Some Alleged Evidences for Pre-Christian Gnosticism”, *New Dimensions in New Testament Study*, ed. Richard N. Longenecker y Merrill C. Tenney (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1974), 47.

Por tales conclusiones, es posible que los apóstoles tuvieran que hacer frente a una filosofía que planteaba, en palabras de Xavier Alegre, “que *la salvación se consigue por el conocimiento*. Pero no por un conocimiento cualquiera, sino por un conocimiento que es superior a los sentidos, a la razón y a la fe”.¹ Como señala M. Guerra, la *Gnosis* “consiste en una introspección psicológico-religiosa, a veces con connotaciones ‘místicas’, del hombre en su propia interioridad”.² Ante eso, con “buen criterio,” Juan se “limita a la declaración positiva de la verdad”³ y es probable que usara el término ὁδηγήσει, como *hápax legomenon*, para destacar el “guiar” del *pneuma*.

El verbo ὁδηγέω en la LXX y en el NT

La diferencia en el uso de ὁδηγέω entre la LXX (Septuaginta) y el NT es abundante. La LXX hace uso 42 veces de ὁδηγέω para traducir הָנִיחַ “dirigir” o “guiar”.⁴ Mientras que el NT sólo refiere su uso cinco veces. Esta diferencia, por lo expuesto anteriormente, pareciera ser un uso cuidadoso del término. No obstante, en la Septuaginta, ὁδηγέω “es universalmente usado con referencia a Dios”. Y es posible añadir que “su uso predomina en los Salmos en confesiones en cuanto a la dirección divina en la vida individual (Sal. 23:3; 25:9) y en pedidos para su cuidado y orientación (Sal. 5:9; 31:4), como también en un sentido figurado de enseñar y guiar”.⁵

¹Xavier Alegre, *Jesús, Judas, da Vinci*, 13.

²M. Guerra, “El gnosticismo antiguo y moderno”, 220. Citado por Alegre, 13.

³“Tema” [Evangelio según San Juan], *CBA*, 5: 872.

⁴Luis A. Shökel, “הָנִיחַ”, *Diccionario bíblico hebreo español* (Madrid: Trotta, 1994), 487.

⁵Ebel, “ὁδος”, *DITNT*, 129.

En el NT, ὁδηγέω es referido, en Mateo 15:14 y Lc. 6:39, a la acción de “guiar” de un ciego hacia otro ciego. En Juan 16:13, se refiere al guiar de los creyentes por parte del Espíritu en toda la verdad. Así mismo, Juan usa la misma palabra para expresar la acción escatológica del Cordero, al guiar a los “salvos a las fuentes de las aguas” (Ap. 7:17). Finalmente, “un sentido claramente figurativo de guiar como instruir ocurre únicamente en Hechos 8:31”.¹ En este sentido Bern Wilhelm Michaelis dice que si ὁδηγέω tiene la idea de “conducir” y no “enseñar”, “habría paralelos no bíblicos”; pero si fuera un caso contrario, sería “menos probable una influencia ajena”.² Esto lo dice por la supuesta influencia de los manuscritos helenistas de *Nag hammadi* o místicos judíos de *Merkabah*, los que enfatizaban el conducir introspectivo.³ Sin embargo es evidente, según el texto en estudio, que para Juan, ὁδηγέω, implica “conducir” y “enseñar” (cf. Jn 14:26; 16:13-15). De este modo, se puede concluir, tomando la tesis de Bern Wilhelm Michaelis, que la declaración juanina no tendría “paralelos no bíblicos”. Entonces el ὁδηγέω del NT es diferente al de los manuscritos de *Nag hammadi* y *Merkabah*.

¹Ebel, “ὁδος”, *TNIDNTT*, 3: 943.

²Bern Wilhelm Michaelis, “ὁδος”, *Compendio del diccionario teológico del Nuevo Testamento*, ed. Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich (Grand Rapids, MI: Libros Desafío, 2003), 657.

³El manuscrito *The Gospel of Truth* de Nag Hammadi dice que el Espíritu, como “seno” del Padre “revela lo que es oculto de él”, para que “sus aeons” por “conocimiento interno” puedan conocer esas “cosas secretas”. Véase, Harold W. Attridge y George W. Macrae, “The Gospel of Truth (I,3 and XII,2)”, *The Nag Hammadi Library in English*, ed. James M. Robinson y Richard Smith (New York, NY: HarperCollins, 1990), 43, 50; Por otro lado, Jey J. Kanagaraj argumenta que el misticismo de Merkabah tiene “mayor influencia que el misticismo helenista” e indica que el “conducir” de Juan, “nos recuerda la función de un ángel en las visiones místicas de Merkabah”. En: Kanagaraj, *Mysticism in the Gospel of John*, 273, 268; Sobre el misticismo de Merkabah, véase: Gershom Scholem, “Merkabah Mysticism”, *Encyclopedia Judaica*, ed. Cecil Roth y Geoffrey Wigoder (Jerusalem: Ketar Publishing House, 1996), 2: 1386-9.

El verbo ὁδηγέω en el pensamiento juanino y veterotestamentario

El término ὁδηγέω en su contexto amplio e inmediato, que sería la intención de Juan, muestra lo siguiente: (1) El sentido de ὁδηγέω en el AT es correspondiente al uso del NT. Porque en el AT, Dios “guía” y “enseña” su camino (Ex. 33:13; Jue. 2:20-22; 1R 8:36; Sal. 18:30); mientras que en el NT, Jesús y el Espíritu Santo realizan esa obra (Mr. 1:21; 4:1; Lc. 6:6; Jn. 7:14; 14:26; 16: 14). Incluso Isaías 63:14 presenta tanto al Padre como al Espíritu Santo en una labor conjunta de guiar y pastorear a Israel. (2) El NT usa ὁδηγέω con sujetos materiales, siendo la única excepción Juan 16:13. Sin embargo en el AT, Dios tampoco es un ser material, pero guía como persona: “hablando” (Dt. 5:28), “razonando” (Is. 1:18), “amando” (Jer. 31:3), “sintiendo” (Dt. 30:3). En forma similar el Espíritu Santo en el NT (Hech. 2:4; 1 Cor. 12:11; Rom. 8:26, 27; Hech. 8:29; 10:19; Rom. 15:30). (3) ὁδηγέω (“guiar”), en el contexto de los discursos Parácleto, está conectado lingüísticamente con ὁδός, término con el cual Jesús mismo se identifica (Ἐγὼ εἶμι ἡ ὁδός “Yo soy el camino”, Jn 14: 6). Lo que indicaría que el Espíritu ὁδηγήσει “guiará” en el camino/Jesús. (4) El uso juanino de ὁδηγέω en el “quinto y último de los dichos parácleto” (Jn. 16:13)¹ está íntimamente relacionado a su paralelo διδάξει “enseñará” (Jn 14:26), lo que indica que “guiará” como una persona, enseñando. (5) En los dichos *parácleto* es evidente que Jesús quería que sus discípulos conozcan al Padre a través de él (Jn 14:7).² “Ésta es la vida eterna, que te conozcan (γινώσκωσιν) a ti, el único Dios verdadero, y a Jesucristo a quién tú has enviado” (Jn 17:3). Pero este conocimiento (γινώσκω) en el pensamiento de Juan, a diferencia del *nous* gnóstico, es llevado a cabo en

¹Michaelis, “ὁδός”, *TDNT*, 5: 100.

²“Juan establece los fundamentos para una doctrina de una Trinidad co-igual”. Amin A. Rodor, “O Espírito-Parácleto no quarto evangelho”, *Parousia 2* (2005): 56.

una dinámica de relacionamiento entre personas (Jesús y los discípulos). Esto es evidente por los términos que Jesús usa para expresar la forma en que lo llegarían a conocer (viéndolo - ἑωρακῶς -14:7; por sus palabras - τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λέγω - 14:10; creyendo- πιστεύετε -14:11; oyendo sus palabras - καὶ ὁ λόγος ὃν ἀκούετε -14:24). Con este mismo propósito, las acciones del Espíritu expresados por los verbos ὁδηγέω, μαρτυρήσει y διδάξει (Jn. 16:13; 15:26; 14:26) están conectados teológicamente con γινώσκω (“conocer”), en el sentido de que es el Espíritu quien “guía, testimonia y enseña” de Jesús. Es decir lleva a “conocer” al creyente el “camino” (Jesús) y lo conduce a toda la Verdad (Jesús). Y esta conducción divina del Espíritu, también se diferencia del guiar del *nous* gnóstico, porque los términos que expresan sus acciones¹ sólo se pueden dar en una relación interpersonal (el Espíritu y el creyente).

De esta manera es posible concluir que el uso de ὁδηγήσει, en la intención de Juan, pone en evidencia que el “guiar” del *pneuma* es de rasgos personales y se diferencia del “guiar” gnóstico que es intuitivo e introspectivo.² En este sentido Dios y el Espíritu son sujetos de ὁδηγέω, y se entendería como “guiar” y “conducir” con un sentido de “enseñar”. Ambos realizan esas acciones a semejanza de los seres materiales, porque no son energías vivientes, pero despojados de “personalidad humana e independientemente de ella”.³ Así, el Espíritu como vicario de Cristo, “guiaría” y “enseñaría”, tal como Cristo sin tener ninguna relación con la *gnosis*. Como el παράκλητος/Jesús (1 Jn 2:1) estaba al

¹Las acciones del Espíritu Santo son: “enseñará” y “recordará” - διδάξει y ὑπομνήσει- 14:26; “guiará” y “hablará” - ὁδηγήσει y λαλήσει -16:12,13.

²Mayor explicación, ver las págs. 53,54, 77-80 de esta tesis.

³Elena de White, *El Deseado de todas las gentes* (Buenos Aires: ACES, 2007), 622-3.

lado de sus discípulos, así también, cumpliendo su función vicaria, el ἄλλον παράκλητον/Espíritu Santo, omnipresente, los “guiaría” y “estaría” al lado de cada discípulo en cualquier parte del mundo. Sin embargo, aunque su *guiar* es presentado como el accionar de una persona,¹ su naturaleza como ser, no “debe medirse con patrones humanos” porque, siendo Dios, “no podemos medir lo infinito en términos percederos”.² Sólo se indica, en esta investigación, la inclinación del apóstol Juan a presentarlo como Dios y persona.³ De este modo, aún para Juan, “la naturaleza del Espíritu Santo es un misterio”.⁴

El verbo ὀδηγέω en el último discurso juanino

El παράκλητος, en el último discurso de Jesús, “aparece en una diferente capacidad” como “un guía y maestro de lo fiel”.⁵ Esta presentación es una nueva faceta complementaria que da luz al aspecto misiológico-soteriológico y escatológico del Espíritu y la Trinidad, mostrando unidad y continuidad. De este modo, para observar la relación entre ὀδηγέω y las otras acciones del πνεῦμα - παράκλητος, pareció conveniente usar la siguiente estructura de Jn. 16: 12-15:

¹Sobre el término “persona” relacionada al Espíritu, ver nota de pie 3 en esta pág.

²Le Roy Froom, *La venida del Consolador*, 38.

³“El Espíritu Santo es el representante de Cristo, pero despojado de la personalidad humana e independiente de ella”. Es “la tercera persona de la Divinidad”, es decir una persona divina, con la “plenitud del poder divino”. White, *El Deseado de todas las gentes*, 622, 625.

⁴Elena de White, *Hechos de los Apóstoles* (Buenos Aires: ACES, 2007), 42-3.

⁵J. H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary*, 2: 509.

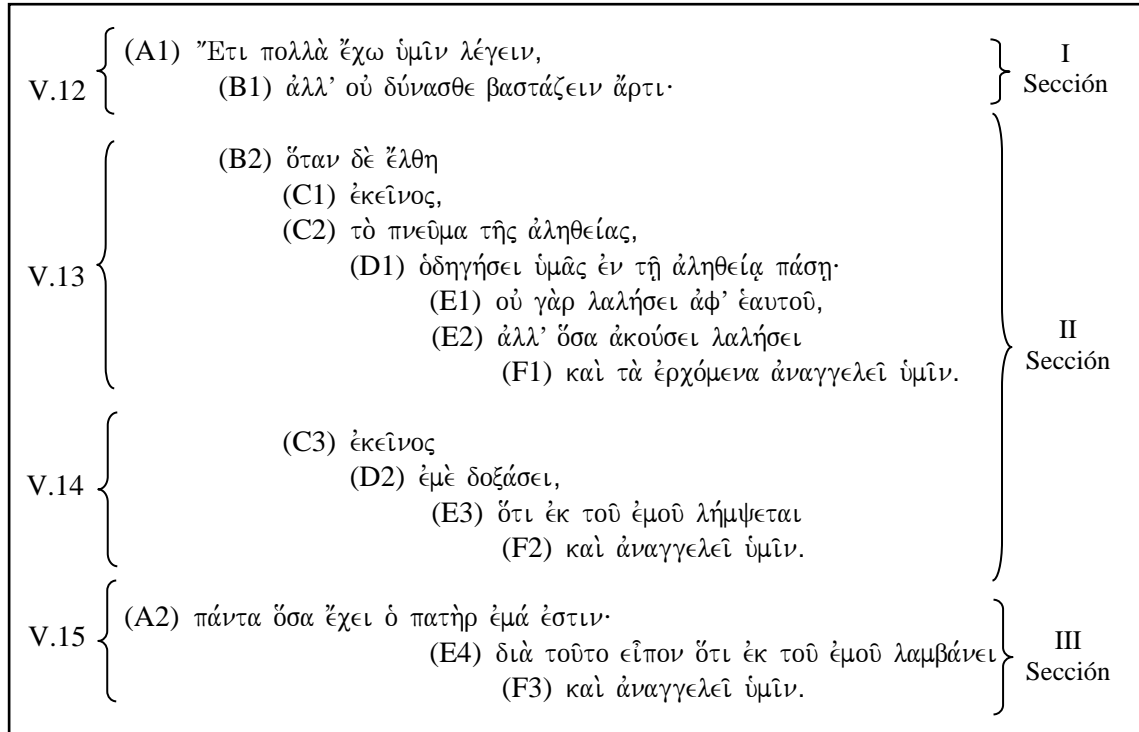


Figura 2. Estructura de Juan 16: 12-15.

La presente estructura estaría dividida en tres secciones principales (ver figura 2).

La primera, A1-B1, compuesta por cláusulas temporales, funcionaría como la parte introductoria. La segunda, B2-F1 y C3-F2, conformarían la sección central de las acciones del Paráclito. Mientras que la tercera, A2-F3, mostraría la relación del Paráclito con el Padre y el Hijo.¹

La primera y la segunda están conectadas por un paralelismo (B1 // B2) bien marcado (Pero no // pero cuando). Sin embargo la cláusula dominante es ὅταν δὲ (“pero cuando” - B2). Porque implica un giro completo de la expresión anterior (B1), generando otro cuadro de ideas e imágenes (C1-F2). De este modo, pareciera fijar la atención de los oyentes (los discípulos) en las acciones del πνεῦμα τῆς ἀληθείας (D1-F1 y D2-F2). Y

¹Acerca de esa relación, véase: Amin A. Rodor, “O Espírito-Paráclitos no quarto evangelho”, 55-60.

tales acciones, como se observa, son a su vez remarcadas por el pronombre demostrativo ἐκεῖνος (C1 y C3), indicando que son explícitamente del παράκλητος.¹

El ὁδηγήσει y las otras acciones del πνεῦμα -παράκλητος

En la segunda sección de la estructura (ver figura 3), por razones didácticas se ha separado la oración B2-C1, ya que ἐκεῖνος (“aquél”) permite identificar al πνεῦμα τῆς ἀληθείας y conectarlo con el παράκλητος (en el discurso anterior 16:7). De este modo es evidente que se trata de la misma persona. Además, este pronombre ἐκεῖνος permitiría evidenciar las dos subdivisiones de esta segunda sección, a saber D1 y D2.

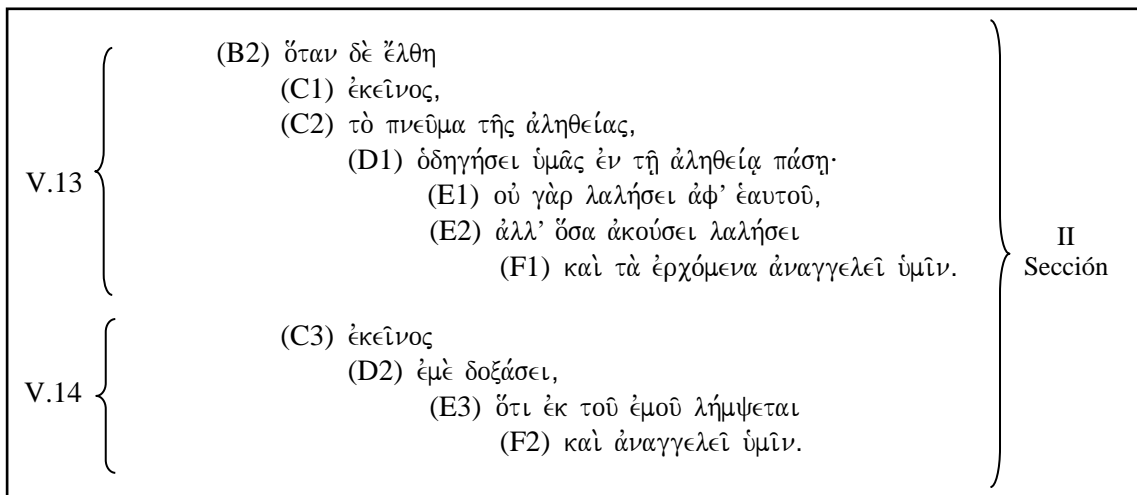


Figura 3. Estructura de la segunda sección de Juan 16: 12-15.

La primera acción del πνεῦμα -παράκλητος. Esta primera acción está indicada por ὁδηγήσει ὑμᾶς (“les guiará” – D1) y su complemento directo, marcado por ἐν (en/hacia), indica el contenido y la dirección de esa acción, la Verdad (ἀληθεία). A esa acción,

¹Sylvia Scholtus, “El uso de ἐκεῖνος y su relación con πνεῦμα y παράκλητος en el evangelio de Juan”, *Theologika* 22, no. 1 (2007): 69.

mediante conjunciones, se subordinan otros verbos u acciones como: λαλήσει (“hablará” – E1 y E2), ἀκούσει (“oiga” – E2), ἐρχόμενα (“habrá de venir” – F1) y ἀναγγελεῖ (“declarará” – F1). De esta forma Jesús estaría indicando la manera en que el πνεῦμα τῆς ἀληθείας guiaría a los discípulos a la Verdad (ἀληθεία). Sería un “guiar”, como ya se observó anteriormente, semejante al de él y al de su Padre.¹ Esta relación del guiar entre los sujetos πνεῦμα y Ἰησοῦς es señalado por la correspondencia, a modo de paralelismo, entre λέγειν // ἀναγγελεῖ (“decir” // “declarará” – A1 // F1), donde Jesús dice “tengo mucho que decirles” (A1) pero el Espíritu “les declarará” (F1). Esto evidencia que el “guiar” del Espíritu completaría o continuaría la obra guiadora de Jesús declarando lo que Él en ese momento no podía comunicar.

En la sección E1-F1 correspondiente a las acciones subordinadas a ὀδηγήσει (“guiará”) se evidencia un paralelismo (E1//E2//F1) que explica cómo sería el guiar del Espíritu: “no hablará (λαλήσει) de sí mismo” (E1) sino “hablará (λαλήσει) todo lo que oiga” (E2) y “declarará (ἀναγγελεῖ) lo que habrá de venir” (F1). Jesús expresa que el guiar del Espíritu no sería independiente sino supeditado a “todo lo que oiga”. Además, a modo de paralelismo climático, anuncia que el Espíritu no sólo hablaría para el futuro inmediato (E1//E2) sino que “declararía” para el futuro escatológico (F1). Pero toda su obra se basaría y direccionaría a la Verdad que es el propósito de su “guiar” (D1).

Por otro lado en la cláusula F1, respecto al verbo ἀναγγελεῖ (“declarará”), Raymond E. Brown refiere que los términos ἀπαγγέλλομεν (“proclamar” – 1 Jn. 1:2,3) y ἀγγελία (“mensaje” – 1 Jn.1:5; 3:11), que interactúan entre sí y están “emparentados” con ἀναγγελεῖ, implicarían “claramente una interpretación o declaración de lo que ya ha sido

¹Véase pág. 82 de esta tesis.

revelado en Jesucristo”,¹ el λόγος/ἀληθεία hecho carne. Por eso sugiere, siguiendo a P. Joüon, que “el prefijo *ana-* tiene el valor del castellano ‘re’: ‘re-anunciar’, ‘repetir’”, o también re-declarar. Esto tiene sentido en el hecho de que el Espíritu hablaría y declararía todo lo que oyere a los creyentes.

Así también, es necesario destacar que para Juan, τῆ ἀληθεία (“la verdad”) y τὰ ἐρχόμενα (“lo que habrá de venir”) están relacionados (D1//F1). Ambos con complementos directos de sus verbos paralelos ὀδηγήσει (“guiará”) y ἀναγγελεῖ (“declarará”) respectivamente (Ver figura 4). En este sentido, como la cláusula F1 se subordina a D1, se entiende que así como la acción de “declarar” es parte del “guiar”, así también “lo que habrá de venir” debe estar íntimamente relacionado a “la Verdad” (ver fig. 4). De manera que lo revelado no variará sino que se extenderá en patrones proféticos basados, de forma inseparable y concéntrica, en la Verdad revelada. Además el término Verdad ocupa un rol distintivo que se observa a modo de paralelismo: “Espíritu de Verdad” // “guiará a la Verdad” (C2//D1, Ver fig. 4). Esto expresa que lo que él es, es y será correspondiente con lo que él hace y hará. De este modo la ἀληθεία (“Verdad”) es la base, el contenido y la dirección del mensaje que el Espíritu declararía (ἀναγγελεῖ).

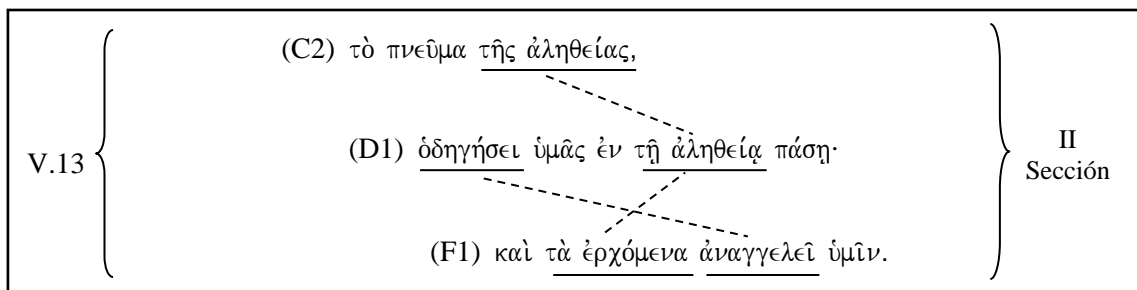


Figura 4. Paralelismo entorno a ἀληθεία en Juan 16:13.

¹ Brown, *El Evangelio según Juan I-XII*, 969. La cursiva añadida es para resaltar.

Por otro lado al aplicar ἀληθεία y ἀναγγελεῖ a la naturaleza y a la actividad del Espíritu respectivamente (Ver fig. 4), Juan está usando el AT como fundamento de la siguiente manera: (1) porque una revisión del uso de ἀναγγελεῖ en la LXX lleva a observar cómo, en Isaías, “declarar las cosas futuras es un privilegio de אֱלֹהִים que no poseen los dioses falsos”¹ (Is 42:9; 44:7; 45:19; 46:10; 48:14); (2) porque que ἀληθεία en el AT (אֱמֶת - “verdad”) es referido a Dios, quien es “la verdad” y “fundamento de la verdad”² (2 Sam. 7:28; Sal 119:160; 19:9); (3) porque en Juan, el “Μεσσίας llamado el Χριστός”, quien es la ἀληθεία en persona, era aquél que, como cumplimiento de las profecías del AT, vendría y “nos *declararía* todo”³ (ἀναγγελεῖ ἡμῖν ἅπαντα - Jn 4:25 cf. 1:41; Dt 18:18).⁴ De este modo, para el apóstol Juan, al colocar ἀναγγελεῖ como una acción interconectada con ὁδηγήσει, y ἀληθεία como fundamento, contenido y dirección, del πνεῦμα τῆς ἀληθείας, estaría señalando lo siguiente: (1) que el Espíritu “cumple una misión *en verdad* que compete únicamente a Dios”,⁵ porque él mismo es Dios. Esto clarifica la íntima comunión e igualdad de la Deidad en su misión guiadora.⁶

¹Brown, *El Evangelio según Juan I-XII*, 969.

²Miguel Ángel Núñez, “El concepto verdad en sus dimensiones griega y hebrea”, *Andrews University*, 35, no. 1 (1997): 55.

³La cursiva es del autor de esta tesis para seguir el sentido de la oración. La traducción correcta es “declarará”.

⁴Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel*, 511.

⁵Brown, *El Evangelio según Juan I-XII*, 969. La cursiva añadida es para resaltar.

⁶Dennis R. Lindsay, afirma que el término *aletheia* une a la Deidad: “The Truth is Spirit (1 John 5:6) is God (John 4:24) is Christ (John 14:6) is the Word (John 1:1,14) is Truth (John 17:17).” Véase, Dennis R. Lindsay, “What is Truth? Ἀληθεία in the Gospel of John”, *Restoration Quarterly*, 35, no. 3 (1993), 141.

Por lo expuesto, el ὁδηγήσει del Espíritu Santo estaría basado en las palabras verdaderas (ἀληθείας) de Ἰησοῦς y πῆλη. Sería el ὁδηγέω (“guiar”) de una persona divina en “la verdad, el camino y la vida”, que es Jesús, evidenciados en su obra y palabras. En este sentido el ὁδηγήσει, que es para el γινώσκω (“conocer”) de Cristo/Verdad,¹ sería completamente diferente al “guiar” de otros dioses. No intuitivo, gnóstico, intrasensorial o introspectivo,² sino racional y experiencial a través de la Palabra/Verdad.³

La segunda acción del πνεῦμα -παράκλητος (ver fig. 5). La segunda acción (D2) es ἐμὲ δοξάσει (“me glorificará”) y es paralela a la acción anterior (D1//D2) dominada por ὁδηγήσει (“guiará”). Ambos están relacionados entre sí por el término ἐκεῖνος (“aquél”, C1//C3) que los supedita a ser acciones propias del πνεῦμα τῆς ἀληθείας (“Espíritu de Verdad”, C2). Sin embargo, parece ser que la segunda acción complementa a la primera porque existe una relación paralela interna entre ellas, marcada tanto por sus conjunciones como por sus verbos, que dan la idea de una secuencia continua explicativa: “porque no hablará de sí mismo” // “sino que hablará todo lo que oiga” // “porque tomará de lo mío” (E1 // E2 // E3). De este modo sus conjunciones expresan continuidad (“porque no” - οὐ γὰρ // “sino que todo” - ἀλλ’ ὅσα // “porque” - ὅτι) y sus verbos expresan

¹“Cristo es la verdad, es decir la revelación salvífica”, Veloso, *El compromiso cristiano*, 157.

²Ver págs. 53,54, 77-80 de esta tesis. Su acción de “guiar” a la verdad “no es una categoría intelectual *gnóstica*, es una experiencia de vida que llega a la plenitud de la fe. El Espíritu Santo da testimonio del Hijo ante la conciencia del creyente”. Veloso, *Comentário do Evangelho de João*, 311. La cursiva añadida es para enfatizar.

³“Cuando decimos conocer la verdad en la acepción de relación, seguridad y experiencia con Dios, además del aspecto cognitivo, estamos pensando como hebreo y por ende bíblicamente”. En, Núñez, “El concepto verdad en sus dimensiones griega y hebrea”, 58.

explicación (“hablará” - λαλήσει // “hablará lo que oiga” - ἀκούσει λαλήσει // “tomará” - λήμψεται) dando a entender que el Espíritu hablaría lo que tomaría de Jesús y de este modo lo glorificaría (ver fig. 5). Esto se denota aún más cuando se observa, a modo de paralelismo climático, la repetición del verbo ἀναγγελεῖ, “les declarará” o “les comunicará” lo “que habrá de venir” (F1//F2), indicando que la acción del Espíritu se extiende desde el presente o futuro inmediato al futuro escatológico.

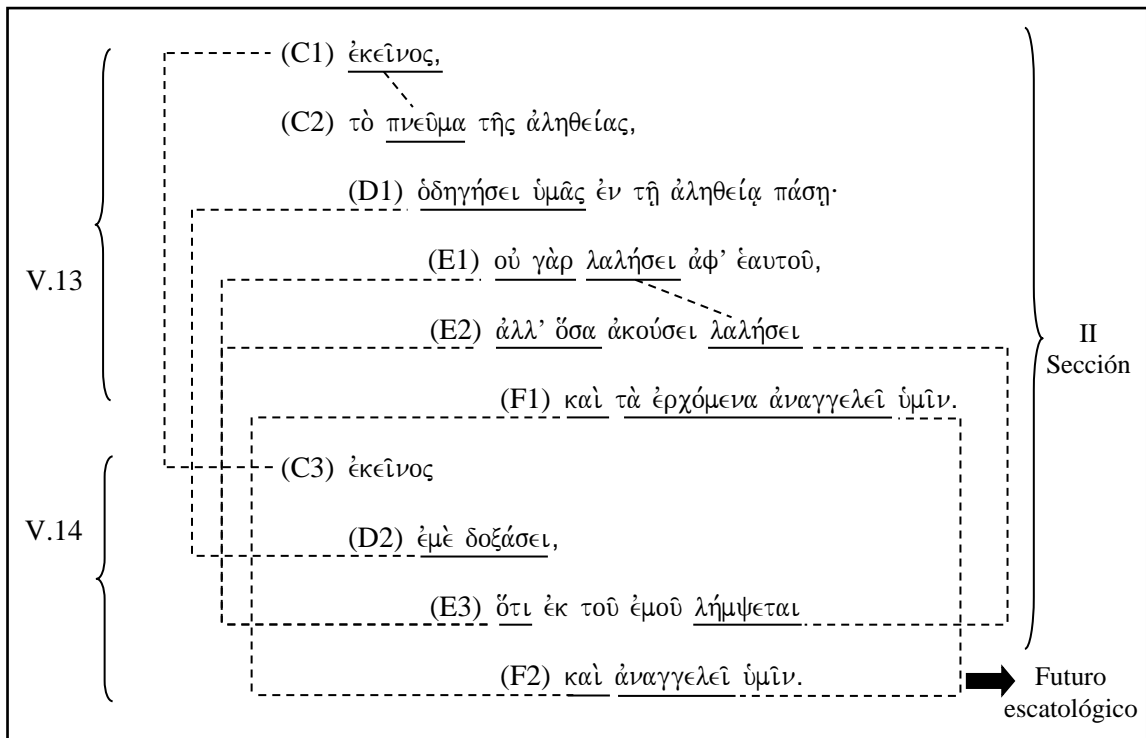


Figura 5. Estructura de la relación interdependiente de ὁδηγήσει y δοξάσει en la segunda acción principal del Espíritu en Juan 16:14.

Así también, a diferencia de la primera acción (D1-F1), en la cual Jesús hace referencia a la obra del Espíritu, en ésta segunda acción (D2-F2) él se involucra con el Espíritu diciendo: “tomará de lo mío” (ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήμψεται – Jn 16:14). Esta frase pareciera ser una aclaración al hecho de que el Espíritu “no hablaría de sí mismo” sino

sólo lo que “oiga” (E1//E2). Así Jesús estaría señalando su íntima comunión en la misión del παράκλητος y viceversa, porque los paralelismos de las acciones verbales entre la primera y segunda acción (D1-F1//D2-F2, ver fig. 5), indican que “el guiar” tiene la función de “glorificar” a Cristo.¹ De este modo el Espíritu glorificaría a Cristo, tomando de él para expresar sus oráculos escatológicos y así estaría guiando a los creyentes en toda la Verdad y a toda la Verdad/Cristo (D1); es decir mostraría plenamente quién es él, que hizo él, que está haciendo él, y que hará.² Entonces, el guiar no es dado por algún ser etéreo, alguna energía, fuerza, emanación o atributo divino;³ sino que es Dios el Espíritu Santo quien como persona que es (tal como Jesús), guía, habla y declara, personalmente o en grupo, las palabras del λόγος hecho carne.⁴

La Deidad unida en la primera y segunda acción del πνεῦμα - παράκλητος. La tercera sección (A2-F3), primero, se conecta con la cláusula inicial de éste último discurso (A1 // A2, ver fig. 6). De manera especial, Jesús usa el verbo ἔχω (“tener”) para expresar su relación con el Padre: “Todavía tengo mucho que decirles” // “Todo lo que tiene el Padre es mío” (A1 // A2). Así con la cláusula A2, Jesús pareciera salir por un instante de la secuencia del discurso para expresar que lo que ha estado diciendo desde el

¹La “obra del Espíritu es honrar a Cristo solícitamente”. Frederick Dale Bruner, “The Shy Member of the Trinity”, *The Holy Spirit: Shy Member of the Trinity* (Minneapolis, MN: Augsburg Publishing House, 1984), 16. Citado también por Garrett, *Teología Sistemática: bíblica, histórica, evangélica*, 166.

²La verdad “no es algo que ya esté plenamente concluido”. Núñez, “El concepto verdad en sus dimensiones griega y hebrea”, 55.

³Un breve análisis, véase las páginas 74-81 de esta tesis.

⁴“Se describe al παράκλητος como la Persona que guía a todo creyente a la verdad revelada en el evangelio”. En Scholtus, “El uso de ἐκεῖνος y su relación con πνεῦμα y παράκλητος en el evangelio de Juan”, 51.

inicio es también el mensaje del Padre. Una vez conectada la idea de la cláusula A2 con A1, Jesús regresa a la secuencia de su exposición; y el Padre, que en su pensamiento aparecía implícito desde el inicio, ahora aparece como explícito dentro de la secuencia de su mensaje (A2 → E4 /↑/ E3 /↑/ E2 /↑/ E1, ver fig. 6). De este modo, aunque el παράκλητος es presentado por Jesús como el personaje principal que llevará a cabo la obra de “guiar” al creyente, se observa como el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo realizan una obra conjunta e inseparable para ese propósito.¹

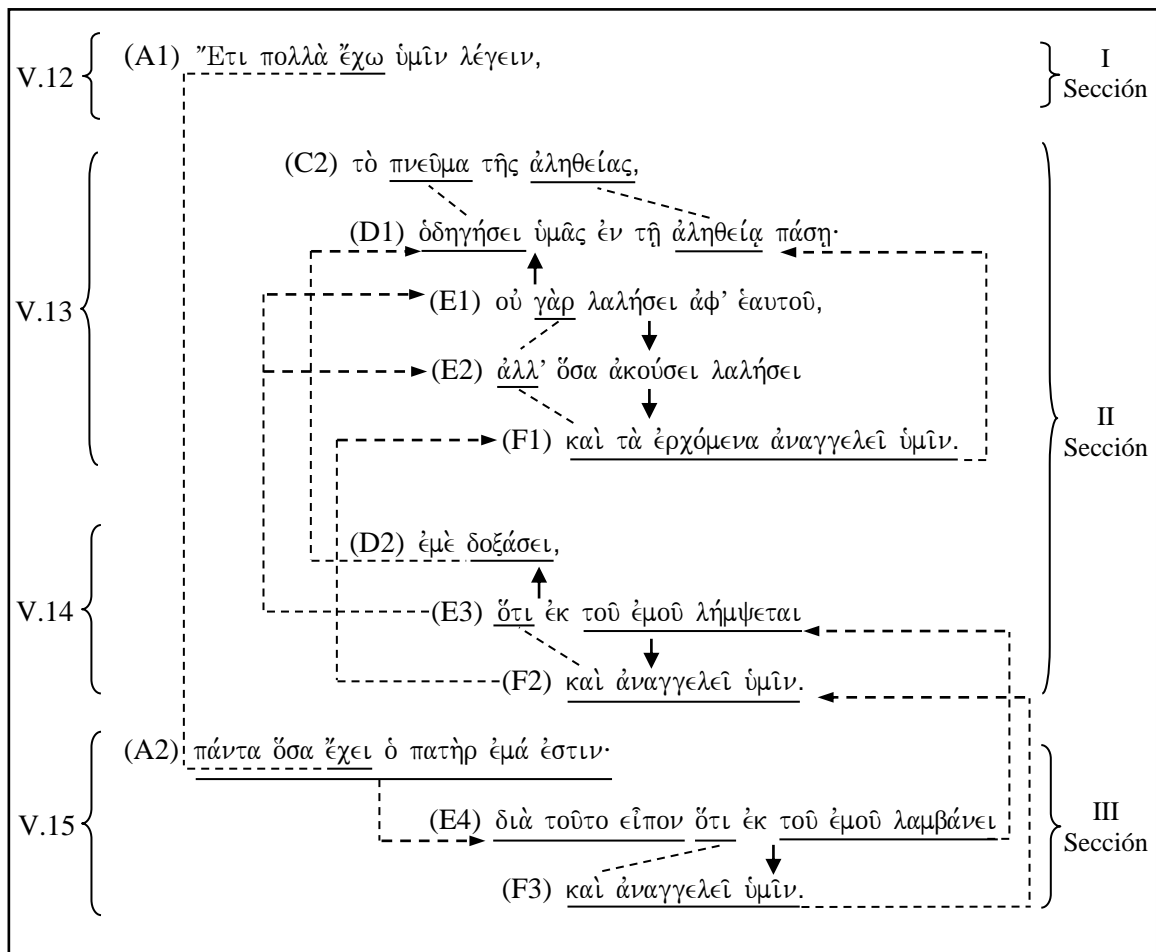


Figura 6. Estructura de flujo que muestra a la Deidad unida en el ὁδηγήσει del Paráclitos.

¹Clouzet, "The Personhood of the Holy Spirit", 25

Así también, esta tercera sección está conectada a las dos acciones anteriores (D1-F1 y D2-F2) por dos paralelismos: (1) El primero señala el contenido del mensaje del Espíritu: “no hablará de sí mismo” // “hablará todo lo que oiga” // “porque tomará de lo mío” // “por eso dije que tomará de lo mío” (E1//E2//E3//E4, ver fig. 6). Al declarar “por eso dije” (διὰ τοῦτο εἶπον - E4) el flujo del pensamiento va hacia lo que él ya había dicho (Ver fig. 6: E4 → E3 → E2 → E1). Es así como Jesús fundamenta la acción del Espíritu en él (E3 - “tomará de lo mío”) y en su Padre (A2- “todo lo que tiene el Padre es mío”). De este modo, el Espíritu al “tomar” del Hijo “toma” también del Padre, así su mensaje es la Palabra de la Deidad; (2) el segundo (F1//F2//F3, ver fig. 6), marcado por el verbo ἀναγγελεῖ (“les declarará” – F1, “les comunicará” – F2 o “les hará saber” – F3) indica el alcance o dirección de su mensaje: “lo que habrá de venir” (F1). Al igual que en el paralelismo anterior, la expresión διὰ τοῦτο εἶπον (“por eso dije” – E4) señala también el flujo del pensamiento hacia lo que Jesús había dicho (F3 → F2 → F1 → D1) y de esa manera lo que comunicaría el Espíritu estaría íntimamente relacionado a la Verdad (D1).

Finalmente, esos dos paralelismos conforman un todo, conectados internamente por sus conjunciones (ver fig. 6) de la siguiente manera: (1) “porque” // “sino” // “y” (γὰρ - E1// ἀλλ’ - E2// καὶ - F1); (2) “porque” // “y” (ὅτι - E3// καὶ - F2); (3) “porque” // “y” (ὅτι - E4// καὶ - F3). En la primera parte (E1-F1), γὰρ (E1) expresa causa o razón en relación a la cláusula principal (D1) señalando así la forma del “guiar” del Espíritu. En la segunda parte (E3-F2), ὅτι (E3) expresa también causa o razón indicando cómo el Espíritu “glorificaría” a Cristo (D2). Así mismo, en la tercera parte (E4-F3), ὅτι (E4) introduce una oración indirecta que hace referencia a lo que se había dicho en la segunda parte respecto al cómo “glorificaría” (D2) y, unido a la expresión διὰ τοῦτο εἶπον (“por

eso dije” – E4) que involucra al Padre (A2), redirige el flujo de pensamiento de forma ascendente en función de ἀναγγελεῖ (“les declarará” – F3 /↑/ F2 /↑/ F1) hacia la primera acción del Espíritu, el “guiar” (↑D1, ver fig. 6). De este modo la acción de “glorificar” queda como parte de la forma del “guiar” en la Verdad (D2 /↑/ D1). Esto muestra que la Deidad está involucrada en el proceso del “guiar” del Espíritu. De tal manera que sus palabras o comunicación, al “guiar” a los creyentes, tanto en el futuro inmediato como en el futuro escatológico (“habrá de venir” - τὰ ἐρχόμενα), son el mensaje de la Deidad. Así el “guiar” se fundaría en su Verdad/Palabra revelada.

El verbo ὁδηγέω y su relación con ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάση y καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν

La frase ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάση (“los guiará en toda la Verdad”, Jn 16:13) es la acción principal (D1) del sujeto πνεῦμα τῆς ἀληθείας (“Espíritu de Verdad”); mientras que καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν (“y les declarará lo que habrá de venir”, Jn 16:13) es una acción subordinada (F1) a esa acción principal (D1).¹ Dentro de aquella frase principal, el núcleo de la acción es ὁδηγήσει (“guiará”) y su complemento circunstancial es ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάση (“en toda la Verdad”). Esta relación indica el contenido y sentido de la acción del πνεῦμα (“Espíritu”) porque su “guiar” se realiza “en” la amplitud (πάση – “toda”) de la “verdad”. Es más, teniendo en cuenta la acción subordinada (καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν – F1), esa amplitud de la verdad se proyecta desde el pasado hacia el presente y a lo que habría de venir proféticamente. Es decir sería un guiar en toda la Verdad/Palabra, en su panorama histórico-profético y en su sentido soteriológico y escatológico.

¹Ver la estructura de la figura 2 en la pág. 85 de esta tesis.

La Verdad (ἀληθεία) según el apóstol Juan

El término ἀληθεία (verdad) aparece veinticinco veces en el evangelio de Juan (Jn 1:14,17; 3:21; 4:23,24; 5:33; 8:32,40,44,45,46; 14:6,17; 15:26; 16:7,13; 17:17, 19; 18:37,38). Eso sugiere un rol importante en su teología. Pero “¿qué es la verdad?” (Jn 18:38) ¿Cuál es el significado de ἀληθεία en el evangelio de Juan? Actualmente, en los estudios juaninos, hay dos tendencias generales: (1) la que sugiere que el uso de ἀληθεία en Juan tiene un pensamiento griego como fondo y (2) la que expone una influencia del pensamiento hebreo a partir de *emeth* (אֱמֶת). Estas dos tendencias proponen definiciones diferentes de ἀληθεία en el pensamiento juanino.

En la filosofía griega ἀληθεία denotaba “el verdadero ser”,¹ que en Parménides² y Platón³ está oculto a los sentidos (físico) y pertenece a la “atemporalidad e inmaterialidad”,⁴ llegando a significar “‘realidad auténtica’ en antítesis a la apariencia”.⁵

¹Rudolf Bultmann, “ἀληθεία”, *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, ed. Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich y Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids, MI: Libros Desafío, 2002), 45.

²Parménides realiza un contraste entre lo verdadero y lo aparente (Frag. 8.50). Para él lo verdadero es incambiable, inamovible y atemporal (Frag. 1.28-30; 8.1-6; 8.15-19; 8.22-42). Véase, Francis Macdonald Cornford, trad., *Plato and Parmenides: Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides translated with an Introduction and a running Commentary* (London: Trubner & Co. Ltd., 1939), 30, 35-39, 45.

³Platón, *La República* 2.382a-e, aduce que la verdad pertenece a la divinidad y se contrasta con las apariencias o ilusiones. Él dice, “dios es verdad en obra y en palabra, y no cambia ni engaña por medio de ilusiones, discursos o el envío de señales, ya sea en vigilia o sueños”. *La República* 2.382e. En Allan Bloom, *The Republic of Plato* (New York, NY: Basic Books, 1991), 61. De este modo Platón sigue a Parménides en colocar la verdad en la atemporalidad (ideas).

⁴Anthony C. Thiselton, “ἀληθεία”, *TNIDNTT*, 3: 875.

⁵Rudolf Bultmann, “ἀληθεία”, *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* (Grand Rapids, MI: Libros Desafío, 2002), 45.

Siguiendo esa cosmovisión dualista, para Rudolf Bultmann ἀληθεία significa “autenticidad” o “realidad divina” que está “fuera de nuestro alcance”,¹ es decir una realidad “diferente de la realidad humana”.² Así también Charles H. Dodd afirma que a ese término Juan le da un “uso común helenístico” definiéndolo como “la realidad última”.³ Sin embargo, para Juan, la verdad no es atemporal ni distante de la realidad humana, sino que puede ser testificada (Jn 5:33; 18:37), vivida y practicada (Jn 8:44; 1 Jn 1:8; 2:4,6; 3:8; 3 Jn 4) y es perfectamente cognoscible (Jn 8:32). Esto concuerda con el uso del término hebreo אמת (“verdad”) que en el AT no posee un enfoque dualístico sino que es una realidad visible y vivenciable que parte desde Dios, y es Dios, hacia el creyente. Este uso hebraico de ἀληθεία en Juan es apoyado por Andreas J. Köstenberger,⁴ Dennis R. Lindsay,⁵ David J. Hawkin Ignace De la Potterie.⁶

Juan, en su evangelio, desarrolla el concepto “verdad” como conceptualizada por Jesús mismo. Es decir no es solo el concepto que Juan tiene de la verdad sino el que Jesús

¹Bultmann, *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, 46.

²Dennis R. Lindsay, “What is Truth? Ἀληθεία in the Gospel of John”, *Restoration Quarterly*, 35, no.3 (1993), 130.

³Charles H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: University Press, 1953), 177.

⁴Andreas J. Köstenberger, “‘What is Truth?’ Pilates question in its Johannine and larger biblical context”, *JETS* 48, no. 1 (2005): 34-5.

⁵Dennis R. Lindsay “What is Truth? Ἀληθεία in the Gospel of John”, 129-145.

⁶David J. Hawkin, “The Johannine Concept of Truth and its Implications for a Technological Society”, *The Evangelical Quarterly* 59, no. 1 (1987): 3-13; David J. Hawkin, “Revelation and Truth in Johannine Theology”, *Churchman* 116, no. 2 (2002): 105-112; Ignace de la Potterie, “La Verità in San Giovanni”, *Rivista Biblica* 11 (1963): 5; Ignace de la Potterie, “‘Je suis la Voie, la vérité et la Vie’ (Jn 14,6)”, *Nouvelle Revue Théologique* 88 no. 9 (1966):907-42.

exhibe. De este modo el término ἀληθεία (“verdad”) aparece de la siguiente manera: (1) *En referencia a Jesús* como “lleno de gracia y de verdad” (Jn 1:14)¹ y como aquél que imparte esa “gracia y verdad” (Jn 1:17). Sus palabras acerca de su vida, misión y profecía son verdad: “yo digo verdad” (Jn 8:45; 16:7), “y si digo la verdad ¿Por qué no me creéis?” (Jn 8:46). Por último, Jesús afirma ser “el camino, la verdad y la vida” y la única vía hacia el Padre (Jn 14:6). (2) Así también *es referido a Dios el Padre* en cuanto a la forma de adorarlo: “en espíritu y en verdad” (Jn 4:24; 5:33). El tiene y es verdad según Jesús: “Os he hablado la verdad que oí de Dios” (Jn 8:40). Por eso, según el contexto del texto, Jesús afirma que el “diablo no permaneció en la verdad, y no hay verdad en él” (Jn 8:44). Por otro lado, los creyentes son santificados en él: “santificalos en tu verdad” (Jn 17:17). En este sentido, Jesús dijo: “para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la Verdad” (Jn 18:37). (3) *En referencia directa al Espíritu Santo*, Jesús le llama “Espíritu de Verdad” (Jn 14:17; 15:26; 16:13) y añade que éste será su testigo (Jn 15:26; 16:14,15). (4) *En referencia al mensaje de Dios o Palabra*, en este caso Jesús afirma que Juan “dio testimonio de la verdad” (Jn 5:33). Jesús mismo dice que “el que vive de acuerdo a la verdad viene a la Luz” (Jn 3:21) y la Luz es él (“la Luz vino al mundo”, Jn 3:19); que al permanecer en la Palabra “conoceréis la verdad, y la verdad os libertará” (Jn 8:31-32); “Tu Palabra es verdad” (Jn 17:17); y Jesús pide al Padre que sus discípulos “sean santificados en la verdad” (Jn 17:19) como él se santifica. (5) *En referencia a la relación de la verdad con el creyente*, Jesús afirma que la “verdad” puede “conocerse”

¹Lindsay, “What is Truth? Ἀληθεία in the Gospel of John”, 131-133. “La pareja de palabras χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια, “gracia y verdad”, inmediatamente trae a la mente la pareja de palabras hebreas *chesed ve’ emeth*, las cuales aparecen regularmente a través del Antiguo Testamento”. Lindsay, 131.

(Jn 8:32), “vivirse y/o practicarse” (Jn 3:21) y por eso los creyentes pueden ser “santificados” en esa “verdad” (Jn 17:17).¹ Es decir no es un concepto intelectual metafísico u ontológico, como la concepción gnóstica o griega, sino que, siguiendo el pensamiento hebreo de *emeth* (אֱמֶת = verdad), es un “principio de vida”, la Palabra, que demanda “obediencia concreta y acción”.²

Entonces el uso del término ἀληθεία (“verdad”) indica cuatro aspectos importantes: (1) que las personas divinas, el Padre, Hijo y Espíritu Santo son Verdad, fuentes de la misma Verdad y creadores de la Verdad; (2) que las acciones, palabras (testimonios y enseñanzas) e intenciones de la Deidad son Verdad; (3) por eso su Palabra escrita, su historia y profecía, revelada a sus siervos los profetas (“Moisés escribió de mí” – Jn 3:46), es también plena Verdad; (4) que los creyentes pueden “conocer”, “vivir” y ser “santificados” en la Verdad de Dios que, en lenguaje humano, es su Palabra (Jn 17:19). Esta santificación salvífica produce la unidad del creyente con Dios (Jn 17:21).

La Verdad/Palabra: su panorama histórico-profético y su soteriología y escatología

En la Palabra, el Padre dio testimonio del Hijo (“ha dado testimonio de mí” – Jn 5:37), el Hijo testificó del Padre (“el me ordenó que decir, y que enseñar” – Jn 12:49) y el Espíritu Santo testificaría del Hijo (Jn 15:26). De este modo la Verdad/Palabra constituye el testimonio salvífico de la Deidad revelada al Hombre, porque siendo Jesús la máxima revelación hecha carne, dijo: “Escudriñad las Escrituras porque pensáis que en ellas

¹Lindsay, “What is Truth? Ἀληθεία in the Gospel of John”, 133-135. Acerca de la frase “el que practica la Verdad” en Juan 3:21, Lindsay comenta: “La expresión ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν en este pasaje y en 1 Juan 1:6 parece venir del hebreo *‘asah emeth* del Antiguo Testamento (...) que significa “actuar fielmente”. Lindsay, 133, 134.

²Hawkin, “Revelation and Truth in Johannine Theology”, 107,110.

tenéis la vida eterna. Ellas son las que testifican de mí” (Jn 5:39). En este sentido, además de proveer una seguridad soteriológica para el hombre, le ofrece un horizonte escatológico de “vida eterna” (Jn 3:16).¹ “Vendré otra vez y os llevaré conmigo” (Jn 14:3) es la promesa de la cual se desprende el discurso de presentación del Espíritu Santo como el *otro Paráclitos* (“consolador”).

El panorama histórico-profético de la Verdad/Palabra según Juan. Este panorama para Juan se esboza en torno a Jesús, como cumplimiento pleno e histórico de las profecías mesiánicas y como dador de las profecías del fin, de la siguiente manera: (1) Jesús, Dios y creador, vida y luz (Jn 1:1-5), decidió, desde el principio (Jn 1:9; 17:24), encarnarse y “habitar entre nosotros” (Jn 1:14,15); (2) Jesús el Cordero, murió por los pecados de todo el mundo (Jn 1:29,34); (3) Jesús la resurrección y la vida (Jn 11:25), resucitó y prometió resucitar a los que durmieron creyendo en él (Jn 5:28,29; tal como a Lázaro, Jn 11); (4) Jesús previó la persecución de sus discípulos y les advirtió (Jn 15:18-21; 16:2-4); (5) Jesús alude a un juicio y su intercesión a favor de los discípulos (Jn 5:22-24; Jn 12:48); (4) Jesús vive y expone la realidad del conflicto y anuncia su desenlace final (Jn 8:44; 16:11); (5) Jesús anunció su segunda venida para resucitar físicamente a sus fieles y, junto a los vivos, llevarlos con él (Jn 5:25,28; Jn 14:1-3).

Juan proyecta ese panorama histórico-profético en su evangelio y es justamente en ese contexto en el cual Jesús afirma que el Espíritu “declarará lo que habrá de venir pronto”² (τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν, Jn 16:13). Es decir las palabras y acciones del

¹“La verdad en el pensamiento hebreo (*emunah*), apunta hacia el porvenir, al futuro, a lo que viene”. Migue A. Núñez, “El concepto verdad en sus dimensiones griega y hebrea”, 57.

²La cursiva es usada para resaltar por el autor de esta tesis.

Espíritu se circunscribirían a ese panorama (Jn 16:14,15). Es dentro de ese escenario, según lo revela Jesús, que el Espíritu guiaría a los creyentes (remanente) de todas las épocas y se cumplirían sus promesas soteriológicas y escatológicas.

La esperanza soteriológica y escatológica en la Verdad/Palabra según Juan. El panorama histórico-profético es inseparable a las promesas soteriológicas y escatológicas de Jesús porque se vinculan a él, al Padre y al Espíritu Santo; y se registran y patentan en su Verdad/Palabra. Jesús, por voluntad del Padre, es el revelador y actor principal de la historia profética¹ pero a la vez es la “propiciación” soteriológica (1 Jn 2:2; 4:10; Jn 19) que da esperanza escatológica a sus fieles creyentes (remanente) a lo largo de los siglos (Jn 17:24; Ap 5:5,8-10).

Por eso Juan describe, en el aspecto soteriológico, que (1) la salvación es accesible para todos los seres humanos (Jn 3:15,16; 4:39-42; 6:51; 10:16) porque Jesús los amó, dio su vida por ellos (Jn 10:17,18; 13:1) y pueden conocerle (Jn 14:5-11; 17:3); pero éstos tienen que creer (Jn 3:15,16; 5:24; 6:47; 12:36; 14:1; 20:29-31), nacer de nuevo (Jn 3:5), comer, beber (Jn 4:10,14; 6:38; Jn 6:56; 7:37,38) y permanecer (Jn 6:56; 15:4,7-10), a/en Jesús a través de su Palabra (Jn 8:31-36); (2) que los creyentes pueden ser justificados y perdonados por Jesús (Jn 8:10,11); (3) que los creyentes pueden ser sanados (Jn 4:46-53; 5:1-15), ser saciados (Jn 6:1-15, 33,35,48-51) y ser limpios (Jn 15:3) en Jesús por su Palabra para vida eterna (Jn 5:21,24); (4) que los creyentes reciben el “Espíritu” al “guardar” la Palabra (Jn 5:38,39; 7:38,39; 8:31-36,51,52; 14:17,23; 15:7,10; 17:6,8,14,17,23) y, a través de ella, los guía (Jn 14:26; 15:26), pueden ser

¹Jesús “es el contenido de su propio mensaje”. John Painter, “Eschatological Faith in the Gospel of John”, en *Reconciliation and Hope: New Testament Essays on Atonement and Eschatology* (Carlisle: The Paternoster Press, 1974), 41.

santificados (Jn 17:17,19; 3:19-21), ser hechos discípulos (Jn 6:67,68; 8:31; 15:8,16), tener la luz de Jesús (Jn 8:12; 12:46) y ser sus amigos (Jn 15:13-15); y (5) como respuesta de amor o fruto del Espíritu (Jn 15:1,2) ellos son “temerosos de Dios” y “hacen su voluntad” (Jn 9:31; 15:14), guardan sus mandamientos (Jn 14:15,21), le adoran (Jn 9:38), le siguen (Jn 10:4,5), testifican de él (Jn 4:29,39-42; 15:26; 17:20) y se aman unos a otros (Jn 13:34,35; 15:12,17). Así (6) todo se realiza en función de la Verdad/Palabra (Jn 5:29; 6:68; 12:49,50).¹

Así mismo Juan detalla, en el aspecto escatológico, que (1) Jesús expone la realidad histórica del conflicto con el diablo en el mundo (Jn 8:44; ref. 7:7; 8:12; 12:35; 13:2; 14:30; 16:11; 18:36) y advierte a sus discípulos sobre las futuras persecuciones mortales (Jn 15:18-21; 16:2-4), pero promete la guía del Espíritu (Jn 16:12,13) y provee esperanza de victoria a los que guardan su Palabra (Jn 8:51,52; 5:24; 14:17-19,21-24; su remanente: Ap 14:12); (2) que éstos vienen a ser su pueblo, sus ovejas, por quienes él dio su vida y venció para otorgarles esa victoria (Jn 10:4,10-18; 12:-31-33; 14:19; 16:33); (3) que en el juicio, dado por el Padre al Hijo, los que le honran, oyen y creen no serán condenados (Jn 5:22-24), pero no será así con los que le rechazan (Jn 12:48); (4) que en la segunda venida de Jesús, visible, física e histórica (Jn 14:3; 17:24; 21:22), los muertos en Cristo resucitarán para vida eterna (Jn 5:25; 6:44,54; 11:24-26) y junto a los demás fieles irán con él a sus moradas celestiales (Jn 14:2,3); pero habrá condenación e ira para aquellos que rehusaron creer en Jesús y en el Padre (Jn 5:24,29; 3:36). Por tanto el

¹“La santificación del creyente es su incorporación a la esfera del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Esta incorporación se realiza mediante la verdad que Jesús, inmediatamente, define como la Palabra de Dios...La santificación se produce por la palabra o la verdad que son idénticas”. De modo que “el creyente es santificado por el Cristo-Palabra y por el Cristo-Verdad”. Veloso, *El Compromiso Cristiano*, 311-312

creyente es guiado hacia una realidad escatológica prometida donde se encontrará personalmente con Jesús, la Verdad/Vida, su salvador.

El guiar (ὁδηγέω) del Espíritu en/hacia la Verdad/Palabra

Para el apóstol Juan, ἀληθεία es la Deidad, incluyendo sus intenciones, acciones y palabras. Es decir la revelación de Dios en la Palabra es ἀληθεία (Verdad). De este modo su uso (ἀληθεία) concentra y proyecta un panorama histórico-profético, revelado por Dios, y brinda una concepción soteriológica y escatológica Cristo-céntrica de las acciones de la Deidad registradas en su Palabra. Entonces el “guiar (ὁδηγέω) en toda la verdad (ἀληθεία)” del Espíritu Santo se realizaría, estrictamente en, y a través de, la Verdad/Palabra; en todo ese amplio contexto histórico-profético con un contenido soteriológico y una dirección escatológica.¹ Y para ello, tendría que “enseñar y recordar” (Jn 14:26), “testificar” (Jn 15:26) “anunciar y comunicar” (Jn 16:14-15) todo lo que Jesús había dicho (Jn 14:26; 16:13-14). Sin embargo los creyentes debían “conocer” (Jn 14:7, 20), “creer” (Jn 14:12), “guardar” (Jn 14:23), “permanecer” (Jn 15:4-10), y “testificar” (Jn 15:27) la Verdad/Palabra que les era recordada y/o enseñada. Nótese que Juan, a diferencia del concepto gnóstico, introspectivo e intrasensorial de carácter ontológico, usa términos que implican no sólo el aspecto cognitivo, sino el relacionamiento personal y la experiencia de fe.² El Espíritu se relaciona con el creyente a través de la Verdad/Palabra

¹Sylvia Scholtus, “El uso ἐκεῖνος”, 46, nota que “en los capítulos 13 al 16 aparecen la mayor cantidad de verbos en tiempo futuro. Esto indicaría que hay una fuerte tendencia escatológica del autor en esos capítulos”.

²Véase las págs. 53-54, 80-84 de esta tesis. “En Juan, entonces, la verdad... más que meramente connotar una correspondencia con la realidad, como en la filosofía griega, o exactitud de los hechos, como en el pensamiento romano, la verdad, para Juan, además de ser proposicional, es el centro de un concepto *personal* y *relacional* que tiene sus

porque ésta es la revelación del mismo Dios. Este guiar en la Palabra, “santificaría” y “uniría” salvíficamente, mas no ontológicamente, al creyente con Dios.

Conclusiones

Estudiar el texto de Juan 16:12-15, específicamente el término ὁδηγήσει y las acciones del Espíritu Santo, permitió observar y destacar algunas implicancias como son:

(1) Que los términos ἄλλον (“otro”) y ἐκεῖνος (“aquél”) se refieren directamente a una persona, en este caso el παράκλητον (“consolador” o “uno llamado al lado de”).

Además los verbos del sujeto παράκλητον describen el accionar de una persona. Por eso es posible afirmar la siguiente implicancia: que el πνεῦμα τῆς ἀληθείας es Dios y persona tal como Ἰησοῦς y πᾶπᾶ.

(2) Que el “guiar” del Espíritu expresado por el verbo ὁδηγήσει (“guiará”), un *hápax legomenon*, al cual se subordinan los verbos: λαλήσει (“hablará”), ἀκούσει (“oiga”), ἐρχόμενα (“habrá de venir”), y ἀναγγελεῖ (“declarará”), denotan una forma de guiar divino-personal. El texto aclara que su “guiar” no es independiente de la voluntad o revelación de Dios ni es de índole humana (Jn 16:13) sino que cumplirá el propósito de la Deidad. Además, esta forma de guiar no está ausente de fuente o fundamento sino que se basa en la Verdad/Palabra revelada por la Deidad. Por esto es posible afirmar la siguiente implicancia: que el “guiar” del Espíritu no es intuitivo, místico, intrapersonal u ontológico sino un “guiar” divino-personal por la Verdad/Palabra.

(3) Que según el contexto de los discursos *Paracletos*, Jesús presenta al Espíritu Santo como el ἄλλον παράκλητον (“otro consolador”). Se destaca el término ἄλλον (“otro

raíces y origen en ninguno otro más que Dios mismo”. Andreas J. Köstenberger, “‘What is Truth?’ Pilates question in its Johannine and larger biblical context”, 35.

igual”) que definiría la igualdad en naturaleza y divinidad entre Jesús y el Espíritu. Además las expresiones de Jesús: “Él me glorificará” (ἐμὲ δοξάσει), “tomará de lo mío” (λήμψεται) y “les comunicará” (ἀναγγελεῖ), destacan la función de la vicariedad del Espíritu en su acción guiadora hacia Jesús a partir de lo revelado de éste. Por eso es posible afirmar la siguiente implicancia: que el Espíritu Santo es el único Vicario de Cristo.

(4) Que el término ἀληθεία (“verdad”) es expresado por Juan en su sentido hebreo a partir de *emeth* (אמת = verdad). De este modo, Jesús y el Espíritu son “Verdad” (Jn 14:6,17; 15:26; 16:13) así como su revelación, la Palabra, también es “Verdad” (Jn 17:17). El texto refiere que el Espíritu guiará a los creyentes en y hacia toda la Verdad. Es decir, los creyentes pueden vivir en la Verdad y visualizar con fe las promesas de la Verdad/Palabra hacia las cuales el Espíritu los está guiando. Por eso es posible afirmar la siguiente implicancia: que el Espíritu Santo guía a los creyentes, de todas las épocas, en y hacia toda la Verdad/Palabra en su sentido soteriológico y escatológico dentro del marco del panorama histórico-profético proyectado por ella misma.

Estas conclusiones muestran cuatro implicancias pneumatológicas a partir del estudio al texto. En el siguiente capítulo se realizará una revisión histórica-filosófica y se expondrá cada una de ellas para destacar su importancia en la teología bíblica.

CAPITULO IV

REVISIÓN HISTÓRICA-FILOSÓFICA Y EXPOSICIÓN DE LAS IMPLICANCIAS

Implica que el Espíritu Santo es una persona y es Dios

El יהוה אֱלֹהִים (“Jehová Dios”) del AT que es el θεός (“Dios”) del NT es concebido como una persona “viviente” (Gn 15:14; Heb 3:12). Jesús, יהוה (“Jehová”) encarnado (Jer 23:6 cf. ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο – Jn 1:14), llamado “Dios con nosotros” (עִמָּנוּאֵל - Is 7:14 y Ἐμμανουήλ - Mt 1:23: “Emanuel”) es también reconocido como un ser divino-humano (Mt 14:33; 15:25; Jn 9:38; 20:28). De la misma manera el Espíritu Santo (1 Cor 12:11; Rom 8:26), es identificado tal cual Jesús como una persona divina, al ser llamado, por Juan, como el ἄλλον παράκλητον (“otro Parácleton”- Jn 14:16) de Ἰησοῦς-παράκλητον (“Jesús – Parácleton”-1 Jn 2:1). Sin embargo la teología cristiana parece haber ido cambiando esta concepción del Espíritu Santo en el transcurrir de su historia.

Revisión histórico-filosófica de la naturaleza del Espíritu Santo

Antecedentes: La onto-teo-logía griega

La onto-teo-logía griega, concepción acerca del Ser (οντος) de Dios (θεός), ha influido las diferentes tradiciones culturales y religiosas del mundo.¹ A partir de ella

¹“La concepción atemporal de Dios originalmente surgió de la Filosofía (Parménides, Platón, Aristóteles). Esto ha afectado la teología a lo largo de su historia y sigue estando presente en la actualidad”. Norman R. Gulley, *Systematic Theology: Prolegomena* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2003), 1.

surgieron las herejías en oposición al cristianismo bíblico (apóstoles). Posteriormente la Patrística y el cristianismo clásico, en su afán apologético, asumieron los principios hermenéuticos derivados de la ontología griega y construyeron su teología, que actualmente el cristianismo moderno profesa.¹ Por eso es necesaria una breve revisión de esa filosofía.

Parménides había afirmado que el Ser o Uno es eterno, sin tiempo, inamovible e invariable.² En base a esto Platón (427-347 a.C.) concibió, tal como se puede leer en el *Timaeus*, en el contexto de su dualismo de lo inteligible (atemporal) y lo sensible (temporal), que Dios es el Bien, el principio divino de todo,³ el siempre viviente,⁴ quien genera lo invisible (el *pneuma/psuje*): el alma del *cosmos*, su misma esencia,⁵ que pertenece a lo inteligible. También es llamado *nous* o Demiurgo, “hacedor y padre”,⁶

¹Fernando Canale, “Deconstrucción y teología: una propuesta metodológica”, *Davar Logos* 1, no. 1 (2002): 17.

²Platón, *Parmenides*, trad. H. N. Fowler (Cambridge, MA: Harvard, The Loeb Classical Library, 1997). “El uno...no tiene partes. (...) Y si no tiene partes, no puede tener principio, o medio, o fin. (...) Principio y fin son, sin embargo, los límites de todo. (...) Entonces el uno, si no tiene principio ni final, es ilimitado” (*Parmenides*, vol. 4, no. 10, pág. 237). El uno “no tiene nada que ver con el tiempo, y no existe en el tiempo” (no. 12, págs. 249-251). “Parmenides: Así el uno es sin ningún tipo de movimiento; Aristóteles: Es inmóvil” (no. 11, pág. 241). Citado de: Norman R. Gulley, *Systematic Theology: Prolegomena*, 4-5. Ver también, Platón, *Parmenides*, 137c-d, 138c-139a, en Francis Macdonald Cornford, *Plato and Parmenides: Parmenides’ Way of Truth and Plato’s Parmenides translated with an Introduction and running Commentary* (London: Trubner Ltd., 1939), 116-121.

³Platón, *Timeo*, 29e-30b. En, R. D. Archer-Hind, ed., *The Timaeus of Plato* (London: Macmillan, 1888), 90-92.

⁴*Timeo*, 34a.

⁵Ibíd., 34a-c.

⁶Ibíd., 28a-c.

quien, por el *logos*, crea, ordena, genera o engendra lo invisible para producir lo visible:¹ el tiempo y el universo,² la imagen de los dioses,³ que pertenecen a lo sensible (materia). Entonces, lo sensible es lo que llega a ser mientras que lo inteligible es el ser. Pero la esencia o alma del Ser o Ser supremo, es el Bien, Dios, quien es eterno e invariable.

Aristóteles siguió los principios ontológicos de Parménides y Platón respecto al Ser. Consideró que todas “las cosas se generan a partir de algo que es”⁴ y para ello “necesariamente tiene que haber alguna entidad eterna inmóvil”.⁵ Esta “entidad será la parte primera”,⁶ Dios, el Bien, el Principio y la esencia (*ousia*),⁷ el eterno motor inmóvil del universo,⁸ quien “mueve sin estar en movimiento”,⁹ viviente continuo y perfecto,¹⁰

¹*Timeo*, 36d-37a. “El cuerpo del universo ha sido creado visible...pero el alma es invisible”. Además, entiéndase “invisible” como alma cósmica y esencia de los dioses. *Ibíd.*, 40e-41a.

²*Ibíd.*, 38b-c. “El tiempo ha llegado a ser junto con el universo, ambos han sido generados juntos”. También, *Timeo*, 31b, el creador engendró sólo un universo.

³*Ibíd.*, 37c-d, 40a.

⁴Aristóteles, *Metafísica*, 12.2, 1069b15-20. En, Aristóteles, *Metafísica*, trad., Tomás Calvo Martínez (Madrid: Gredos, 1994), 472.

⁵Aristóteles, *Metafísica*, 12.6, 1071b5.

⁶*Ibíd.*, 12.1, 1069a20.

⁷“El Principio, la Primera de las cosas que son, no es susceptible de movimiento ni por sí ni accidentalmente”, *Ibíd.*, 12.8, 1073a20-25; 12.10, 1075a35. “La esencia primera, sin embargo, no tiene materia, puesto que es plena actualidad”, *Ibíd.*, 12.8, 1074a35.

⁸*Ibíd.*, 12.8, 1073a25, 1073a30.

⁹*Ibíd.*, 12.7, 1072a20-25.

¹⁰“Afirmamos, pues, que Dios es un viviente eterno y perfecto”. *Ibíd.*, 12.7, 1072b25.

separado de las cosas sensibles e inmaterial, sin magnitud e indivisible, impasible e inalterable.¹ Siendo así, inamovible, la actividad de Dios es intelectual² y se funda en su “autointelección”³ eterna. De esta forma, la *ousia* (esencia/sustancia) divina genera todo el movimiento del universo de manera invariable.

Por su lado Plotino, padre del neoplatonismo, construyó su ontología a partir de los planteamientos de Parménides y Platón con algunos rasgos de Aristóteles. Entendió que Dios, el Principio, es “el Bien sobre todo lo que es bueno”,⁴ es el Ser Supremo, el Uno y Primero, quien, tal como en Parménides, está separado de lo sensible.⁵ A partir de esto, y siguiendo el orden de generación de la ontología platónica,⁶ postuló su triada hipostática: el Uno, quien trasciende el Ser y genera inmediatamente “el Principio que es a la vez el Ser y Principio-Intelectual, y luego llega el tercer Principio, el Alma”.⁷ Ellos, aunque diferentes entre sí,⁸ están unidos en una misma sustancia fundacional

¹*Metafísica*, 12.7, 1073a5-10.

²Ibíd., 12.7, 1072b15-25.

³Ibíd., 12.9, 1074b15-35, 1075a5-10. Autointelección es el “pensamiento de sí mismo por toda la eternidad” (12.9, 1075a10) para que así se mantenga su inmovilidad porque otro pensamiento implicaría otro movimiento.

⁴Plotino, *The Six Enneads*, 6.9.6. En, Plotinus, *The Six Enneads*, trad. Stephen Mackenna y B. S. Page (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library), 596.

⁵*The Six Enneads*, 5.1.1. Plotino concuerda con Parménides sobre la trascendencia del Ser (Ibíd., 5.1.8.).

⁶Plotino se basa en la triada de Platón: la Idea o Bien quien genera el Principio-Intelectual (*nous*) y de éste sale el Alma. Ibíd., 5.1.8.

⁷Ibíd., 5.1.10.

⁸Plotino deja en claro que “el Uno no es un Principio-Intelectual” porque este es como la “imagen del Uno” (Ibíd., 5.1.7). Por otro lado también propone que el Alma es

(*hipóstasis*),¹ que es el Supremo, inmóvil,² pero que por “circumradiación”, así como “la luz brillante circula el sol”, genera incesantemente desde el Supremo inalterable o sustancia invariable³ a sus hijos/criaturas.⁴ Entonces existe un orden de generación según el cual lo generado, reconoce Plotino, “siempre será menor”⁵ en relación a su originador aunque compartan la misma existencia sustancial y cualidades divinas.

Entonces, desde Parménides se concibió el dualismo ontológico del Ser como principio inherente del universo. Así la materia (visible/sensible) y lo espiritual (invisible/esencia/alma) son absolutamente diferentes y están eternamente separados en espacio y tiempo. En este sentido, Dios, quien es invisible y cuya naturaleza es esencial, permanece trascendente, impasible e inamovible, atemporal y ahistórico porque no pertenece a lo sensible. Sólo puede crear por generación o engendramiento a partir de su esencia o sustancia; siendo así, su omnipresencia se da en el nivel sustancial, en una

“una imagen del Principio-Intelectual” y que de éste viene su “existencia sustancial” (*The Six Enneads*, 5.1.3).

¹*The Six Enneads*, 5.1.7.

²“Todo movimiento tiene necesariamente un objeto hacia el cual avanzar; pero como el Supremo no tiene ningún objeto, nosotros no podemos atribuirle movimiento... movimiento sería la segunda hipóstasis”. *Ibíd.*, 5.1.6. Esta posición tiene algún rasgo aristotélico (motor inmóvil).

³Plotino postula la “circumradiación” para evitar el movimiento del Supremo. Por eso dice las hipóstasis son producidas “desde el Supremo pero desde el Supremo inalterable” y “generadas incesantemente desde esa sustancia incambiable”. *Ibíd.*, 5.1.6.

⁴Plotino compara la generación hipostática con el engendramiento de Kronos a Zeus (*The Six Enneads*, 5.1.7). De esta manera la segunda (el Principio-Intelectual o Mente Divina) y tercera (Alma) hipóstasis, vendrían a ser hijos/criaturas del Supremo/Uno (*The Six Enneads*, 5.1.7; 5.1.4)

⁵“El hijo/criatura es siempre menor”, *Ibíd.*, 5.1.6.

especie de panteísmo o panenteísmo.¹ Por eso Aristóteles habla de la esencia divina (*ousia*) y Plotino propone su triada hipostática a partir de Platón.

Esos principios filosóficos de la ontología del Ser fueron usados por las herejías (nicolaítas, gnosticismo, sabelianismo, montanismo, arrianismo, etc.) durante los primeros siglos del cristianismo.² Con ese mismo razonamiento griego, los Padres de la iglesia (s. II-VIII) intentaron definir y explicar el misterio de la Deidad (Padre, Hijo y Espíritu Santo).³ Por eso, es posible decir que, en algunos casos, se perciben ciertas semejanzas respecto a sus posiciones onto-teo-lógicas. En especial cuando se observa la personalidad y obra del Espíritu Santo.

La naturaleza del Espíritu Santo en las herejías de los siglos I y II

En los tiempos de Juan e inicios del siglo II ya se desarrollaban ciertas herejías.⁴ Ireneo (140-202 d.C.) refiere que el apóstol Juan “buscó por la proclamación de su evangelio, remover el error que Cerinto había diseminado entre los hombres, y mucho

¹Daniel A. Dombrowski, *A Platonic Philosophy of Religion: A Process Perspective* (Albany, NY: State University of New York Press, 2005), 30, 32, 70.

²John Hunt, “Heresy”, en *Pantheism and Christianity* (London: Wm. Isbister, 1884), 125-134.

³Ver, Aleksandar S. Santrac, “Three I know not what: The influence of Greek philosophy on the doctrine of Trinity”, *In die Skriflig/In Luce Verbi* 47, no. 1 (2013): 1-7. También, Claudio Pierantoni, “Dios y la materia: Propuesta a partir del *Timeo* de Platón y las Confesiones de San Agustín”, *Teología y Vida* 44 (2002): 330-342; Kevin Corrigan, “The Importance of the *Parmenides* for Trinitarian Theology in the Third and Fourth Centuries c.e.”, en *Plato’s Parmenides and Its Heritage: Its Reception in Neoplatonic, Jewish, and Christian Texts*, vol. 2, eds. John D. Turner y Kevin Corrigan (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2010), 237-242.

⁴Una explicación más amplia, ver págs. 50-54 de esta tesis. Ver también: Edwin Yamauchi, “The Gnostics and History”, *JETS* 14, no. 1 (1971): 29.

antes por los llamados Nicolaítas quienes eran una ramificación de lo que falsamente se llamaba gnosis”.¹ Este gnosticismo en sus dos formas extremas, ascetismo y liberalismo,² ya desde el s. I³ y más evidente en el s. II, concebía que Dios, sin el conocimiento del Demiurgo creador,⁴ había provisto a los hombres de una “sustancia divina llamada variadamente como ‘espíritu’ ‘alma’ o ‘chispa’”.⁵ Inclusive, el *Corpus Hermeticum* manifiesta que “el movimiento del cosmos es posible por las cosas internas, tales como el alma, o espíritu o por otras cosas incorpóreas”⁶ y que así como el “cielo, la tierra, el aire

¹Ireneo, *Against Heresies* 3.11.1. En Schaff, ed., *ANF*, 1:706; Cerinto negó, hacia fines del siglo I, la encarnación de Jesús; y los Nicolaítas, de Nicolás del s. I (Ireneo, *Against Heresies* 1.26.1) de tendencia gnóstica liberal, muy probablemente realizaban rituales promiscuos. Véase, Marcos Antonio Ramos, “Cerintianos” y “Nicolaítas”, en *Nuevo diccionario de religiones, denominaciones y sectas* (Nashville, TN: Editorial Caribe, 1998), 46, 131.

²Según Henry Green, en esa época, “para algunos, la posesión de *gnosis* significa la obligación de evitar la contaminación del mundo; para otros, la posesión de *gnosis* les permitía la licencia de libertad absoluta del mundo en el mundo”. Véase la tesis de Henry A. Green, *The Economic and Social Origins of Gnosticism*, 216-217.

³Combs, basándose en su estudio a los escritos gnósticos de *Nag Hammadi*, afirma que “las herejías ya estaban siendo confrontadas en el Nuevo Testamento”. Véase, Combs, “Nag Hammadi, Gnosticism and New Testament Interpretation”, 211; También, Robert A. Segal, “Gnosticism, ancient and modern”, *CC* 112, no. 32 (1995): 1053; Philip H. Towner, “Gnosis and realized eschatology in Ephesus (of the pastoral epistles) and the Corinthian enthusiasm”, *JSNT* 31 (1987): 95-124.

⁴Edwin Yamauchi provee una explicación clara de este asunto: “Los gnósticos distinguían entre un supremo Dios inefable, quien era “Totalmente Otro”, y un Demiurgo o dios degradado quien creó el universo. (...) Desde el Pleroma divino se postulaba la caída de una emanación, sea la Sofía femenina o el Antropos masculino. Sofía da a luz al Demiurgo, quien es una caricatura del Demiurgo en el *Timeo* de Platon. Él es retratado como un malvado, creador ignorante que trata de imitar el perfecto orden del Pleroma mediante la creación del universo físico. El Demiurgo es a menudo considerado como el Jehová del Antiguo Testamento”. En Yamauchi, “The Gnostics and History”, 30.

⁵Kurt Rudolph, “Gnosticism”, *The Anchor Bible Dictionary*, 2: 1033.

⁶*Corpus Hermeticum* 2.8.

y el agua son parte del cosmos; así también la energía y espíritu, el alma y la mente son parte de Dios”.¹ Uno de los textos de Nag Hammadi titulado *The Gospel of Truth*

(“*Veritatis Evangelium*”)² y que fue refutado por Ireneo,³ dice:

La verdad apareció; todas sus emanaciones lo conocieron. Ellos saludaron al Padre en verdad [...] Porque la verdad es la boca del Padre; su lengua es el Espíritu Santo – quien es unido a la verdad es unido a la boca del Padre por su lengua, cada vez que él reciba al Espíritu Santo, desde que este es la manifestación del Padre y su revelación a sus aeons.⁴

El texto pone en evidencia que, para el pensamiento gnóstico, Dios es una especie de fuente de energía. El es la “energía de la esencia” de todas las cosas.⁵ De él emanan sus “aeons” quienes deben permanecer unidos al Padre a través de su lengua que es el Espíritu Santo. Esta noción de la Divinidad coloca al Espíritu como una de las partes de Dios.⁶ En este sentido, para el gnosticismo, el Espíritu no es persona y por tanto es inferior al Padre. Esa exposición es contraria a la presentada por Juan, donde el Espíritu Santo es revelado como una persona divina, es *allon* (“otro”) semejante a Jesús, con

¹*Corpus Hermeticum* 12.21.

²“El tratado no tiene un título explícito en el manuscrito”, pero debido a su afinidad con la escuela Valentiniana es relacionada con la referencia que hizo Ireneo acerca de un evangelio (*Veritatis Evangelium*) falso que él refuta. Ver, Atridge y Macrae, *The Nag Hammadi Library in English*, 38. En esta tesis se usará *The Gospel of Truth*.

³Ireneo, *Against Heresies* 3.11.9. En Schaff, ed., *The Apostolic Fathers with Justin Martin and Irenaeus*, de ANF, 1:712.

⁴*The Gospel of Truth* 1.26-27. Se usa el título en inglés por la fuente usada.

⁵*Corpus Hermeticum* 12.22.

⁶“Encerrada en el alma está el espíritu, o “pneuma” (llamada también “chispa”), una porción de la sustancia divina del más allá que ha caído en el mundo; y los Arcontes crearon al hombre con el propósito de mantenerla cautiva allí”. Ver, Hans Jonas, *The Gnostic religion: the message of the alien God and the beginnings of Christianity* (Boston, MA: Beacon Press, 2001), 44.

capacidad cognitiva y conciencia, es el *parakletos*.¹ Probablemente, esa fue la razón por la que Ireneo calificó aquel manuscrito gnóstico como “lleno de blasfemia”.²

Por otro lado, así como el gnosticismo comenzó a desarrollarse desde el s. I, en el s. II aparecieron otras tendencias filosóficas,³ una de ellas fue llamada por Tertuliano (160-220 d. C.) como los “Monarquianos”.⁴ El monarquianismo modalista, que para el s. III se le denominó Sabelianismo, basándose en el término “*prosōpa*” en el sentido de “roles” y no “personas, consideraba los roles del Padre, del Hijo y del Espíritu como sucesivos en el tiempo”.⁵ Como si fueran “tres modos de manifestación asumidas sucesivamente por la Divinidad”.⁶ En opinión de James Leo Garrett, esto “explícitamente o implícitamente niega la naturaleza personal del Espíritu Santo”.⁷ Además, el texto juanino presenta el accionar simultáneo de la Deidad. Tanto el Padre como el Hijo están en constante comunicación y comunión por la salvación del ser humano. A ellos se une el Espíritu Santo para continuar la obra “guiadora” (ὁδηγέω) del Hijo y del Padre fundamentándose en la voluntad de la Deidad plena (Jn 14:26; 15:26; 16:14,15). Se

¹Sobre el *allon* y el *parakletos* ver pág. 74-76 de esta tesis.

²Ireneo, *Against Heresies* 3.11.9. En Schaff, *The Apostolic Fathers with Justin Martin and Irenaeus*, de ANF, 1:712.

³Como el Ebionismo, Adopcionismo, Marcionismo, Encratismo y Adamismo.

⁴Fue Tertuliano quien “acuñó el término ‘Monarquiano’”. Según Ramos, “Monarquianismo”, *Nuevo diccionario de religiones, denominaciones y sectas*, 123; Esto es evidente en Tertuliano, *Adversus Praxeam* 23.

⁵Garrett, *Systematic Theology*, 142.

⁶Berkhof, *Systematic Theology*, 82.

⁷Garrett, *Systematic Theology*, 142.

distinguen tres personas divinas que son uno (Jn. 17:22).¹ Por esa razón, probablemente Tertuliano defendió que “el Padre, el Hijo y el Espíritu son uno y el mismo”.²

La naturaleza del Espíritu Santo en la Patrística

Esas tendencias, expuestas anteriormente, no quedaron fuera de la Iglesia. Probablemente, por su influencia o por dar explicaciones contra ellas (apología), las ideas planteadas por los padres de la Iglesia, en lugar de ceñirse al texto bíblico, parecieran exponer reflexiones filosóficas de la Biblia basadas en un razonamiento griego.³ De este modo, Ireneo de Lyon (140-202), contra el gnosticismo del siglo II, entendió al πνεῦμα τὸ ἅγιον (Espíritu Santo) como un atributo de Dios, una mano suya,⁴ es decir como su “Sapientia” (Sabiduría).⁵ Tertuliano (160-220), usó por primera vez el término “Trinidad” y propuso su consubstancialidad.⁶ Sin embargo, Orígenes (185-254), de orientación

¹Sobre la Deidad y su relación con ὁδηγέω, ver pág. 82-84 y 92-94 de esta tesis.

²Tertuliano, *Adversus Praxeam* 2.

³Un estudio sobre la influencia griega en la patrística, véase: Katelis Viglas, “A Historical outline of Byzantine Philosophy and Its basic subjects”, *RC* 3 (2006): 73-105.

⁴“Porque por las manos del Padre, esto es, por el Hijo y el Espíritu Santo, el hombre, y no [meramente] una parte del hombre, fue hecho a la semejanza de Dios”. Ver, Ireneo, *Against Heresies* 5.6.1; Antonio Orbe comenta que para Ireneo, “Dios Padre”, en su labor creadora, “volvióse al Hijo y al Espíritu Santo, como a manos suyas personales; mas no tanto como a consejeros natos”. Véase, Antonio Orbe, *Antropología de San Ireneo* (Madrid: BAC, 1969), 42.

⁵“[...] ministrat enim ei ad omnia sua progenies et figuratio sua, hoc est Filius et Spiritus, Verbum et Sapientia, quibus serviunt et subiecti sunt omnes angeli”. Citado por, *Ibid.*, de Ireneo, *Against Heresies* 4.7.4. En este texto se compara a Jesús y el Espíritu con la “Palabra y la Sabiduría”. También véase, Ireneo, *Against Heresies* 2.30.9.

⁶Tertuliano, *Adversus Praxeam* 2,3,8. “El Padre, el Hijo y el Espíritu son uno y el mismo”, en *Adversus Praxeam* 2.

platónica, lo describía como el primer ser creado por el Padre a través del Hijo.¹ Mientras que para Agustín (354-430), aunque la Trinidad comparte la misma esencia, el Espíritu Santo es el amor de Dios por el cual el Padre y el Hijo se aman.² Considera, siguiendo la ontología griega-platónica, que el Hijo es “generado” por el Padre y que el Espíritu “procede del Padre” y “también del Hijo”. Añade que tanto la generación del Hijo como la procedencia del Espíritu fueron eventos “sin tiempo”, en la atemporalidad.³ Inclusive sugiere que el mismo Espíritu es la “santidad sustancial” o “sustancia divina”, “consustancial con los otros dos”.⁴ Estas variadas concepciones en la patrística tienden a colocar al Espíritu Santo como “ser creado” inferior al Padre, que “procede de él”;⁵ también a despersonalizarlo como un “atributo” o “amor” de la Deidad. Pero, a pesar de eso, y hasta cierto punto contradictorio, todos afirman que el Espíritu Santo es Dios.

La herejía arriana y los Concilios de Nicea y Constantinopla

Durante estos siglos (III – V d.C.) el tema teológico más debatido era la Trinidad con especial énfasis en lo cristológico. Eso no quiere decir que no había un desarrollo de la pneumatología, sino que, como lo expresa Millar Erickson, el “entendimiento doctrinal del Espíritu Santo, especialmente en relación al Padre y al Hijo, fue un acompañamiento

¹El Espíritu Santo es “el más excelente y el primero en el orden de todo lo que fue hecho por el Padre a través de Cristo”. Orígenes, *Commentary on John* 2.6.

²Agustín de Hipona, *La Trinidad* 15.6.10; También, Agustín, *Tratados sobre el evangelio de San Juan* 6. 2.

³Agustín, *La Trinidad* 15.26.47.

⁴Agustín, *La Ciudad de Dios* 11.24.

⁵*La Trinidad* 2.3.5.

o el producto del trabajo cristológico”.¹ De este modo, por ejemplo, el primer Concilio de Nicea (325 d.C.), convocado por Constantino, dice:

Creemos en un Dios, Padre Todopoderoso, hacedor de todo lo visible e invisible y en un Señor Jesucristo, el Hijo de Dios, Unigénito engendrado del Padre, es decir, de la sustancia del Padre, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, que no fue hecho, consustancial (*homoousios*) al Padre [...] y en el Espíritu Santo.²

El credo niceneano, como puede leerse, después de explicar la naturaleza del Hijo, sólo expresa: “y en el Espíritu Santo”. Muy probablemente porque el énfasis era contrarrestar la herejía arriana.³ Sin embargo, en décadas posteriores a la formulación del credo, se desarrolló un debate por el uso de *homoousios* (“de la misma sustancia”) y hubo un renacer del arrianismo que fue combatido por Atanasio (293-373 d.C.).⁴ Arrio (256-336 d.C.) había “hablado del Espíritu Santo como una *hipóstasis*, pero consideró que su esencia es tan diferente a la del Hijo como el del Hijo es diferente a la del Padre”.⁵ Ante esta inestabilidad en el imperio, donde, al parecer, cada quién formulaba su credo,⁶ el emperador Teodosio convocó al Concilio de Constantinopla (381 d.C.), y siguiendo a

¹Erickson, *Christian Theology*, 849.

²Citado en Jean Comby, *Para leer la historia de la Iglesia*, 1: 98.

³Arrianismo: enseñaban que Jesús era inferior y subordinado al Padre.

⁴Comby, 1: 99.

⁵Erickson, *Christian Theology*, 850; Parfraseado de Atanasio, *Four Discourses Against the Arians* 1.2.6 (Schaff, *NPNF*, 2/4: 672); Ver también la *Athalia*, obra en la que Arrio presenta su doctrina. Ella versa de la siguiente manera: “El Dios no siempre fue Padre, sino que alguna vez el Dios estaba solo sin ser Padre y más tarde se hizo Padre. [...] El Verbo no es verdadero Dios. [...] Las esencias del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo son entre sí naturalmente divididas, segregadas, distanciadas, diversas, aisladas; son completamente diversas en sus esencias y glorias hasta el infinito”. Ver, Comby, *Para leer la historia de la Iglesia: De los orígenes al siglo XV*, 1: 95.

⁶Ibíd., 1: 99.

Nicea, el Concilio agregó lo siguiente: “Creemos en el Espíritu Santo, Señor que reina y vivifica, que procede del Padre y que con el Padre y el Hijo ha de ser honrado y glorificado”.¹ De este modo, se buscó clarificar la naturaleza y la posición igualitaria del Espíritu Santo en la Trinidad. Sin embargo esto inició el debate acerca de su “procedencia” ontológica.

Los Padres Capadocios y la “procesión” del Espíritu

En esta época es importante nombrar a los Padres Capadocios, Basilio (329-379 d.C.), Gregorio Nacianceno (335-394 d.C.) y Gregorio de Nisa (329-389 d.C.), quienes se enfrentaron a la herejía macedoniana.² Según James Orr, este fue el periodo cuando recién “estalló la controversia verdadera” acerca del Espíritu Santo.³ Se desarrolló la herejía macedoniana, por su líder Macedonio, obispo de Constantinopla (s. IV),⁴ que planteaba que el Espíritu Santo no era totalmente Dios.⁵ Decían que ontológicamente el “Espíritu era una esencia menos que la de Dios, pero más que la de una criatura”.⁶ Por eso, los Padres Capadocios buscaron defender la consubstancialidad de la Trinidad

¹Comby, 1: 100.

²Ştefan Buchiu, “The Monarchy of the Father: Cataphatic and apophatic dimensions”, *International Journal of Orthodox Theology* 1, no. 1 (2010): 98-110.

³James Orr, *El progreso del dogma* (Barcelona: Clie, 1988), 116.

⁴Ramos, “Macedonianos”, en *Nuevo diccionario de religiones, denominaciones y sectas*, 109.

⁵Erickson, *Christian Theology*, 851.

⁶Jaroslav Pelikan, *The Emergent of the Catholic Tradition (100-600)*, vol. 1 de *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine* (Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1971), 212. Hubieron tres grupos que planteaban la misma tendencia, los “Pneumatomachi, Tropici y Macedonianos”.

basándose en “una doctrina platónica”,¹ lo que produjo algunas diferencias sobre la “procedencia” del Espíritu. Para Basilio el Padre fue un “cierto poder”, en quien “el Hijo y el Espíritu tuvieron su origen”.² Por su lado, Gregorio Nacianceno llamó al Padre “grande”, de quien el Hijo y el Espíritu “vinieron”.³ Y Gregorio de Nisa, quien identificó al “Padre como la fuente de poder, al Hijo como el poder del Padre, al Espíritu Santo como el Espíritu de poder”.⁴ Estos esfuerzos por racionalizar la composición unitaria de la Trinidad y la “procedencia” de uno u otro, tendían, aunque probablemente no era la intención, a subordinar uno al otro, no en funciones sino en su misma procedencia u origen a partir de su esencia o sustancia.⁵ Por eso, en el tercer Concilio de Toledo (589 d.C.),⁶ los latinos (occidente) añadieron al credo niceno-constantinopolitano el término

¹Pelikan, 1: 221-2.

²Pelikan, 1: 222; También: José M. Yanguas, “El Espíritu Santo y la divinización del cristiano según San Basilio”, *Scripta Theologica* 30, no. 2 (1998): 519-529.

³Pelikan, 1: 222; Así pareciera sugerir Gregorio Nacianceno, cuando dice: “El Hijo no es el Padre (pues no hay más que un Padre), sino lo que es el Padre; ni el Espíritu Santo es el Hijo por proceder de Dios (ya que no hay más que el Hijo unigénito) sino lo que es el Hijo”. Véase, Gregorio Nacianceno, *Quinto Discurso Teológico* 191.9. En Clemente Fernández, *Filosofía Patrística Filosofía Árabe y Judía*, vol. 1 de *Los Filósofos Medievales: Selección de Textos*, Biblioteca de Autores Cristianos 409 (Madrid: BAC, 1979), 110-1.

⁴Pelikan, 1: 222; Más información en: Lucas F. Mateo-Seco, “El Espíritu Santo en el Adv. Macedoniano de Gregorio de Nisa”, *Scripta Theologica* 37, no. 2 (2005): 475-498; Giulio Maspero, “El Espíritu, la cruz y la unidad: συνδέω, σύνδεσμος y συνδετικός en Gregorio de Nisa”, *Scripta Theologica* 38, no.2 (2006): 445-471.

⁵Anne Hunt, *Trinity: Nexus of the Mysteries of Christian Faith* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2005), 16.

⁶En este Concilio, “los Padres de Occidente, que apoyaron la doctrina, incluyen a Hilario de Poitiers, Jerónimo, Ambrosio y especialmente Agustín”. Ver, J. G. G. Norman, “Procesión del Espíritu”, *Diccionario de la historia de la Iglesia*, ed. Wilton M. Nelson (Nashville, TN: Caribe, 1989), 871.

*filioque*¹ (“y del Hijo”) para señalar la “doble procedencia”² del Espíritu Santo, tanto del Padre como del Hijo. Esto con la intención de evitar la tendencia arriana y macedoniana de una “cuasi-subordinación del Hijo” y afirmar la interrelación trinitaria.³ Sin embargo esto despersonaliza al Espíritu Santo y lo subordina ontológicamente al Padre y al Hijo.

La “procesión” del Espíritu y la ontología griega en la teología cristiana

La interpretación de la procesión del Espíritu por parte de los Padres de la Iglesia, y que aún está presente en la teología cristiana, fue influenciada por la concepción ontológica griega acerca de Dios. Ellos intentaron definir la Trinidad bíblica considerando las ideas platónicas, aristotélicas y neoplatónicas que se desarrollaron desde Parménides en sus conclusiones respecto al Ser (οντος).⁴ Al adaptar esos principios filosóficos a su hermenéutica, concibieron al Espíritu Santo procediendo ontológicamente de Dios. Es decir una procesión al nivel de la esencia o sustancia.

¹“ex Patre et Filio procedere”. Según Walter H. Príncipe, ese credo se formuló por influencia del credo de Agustín y el de Atanasio conocido como *Quicumque vult*. Véase, Príncipe, “Filioque”, *Encyclopedia of Early Christianity*, ed. Everett Ferguson (New York, NY: Garland, 1990), 348.

²Para una explicación más amplia véase: Bruce A. Demarest, “Filioque”, *New Dictionary of Theology*, eds. Sinclair B. Ferguson y David F. Wright (Leicester: InterVarsity Press, 1988), 180.

³Una interrelación donde “el Hijo no queda en ninguna manera subordinado”, J. Oliver Buswell, *Dios y su revelación*, vol. 1 de *Teología Sistemática* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2005), 107-8.

⁴“Los padres griegos, de hecho siguiendo el misterio bíblico de la unidad del Dios trino, todavía formularon su doctrina de la Trinidad usando el marco conceptual de la filosofía griega. Aunque la doctrina no se origina en Atenas, y los padres de la Iglesia aparentemente justificaron sus formulas con la enseñanza bíblica perspicaz del Dios trino, los padres griegos aún basaron su método dogmático y contenido en un marco teórico filosófico griego”. Aleksandar S. Santrac, “Three I know not what: The influence of Greek philosophy on the doctrine of Trinity”, 5-6.

Tiene razón Oliver Buswell, al decir que la doctrina de la procedencia ontológica del Espíritu fue producto de entender incorrectamente las palabras de Juan 15:26: “el consolador a quien yo os enviaré del Padre...el cual procede del Padre”. El afirma que estas palabras no han sido entendidas “en el sentido del contexto inmediato como una declaración de que después de la ascensión de Cristo el Espíritu Santo sería manifestado del cielo en el día de Pentecostés”, sino como la “‘procesión eterna’ del Espíritu Santo dentro de la Trinidad”.¹ Es decir el término “procesión” debe entenderse en su sentido histórico y no en su sentido ontológico.²

Medioevo: Tomás de Aquino y la naturaleza del Espíritu Santo

En la Edad Media, Tomás de Aquino (1225-1274), siguiendo la ontología griega, hizo referencia a las procesiones del Hijo y del Espíritu, afirmando que el Padre “espira al Espíritu Santo por el Hijo”.³ Además, que el Espíritu Santo “procede voluntariamente como amor” del Padre.⁴ De este modo, en sentido relacional, “el Espíritu Santo es el vínculo del Padre y del Hijo en cuanto que es Amor”.⁵ Pero en sentido esencial, “no se aman por el Espíritu Santo, sino por su esencia”.⁶ Sin embargo, es posible identificar una analogía entre esencia, persona y vínculo, entorno al término amor. Esto daría a entender

¹Buswell, *Teología Sistemática*, 1: 107.

²Fernando Canale, “Dios”, en *Tratado de Teología Adventista del Séptimo Día*, ed. Aldo D. Orrego (Florida: ACES, 2009), 151.

³Tomás de Aquino, *Suma de teología* 36.3

⁴Ibíd., 36.2.

⁵Ibíd., 37.1, 3.

⁶Ibíd., 37.2.

que se “aman por su esencia” que es el “Espíritu”.¹ Tal posición, aunque busca probar la consubstancialidad de la Trinidad, en el fondo, pareciera despersonalizar al Espíritu Santo relegándolo a ser una “esencia” parte del Padre y “espirada” por él.

Época Moderna y Reforma: Martín Lutero y la naturaleza del Espíritu Santo

En el periodo de la Reforma (s. XVI), Martín Lutero (1483-1546) afirmaba que el “Espíritu Santo es verdad, Dios eterno, igual en poder y fuerza con el Padre y el Hijo”.² Además siguiendo al credo de Nicea, rezaba: “y, junto al Padre y al Hijo, es adorado y glorificado”.³ Inclusive su *Der kleine Katechismus*, indica que “no puede creer en Jesucristo, o llegar a él” sino fuera por el Espíritu Santo.⁴ También decía que la Trinidad comparte una misma “esencia y sustancia”. Sin embargo tomando la definición católica agustiniana de “procedencia”, afirma que el Espíritu Santo “sale del Padre” o “procede del Padre”,⁵ pero que quiere decir “sin principio”.⁶ Esta posición parece corresponder no sólo con Agustín, sino también con Gregorio Nacianceno y Basilio en el siglo IV.⁷ De

¹“El Padre no sólo ama al Hijo por el Espíritu Santo, sino que también se ama a sí mismo y nos ama a nosotros”. Aquino, *Suma de teología* 37.3.

²Martin Lutero, *Table Talk* 243. En Martin Luther, *Table Talk*, trad. William Hazlitt (Londres: Harper Collins, 1995), 121.

³Ibíd.

⁴Martin Lutero, *Small Catechism*, Parte II, 3. En: Schaff, *The Evangelical Protestant Creeds*, vol. 3 de *The Creeds of Christendom: with a History and Critical Notes* (Grand Rapids, MI: BakerBooks, 1993), 80.

⁵Lutero, *Table Talk* 181.

⁶Ibíd., 243.

⁷Más información, ver págs. 116, 118-120 de esta tesis.

este modo es posible decir que Martin Lutero, en su concepción trinitaria y pneumatológica, es influido por la tradición católica. Porque argumentaba que el Espíritu Santo es igual a los otros miembros de la Deidad pero tiende a subordinarlo al Padre respecto a su procedencia ontológica.

Tendencias actuales (siglos XX y XXI) sobre la naturaleza del Espíritu

Actualmente hay un ávido interés por la pneumatología. Stanley J. Grenz denomina eso como la “explosión sin paralelo”¹ producida a partir de la mitad del siglo XX, e impulsado después por el Concilio Vaticano II.² En esto tiene mucha relación el *Concilio Mundial de las Iglesias*,³ ya que los conceptos presentados anteriormente están siendo usados, planteados y replanteados en diversos estudios. La finalidad común que esas investigaciones persiguen es la unidad “ecuménica”,⁴ una unidad pneumatocéntrica.

Tendencia protestante y el problema de la “procesión” del Espíritu

Protestantes, evangélicos y pentecostales, defienden la posición de que el Espíritu Santo es Dios. En concordancia con el credo niceno constantinopolitano, afirman que es igual a las otras personas de la Divinidad. Sin embargo, considerando la tradición

¹Grenz, *Theology for the Community of God*, 468.

²Ciola, *Cristología y trinidad*, 190.

³Kinnamon y Cope, ed., *The Ecumenical Movement: An Anthology of Key Texts and Voices*, 1-6, 172-175, 520-521; también, Engelsviken, ““Come Holy Spirit, Heal and Reconcile””, 190-2.

⁴Clouzet, “The Personhood of the Holy Spirit”, 11; José R. Villar, “El Espíritu Santo: ‘Principium unitatis Ecclesiae’ ”, *Scripta Theologica* 30, no. 3 (1998): 831-60; Robert P. French II, “Holy Spirit and Ecumenical Division: Identifying the Theological Implications of Pentecostal-Charismatic Growth for Western Christianity”, *Africa Journal of Evangelical Theology* 30, no. 2 (2011): 135-164.

católica,¹ tienden a expresar una ligera subordinación y jerarquización respecto a su “procedencia”.

Jürgen Moltmann, teólogo protestante alemán, señala que el Padre, Hijo y Espíritu Santo conforman un solo Dios con “la misma sustancia” (*homoousios*) y, no sólo se relacionan *hipostáticamente* (tres personas distintas compartiendo la misma esencia), sino que mejor aún *perichoreticamente* (“interpenetración” o morar o estar uno en otro).² Según esta última relación que él plantea (la *perichoresis*), “las personas divinas no han de concebirse como tres individuos distintos que luego se relacionan entre sí” sino como una “comunidad vital” de las tres personas “existiendo unas en otras”.³ Esta posición tiende a eliminar la cualidad personal (persona) de cada miembro de la Deidad. Moltmann plantea una hiper-inmanencia en la Deidad misma, sin embargo afirma que el Padre es la “fuente de la divinidad [*sic*]”,⁴ la “única causa, el único fundamento”.⁵ Por eso “da origen al Espíritu Santo”, y éste recibe de él “su existencia y su esencia divina”.⁶ En este sentido el Espíritu “procede” ontológicamente del Padre, y éste “espira eternamente al Espíritu”.⁷

¹Una evidencia de que comparten los mismos conceptos, véase: Veli-Matti Kärkkäinen, “Is the Spirit Still the Dividing Line between the Christian East and West? Revisiting an Ancient Problem of Filioque with a Hope for an Ecumenical Rapprochement,” *Perichoresis* 9, no. 2 (2011): 125-42.

²Jürgen Moltmann, “Im Lebensraum des dreieinigen Gottes Neues trinitarisches Denken”, *Bogoslovni Vestnik* 70, no. 2 (2010): 172-3.

³Moltmann, *Trinidad y Reino de Dios*, 191.

⁴Ibíd., 192.

⁵Ibíd., 198.

⁶Ibíd.

⁷Ibíd., 203.

Estas ideas presentadas por Jürgen Moltmann, parecen despersonalizar al Espíritu Santo e inclusive limitar su plena divinidad al darle un origen ontológico.

La perspectiva de considerar al Espíritu Santo en términos de “procesión” y, “espiración”, proviene, como se ha presentado anteriormente, de la tradición de los Padres de la Iglesia. Stanley J. Grenz, teólogo evangélico, hace uso de ello¹ para tratar de definir la naturaleza del Espíritu Santo, de la siguiente manera:

La primera y segunda persona también son unidos. Esta unión es el mutuo amor que ellos comparten. Consecuentemente, el segundo movimiento de Dios es la “espiración” eterna o “procesión” del Espíritu. El es el Espíritu de amor entre el Padre y el Hijo. [...] La relación entre el Padre y el Hijo – el eterno amor que ellos comparten – es el Espíritu. Esto significa que el Espíritu mismo es ambos la esencia de Dios – llamada, amor (el eterno amor del Padre y del Hijo) – y eterno. Junto con el Padre y el Hijo él es totalmente deidad. Por esta razón, “Espíritu” como “amor” es ambos la tercera persona del Dios triuno y la caracterización de una esencia divina (Juan 4:24; 1 Juan 4:8). [...] Porque el Padre y el Hijo son personas, la relación que ellos comparten es íntima, amor personal. El Espíritu de esa relación no puede ser distinto que persona, justo como el Padre y el Hijo lo son. [...] El amor que une al Padre y al Hijo es la esencia del único Dios, porque “Dios es amor”. Dios es también personal. Por tanto su naturaleza esencial – amor – es igualmente personal. Esta esencia es también la tercera persona de la Trinidad, el Espíritu Santo, quién como la “concretización” del carácter esencial divino tiene que ser persona.²

Stanley J. Grenz en su reflexión filosófica sobre la relación trinitaria sugiere “movimientos” divinos que se dan en el plano ontológico, es decir *ad intra* (dentro) de la Divinidad. Plantea que el Espíritu Santo es la esencia/amor de Dios que une al Padre y al Hijo. En este sentido, el segundo movimiento de Dios es la “espiración” o “procesión” eterna del Espíritu Santo. Esta posición que fue también defendida por Agustín de

¹Hablando de la primera generación del Padre, dice: “El primer movimiento en el Dios eterno, que nosotros argumentamos, es lo que los padres llamaron ‘la eterna generación del Hijo’. Véase, Grenz, *Theology for the Community of God*, 486.

²Ibíd., 486-8.

Hipona, Tomás de Aquino, Martín Lutero, y Jürgen Moltmann, con algunas ligeras variaciones, no deja de tener una tendencia a la despersonalización del Espíritu.

También Wolhart Pannenberg, teólogo protestante, en su *Systematic Theology* concuerda con la tradición católica al decir que las procesiones del Hijo y del Espíritu “se llevan a cabo desde la eternidad en la esencia divina”.¹ Aunque sostiene que la unidad intratrinitaria se basa en una relación mutua *pericorética*,² afirma que el Espíritu se “origina” y “procede” del Padre.³ Sin embargo aclara “que las relaciones dentro de las tres personas son definidas como una *mutual self-distinction*” (mutua auto-distinción) y que “no pueden ser reducidas a relaciones de origen en el sentido tradicional” sino que se evidencia una interdependencia misiológica.⁴ Es decir hay una distinción en sus actividades mutuas pero actúan recíprocamente. Aún así, Wolfhart Pannenberg no anula el concepto de procedencia intratrinitaria del Espíritu. Además comparte la posición de Agustín, al presentar al Espíritu “como el amor que une al Padre y al Hijo”⁵ internamente.

Guy P. Duffield y Nathaniel M. Van Cleave, en su *Foundations of Pentecostal Theology*, declaran estar de acuerdo con el *Credo Niceneano* y con la *Confesión de*

¹Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991-1998), 1: 305; Para una explicación más amplia sobre la tesis de Pannenberg, véase: Christiaan Mostert, “From Eschatology to Trinity: Pannenberg’s Doctrine of God”, *Pacifica* 10 (1997): 70-83.

²Pannenberg, *Systematic Theology*, 1:334.

³Ibíd., 1:318.

⁴Ibíd., 1:320. Corresponde a las dos citas.

⁵Ibíd., 1:317.

Westminster, donde se presenta que el Espíritu “procede” del Padre y del Hijo.¹ Para ellos, esa “procesión” del Espíritu no es sólo un evento histórico sino una “relación eterna”.² Por eso, están de acuerdo con la posición de la Iglesia Católica de Occidente (*filioque*).³ Sin embargo, estudios pentecostales actuales, sin rechazar la posición anterior, tienden a estrechar un puente con la posición de la Iglesia de Oriente.⁴ Yee Tham Wan, en su estudio del evangelio de Mateo, menciona que el Espíritu no aparece “subordinado al Hijo” sino “relacionado directamente al Padre”.⁵ Según él, este “rol dentro de la Trinidad” provee un argumento a favor de la posición de la Iglesia de Oriente.⁶ Al respecto, Amos Yong propone una reflexión cuidadosa de la relación trinitaria no sólo en su naturaleza *ad intra* (interna) sino también en el ámbito de la creación y salvación. Por eso se adhiere a la primera alternativa de la *Faith and Order Memorandum* planteada por la *Commission* de la WCC en 1979: “el Espíritu procede del Padre del Hijo”.⁷ Estas posiciones pentecostales y evangélicas se unen a la tradición Católica en mantener el enfoque filosófico de entender la “procesión” del Espíritu en su sentido ontológico.

¹Guy P. Duffield y Nathaniel M. Van Cleave, *Foundations of Pentecostal Theology* (Los Angeles, CA: Bible College, 1983), 86-87.

²Ibíd., 109.

³Para la Iglesia de Occidente, el Espíritu procede del Padre y del Hijo (*filioque*).

⁴La Iglesia de Oriente (Ortodoxa) declara que el Espíritu solo procede del Padre.

⁵Yee Tham Wan, “‘The Spirit of your Father’: Suggestions for Fuller Pentecostal Pneumatology with accompanyig Pastoral Implications”, *AJPS* 10, no. 2 (2007): 224-225.

⁶Ibíd.

⁷Amos Yong, “Discerning the Spirit(s): A Pentecostal-Charismatic Contribution to Christian Theology of Religions”, *JPTSup* 20 (2000): 69.

Al parecer, evangélicos, protestantes, pentecostales y neopentecostales, en un contexto ecumenista, están adquiriendo una misma concepción pneumatológica.¹ Siguiendo la ontología griega y la teología cristiana clásica, definen al Espíritu, en palabras de Stanley J. Grenz, como “espiración” o “esencia divina”. También se usan los términos que Jürgen Moltmann planteó como “origen”, “espiración” y “procesión”. Al respecto, Oliver Buswell advierte que estarían mostrando que el Espíritu “poseyó un ser cuasidependiente” dentro de la Trinidad.² Así, aunque se define al Espíritu Santo como Dios, todopoderoso e igual al Padre, es observado ontológicamente (procedencia) como “una fuerza” o “flujo de la relación eterna entre el Padre y el Hijo”³ con un matiz personal, pero que en realidad, en la experiencia religiosa, puede ser tan impersonal como en las perspectivas gnósticas y panteístas. Esto se aparta del contexto y sentido histórico con el que Juan expresó la venida del Espíritu para continuar con la misión salvífica de la Deidad.

Posición católica y la herencia de su tradición

Apoyando y defendiendo una tendencia ecuménica, la posición Católica-romana, que viene desde la patrística, es por demás conocida.⁴ François-Xavier Durrwell, sacerdote redentorista, refirió que el Espíritu Santo es un “engendramiento”, él es

¹Una exposición de esa tendencia: Robert L. Gallagher, “The Holy Spirit in the World: In Non-Christians, Creation and other Religions”, *Asian Journal of Pentecostal Studies* 9, no. 1 (2006): 17-33.

²Buswell, *Teología Sistemática*, 1: 107.

³Grenz, *Theology for the Community of God*, 489.

⁴Bernard Sesboüe y Joseph Wolinski, *El Dios de la Salvación*, 187-267.

“personalmente la intimidad divina”.¹ Ontológicamente, “el Espíritu es a la vez la interioridad divina y su efusión, su difusión; [...] es la irradiación de Dios, [...] es *un movimiento simultáneo de flujo y reflujo*”.² Eso es lo que Yves M. J. Congar llamó el “expirar” de Cristo.³ Una “efusión” que “cambiará los corazones de los hombres.”⁴ Estos términos: “efusión”, “difusión”, “irradiación” y “expiración”, provienen del concepto católico de la “procedencia” interna y eterna del Espíritu desde la Deidad. De este modo intentan definir la relación intra-trinitaria y misiológica del Espíritu. Pero al hacer eso, despersonalizan al Espíritu Santo al nivel de verlo como una emanación de Dios, como un ser ontológicamente inferior.

De manera similar para Nicola Ciola, el Espíritu es el “éxtasis del Amor del Padre” que en la vida trinitaria es “unión y comunicación (*esxtasis*).”⁵ En el hombre, dice Tomás Álvarez, es una “realidad latente” en “el templo de su cuerpo.”⁶ Así mismo, Leonardo Boff, admirando al místico medieval Joaquín de Fiore (1130-1202), y en concordancia con lo presentado por Jürgen Moltmann y Wolfhart Pannenberg declara que “El Espíritu es un misterio que todo lo penetra y envuelve, (...) es la fuerza que todo lo llena en la vida física, (...) todo lo sustenta y anima. Es el fondo originario de donde

¹Durrwell, *Nuestro Padre: Dios en su ministerio* (Salamanca: Sígueme, 1990), 183.

²Durrwell, *El Espíritu Santo en la iglesia*, 36-7.

³Congar, *El Espíritu Santo*, 79.

⁴Knoch, *El Espíritu de Dios y el Hombre Nuevo*, 99.

⁵Ciola, *Cristología y trinidad*, 20, 28.

⁶Álvarez, “La guía personal del Espíritu”, 158.

viene todo y a donde todo se dirige. (...) es la misma esencia de Dios”.¹ Es evidente cómo para Leonardo Boff, la teología del Espíritu posee rasgos panteístas. Su perspectiva mística torna al Espíritu como el ser metafísico que proviene de Dios y está presente en todas las cosas. De este modo, aunque la posición católica dice afirmar lo contrario, el Espíritu Santo no es visto como un Dios-persona sino impersonal/esencia.

Conclusión de la revisión histórico-filosófica sobre la naturaleza del Espíritu

Este breve recorrido histórico-filosófico pneumatológico, en la Patrística, el Medioevo, la Reforma y la Época Contemporánea, sobre el Espíritu Santo como Dios y persona, lleva a concluir que las diversas comunidades religiosas llegan a concebir al Espíritu Santo de manera muy similar: (1) El Espíritu Santo es Dios, uno igual a los otros miembros de la Deidad; (2) Sin embargo es despersonalizado, al tomar la relación *hipostática* en sentido de procedencia y así definirlo como la esencia de Dios, el amor interno e interrelacional del Padre y del Hijo, que “procede” y “fluye” hacia el exterior en su inmanencia; (3) Además, en la época contemporánea, en un contexto de énfasis pneumatológico ecumenista, se observa al Espíritu Santo como si fuera un ser ontológicamente inferior con las siguiente características: esencia, fluido, efusión, eflujo, fuerza, energía, atributo y emanación.

Exposición bíblica de la implicancia en cuanto a que el Espíritu Santo es persona y es Dios según Juan 16: 12-15

Este desarrollo histórico-filosófico acerca del Espíritu Santo como Dios y Persona, parece mostrar que hay una tendencia generalizada a despersonalizarlo. Esto,

¹Leonardo Boff, “La era del Espíritu”, *Panorama de la Teología Latinoamericana* (Salamanca: Sígueme, 1975), 93.

podría ser producto de una hermenéutica que parte de presuposiciones filosóficas griegas inmiscuidas en la tradición católica-protestante. Sin embargo, el texto bíblico estudiado evidenciaría al Espíritu Santo como Dios-persona. De este modo, según el estudio presentado en el capítulo tres, los resultados que llevan a exponer esta implicancia serían:

(1) Que la frase ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, muestra que el Espíritu Santo es persona y una realidad histórica. Porque ὅταν δὲ (“pero cuando”) unido al subjuntivo ἔλθῃ (“venga”), en el uso griego hace referencia a un hecho verídico futuro; además el pronombre ἐκεῖνος (“Aquél”) refuerza la idea de que el protagonista de ese hecho es una persona. Es decir, Jesús profetizó un evento real e histórico, no una suposición o ficción.

(2) Que por la interrelación del término παράκλητος entre él y Jesús, señalado por el pronombre ἐκεῖνος (“Aquél”) y, en el contexto, el adjetivo ἄλλον (“otro igual a”, Jn 14:16), pone en evidencia que el Espíritu Santo como representante sería “igual a Jesús” y omnipresente.¹ Además, el verbo ὀδηγέω, usado por Juan, es correspondiente a la obra de הַדָּוָה en el AT y al παράκλητος en el NT.² Su personalidad divina implica, entonces, que “no es una influencia”, “un poder” o “una energía” emanada del Padre, ni “algo impersonal”. Es plenamente Dios y plenamente Persona divina tal cual el Padre con pensamiento y voluntad.³ Explicar el cómo es eso, es especular, porque como ya se ha observado, aún la descripción de Juan no lo alcanza a definir plenamente.

¹Al observar todo el contexto, el πνεῦμα es el ἄλλον παράκλητον, el vicario del παράκλητος (Jesús). Por tanto, “Como ‘otro paráclitos’ el Paracletos es, por así decirlo, otro Jesús”. Brown, “The Paraclete”, *New Testament Studies* 13 (1967): 126. También: “Jesús ‘retorna’ para sus discípulos por medio del Espíritu-paráclitos”, ver: Amin Rodor, “O Espírito-paráclitos no quarto Evangelho”, *Parousia* 2 (2005): 61.

²Véase las págs. 82-83 en esta tesis.

³Arnold Wallenkampf, *Renovados por el Espíritu* (Buenos Aires: ACES, 2006), 9.

(3) Que el apóstol Juan, probablemente, considerando la problemática gnóstica de su tiempo, hizo uso de la palabra ὁδηγέω (“guiar”) en, y rodeado por, “términos personales”.¹ De este modo las palabras, “hablará” (λαλήσει), “comunicará”, “anunciará” o “hará saber” (ἀναγγελεῖ), “glorificará” (δοξάσει), “tomará” (λήμψεται), expresadas en Juan 16: 13-15, destacan la labor de una persona. Además, el uso en modo indicativo de esos verbos, denota que para el que habla o escribe, tales acciones realizadas por el Espíritu serían reales.² Esto se destaca mucho más cuando se observa que el que habla es Jesús mismo y el que escribe es Juan. Por tanto es posible concluir que el Espíritu Santo es relacionamente cognoscible.³

**Implica un “guiar” personal, no intuitivo y místico sino un guiar por la
Verdad/Palabra**

El πνεῦμα τῆς ἀληθείας (“Espíritu de Verdad”) es el ἄλλον παράκλητον (“otro Paracletos” - Jn. 14:16), una persona Divina que es plenamente Dios. Jesús había afirmado que “cuando el πνεῦμα venga”, él, que es τῆς ἀληθείας (“la Verdad”), “guiaría en toda la ἀληθεία” (“verdad”, Jn. 16:13). Pero ¿cómo guiaría el Espíritu? Su guiar personal hacia el creyente: hablando, haciendo saber, enseñando, haciendo recordar y dando testimonio (Jn. 14: 26; 15:26; 16:13-15); se fundaría en la Palabra (Jn. 14:23-

¹Barrett, *The Gospel According to St. John*, 482.

²Más información, ver páginas 70 de esta tesis.

³“El Espíritu de Dios no interfiere con la libertad del ser humano. El Espíritu Santo se da como un ayudador a fin de que el hombre pueda cooperar con la Divinidad. (...) No vemos a Cristo ni le hablamos, pero su Espíritu Santo está tan cerca de nosotros en un lugar como en otro”. Elena G. de White, *A fin de conocerle*, en *Biblioteca electrónica: Fundamentos de la Esperanza*, CD-ROM, versión 1.0 (Miami: Folio VIP Electronic Publishing, 1992-1993), 60.

24,26; 15:7,10). Mediante ella, los creyentes serían santificados en la Verdad (Jn. 17:17). En este sentido, el guiar del Espíritu tiene propósitos soteriológicos y escatológicos. Se da en la comunión entre el hombre y el Espíritu Santo pero en términos personales y no ontológicos. Así, el hombre (*anthropos*), como un todo indivisible, sería conducido al arrepentimiento y salvación, a la resurrección y a la *parusía* de la Verdad hecha carne (Jesús). Sin embargo la tradición cristiana, influenciada por la ontología griega, daría espacio a otras tendencias teo-filosóficas de la obra del Espíritu a lo largo de su historia.

Revisión histórico-filosófica acerca del “guiar” del Espíritu Santo

Antecedentes: El dualismo antropológico de Platón y soteriología

El dualismo antropológico de Platón (427 – 347 a.C.) se forma desde su comprensión ontológica del Ser dentro del marco de su teoría de las ideas/formas, según la cual existe el *mundo inteligible* (ideas o formas) y el *mundo sensible* (cosas y materia).¹ El primero es eterno, sin espacio ni tiempo. Mientras que el segundo es temporal. De este modo las ideas, las realidades espirituales (Dios), el alma son eternas y atemporales (mundo inteligible), “no cambian”;² pero las realidades materiales como el cuerpo pertenecen a un tiempo y espacio (mundo sensible), “llegan a ser y perecen, nunca existen verdaderamente”.³ En este sentido sólo las realidades inteligibles, que se entienden en el nivel racional y ontológico, serían la verdad.

¹Más explicación, véase: T. F. Morris, “Plato’ s Cave”, *South African Journal of Philosophy* 28, no. 4 (2009): 417-22.

²Platón, *Timeo* 28a, en *The Timaeus of Plato: with introduction and notes*, ed R. D. Archer-Hind (London: Macmillan, 1888), 86-7.

³Ibíd.

Por eso Platón decía que el cuerpo “es una fuente de infinitos problemas” y que “mientras el alma este infectada con los males del cuerpo” no sería satisfecho “el deseo de la verdad”.¹ El alma y el cuerpo para Platón no son compatibles. El cuerpo interrumpe el desarrollo del alma. Para tener “un conocimiento puro”, decía él, “debemos dejar el cuerpo”² porque a lo “impuro no le es permitido acercarse a lo puro”.³ Esa liberación del alma, en la antropología platónica, ocurre en la muerte. Por eso “quienes se han purificado así mismos por la filosofía” alcanzarán “a vivir sin el cuerpo” en “mansiones” indescriptibles (soteriología).⁴

Es evidente, según Platón, que el alma trasciende el cuerpo porque su origen y permanencia es en la atemporalidad; pero no sólo el alma sino todas las realidades espirituales. Estos conceptos platónicos están presentes en el Gnosticismo y en diferentes teologías místicas.⁵ Inclusive, afirma Fernando Canale, las teologías Católica Romana y Protestante han sido construidas siguiendo la “atemporalidad ontológica griega” y eso los determinó a la interpretación “de un Dios eterno y un alma inmortal (i.e., atemporal)”.⁶ Esto influiría inclusive en su concepción de la relación Dios trino – hombre; ya que la

¹Platón, *Fedón* 66a-b, en *The Dialogues of Plato: with analyses and introductions*, vol. 2, trad. por Benjamin Jowett (London: Oxford University Press, 1931), 205.

²*Fedón* 66d.

³Ibíd., 67a.

⁴*Fedón* 114c.

⁵Douglas M. Parrott, “Gnosticism and Egyptian Religion”, *Novum Testamentum* 29, no. 1 (1987): 79-81.

⁶Fernando Canale, “Evolution, Theology, and Method, part 3: Evolution and Adventist Theology”, *Andrews University Studies* 42, no. 1 (2004): 23-24.

comunicación, revelación, salvación y conocimiento de Dios sería ontológicamente intrapersonal e hiper-inmanente (ontología antropológica) en el plano de lo inteligible. De este modo el alma inmortal (interior humano) entraría en contacto con el Espíritu de Dios (interioridad divina) porque ambos son eternos (inteligibles). Por tanto, esta cosmovisión dualística platónica, en su aspecto antropológico y soteriológico, fue la raíz de varias herejías e influyó en la tradición católica-protestante.¹

El “guiar” divino según el Gnosticismo

El Gnosticismo recibió influencia del dualismo platónico (cuerpo – alma). Pero podría observarse una tricotomía: La materia (cuerpo) y el alma son parte de las fuerzas físicas, en cambio el espíritu (*pneuma*) o “chispa” es parte del *pleroma* divino y por lo tanto redimible. El manuscrito gnóstico *Veritatis Evangelium* dice:

[...] Por tanto, todas las emanaciones del Padre son pleromas, y la raíz de todas sus emanaciones esta en el único que los hace a todos crecer en él mismo. [...] Y ellos no descienden al Hades ni tienen envidia ni gemidos ni muerte en su interior, sino que ellos descansan en él quien está en reposo, ni giran alrededor de la verdad sin esfuerzo. Sino que ellos mismos son la verdad; y el Padre está dentro de ellos y ellos están en el Padre, siendo perfectos, siendo no separados del único verdadero, siendo en ninguna forma deficientes en nada, sino que son puestos en descanso, refrescados en el Espíritu.²

Ontológicamente los gnósticos consideraban al hombre como un ser “co-esencial con la Divinidad”,³ parte del *pleroma* (totalidad divina) por el *pneuma* divino. Esto los hacía, como dice el texto citado arriba, poseedores de “la verdad” y el “Padre está dentro

¹Tomás de Aquino y Felipe Melanchthon “son sólo dos de los muchos teólogos” que exponen la” idea de un alma inmortal y racional”. Pelikan, 1:5; Lyne Rudder Baker, “Need a Christian be a Mind/Body Dualist?”, *Faith and Philosophy* 12, no. 4 (1995): 489-500.

²Atridge y Macrae, “The Gospel of Truth (I,3 and XII,2)”, 50-51.

³*Corpus Hermeticum* 12.19

de ellos”. Para conocer al *pneuma* divino era necesario la *gnosis*.¹ Una especie de “introspección psicológico-religiosa”² mediante la cual podían llegar a contemplar la “chispa de la luz divina desprendida de Dios y encerrada en la cárcel del cuerpo”.³ De este modo el *pneuma* es redimido y retorna al *pleroma*.

Entonces, el gnóstico usa la *gnosis* como el medio o camino (ὁδός) para llegar al *pneuma*. Pero el que lo guía (ὁδηγέω) no es el *pneuma* sino su propia *nous* (mente). De manera que cuando el *pneuma* llega a ser conocido, el gnóstico alcanza la divinización. Este guiar “introspectivo” para hallar la luz, la verdad o el espíritu divino; se aleja ampliamente de la versión juanina del guiar del Espíritu hacia la verdad. Porque la Biblia plantea un guiar personal y a través de la Palabra.

El “guiar” del Espíritu en la Patrística

El “guiar del Espíritu según el Montanismo

El Montanismo no es conocido por alguna fuente directa sino sólo por sus testigos: Tertuliano (160 – 220 d.C.), quien admiraba a Montano (fundador del Montanismo),⁴ y los anti-montanistas: Eusebio de Cesarea (260 – 340 d.C.), Epifanio de Salamis (310 – 403 d.C.) y Jerónimo (347 – 420 d.C.). Según estos testigos, ese movimiento surgió en Frigia, en Asia Menor, a fines del siglo II.

¹“En su estado no redimido el *pneuma* es inmerso en el alma y el cuerpo y es inconsciente de sí mismo”. Hans Jonas, *The Gnostic religion*, 44.

²M. Guerra, “El gnosticismo antiguo y moderno”, 220.

³Alegre, *Jesús, Judas, da Vinci*, 12.

⁴Sobre la relación de Tertuliano con el Montanismo, véase: Youjin Chung, “Looking Anew at the New Prophecy: Tertullian’s Montanism and Pentecostalism as Neo-Montanism” (Tesis de Maestría, University of Stellenbosch, 2013), 49-104.

Tertuliano refiere a Montano y a sus colegas, Priscila y Maximilia, como si trajeran una “nueva profecía”,¹ reconocida como “don profético” por “el Obispo de Roma”,² que “proviene del Espíritu Santo”.³ Sin embargo, Eusebio manifiesta que son “falsos profetas”⁴ llenos de un “falso espíritu”.⁵ Inclusive Jerónimo dice que Montano declara tener “la plenitud del conocimiento, algo nunca reclamado por Pablo”.⁶ Además Eusebio afirma, citando un testigo Anónimo (*Anonymus*),⁷ que Montano “llegó a estar fuera de sí, y de repente en un estado de frenesí y éxtasis, deliró, y comenzó a balbucear cosas extrañas, profetizando de una manera contraria a la constante costumbre de la Iglesia”.⁸ Era como una posesión que “inicia con la ignorancia voluntaria” y que pasa “a la locura involuntaria del alma”⁹ o como lo traduce James L. Ash: “psicosis

¹Tertuliano, *A Treatise on the Soul 2; The five books against Marcion* 3.25. En Philip Schaff, ed., *Latin Christianity: Its Founder, Tertullian*, vol. 3 de *ANF* (Edinburgh: T&T Clark, 1885; reimp., Grand Rapids, MI: CCEL, 2006), 292, 569.

²Tertuliano, *Against Praxeas* 1. En Schaff, *ANF*, 3:1042.

³Ibíd., 30. En Schaff, *ANF*, 3:1097.

⁴Eusebio Panfilio, *The Church History* 5.16.8. (A Eusebio de Cesarea también se le llamaba Eusebio Panfilio). En Philip Schaff, ed. *Eusebius Pamphilius: Church History, Life of Constantine...*, vol. 1, ser. 2 de *Nicene and Post-Nicene Fathers* (New York: CLP, 1890; reimp., Grand Rapids, MI: CCEL, 2005), 463. En Adelante *NPNF*.

⁵Eusebio, *The Church History* 5.16.9.

⁶Jerónimo, *Carta* 41.4. Jerónimo describe una serie de incongruencias doctrinales del Montanismo con el Cristianismo (*Carta* 41.2-4). En Phillip Schaff, ed. *Jerome: The Principal Works of St. Jerome*, vol. 6, ser. 2 de *NPNF* (New York: CLP, 1892; reimp., Grand Rapids, MI: CCEL, 1999), 149.

⁷A esta fuente que usa Eusebio se le conoce como el *Anonymus*.

⁸Eusebio, 5.16.7.

⁹Eusebio, 5.17.2.

involuntaria”.¹ Esta forma de profetizar por el Espíritu según Eusebio sería “irracional e ilógica”,² porque Montano y sus seguidores son poseídos de manera sobrenatural perdiendo la conciencia.

Epifanio de Salamis agrega que Montano afirmaba: “Yo soy el Señor Dios Todopoderoso, habitando en el hombre. No es ni ángel ni embajador, sino yo, Dios el Padre, que he venido”;³ como si Dios mismo hablara por medio de él sugiriendo una plena inmanencia divina. Así también Maximilia decía: “después de mi no habrá más profetas, sino el fin”⁴ porque el “Señor me envió para ser líder del partido, (...) la intérprete de esta tarea (...) para aprender el conocimiento de Dios”.⁵ Inclusive llegó a decir: “Yo soy la palabra y el espíritu y el poder”.⁶ Por su parte Priscila expresaba: “Cristo vino a mí en la figura de una mujer, vestida con una túnica brillante y plantó su sabiduría en mí y me reveló que este lugar (Pepuza) es santo”.⁷ Por sus palabras, ellos se consideraban los únicos medios divinos de comunicación (Maximilia). Ellos no recibían la revelación de Dios como los profetas del AT y el NT, sino que Dios plantaba su sabiduría en su interior y se revelaba a través de ellos (Priscila). En ese proceso perdían el

¹James L. Ash, Jr. “The Decline of Ecstatic Prophecy in The Early Church”, *TS* 37, no. 2 (1976): 237.

²Eusebio, 5.16.9.

³Epifanio, *Adversus Haereses* 48.11. En James Stevenson, *A New Eusebius: Documents Illustrating the History of the Church to AD 337* (London: SPCK, 1987), 107.

⁴Epifanio, *Adversus Haereses* 48.2.

⁵Ibíd., 48.13.

⁶Eusebio, 5.16.17.

⁷Epifanio, 49.1.

control y la razón, caían en un estado de inconsciencia y balbuceaban (Montano); no como los profetas bíblicos que conservaban su raciocinio y cordura.¹

Por tanto, es posible decir que Montano y sus profetizas creían que el Espíritu de Dios venía sobre ellos y los poseía. Era una posesión intra-personal y extra-sensorial producto de la hiper-inmanencia del Espíritu. Por eso Montano creía que el Espíritu hablaba a través de él.² Es decir el Espíritu, que lo poseía, lo guiaba (ὁδηγέω) desde su mismo interior a conocer la revelación de Dios. Así, no sólo era su portavoz sino que se “atrevió a decir que él mismo era el Espíritu Santo”.³ Esta relación entre el Espíritu Santo y el ser humano, la forma del guiar a la revelación o la verdad, no es congruente con lo revelado por el apóstol Juan. El *Paráclitos* juanino es Divino, tiene poder, pero sus acciones son descritas en términos personales: enseña, recuerda, testifica, habla, comunica y guía (Jn 14:26; 15:26; 16:13). Para ello hará uso de lo revelado en Jesús y su Palabra (Jn 14:23,24; 16:14,15). Finalmente, algunos rasgos Montanistas se evidencian y son defendidos por los movimientos: la Tercera Ola, Pentecostales y Carismáticos.⁴

¹Una breve explicación de las diferencias entre el Montanismo y el NT, ver: Paul Onica, “Lessons from Montanism”, *Affirmation & Critique* 2, no. 1 (1997): 52-4.

²Erickson, *Christian Theology*, 851.

³Cirilo de Jerusalen, *Catequesis* 16.8. En Phillip Schaff, ed. *Cyril of Jerusalem, Gregory Nazianzen*, vol. 7, ser. 2 de *NPNF* (New York: CLP, 1893), 293.

⁴F. David Farnell, “The Montanist Crisis: A Key to refuting Third-Wave concepts of NT Prophecy”, *TMSJ* 14, no. 2 (2003): 235-262; Lucien Jinkwang Kim, “Is Montanism a Heretical Sect or Pentecostal Antecedent?”, *AJPS* 12, no. 1 (2009): 113-124; Youjin Chung, “Looking Anew at the New Prophecy: Tertullian’s Montanism and Pentecostalism as Neo-Montanism” (Tesis de Maestría, University of Stellenbosch, 2013), 106-129; Eddie L. Hyatt, *2000 Years of Charismatic Christianity* (Lake Mary, FL: Charism House, 2000), 39-41; Jaroslav Pelikan, “Montanism and Its Trinitarian Significance”, *Church History* 25, no. 2 (1956): 99-108.

El “guiar” del Espíritu en Ireneo

El “guiar” del Espíritu Santo para Ireneo (140 – 202 d.C.) se enfoca en la “perfección” del hombre para su salvación,¹ el dice:

Ahora bien, el alma y el espíritu son sin duda una parte del hombre, pero ciertamente no es el hombre, porque el hombre perfecto consiste en la mezcla y la unión del alma que recibe el Espíritu del Padre, y la mezcla de esa naturaleza carnal que fue moldeada a la imagen de Dios.²

Ireneo habla de una especie de tricotomía del “alma”, del “espíritu” y el “cuerpo” del hombre (Concepción griega). La perfección del hombre para Ireneo radica en la unión y compenetración del “alma y el espíritu” con el “Espíritu” divino. Esta unión se realiza en el interior del hombre e involucra la naturaleza carnal (cuerpo). Es de esa manera que el Espíritu puede guiar a que los creyentes perfeccionados puedan “hablar en todas las lenguas, como él mismo también habla”.³ Este fenómeno, que ocurría en algunas iglesias, fue apoyado por Ireneo de la siguiente manera:

De manera similar nosotros también oímos hablar a muchos hermanos en la Iglesia, quienes poseen dones proféticos, y quienes a través del Espíritu hablan todo tipo de lenguas, y traen a la luz para el beneficio general las cosas ocultas a los hombres, y declaran los misterios de Dios, a quienes también el apóstol los califica como “espirituales”.⁴

En este párrafo hay cuatro frases que se pueden destacar y relacionar con algunas tendencias filosóficas de esa época. (1) Los hermanos “hablan todo tipo de lenguas”; puede asociarse con Montano quien también hacía lo mismo. (2) “Traen a la luz (...) las

¹Un estudio al respecto, ver: Christopher T. Bounds, “Irenaeus and the Doctrine of Christian perfection”, *Wesleyan Theological Journal* 45, no. 2 (2010): 161-176.

²Ireneo, *Against Heresies* 5.6.1.

³Ibíd.

⁴Ibíd.

cosas ocultas a los hombres”; puede vincularse al Gnosticismo porque en él se buscaba encontrar y develar las verdades ocultas en el mismo interior del hombre, y al Montanismo ya que sus seguidores aseveraban develar las verdades ocultas y recibidas en su interior por el Espíritu.¹ (3) “Declaran los misterios de Dios”; puede conectarse al Montanismo y al Gnosticismo porque en ambos sus seguidores afirman poseer cierta habilidad especial para conocer, descubrir y revelar los misterios divinos. (4) “El apóstol los califica como ‘espirituales’”; Ireneo se refiere al apóstol Pablo. Pero el contexto en que Ireneo usa esta frase (ver las frases anteriores) tiende a inclinarse ligeramente por una posición gnóstica² ya que, en el gnosticismo, quienes alcanzan a conocer los misterios de Dios son llamados “espirituales” (*pneumatikoi*) y logran la divinización. Sin embargo el método usado para llegar a tal conocimiento según Ireneo difiere del Gnosticismo. Mientras Ireneo afirma que tal perfección y conocimiento se logra por la acción del Espíritu, el Gnosticismo asegura que eso es posible por el propio *nous* (mente). No obstante, en ambos casos las acciones se realizan en el plano ontológico del hombre.

Por tanto, para Ireneo “el hombre es hecho espiritual y perfecto por la efusión del Espíritu”.³ Es un guiar (ὁδηγέω) ontológico del alma. Este planteamiento de Ireneo no es compatible con el testimonio juanino. Porque el guiar del Espíritu, según Juan, no es una efusión ontológica sino un acto Divino que apela al raciocinio del hombre a través de la

¹Bogdan Czesz, “San Ireneo y el Montanismo”, *AHIg* 3 (1994): 81-93.

²Tanto Ireneo como el Gnosticismo, aunque con algunas diferencias, comparten un origen común que es el sistema ontológico dualista de Platón. Véase: Richard A. Norris, “Irenaeus and Plotinus answer the Gnostics: A note on the relation between Christian thought and Platonism”, *Union Seminary Quarterly Review* 34, no. 1 (1980): 13-23.

³Ireneo, *Against Heresies* 5.6.1.

Palabra que es la Verdad. Eso convence al hombre de “pecado, de justicia y de juicio” (Jn 16:8). Es holístico más que ontológico.

El “guiar” del Espíritu en Hilario de Poitiers

Hilario de Poitiers (300-368 d.C.) en su *De Trinitate* explica el rol “histórico-salvífico y trinitario-inmanente”¹ del Espíritu Santo. Un rol histórico-salvífico que lo describe actuando en beneficio del hombre desde antes de la creación; así como trinitario-inmanente en el sentido de que es Dios y comparte todas las cualidades y atributos divinos con el Padre y el Hijo, sólo que no es “engendrado” (como el Hijo) sino que es generado desde el Padre (inmanencia). Concuera con la tradición de que la procesión ontológica intradivina² del Espíritu es del “Padre a través del Hijo”.³ En su actividad misiológica es “un don”⁴ que “procede” de Dios como “dador” hacia “dentro de nosotros”,⁵ y en este sentido Hilario deja percibir su concepción antropológica dicotómica del hombre de la siguiente manera:

El alma del hombre, a menos que por la fe se haya apropiado del don del Espíritu, tendrá la facultad innata de aprehender a Dios, sino sería destituido de la luz del conocimiento. Ese Don, que es en Cristo, es Único, incluso ofrecido, y ofrecido

¹Antonio Peñamaría, “En las fuentes de la ‘teología’ del Espíritu”, *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques* 26, no. 1-2 (1980): 175.

²Carmelo Granado, “El Don del Espíritu de Jesús en San Hilario de Poitiers”, *Estudios Eclesiásticos* 57 (1982): 448.

³Hilario de Poitiers, *De Trinitate* 2.29; 12.55, 57. En Philip Schaff, ed., *Hilary of Poitiers, John of Damascus*, vol. 9, ser. 2 de *NPNF* (Edinburgh: T&T Clark, 1898; reimp., Grand Rapids, MI.: CCEL, 2004), 209, 467.

⁴*De Trinitate* 2.1.

⁵*Ibíd.*, 2.33.

totalmente, a todos; no negado a nadie, y dado a cada uno de acuerdo a la medida de su disposición de recibirlo.¹

La explicación de Hilario podría definirse como un guiar salvífico ontológico del Espíritu o de Dios al hombre. Su guiar va desde la interioridad divina hacia la interioridad humana, el alma. Ella (alma), como dice el párrafo arriba, se “apropia” del Espíritu y así de forma innata “aprehender a Dios” de modo que su misma “naturaleza habita en nosotros”.² Esa habitación divina en el alma del hombre llega a ser la “luz de nuestras mentes, el sol de nuestras almas”.³ Esta forma hiper-inmanente del guiar del Espíritu es propia de la tradición patristica de influencia griega. De forma diferente, el apóstol Juan refiere que la labor del Espíritu Santo es personal y su guiar es a través de la Palabra de Dios. Es esta revelación la que el creyente debe “guardar” por amor (Jn 14:21,23) porque el Espíritu vendría para “enseñar” y “recordar” aquella Palabra (Jn 14:26) y “dar testimonio” de la Palabra viviente (Jn 15:26).

El “guiar” del Espíritu en Agustín de Hipona

Agustín de Hipona (354-430) plantea un guiar divino en sentido ontológico. Su enfoque del concepto de “interioridad”, según Jacob Heangkwon Choi, “sigue el modelo de la estructura básica de Plotino” (205-270).⁴ Este filósofo neoplatónico planteó que el

¹Poitiers, *De Trinitate* 2.35.

²Ibíd., 8.26.

³Ibíd., 2.35.

⁴Jacob Heangkwon Choi, “Augustinian Interiority: The Teleological Deification of the Soul through Divine Grace”, 91. Tesis Doctoral, University of Durham, 2010. Durham E-Theses, http://etheses.dur.ac.uk/316/1/Interiority_Jacob_H_Choi.pdf (consultado: 26 de octubre, 2013).

“alma es enviada por Dios”¹ y por tanto es “inmortal” e “imperecedera”² así como un “ser divino y un habitante del reino más elevado, que ha entrado en el cuerpo, es un dios”,³ una “emanación” de lo divino.⁴ De manera similar Agustín, tomando la antropología neo-platónica (cuerpo/alma), manifestó que el “alma” está dotada de “razón e inteligencia”⁵ y es “inmortal”,⁶ pero que, a diferencia de Plotino,⁷ Dios creó el “alma” a “su imagen”⁸ y es “una criatura y no una parte de la sustancia del creador”.⁹ En este punto sus afirmaciones parecieran contradecirse ya que caracteriza al alma con atributos divinos pero enfatiza que no es, como en Plotino, un dios o parte de Dios. Sin embargo

¹Plotino, *Enneads* 4.8.5. En *The Six Enneads*, trad. Stephen Mackenna (Grand Rapids, MI: CCEL), 341.

²*Enneads* 1.1.2.

³*Enneads* 4.8.5.

⁴*Enneads* 1.1.8.

⁵Agustín, *City of God* 12.23. En Philip Schaff, ed., *St. Augustin's City of God and Christian Doctrine*, vol. 2, ser. 1 de *NPNF* (New York, NY.: CLP, 1890), 388.

⁶Agustín, *Letters of St. Agustín: To Marcellinus* 143.7-9. En Philip Schaff, ed., *The Confessions and Letters of St. Augustine with a Sketch of his Life and Work*, vol. 1, ser. 1 de *NPNF* (New York, NY: CLP, 1886), 817-9; También: Agustín, *De Trinitate* 1.1.2. En Philip Schaff, ed., *On the Holy Trinity; Doctrinal Treatises; Moral Treatises*, vol. 3, ser. 1 de *NPNF* (New York, NY: CLP, 1890), 21.

⁷“Plotino, dio nueva vida a la filosofía de Platón”, en Gholamreza Rahmani, Jamshid Sadri y Parviz Rahmani, “Neo-platonic Philosophy of Plotinus”, *Journal of Basic and Applied Scientific Research* 2, no. 4 (2012): 3596. Sara Magrin, “Plotinus' epistemology and his Reading of the *Theaetetus*”. Tesis Doctoral, McGill University, 2009. En McGill Library and Collections, http://digitool.library.mcgill.ca/R/V9AR6BLF7DK411RXPAA912D33G2B5538ELL7B9INHNMFKS41EG-04689?func=results-jump-page&set_entry=000081&result_format=001 (consultado: 29 de octubre, 2013).

⁸*City of God* 12,23.

⁹Agustín, *Letters of St. Agustín: To Marcellinus* 143.7.

dice que el alma es el “aliento de Dios”¹ y que tal aliento o sopro “es el Espíritu Santo”.² Ante esta aparente incongruencia, sugiere que el “Espíritu es de alguna manera la vida de las almas”.³ Por eso, en su intento de darle sentido bíblico y teológico al dualismo neoplatónico que está usando para sus conceptos antropológicos, llega a decir: “Así como debemos reconocer que el alma humana no es lo que es Dios, así debemos sostener con seguridad que dentro de todas las cosas creadas, no hay nada más cerca a Dios”;⁴ y propone soteriológicamente la deificación del alma (neoplatonismo cristianizado).⁵

La divinización del alma y del creyente en Agustín parte de “observar a la gracia como una participación de la vida divina”.⁶ Ontológicamente la gracia une a los creyentes con Dios y el vínculo de la unión es el Espíritu Santo. En el bautismo reciben “la implantación del Espíritu”.⁷ Luego “crecen por la gracia de Dios, la cual desciende de lo alto a través del baño de la regeneración en el Espíritu Santo enviado desde el cielo”.⁸

¹Agustín, *Tractates on the Gospel According to St. John* 32.6. En Philip Schaff, ed., *St. Augustine: Homilies on the Gospel of John...*, vol. 7, ser. 1 de *NPNF* (New York, NY: CLP, 1886; reimp., Grand Rapids, MI: CCEL), 281.

²Agustín, *Tractate* 121.4.

³*City of God* 13.24.

⁴Agustín, *The Greatness of the Soul* 32,69. En *The Greatness of the Soul: The Teacher*, trad. Joseph Colleran (New York, NY: Newman Press, 1950), 97.

⁵“La noción de deificación no se limita a la teología griega” sino que es “un tema central en la teología agustiniana”. Patricia Wilson-Kastner, “On Partaking of the Divine nature: Luther's dependence on Augustine”, *AUSS* 22, no. 1 (1984): 114.

⁶Ibíd.

⁷Agustín, *On Christian Doctrine* 2.6. En Philip Schaff, ed., *St. Augustine's City of God and Christian Doctrine*, de *NPNF* 1/2:758.

⁸*City of God* 20.17.

Esta unión del alma con la Divinidad, por medio de “participación” e “implantación”, es para Lucas F. Mateo-Seco la divinización del creyente que se realiza “en la fuerza del Espíritu”¹ porque Agustín afirma que los creyentes “son guiados por el Espíritu”.² Al ser guiados a una *communio* ontológica con Dios, quien es el “generador” y “engendrador” de la Verdad,³ “su alma racional ya participa de esa Verdad inmutable y eterna” haciéndolos hombres sabios,⁴ que según él “deben ser llamados expresamente dioses”, no por su propia “virtud” sino por su “participación en el Dios verdadero”.⁵ De esta manera Agustín, siguiendo la ontología griega, sugiere un guiar divino dualista centrado en el alma, la interioridad humana.

En su *Soliloquia*, Agustín dice que lo que él más desea es “conocer a Dios y al alma”.⁶ Tal conocimiento ontológico del alma racional difiere del planteamiento juanino. Juan, el apóstol, conecta la obra del Espíritu Santo directamente con la Palabra revelada y viviente (Jn 14:23-26). El guiar del Espíritu va en y hacia la Verdad revelada y se proyecta a la Verdad persona: Jesús (Jn 16:13-15). Chris Humphrey pone de manifiesto

¹Lucas F. Mateo-Seco, “Salvación y divinización: la lección de los Padres”, *Scripta Theologica* 31, no. 2 (1999): 468. Una explicación más amplia sobre el tema de la deificación del alma en Agustín de Hipona, véase: Mary Noreen Rita Marrocco, “Participation in the Divine Life in St. Augustine’s *De Trinitate* and Selected Contemporary Homiletic Discourses” (Tesis Doctoral, University of St. Michael’s College, 2000), 34-165.

²*City of God* 21.15.

³*Tractate* 39.8.

⁴*De Trinitate* 3.3.

⁵*City of God* 9.23; 14.13.

⁶Agustín, *Soliloquia* 1.7. En Philip Schaff, ed., *St. Augustine: Homilies on the Gospel of John; Homilies on the First Epistle of John; Soliloquies*, de NPNF, 1/7:797.

que en la Biblia el “lenguaje de participación es personal y no ontológico”.¹ Es un guiar personal que provee comunión personal con Dios.

Medioevo: El “guiar” del Espíritu en Tomás de Aquino

Tomás de Aquino (1225-1274) usa la teoría hilemórfica de Aristóteles para definir su antropología. Según esta teoría aristotélica las cosas están compuestas por: materia (*hyle*) y forma (*morfe*), esta última es la que define y determina a la materia.² Antropológicamente el cuerpo es el “sujeto y materia” y el alma es la “forma” o “entelequia” del cuerpo.³ De manera que el “alma es inseparable de su cuerpo”⁴ y llega a ser “causa y principio del cuerpo viviente”,⁵ al punto de que “el alma”, sería mortal, ya que “no puede existir sin un cuerpo”.⁶ Esta unidad entre alma y cuerpo hace que el alma dependa del cuerpo y de los sentidos para “vivir, percibir y pensar”.⁷ De este modo para Aristóteles, refutando a Platón, el ser humano (alma y cuerpo) vive en el mundo real y el conocimiento se adquiere a través de los sentidos. Aunque se le atribuye a Aristóteles

¹Chris Humphrey, “‘There the Father is, and there is everything’: Elements of Plotinian Pantheism in Augustine’s Thought”, 85. Tesis de Maestría, McGill University, 1986. En McGill Library and Collections, http://digitool.library.mcgill.ca/R/9VLLKBJX EYFR44U9699D2PT19V3FX9CMFKD8QFBXITSY4X4J4Q-01291?func=results-jump-page&set_entry=000181 &result_format=001 (consultado: 27 de octubre, 2013).

²Una explicación más amplia, véase: Frank A. Lewis, “Form and Matter”, en *A Companion to Aristotle*, ed. Georgios Anagnostopoulos (Oxford: Wiley, 2009), 162-185.

³Aristóteles, *Acerca del Alma* 2.1, 412a15-20. En, Aristóteles, *Acerca del Alma*, trad. Tomás Calvo Martínez (Madrid: Gredos, 1988), 168.

⁴Ibíd., 2.1, 413a-5.

⁵Ibíd., 2.4, 415b5.

⁶*Acerca del Alma*, 2.2, 414a20.

⁷Ibíd., 2.2, 414a10.

cierto monismo, el hecho de plantear la existencia de dos entidades interdependientes (alma-cuerpo) expondría aún su carácter dualístico.¹

A partir de esa posición aristotélica, Tomás de Aquino intentó unificar (*monismo*) el cuerpo y el alma tal como Aristóteles (*hylomorfismo*).² Dijo que el “alma intelectual es la forma del cuerpo”.³ Sin embargo, a diferencia de este, manifestó siguiendo la tradición católica dualista que el alma es inmortal.⁴ Esto puede leerse en su *Summa Contra Gentiles* de la siguiente manera:

Podemos mostrar claramente que el alma humana no está corrompida cuando el cuerpo es corrompido. (...) el alma humana no puede ser destruido por la acción de un contrario, ya que nada es contrario a la misma (...) Del mismo modo no puede ser corrompido por la corrupción de su sujeto, porque se ha demostrado más arriba que el alma humana es una forma independiente del cuerpo en cuanto a su ser. (...) Además hay innumerables pasajes de las Sagradas Escrituras que declaran la inmortalidad del alma.⁵

Según Tomas de Aquino el alma es incorruptible. Podría decirse, siguiendo a Peter Kreeft, que “es esencialmente el argumento de la inmortalidad de Platón en

¹Robert Bolton, “Aristotle's definitions of the Soul: De Anima II, 1-3”, *Phronesis* 23, no. 3 (1978):258-278; Stephen Menn, “Aristotle's definition of Soul and the programme of the *De Anima*”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 22 (2002): 83-139.

²“La obra de Aquino no contiene una antropología dualística”, ver Eugene M. DeRobertis, “St. Thomas Aquinas's Philosophical-Anthropology as a Viable Underpinning for a Holistic Psychology: A Dialogue with Existential-Phenomenology”, *Janus Head* 12, no. 1 (2011), 64.

³Aquino, *Summa Theologica* 1.76.1. En *Summa Theologica*, trad. Fathers of the English Dominican Province (New York, NY: Benziger Bros, 1947; reimp., Grand Rapids, MI.: CCEL), 826.

⁴Lynne Rudder Baker, “Need a Christian be a Mind/Body Dualist?”, *Faith and Philosophy* 12, no. 4 (1995): 500.

⁵Aquino, *Summa Contra Gentiles* 2.79. En *The Summa Contra Gentiles of Saint Thomas Aquinas: The Second Book*, trad. The English Dominican Fathers (London: Burns Oates, 1923), 220-24.

Phaedo, puesto en categorías aristotélicas de forma y materia”.¹ De este modo como puede leerse en las citas anteriores, aunque Aquino intenta explicar la unión intrínseca del alma y el cuerpo, existe, para él, cierto grado de independencia del alma en relación al cuerpo que lo expone inmortal y superior a la “capacidad” de este.²

Esa cosmovisión antropológica dualista define su soteriología en cuanto a la relación Dios-hombre. Él afirma que “la unión del cuerpo con el alma es una ilustración de la feliz unión del espíritu con Dios [*sic*]”.³ Así tanto el alma como el Espíritu son la interioridad del cuerpo y de Dios respectivamente. En este punto, para Tomas de Aquino puede haber una relación intrínseca entre las dos interioridades debido a que, según él, Dios está, como “causa universal”,⁴ “íntimamente en el interior de todas las cosas”⁵ por “su esencia, poder y presencia”.⁶ Por eso, siguiendo a Juan 14:23, afirma que el Espíritu, quien procede del Padre y es enviado al creyente, hace posible que “toda la Trinidad” pueda “habitar en el alma por gracia”.⁷ Es así como el “Espíritu Santo es poseído por el hombre y habita dentro de él”.⁸ Esta unión entre Dios y el alma, explica Barthélemy

¹Peter Kreeft, *The Philosophy of Thomas Aquinas: Course Guide* (Recorded Books, 2009), 57.

²Aquino, *Summa Theologica* 1.97.1.

³*Summa Theologica*, Suppl. 3.92.1. En *Summa Theologica*, trad. Fathers of the English Dominican Province, 6652.

⁴Aquino, *Summa Theologica* 1.45.1.

⁵Ibíd., 1.8.1.

⁶Ibíd., 1.43.3

⁷Ibíd., 1.43.5

⁸Aquino, *Summa Theologica* 1.43.5.

Froget, ya no es “meramente como Causa eficiente [*sic*]” sino “como un *Invitado*, como un *Amigo*, como el *Bien Soberano* [*sic*]” que llega a ser lo “Bueno del alma [*sic*]”.¹ Entonces el Espíritu Santo llega a estar en el alma y ser partícipe de ella y viceversa.² De este modo guía al creyente a la santificación porque el alma es la forma del cuerpo.

El guiar del Espíritu para Tomas de Aquino es ontológicamente direccionado hacia el alma. Porque, argumenta él, un “simple ser humano no puede ver la esencia de Dios, excepto si es separado de esta vida mortal”; pero el alma, aunque no puede “ver la esencia de Dios en esta vida”,³ posee una “luz intelectual” la cual proviene de “la luz increada”.⁴ Por eso “cuanto más el alma se abstrae de las cosas corporales, más es capaz de recibir las cosas inteligibles abstractas”.⁵ Sin embargo este planteamiento aquiniano de origen aristotélico se aparta del testimonio juanino. Para el apóstol Juan, cada creyente, quien es un todo indivisible, es guiado holísticamente de manera personal (Jn 14:16,23-26; 16:13), por el Espíritu a través de la Palabra/Verdad (14:21,23-24; 15:10; 16:14-15) a toda la Verdad/Jesús (16:13). Soteriológicamente el ser humano, indivisible, se encuentra con la Verdad cara a cara en la consumación escatológica de la *parusía* de Cristo (Jn 14:3; Ap 1:7).

¹Barthélemy Froget, *The Indwelling of the Holy Spirit in the Souls of the Just: According to the Teachings of St. Thomas Aquinas*, trad. Sydney A. Raemers (Westminster, MD: 1952), 39-40.

²La unión entre el alma humana y el Espíritu Santo, según Aquino, no es hipostática. Barthélemy Froget explica que sólo el alma de Jesús se unió hipostáticamente con el Espíritu. *Ibíd.*, 60-1.

³Aquino, *Summa Theologica* 1.12.11.

⁴*Ibíd.*, 1.84.5.

⁵*Ibíd.*, 1.12.11.

El “guiar” del Espíritu en la Época Moderna

El “guiar” del Espíritu en Martin Lutero

Martín Lutero (1483-1546) colocó a Agustín junto a la Biblia y comparó la *Theologia Germanica*, de autoría anónima, con ellos; destacando, en el prefacio a esta obra, que los tres han sido, para él, fuentes del aprendizaje de “Dios, Cristo, el hombre y todas las cosas”.¹ Esa descripción lo señala como un fiel seguidor de Agustín de Hipona.

Antropológicamente, Martin Lutero, siguiendo la tradición católica, considera al hombre como un ser dicotómico (alma y cuerpo). Aunque pareciera que plantea una aproximación tricotómica cuando lo divide en tres partes: “Espíritu, alma y cuerpo”; él afirma que la “segunda parte, el alma, es el mismo espíritu, en lo referente a su naturaleza, pero visto como desarrollando una diferente función”.² Según Charles Lloyd Cortright lo que hace Lutero es “demarcar dos actividades de la misma ‘ alma-sustancia’ ”.³ De este modo, el alma y el espíritu son una unidad ontológica que junto al cuerpo hacen un hombre. Esta unidad dicotómica es definida por él, en sus tesis 20 y 21 de *Die Disputation über den Menschen*, como “completa y perfecta”; añadiendo que “el hombre es una criatura de Dios consistente de cuerpo y alma viviente”.⁴ Además es

¹*Theologia Germanica*, ed. Peiffer, trad. Susanna Winkworth (Golden Treasury Series, 1893; reimp., Grand Rapids, MI: CCL, 1995), 5. Fue editada por Lutero en 1516.

²Martin Lutero, *The Sermon on the Mount and the Magnificat*, vol. 21 de *Luther's Works*, eds. Jaroslav Jan Pelikan, Hilton C. Oswald and Helmut T. Lehmann (Saint Louis, MO: Concordia Publishing House, 1999), 21:303.

³Charles Lloyd Cortright, “‘Poor Maggot-Sack that I Am’: The Human Body in the Theology of Martin Luther” (Tesis Doctoral, Marquette University, 2011), 222.

⁴Lutero, *Career of the Reformer IV*, vol. 34 de *Luther's Works*, eds. Jaroslav Jan Pelikan, Hilton C. Oswald (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1999), 34:138.

necesario agregar que, para Lutero, “Dios crea el alma inmortal en el útero”.¹ En este sentido, cuando trata el tema de la muerte sigue la tradición católica (Agustín) de la separación del alma y el cuerpo. En su carta del 13 de enero de 1522 a Nicholas von Amsdorf, dice: “Me inclino a estar de acuerdo con tu opinión de que las almas de los justos están dormidas y que no saben donde están hasta el Día del Juicio”.² De esta manera para Lutero el alma, en la muerte, pierde su conciencia y pasa a un estado de inconciencia (dormir) pero mantiene su inmortalidad.³

Esa concepción influye en su definición de la relación entre Dios y el hombre. Él observa que el hombre, en su corazón, se encuentra en una lucha entre la naturaleza del espíritu y la carne. Pero señala que Dios, por su gracia y “su Palabra”, está dispuesto a transformar, “santificar y deificar” al creyente.⁴ Es posible sostener con Patricia Wilson-Kastner que Lutero no se centra en lo ontológico sino en la relación Dios-hombre;⁵ más aún cuando él afirma que Dios “trabaja en los corazones de quienes él quiere, y como él

¹*Martin Luther's Werke*, 56 vols. (Weimar: Herman Böhlau, 1884) 39:11,401; Esto fue citado en: Bernard Lohse, *Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematic Development* (Philadelphia: Fortress Press, 1999), 327; y Trevor O'Reggio, “A Re-examination of Luther's View on the State of the Dead”, *JATS* 22, no. 2 (2011): 167.

²Martin Lutero, *Letters I*, vol. 48 de *Luther's Works*, eds. Jaroslav Jan Pelikan, Hilton C. Oswald y Helmut T. Lehmann (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1999), 48:360.

³O'Reggio, “A Re-examination of Luther's View on the State of the Dead”, 168. Acerca de la ambigüedad de Lutero respecto al estado del alma en la muerte, véase: Winfried Vogel, “The Eschatological Theology of Martin Luther. Part 1: Luther's Basic Concepts”, *AUSS* 24, no. 3 (1986): 262-264.

⁴Martin Lutero, *Selected Psalms II*, vol. 13, *Luther's Works*, eds. Jaroslav Pelikan, Hilton C. Oswald y Helmut T. Lehmann (Saint Louis, MO: Concordia, 1999), 13:71.

⁵Patricia Wilson-Kastner, “On Partaking of the Divine nature: Luther's dependence on Augustine”, *AUSS* 22, no. 1 (1984): 121.

quiere, pero nunca sin la Palabra”.¹ Se denota una relación interpersonal a través de lo revelado (la Palabra). Sin embargo, Lutero expone en términos ontológicos que la salvación del hombre depende de la relación íntima entre su alma y el Espíritu; él escribe: “A través del servicio de la predicación y de perdonar los pecados, las almas son resucitadas aquí de los pecados y de la muerte, y con confianza esperan también la resurrección del cuerpo y la vida eterna a través del mismo Espíritu Santo quien ahora ha iniciado esto en el alma”.² El alma es revivida en el Espíritu por la Palabra.³ De este modo la prioridad salvífica del Espíritu, según su enfoque dicotómico, es el alma, y como consecuencia de ello, el cuerpo. Así, es en el alma donde ocurre su deificación o participación con la naturaleza divina.

Joar Haga plantea que Lutero “insiste en el aspecto interior del hombre, el alma, como el lugar donde el nuevo hombre y la libertad verdadera es fundada”.⁴ Esto sucede cuando el Espíritu, en su labor deificante, es “enviado al corazón de los creyentes”.⁵ De esta forma ocurre la participación de la naturaleza divina que, a diferencia de Agustín, es

¹Martin Lutero, *Table Talk* 241.

²Martin Lutero, *Word and Sacrament II*, vol. 36 de *Luther's Works*, eds. Jaroslav Pelikan, Hilton Oswald y Helmut T. Lehmann (Philadelphia, PA: Fortress, 1999), 36:299.

³En Lutero “la actividad del Espíritu Santo está ligada intrínsecamente a la Palabra que es hablada”, Dennis Ngien, “Theology of Preaching in Martin Luther”, *Themelios* 28, no. 2 (2003): 46; “La Palabra es la fuente de vida del alma; no hay vida aparte de la Palabra de Dios”, en J. Mark Beach, “The Real Presence of Christ in the Preaching of the Gospel: Luther and Calvin on the Nature of Preaching”, *MJT* 10 (1999): 89.

⁴Joar Haga, *Was there a Lutheran Metaphysics?: The interpretation of communicatio idiomatum in Early Modern Lutheranism* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012), 23.

⁵Martin Lutero, *A Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians*, trad. Theodore Graebner (Grand Rapids, MI: CCEL, reimp., 1999), Gá 4:6, 84.

a través de la fe;¹ la cual a su vez es “por la Palabra de Dios”.² Como la fe no es propia del ser humano sino producto del trabajo del Espíritu a través de la Palabra en el corazón,³ es “una obra divina en nosotros”,⁴ por eso no se puede “separar al Espíritu Santo de la fe”.⁵ Es allí, en el corazón, en el alma, en el hombre interior donde el Espíritu realiza su obra:⁶ “crea un corazón dispuesto y voluntario”,⁷ “inspira con fervor y luz”,⁸ “gime en nosotros”,⁹ “mira, escucha, habla, trabaja, sufre, y hace todas las cosas en y a través de nosotros por sobre la protesta y resistencia de la carne”¹⁰ e “infunde el amor”.¹¹ Así, logra que el alma “llegue a ser exactamente como la Palabra”, porque es “unificada”

¹Patricia Wilson-Kastner, “On Partaking of the Divine nature”, 122. Ella explica: “Agustín afirma que nosotros participamos en la vida de Dios a través de la caridad (...). Para Lutero, nosotros participamos a través de la fe”.

²Martin Lutero, *Preface to The Epistle to the Romans* 9. En *Martin Luther’s Preface to The Epistle to the Romans*, trad. Lutheran Publishing House (South Australia: New Creation Publications, reimp., 2003), 5.

³*Table Talk* 241.

⁴Martin Lutero, *Preface to The Epistle to the Romans* 16.

⁵*Table Talk* 241.

⁶Joar Haga, *Was there a Lutheran Metaphysics?*, 24.

⁷*Preface to The Epistle to the Romans* 10.

⁸Ver el comentario de Lutero respecto a la obra interna del Espíritu en: Martin Lutero, *A Commentary on St. Paul’s Epistle to the Galatians*, Gá 4:6, 84.

⁹Ibíd., Gá 4:6, 86.

¹⁰Ibíd., Gá 2:20, 43.

¹¹*A Commentary on St. Paul’s Epistle to the Galatians*, Gá 4:6, 84. De acuerdo con Millard Erickson la “infusión de amor” que hace el Espíritu al alma es una concepción agustiniana presente aún en Lutero. Véase, Millard Erickson, *Christian Theology*, 852.

(*vniatur*) y “absorbida” (*absorbeatur*) por las palabras de las promesas de Dios.¹ Por eso Lutero aconseja: “toma el Espíritu como tu guía y resiste la carne”.² Esta forma de guiar del Espíritu planteada por Lutero, aunque enfatiza el relacionamiento humano con Dios por la Palabra, no deja de ser ontológicamente direccionada hacia el alma (dicotomía). En este sentido, Lutero se aparta del mensaje juanino. Porque Juan enfatiza, usando términos que denotan personalidad (Jn 14:16,26; 15:26; 16:7,13-15), la relación interpersonal del Espíritu y el creyente. Así el guiar del Espíritu no está direccionado hacia el alma sino al hombre mismo (Jn 14:24; 15:7,10, 27; 16:13), quien como un todo indivisible es alma viviente (Gn 2:7). Entonces su guiar no es ontológico sino holístico y relacional a partir de la Palabra: en y hacia la verdad (Jn 16:13; 17:3; 14:3-6; 17:14,17,19).

El “guiar” del Espíritu en Juan Calvino

Juan Calvino (1509-1564), reformador francés, fue un asiduo lector de los registros patrísticos.³ Su preferencia por Agustín, según Thomas Parker, se evidencia por las citas que hace en las diferentes ediciones de su *Institutio Christianae religionis*.⁴ Esto indicaría, para Adrian Hallet, que su teología fue influenciada no sólo por Agustín, sino

¹Martin Lutero, *Studienausgabe*, vol. 2, ed. Hans-Ulrich Delius (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1979), 2:272,12-15. Esto fue citado por Joar Haga, *Was there a Lutheran Metaphysics?*, 25n20.

²*A Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians*, Gá 5:16, 118.

³Ronald Vandermeij, “Calvin’s Early Years (1509-1536)”, *WRS* 16, no. 1 (2009): 1-3; Ver también, Alexandre Ganoczy, “Calvin’s Life”, en *The Cambridge Companion to John Calvin*, ed. Donald K. McKim (Cambridge University Press, 2004), 3-11.

⁴Thomas H. L. Parker, *Portrait of Calvin* (Great Britain: SCM Press, 1954; reimp. Minneapolis, MN: Desiring God, 2008), 55; Ver también, Brian A. Gerrish, “The Mirror of God’s Goodness: Man in the Theology of Calvin”, *Concordia Theological Quarterly* 45, no. 3 (1981): 217.

también por la herencia de éste: el platonismo.¹ Este desarrollo filosófico y teológico se observa en su antropología dicotómica del hombre de la siguiente manera:

Sería en vano buscar una definición del alma en los filósofos, ninguno de ellos, con la excepción de Platón, claramente mantiene su inmortalidad. (...) Platón, sin embargo, avanzó aún más y considera el alma como una imagen de Dios.² (...) Por otra parte, no puede haber ninguna duda de que el hombre está compuesto por un cuerpo y un alma; entiéndase por alma, una esencia inmortal creada, la cual es su parte más noble. Algunas veces es llamado espíritu.³ (...) Por tanto, debe ser sostenido como verdad, que las almas, a pesar de tener la imagen divina grabada en ellas, son creadas tal como son los ángeles.⁴

Calvino afirma que el hombre es un ser dicotómico (cuerpo y alma). Concuerta con Platón sobre la inmortalidad del alma y su *imago Dei*.⁵ Pero sigue a Agustín respecto a su origen y asegura que el alma es “una esencia inmortal creada” tal “como son los ángeles”. Por eso hace referencia que el alma está encarcelada en el cuerpo “que es corruptible”,⁶ como en una “prisión terrenal”.⁷ En este sentido cuando trata el tema de la muerte, dice que “el alma es liberada de la prisión-casa del cuerpo” y “Dios llega a ser su guardián perpetuo”.⁸ Por un periodo de tiempo el alma “entra en un descanso bendecido”

¹Adrian Hallet, “The Theology of John Calvin. Part Two: The Christian’s Conflict with the Flesh”, *Churchman* 105, no. 3 (1991): 1-2.

²Juan Calvino, *The Institutes of the Christian Religion* 1.15.6. En *The Institutes of the Christian Religion*, trad. Henry Beveridge (CCEL, 2002), 140.

³Calvino, *The Institutes of the Christian Religion* 1.15.2.

⁴Ibíd., 1.15.5.

⁵Henry Peter Jansma, “The prophetic office in John Calvin’s theology” (Tesis Doctoral, Durham University, 1991), 25-26.

⁶Ibíd., 1.15.2.

⁷Ibíd., 3.6.5; 2.13.4.

⁸Ibíd., 1.15.2

hasta la “aparición de Cristo el Redentor”.¹ En ese momento el alma es reunida al mismo cuerpo que tenía pero restaurado.² De este modo, según Calvino, el alma se diferencia del cuerpo no sólo en su inmortalidad sino en su inmutabilidad. Pero ¿cómo eliminar esa diferencia y llevar al hombre hasta la restauración (salvación) escatológica?

Para Calvino la única forma de que el ser humano alcance la salvación es participando de la vida divina. En este sentido, aunque el alma es su parte “más noble”³ porque el “conocimiento de la vida celestial”⁴ o inclusive “algo divino se grabó en él”,⁵ es imprescindible la acción del Espíritu Santo. Calvino lo describe de la siguiente manera:

El Espíritu es llamado Espíritu de santificación porque nos aviva y nos mantiene, no sólo por la energía en general que se observa en la raza humana, al igual que otros animales, sino porque es la semilla y la raíz de la vida celestial en nosotros.⁶ (...) El está constantemente dedicado en la sumisión y la destrucción de los vicios de nuestra concupiscencia, que inflama nuestros corazones con el amor de Dios y la piedad, (...) él es descrito a nosotros como una fuente (...) porque por su inspiración divina infunde la vida divina en nosotros.⁷

La cita expone una conexión entre el Espíritu y la interioridad humana, el alma. Esta, no es, ni llega a ser, sin Dios y no se sustenta sin el Espíritu porque es su “semilla y raíz” de la vida celestial. El Espíritu es la fuente de la vida divina en el alma. Sin

¹Calvino, *The Institutes of the Christian Religion* 3.25.6.

²Ibíd., 3.25.7.

³Ibíd., 1.15.2.

⁴Ibíd., 1.15.6.

⁵Ibíd., 1.15.2.

⁶Ibíd., 3.1.2.

⁷Ibíd., 3.1.3.

embargo su obra no es egocéntrica sino trinitaria y enfocada en la persona de Cristo el salvador. Por eso Calvino cree que la participación del creyente en la vida divina es posible cuando éste se une con Cristo. El creyente “recibe a Cristo por fe” pero la “propia fe es producida por el Espíritu”.¹ De modo que es sólo por el Espíritu que Cristo “se une a nosotros”,² en una “unión sagrada que nos hace uno”³ con él. Para ejemplificar esta unión, Calvino usa la figura unitaria de un esposo y su esposa de esta manera:

Todo depende de esto, que la mujer fue formada de la carne y los huesos de su esposo. Tal es la unión entre nosotros y Cristo, quien de algún modo nos hace partícipes de su sustancia. “Nosotros somos hueso de su hueso, y carne de su carne,” (Génesis 2:23) no porque, como nosotros, tiene una naturaleza humana, sino porque, por el poder de su Espíritu, nos hace una parte de su cuerpo, por lo que de él deriva nuestra vida.⁴

Para Calvino, el poder del Espíritu Santo hace que el creyente sea partícipe del cuerpo de Cristo. La unión que Calvino plantea pareciera ser no sólo un asunto de fe o amor sino que va al nivel sustancial e intenta unificar ontológicamente al creyente con Cristo. Según Christopher Ganski, Calvino creía que esa unión “es una realidad tan palpable, íntima y verdadera como cualquier comprensión de la presencia corpórea”.⁵ Insiste en que esa conexión con Cristo no “pertenece sólo al alma, sino también al cuerpo, por eso nosotros somos carne de su carne”; de lo contrario “si nuestra conexión

¹Calvino, *The Institutes of the Christian Religion* 3.1.4

²Ibíd., 3.1.3

³Ibíd., 2.12.7

⁴Juan Calvino, *Calvin's Commentaries: Ephesians*, en *Logos Library System* (Albany, OR: Ages Software, 1998), Ef 5:31.

⁵Christopher Ganski, “Spirit and Flesh: On the Significance of the Reformed Doctrine of the Lord’s Supper for Pneumatology” (Tesis Doctoral, Marquette University, 2012), 183.

no fuera de esa naturaleza plena y completa, la esperanza de una resurrección sería débil”.¹ Este tipo de unión producida por el Espíritu es más evidente en su teología eucarística, cuando dice:

Nosotros somos incorporados en una vida y sustancia con él. (...) el mismo cuerpo de Cristo es realmente dado a nosotros en la Cena, por lo que puede ser alimento saludable a nuestras almas. (...) nuestras almas son alimentadas por la sustancia de su cuerpo, por eso nosotros somos hechos verdaderamente uno con él; o, que es lo mismo, que un poder vivificante de la carne de Cristo se derrama en nosotros a través del medio del Espíritu, aún a pesar de que está a una gran distancia de nosotros, y no se mezcla con nosotros.²

Las palabras de Calvino muestran que “la carne de Jesús es el material del Espíritu Santo usado para santificar y transformar a los creyentes”.³ Esto hace posible que el creyente no sólo sea unido sino incorporado al cuerpo de Cristo en una vida y sustancia con él.⁴ En este punto Clive S. Chin manifiesta que Calvino intenta aclarar que esa unión no es una mezcla de sustancias sino que es por “gracia y poder del Espíritu”.⁵ Aunque esa aclaración es válida en los registros de Calvino, no elimina, por la misma evidencia de sus escritos, el grado de comunicación ontológica del Espíritu con el alma. Por otro lado, es necesario destacar que esta obra del Espíritu, según Calvino, va íntimamente ligada a la Escritura. Para unirse con Cristo y obtener las bendiciones, los creyentes, aunque

¹Véase el comentario de Calvino a los Corintios, Juan Calvino, *Calvin's Commentaries: 1 Corinthians*, en *Logos Library System* (Albany, OR: Ages Software, 1998), 1 Co 6:15.

²Ibíd., 1 Co 11:24.

³Ganski, 184.

⁴Esto es imprescindible para el alma porque “no sólo mantiene todas las partes del cuerpo” sino que “mantiene en primer lugar la regulación de la conducta”. Calvino, *The Institutes of the Christian Religion* 1.15.6.

⁵Clive S. Chin, “Calvin, Mystical union, and Spirituality”, *Torch Trinity Journal* 6 (2003): 199.

lleven grabado la *imago Dei* en sus almas/mentes,¹ deben ser “sellados por el Espíritu Santo de la promesa”² mediante el “testimonio interno del Espíritu” que “supera a la razón”. Esta enseñanza interna, realizada también a los profetas bíblicos, hace que el creyente actual, esté en, o “acepte implícitamente la Escritura”.³ De esta manera para Calvino, en el contexto de Juan 16:13, el Espíritu no trae una “nueva forma de doctrina” sino que “sella en nuestras mentes la misma doctrina que el evangelio recomienda”.⁴ Esta operación guía al creyente a la fuente de la verdad que es Dios, lo hace partícipe de la vida divina y así asegura su salvación.⁵

Por lo expuesto, es posible decir que el guiar del Espíritu en Calvino se proyecta hacia el interior humano: el alma. Su “testimonio interno”, que se amolda a su cosmovisión dualista, tiene el propósito de hacer presente a Cristo y unir al creyente con él; en una unión ontológica entre el alma y el cuerpo de Cristo. Además al afirmar que con ese testimonio interno el creyente acepta o está implícitamente en la Escritura, se corre el peligro de dejar el testimonio de la misma Palabra. Sin embargo, el apóstol Juan no tiene ese propósito de carácter dualista. Para él, tanto Jesús como el Espíritu, cuando se refieren a los creyentes, no se enfocan en alguna parte interna de ellos, sino en ellos en sí (Jn 3:16; 5:29,39; 7:32; 14:1-3; 14:26; 16:12; 17:3). De este modo, el Espíritu guía al creyente como un todo indivisible hacia la verdad (Jn 16:13).

¹*The Institutes of the Christian Religion* 1.15.5

²Ibíd., 2.9.3

³Ibíd., 1.7.4,5

⁴Ibíd., 1.9.1

⁵Ibíd., 3.24.8; 3.25.8

El “guiar” del Espíritu en John Owen

John Owen (1616 - 1683), teólogo puritano inglés, conocido como el “príncipe de los teólogos puritanos”,¹ sigue la antropología agustiniana² para definir al hombre (cuerpo-alma).³ Él afirma que “fuimos creados a la imagen de Dios” y “cualquier cosa buena en nosotros fue parte de esa imagen; especialmente los adornos de nuestras mentes, las perfecciones de nuestras almas”.⁴ Se parece a la posición de Agustín acerca de que el alma es la *imago Dei*. Por eso Andrew M. Leslie comenta que Owen “admite la permanencia de alguna ‘reliquia’ de la imagen después de la caída”⁵ del hombre. Estos vestigios de la *imago Dei*, según Owen, están en la mente, que vendría a ser el alma. Esta concepción sobre el hombre influiría respecto a su relación con Dios.

Otro concepto que John Owen toma del catolicismo es la procesión ontológica del Espíritu. Él declara que “el Espíritu del Padre y del Hijo procede de ellos por una

¹Así lo definen algunos historiadores, véase: George Joseph Gatis, “John Owen's View of Substantive Biblical Law”, *Contra Mundum* 14 (1995): 2; También, Joel R. Beeke y Mark Jones, *Puritan Theology: Doctrine for Life* (Gran Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2012), 219.

²Véase, James I. Packer, “Seventeenth-century Teaching on the Christian Life -1: An Introduction to some Puritan and Roman Moral Theology”, *Churchman* 71, no. 4 (1957): 5.

³Richard Baxter y John Owen “creyeron que la razón del hombre, la voluntad y el afecto (facultades del hombre) constituyen el alma humana”. Gavin John McGrath, “Puritans and the human will: voluntarism within mid-seventeenth century puritanism as seen in the Works of Richard Baxter and John Owen” (Tesis Doctoral, Durham University, 1989), 1.

⁴John Owen, *Exposition on Psalm 130*, en *The Works of John Owen*, vol. 6, ed. William H. Gold (Edinburgh: T&T Clark, 1862), 497.

⁵Andrew M. Leslie, “‘The Glory of God in the face of Jesus Christ’: Divine authority, scripture, and the life of faith in the thought of John Owen (1616-1683)” (Tesis Doctoral, University of Edinburgh, 2013), 154.

continua emanación divina”.¹ Este razonamiento de relación intra-trinitaria, como una “eterna emanación”,² unida a su concepción antropológica, sería el punto de partida para su definición de la relación Espíritu Santo-hombre. Para ello usa una analogía, el ojo es al cuerpo como la mente es al alma, de esta manera: “si el ojo está en oscuridad, no sólo el ojo está en oscuridad sino todo el cuerpo, porque sólo en el ojo está la luz de todo; así también si la mente está en oscuridad, toda el alma lo está, porque ella no tiene luz sino por la mente”. De este modo sólo por la “renovación del Espíritu Santo” se producirán “los actos espirituales de la mente”,³ tal como John Owen explica:

Y de lo que habíamos hablado, podemos concluir que la mente en el estado natural es muy depravada, viciada, y corrupta, que no es capaz, en cuanto a las propuestas de las cosas espirituales hacia ella en la dispensación y predicación del evangelio, entender, recibir, y aceptarlas de una manera espiritual, así como tener el *poder santificador* de ellas de manera que puedan traerlas y fijarlas en el alma, sin un interno, especial, inmediato, sobrenatural, efectivo, acto revelador del Espíritu Santo.⁴

John Owen entiende que la mente es una facultad del alma⁵ y comprende su condición de pecaminosidad. Además alega que por sí misma no puede recibir ni aceptar las cosas espirituales. Entonces propone sólo un medio para poder “traer y fijar” las cosas espirituales en el alma: la obra “interna, especial, sobrenatural, efectiva y reveladora” del Espíritu Santo. Esta obra santificadora es “inmediata” y se realiza “en el alma de los

¹John Owen, *ΙΙΝΕΥΜΑΤΟΛΟΓΙΑ: Or, a Discourse concerning The Holy Spirit*, en *The Works of John Owen*, vol. 3, ed. William Gold (Edinburgh: T&T Clark, 1862), 55.

²Ibíd.

³Ibíd., 281. Esta nota es referencia también para la cita anterior.

⁴Ibíd., 281-82.

⁵John Owen comenta acerca de la imagen de Dios diciendo que “sólo una sombra de ello permanece en las facultades de nuestras almas”. *The Works of John Owen*, 6:497.

creyentes” con el propósito de “purificar y limpiar” de la “contaminación y la inmundicia del pecado, renovando en ellos la imagen de Dios”.¹ Sin embargo, Owen argumenta que esta operación del Espíritu no va separada de la Escritura.² En ella el creyente puede encontrar y conocer “la mente de Dios”. Su “oración seria y ferviente” debe ser por “la asistencia del Espíritu”.³ Esta es “la única manera de preservar nuestras almas bajo la influencia de las enseñanzas divinas y la irradiación del Espíritu Santo”.⁴ Sólo Él puede hacer que el creyente “alcance el conocimiento de la mente de Dios”.⁵ Él “ilumina nuestras mentes y nos guía hacia el conocimiento de la verdad”.⁶ Pero, aunque Owen sostenga la importancia de la Escritura, la causa primaria u origen sigue siendo el Espíritu; y su actividad de iluminación, regeneración y redención se da en el nivel ontológico del ser humano: su alma.

Por eso, comentando Juan 16:14, dice: “Él revela a las almas de los pecadores las buenas cosas del pacto de la gracia, que el Padre ha provisto, y el Hijo ha adquirido”.⁷ La orientación del Espíritu en su acción guiadora del creyente es centrada y dirigida hacia el

¹*The Works of John Owen*, 3:386. Mayor explicación, véase: John Hannah, “The Cure of Souls; or, Pastoral Counseling: The Insight of John Owen”, *Reformation & Revival* 5, no. 3 (1996): 74-79.

²“Para Owen la lectura de las Escrituras era el medio más importante de entender la mente de Dios”. En, Barry H. Howson, “The Puritan Hermeneutics of John Owen: A Recommendation”, *WTJ* 63, no. 2 (2001): 367.

³John Owen, *PNEUMATOLOGIA*, vol. 4, (Edinburgh: T&T Clark, 1862), 201.

⁴Ibíd., 202.

⁵Ibíd., 203.

⁶Ibíd., 202.

⁷*The Works of John Owen*, 2:239.

alma. En este sentido, Joel R. Beeke y Mark Jones sostienen que “ontológicamente, la operación del Espíritu de llevar a los creyentes a la comunión con el Padre y el Hijo se deriva de su procesión eterna o ser exhalada (Juan 20:22), por así decirlo, de ambas personas”.¹ De este modo, es posible enunciar que John Owen concibe al Espíritu emanando ontológicamente de las dos personas de la Trinidad y que, debido a su concepción antropológica, guía al ser humano ingresando (ontológicamente) en éste.

El guiar del Espíritu que sugiere John Owen parece no corresponder con el texto juanino. Porque Juan, el apóstol, no enfoca la obra del Espíritu hacia el alma del hombre. Por el contrario, apela al ser humano como un todo (entendimiento y acciones; Jn 14:1,12,15,26; 15:16,26-27; 16:1,8). Además no hace referencia a alguna procesión ontológica del Espíritu sino que proyecta la idea de que el Espíritu viene, como una persona, de la presencia del Padre para ayudar al creyente (Jn 14:16-17; 15:26).

El “guiar” del Espíritu en John Wesley

John Wesley (1703 - 1791), teólogo anglicano y cofundador del Metodismo,² al igual que los Reformadores, continúa con la tradición católica (agustiniana) en su definición de la naturaleza del hombre: cuerpo y alma.³ El considera, en su sermón titulado *What is man?*, que el “alma” no es “temporal” y por tanto es “imperecedera”.

¹Beeke y Jones, *Puritan Theology*, 113.

²Junto a él se considera a su hermano Charles Wesley y a George Whitefield como fundadores del Metodismo. Vease, Kenneth E. Lawson, “Who Founded Methodism? Wesley's Dependence upon Whitefield in the Eighteenth-Century English Revival”, *Reformation & Revival* 4, no. 3 (1995): 39-57.

³Mas explicación, Randy L. Maddox, “John Wesley and Eastern Orthodoxy: Influences, Convergences and Differences”, *Asbury Theological Journal* 45, no. 2 (1990): 29-53.

Todas las cosas pueden pasar, incluso “el cielo y la tierra pasarán, pero el alma no pasará”.¹ Concibe al alma como un ente o ser poseedor de vida en sí mismo, que piensa, mira, escucha, huele, prueba, siente y está dotada de imaginación y memoria. Incluso, cuando él se pregunta a sí mismo: “¿Quién soy yo?”, se define ontológicamente: “soy algo distinto a mi cuerpo”, que “cuando mi cuerpo muera, yo no voy a morir”.² Por eso intenta explicar, en su *On The Resurrection of The Dead*, que en la resurrección Dios dará vida al cuerpo resucitado con “la misma alma que lo habitaba antes”.³ Esa cualidad personal (dotada de inteligencia) e inmortal con la que Wesley describe al alma influye en su exposición sobre la actividad salvadora y relacional entre Dios y el hombre.

La forma en que John Wesley concibe la relación entre Dios y el hombre parte, primero, de la concepción que tiene acerca de Dios y de sus relaciones trinitarias. Aunque no es un teólogo sistemático sino más bien práctico, es posible leer, en su primer devocional de su *A Collection of Forms of Prayer for every day in the Week*, que él toma la tradición católica de las procesiones intra-trinitarias como algo implícito en su sistema de creencias. Por eso declara:

Gloria a ti, Oh bendito Espíritu, que procede del Padre y del Hijo, hiciste descender lenguas de fuego sobre los apóstoles, el primer día de la semana, y permitiste que ellos predicaran las buenas nuevas de salvación a un mundo pecador, y desde entonces has estado moviéndote en la faz de las almas de los hombres, como hiciste una vez en la faz del gran abismo, sacándolos del oscuro caos en el cual ellos se encuentran.⁴

¹John Wesley, *What is man? Psalm viii.3,4*, en *The Works of John Wesley*, vol. 7 (New York, NY: J&J Harper, 1826), 190. De ahora en adelante *The Works*.

²Ibíd., 7:232-3.

³Wesley, *On The Resurrection of The Dead*, en *The Works*, 7:343.

⁴Wesley, *A Collection of Forms of Prayer for every day in the Week*, en *The Works of John Wesley*, vol. 8 (New York, NY: J&J Harper, 1827), 85.

Cosmológicamente, para Wesley, el “Omnipotente Espíritu” es “la fuente de todo el movimiento en el universo”, y por consiguiente, el alma “tiene de él un principio interno de movimiento”.¹ Es decir, ya en sí misma, desde su génesis, el alma posee un contacto divino. No sólo eso, sino que desde el Pentecostés el Espíritu viene realizando una labor especial en los hombres. Como se lee en la cita anterior, se describe una secuencia de acciones que el Espíritu realiza: “procede”, luego “desciende” y finalmente “se mueve” en las almas de los hombres; todo esto con un propósito salvífico. Por eso Rob L. Staples afirma que “el Espíritu Santo es un principio clave en su soteriología”.² De esta manera se pone en evidencia que la relación entre Dios y el hombre, a través de su Espíritu, podría definirse como ontológica.

La salvación para John Wesley es “una restauración del alma a su salud primitiva, su pureza original, una recuperación de la naturaleza divina”³ a imagen de Dios. Y para esto se requiere la “habitación interna e íntima presencia” del Espíritu “en nuestras almas”. Esta operación es descrita de la siguiente manera:

Además de esto, el Espíritu Santo dentro de nosotros, es la seguridad de nuestra salvación... Y con el fin de que este testimonio interno pueda estar vivo y permanente, es absolutamente necesario prestar atención cuidadosamente a la operación secreta del Espíritu Santo dentro de nosotros, quien, por infundir sus santas consolaciones a nuestras almas, por avivar nuestros espíritus caídos, y darnos un pronto deleite de sus promesas, suscita sensaciones luminosas y alegres en nosotros: y le da a un hombre anticipadamente, una prueba de la felicidad a la que esta yendo.⁴

¹Wesley, *What is man? Psalm viii.4*, en *The Works*, 7:233.

²Ver, Rob L. Staples, “John Wesley's Doctrine of the Holy Spirit”, *WesTJ* 21 (1986):92.

³Wesley, *A Father appeal to Men of Reason and Religion: part 1*, en *The Works*, 8:219.

⁴Wesley, *On Grieving the Holy Spirit*, en *The Works*, 7:350, 354.

Como se puede leer en esta cita, para Wesley, El Espíritu Santo realiza una “operación secreta” en el alma dándole un “testimonio interno” que aviva el espíritu humano. A esta obra, en su sermón *The Witness of the Spirit*, también la denomina “impresión interna en el alma” que es efectuada de manera “inmediata y directa” por el mismo Espíritu.¹ Esto es lo que Millard Erickson llama la “obra instantánea de santificación” que después fue denominado por los “Pentecostalistas” con el “termino ‘el bautismo’”.² Wesley afirma que al instante,³ “por un simple acto de fe”,⁴ el Espíritu que trae salvación, hace dos cosas en el interior humano: sella y perfecciona el alma del creyente.⁵ Su “sello real” sobre las almas “nos hace partícipes de la Naturaleza Divina”⁶ hasta el “día de la redención”.⁷ Así, cumple el propósito de “su morada en nosotros” para “curar nuestras almas desordenadas, y restaurar su imagen sobre nuestra naturaleza”.⁸ Este inicio en la vida del creyente necesita permanencia o “relación diaria” con el

¹Wesley, *The Witness of the Spirit: second part*, en *The Works of John Wesley*, vol. 5 (New York, NY: J&J Harper, 1830), 102.

²Erickson, *Christian Theology*, 853.

³Wesley recalca que esta obra puede ser hecha “en un instante”, no después, sino “ahora”. Wesley, *A Plain of Christian Perfection*, en *The Works*, 8:18.

⁴Edward W. H. Vick comenta que “Wesley creyó y enseñó que, en un instante, la perfección fue ‘forjada en el alma’ por un simple acto de fe”. Edward W. H. Vick, “John Wesley's teaching concerning Perfection”, *AUSS* 4 (1966): 207.

⁵Agrega que “la salvación de nuestras almas, no es otra cosa más que la imagen de Dios recién estampada en nuestros corazones”. Wesley, *A Plain of Christian Perfection*, en *The Works*, 8:15.

⁶Wesley, *On Grieving the Holy Spirit*, en *The Works*, 7:353.

⁷Ibíd., 7:354.

⁸Ibíd., 7:353.

Espíritu. De este modo “somos más y más transformados a su imagen”. A esta “ semejanza con Dios”, Wesley le llama “santidad”.¹

Este proceso soteriológico del Espíritu se funda en una estructura cosmológica y antropológica de carácter dualista. Por eso su trabajo y sus acciones son dirigidos ontológicamente hacia el interior humano (alma). Inclusive “la Palabra” es “aplicada por el Espíritu” hacia el alma para su purificación.² Esta podría ser la razón por la cual Wesley pidió a Dios “envía tu Santo Espíritu para que sea el guía de todos mis caminos, y el santificador de mi alma y cuerpo”.³ De este modo el guiar del Espíritu, primero, se orienta desde sí mismo hacia el alma de manera secreta, inmediata y directa, así como el resultado de su obra es instantánea y permanente (de inter-relación); y segundo, en su guiar, hace uso de la Palabra como instrumento purificador. Este planteamiento se aleja de la posición bíblica juanina. Porque, en el apóstol Juan, el Espíritu tiene como origen de sus acciones la revelación divina: La Palabra y Jesús (Jn 14:23,24; 15:7,10; 16:14). Esta revelación es la verdad (Jn 14:6). A partir de esta revelación enfoca sus acciones en “enseñar”, “recordar”, “testificar”, “convencer”, “hablar” y “comunicar” al hombre (Jn 14:26; 15:26; 16:8,13-15). Estas acciones, tal como se concluyó también en Martin Lutero, Juan Calvino y John Owen, no son ontológicamente dirigidas hacia el alma sino que involucran a la persona en sí, como un todo indivisible. Tampoco parece ser una obra

¹Wesley, *On Grieving the Holy Spirit*, en *The Works*, 7:354; Santidad, al punto de que si antes entraban malos pensamientos, ahora ya no, porque “no hay espacio en el alma que está llena de Dios”. En: Wesley, *A Plain of Christian Perfection*, en *The Works*, 8:15.

²Wesley, *Notes on the Gospel According to St John*, John 15:3, en *Wesley's Notes on the Bible* (Grand Rapids, MI: CCEL), 231.

³Wesley, *A Plain of Christian Perfection*, en *The Works*, 8:97.

instantánea ni secreta porque implica “creer” (Jn 14:11,12), “oir” y “guardar” la Palabra y los “Mandamientos” (Jn 14:24; 15:9-10), “permanecer” y “predicar” (Jn 15:7,27).

Tendencias actuales (siglos XX y XXI) sobre el “guiar” del Espíritu

Actualmente hay un especial interés en el Espíritu Santo pero en un contexto ecumenista.¹ Protestantes, evangélicos, pentecostales, neopentecostales y católicos, tomando como base la tradición teológica cristiana, han elaborado sus planteamientos respecto a la relación del Espíritu Santo con el ser humano. La tendencia contemporánea es entender al Espíritu en términos de interioridad (ontología) cosmológica y antropológica;² en palabras de Tomás de Aquino, Dios a través de su Espíritu Santo produce la “emanación de todo ser” y “esta emanación es precisamente lo que designamos con el nombre de ‘creación’”.³ Podría decirse que esta tendencia es de carácter inmanente y panenteísta. Entonces ¿cómo entiende la pneumatología actual el “guiar” del Espíritu y en qué se diferencia de la posición juanina?

Raúl Antonio A. Nidoy, teólogo y educador católico, en su tesis titulada *The Holy Spirit in the Church and in souls*, propone una forma de presencia pneumática de carácter ontológico tanto en el nivel antropológico como eclesiológico.⁴ Toma como punto de partida el mensaje paulino a Corinto y comenta que Pablo “demanda santidad de los

¹Emmanuel Clapsis, “Towards a Mystical and Prophetic Spiritual Life”, *The Ecumenical Review* 59, no. 2-3 (2007): 189-206.

²Interioridad como tendencia contemporánea: Kirsteen Kim, “Indian Contribution to Contemporary Mission Pneumatology”, *Transformation* 23/1 (2006), 30-33.

³Aquino, *Suma Teológica* 45, 1.

⁴Nidoy entiende que el Espíritu es el “Alma del *corpus mysticum*” (la Iglesia). Raul Antonio A. Nidoy, “The Holy Spirit in the Church and in souls”, 176.

cristianos porque ellos mismos establecen el santo templo de Dios”.¹ Además, refiriéndose al texto de Juan 14: 17, sugiere que la frase “estar en” como acción del Espíritu Santo hacia el creyente “indica inmanencia personal y permanencia”, es decir “un habitar en las almas”.² Su interpretación se basa en el dualismo de la Patrística y en Tomás de Aquino. Por eso la acción guiadora del Espíritu, que se funda en su inhabitación en el alma del creyente, es para él, ontológicamente, intra-personal.

Siguiendo esta línea de pensamiento, Jürgen Moltmann, teólogo protestante alemán, afirmó que por “efusión del Espíritu de Dios”,³ todos “los hombres se vuelven templos del Espíritu Santo, incluso en sus cuerpos (1 Cor 6,13-20)”. Es decir sus cuerpos se convierten en “la inhabitación de Dios” mismo,⁴ por “aflujo permanente” y “energía”.⁵ De este modo por la “permanencia”, “efusión” e “inhabitación” del Espíritu Santo, el ser humano se “diviniza”.⁶ En este mismo sentido, el sacerdote François-Xavier Durrwell, concuerda con Jürgen Moltmann al afirmar que por el Espíritu Santo, “Dios habita en el hombre como en un templo”.⁷ Y para fundamentar su posición agrega:

El Espíritu es a la vez la interioridad divina y su efusión, su difusión [...] El Espíritu que es la realidad infinita establece el vínculo entre Dios y los seres

¹Nidoy, “The Holy Spirit in the Church and in souls”, 11.

²Ibíd., 38-39.

³Moltmann, “El Espíritu Santo y la teología de la vida”, 353-354.

⁴Moltmann, *Trinidad y Reino de Dios*, 120.

⁵Moltmann, *Dios en la creación: Doctrina ecológica de la creación*, 23. Ver también: Sjoerd L. Bonting, “Spirit and Creation”, *Zygon* 41, no. 3 (2006): 713, 720-723.

⁶Moltmann, “El Espíritu Santo y la teología de la vida”, 353-354.

⁷Durrwell, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, 37; Ver también, Chris Armstrong, “Embrace your inner Pentecostal”, *Christianity Today* 50 (2006): 88-89.

limitados. Por él, la santidad se interioriza en el mundo, llega incluso a encarnarse en él (Lc 1,35); por él, Dios habita en el hombre como en un templo (1 Cor 3, 17; 6, 19). [...] El Espíritu es un *movimiento simultáneo de flujo y reflujo*.¹

Estas palabras, “efusión” y “difusión” de la interioridad divina que como “flujo y reflujo” habitan en el hombre, parecieran ser el eco de los conceptos de “procedencia” de los Padres Capadocios, o también de la “infusión de amor” de Agustín y Lutero, o del “traer el fluido de Dios” de Calvino, sin dejar de lado la “emanación” de Tomás de Aquino de matiz gnóstico y místico-panteísta (cf. con lo expuesto anteriormente). Aunque hay una ligera diferencia en algunas afirmaciones, el pensamiento pareciera buscar la misma definición. De esta manera el guiar del Espíritu sería impersonal, de carácter ontológico y místico, y directamente direccionado hacia el alma.

Yves Marie Joseph Congar, fraile dominico y teólogo católico, refiere, por el análisis de varios casos, que la manifestación del Espíritu es como “una fuerza de Dios”, que se apodera “de todo el ser, del corazón, del espíritu, de la sensibilidad”. Al punto que “las lágrimas” brotan “por una presión interior dulcísima”.² Es posible decir que el Espíritu, según él, obra en el interior del creyente y lo guía apoderándose de sus emociones. En este sentido, el sacerdote Tomás Álvarez hace la invitación de concientizar al creyente de la “tremenda realidad latente que es la presencia del Espíritu en el templo de su cuerpo”.³ Así mismo, Millard Erickson, teólogo bautista, aunque advierte acerca de las tendencias panteístas actuales, comenta:

Pero el Espíritu Santo esta activo dentro de las vidas de los creyentes; el reside dentro de nosotros. El Espíritu Santo es la persona particular de la Trinidad a

¹Durrwell, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, 36, 37.

²Congar, *El Espíritu Santo*, 401-2.

³Álvarez, “La guía personal del Espíritu”, 158.

través del cual la Divinidad entera trabaja en nosotros. [...] Jesús había sido un maestro y líder, pero su influencia fue de ejemplo y palabra externa. El Espíritu, sin embargo, es capaz de afectar a uno más intensamente porque, habita dentro, el puede llegar al mismo centro de los pensamientos y emociones de uno. Por la habitación en los creyentes, el Espíritu puede guiarlos hacia toda la verdad, como Jesús prometió.¹

Según Millard Erickson, el Espíritu “reside dentro” del ser humano. Su actividad interiorizada afecta los pensamientos y emociones. Su obra guiadora, a diferencia de Jesús, es desde el interior de la persona misma. Se podría interpretar que la “palabra externa” de Jesús es inferior al obrar intra-personal del Espíritu. Así la verdad iniciaría desde el Espíritu que está dentro del creyente y no a partir de la Palabra/revelada. Esta hiper-inmanencia del Espíritu, definida por un enfoque dualista, produciría un guiar de experiencia subjetiva y ahistórica. En este sentido, su pensamiento tiene la tendencia ontológica de los conceptos católico-protestantes desarrollados desde la Patrística.

Veli-Matti Kärkkäinen, evangélico, afirma que el Espíritu Santo está dentro del ser humano y de los seres creados como “el aliento divino de las criaturas vivientes”.² Por eso puede trabajar en todas las culturas y religiones del mundo, llamando constantemente a todos a la salvación y a la unidad ecuménica. Aunque aconseja no usar la frase “universalidad del Espíritu”, su concepción es religiosamente pneumatocéntrica. De manera similar, Hans Küng, teólogo y sacerdote católico, dice: “Creer en el Espíritu Santo, en el Espíritu de Dios, significa para mí aceptar con confianza que Dios puede estar presente dentro de mí, que Dios, como fuerza y poder misericordiosos, puede llegar

¹Erickson, *Christian Theology*, 846, 874. Aunque rechaza cualquier dualismo cosmológico (Ibíd., 370-1), en la cita se percibe cierto dualismo ontológico y antropológico. Sin embargo advierte sobre las actuales tendencias panteístas en su *Introducing Christian Doctrine*, 262.

²Kärkkäinen, “How to speak of the Spirit among Religions”, 123.

a enseñorearse de mi espíritu ambivalente, de mi corazón tantas veces cerrado”.¹ Es “esa fuerza”² que puede “estar presente dentro”³ del ser humano. Es “Dios mismo” que “se halla cerca de los hombres y del mundo, más aún, dentro de ellos”.⁴ Esta concepción ontológica dualista de la obra del Espíritu Santo, siguiendo las palabras de Gisbert Greshake, “parece ser una realidad más bien ‘impersonal’”.⁵

Entonces, según lo revisado, eruditos católicos y protestantes, recurriendo a la herencia filosófica griega que tienen en común (ontología y dualismo), definen que el Espíritu actúa ontológicamente en el ser humano. Sin embargo el apóstol Juan, al usar los términos, “aquél”, “enseñará”, “recordará”, “tomará”, “convencerá” (Jn 14:26; 15:26; 16:13), indica que el “guiar” del Espíritu, no es de rasgos inmanentes e impersonales, producidos por una fuerza, influjo o fluido, sino que es de carácter personal, interrelacional e histórico. Un enfoque diferente podría llevar al gnosticismo-cristiano.

La semejanza del “guiar” católico-protestante con el gnóstico-cristiano

El cristianismo, en el desarrollo de su teología patristica, medieval y contemporánea, está involucrado con el gnosticismo, no sólo en su sentido apologético, sino también en su misma raíz; porque ambos comparten una cosmovisión dualista y

¹Hans Küng, *Credo: El símbolo de los apóstoles explicado al hombre de nuestro tiempo*, trad. Carmen Gauger (Madrid: Trotta, 1992), 156.

²Küng, *Credo: El símbolo de los apóstoles explicado al hombre*, 127.

³Ibíd., 156.

⁴Ibíd., 128.

⁵Gisbert Greshake, *El Dios uno y trino: una teología de la Trinidad*, trad. Roberto Heraldo Bernet (Barcelona: Herder, 2001), 260.

ontológica.¹ En este sentido, las definiciones hiper-inmanentes (ontológicas) y “panteístas” del Espíritu Santo, dijo Millar Erickson, “están entrando a nuestra cultura a través de la influencia de las religiones orientales”.² Sin embargo, lo que no observa Millar Erickson es que eso no es un asunto del presente sino que tiene su origen en la influencia de la filosofía griega durante la Patrística. Por eso Philip J. Lee comenta:

Si Dios es inmanente, presente dentro de nuestra psiquis, si nosotros ya tenemos la verdad dentro, entonces ¿por qué pasar por todas las dificultades de estudiar teología? Si cada bienintencionada y correcta persona tiene a Dios en la mano [...]. Los americanos en las dos ramas opuestas del Protestantismo, la evangélica y liberal, junto con muchos adherentes del movimiento Pentecostal y de los cultos de santidad, estarían de acuerdo que el conocimiento religioso es un conocimiento especial que no puede ser enseñado o aprendido por medios ordinarios. [...] El descenso de un Protestantismo auténtico y el ascenso de un Cristianismo gnóstico en Norteamérica han producido horribles resultados y amenazan incluso con más trágicas consecuencias en el futuro. [...] ‘El lugar de la deidad’, cree Jung, ‘parece ser tomada por la totalidad del hombre’.³

Philip J. Lee apunta al problema de la inmanencia de Dios y su verdad en el interior humano. Advierte que varias denominaciones protestantes, evangélicas y pentecostales, estarían de acuerdo con esa experiencia religiosa de concepciones ontológicas. Esto produciría, como dice la cita arriba, “el descenso de un Protestantismo auténtico y el ascenso de un Cristianismo gnóstico”; aunque también podrían convivir en un una especie de simbiosis teológica.

De este modo, tanto el Cristianismo como el Gnosticismo, al tener en común el dualismo ontológico platónico, despersonalizan al Espíritu Santo y su “guiar” es visto

¹Joe E. Morris, *Revival of The Gnostic Heresy: Fundamentalism* (New York, NY: Palgrave Macmillan, 2008), 91-96.

²Erickson, *Introducing Christian Doctrine*, 262.

³Philip J. Lee, *Against The Protestant Gnostics* (Oxford: Oxford University Press, 1987), 113, 189.

como una acción, de naturaleza hiper-inmanente e intra-personal, direccionada al alma. El Cristianismo usa los términos, “procesión”, “infusión”, “efusión” y “fluido” para expresar el movimiento del Espíritu hacia el mundo y al alma humana, y define su “guiar” como “inhabitación”¹. Mientras que para el Gnosticismo el Espíritu “emana” hacia el cuerpo y las mentes humanas (cf. *The Gospel of Truth*). Así, es posible afirmar que tanto los católicos-protestantes como los gnósticos-cristianos observan el “guiar” del Espíritu desde el interior-alma del hombre, que en la experiencia religiosa puede resultar panenteísta.² En este sentido lo que Philip J. Lee advertía es corroborado por el desarrollo histórico-filosófico realizado en esta investigación.

Conclusión de la revisión histórico-filosófica sobre el “guiar” del Espíritu

Según esta breve exposición del pensamiento cristiano sobre el “guiar” del Espíritu Santo, en la Patrística, el Medioevo, la Época Moderna y Contemporánea, es posible concluir lo siguiente: (1) La pneumatología cristiana es descrita en base al dualismo ontológico griego. Por eso se define (2) el “guiar” del Espíritu como ontológicamente direccionado al alma. De esta manera (3) se concebía que el Espíritu Santo se encontraba o entraba al interior mismo (alma) del creyente. Esto, en la actualidad (4) favorece una concepción Ecuménista pneumatocéntrica, no sólo con las diferentes denominaciones cristianas sino con todas las religiones. Además (5) produce una experiencia religiosa intra-sensorial, intuitiva y mística, de carácter panenteísta.

¹Moltmann, “El Espíritu Santo y la teología de la vida”, 353.

²Sobre la tendencia cristiana panenteísta: Philip Clayton, “God and world”, *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, ed. Kevin J. Vanhoozer (Cambridge, 2003), 203-218. Acerca del peligro del gnosticismo cristiano: Luke T. Johnson, “A New Gnosticism: An Old threat to the Church”, *Commonweal* 131, no. 19 (2004): 28-31.

Exposición bíblica de la implicancia sobre el “guiar” del Espíritu

Este desarrollo histórico-filosófico, ha buscado destacar la forma de entender el “guiar” del Espíritu Santo a lo largo del desarrollo de la teología cristiana, a fin de que la implicancia pneumatológica de este estudio sea un tanto relevante. De este modo, pareciera ser que el entender cómo “guía” el Espíritu es el resultado del concepto de su divinidad y personalidad. Se ha podido observar, entonces, cómo las tendencias presentadas, por su inclinación a despersonalizar al Espíritu Santo, lo definen como una “fuerza” que ingresa al ser humano, “infusión” de amor dentro del hombre, “efusión” o “emanación” energizante, “energía” poderosa, “atributo” o instrumento divino y “fluido” o “procedencia” del Padre.¹ Estas tendencias, basan su interpretación en presuposiciones filosóficas griegas de la tradición Católica-protestante. Sin embargo, el texto bíblico estudiado, así como presenta al Espíritu Santo que es Dios-persona, también describe su forma de “guiar” divino-personal. De este modo, según el estudio presentado en el capítulo tres,² los resultados que llevan a exponer esta implicancia serían:

(1) Que la idea de “guiar o conducir” es muy diferente al “conducir” gnóstico de introspección filosófica o al guiar católico-protestante de carácter intra-personal e hiper-inmanente direccionado hacia el alma (dualismo); porque el παράκλητος, es “uno llamado al lado de”³ que ejerce su “guiar” mediante términos personales: “hablará”, “comunicará o hará saber”, “glorificará” y “tomará” (Jn 16: 13-15). Entonces el “guiar” del Espíritu al creyente, no es nada intuitivo, introspectivo, intrasensorial o impersonal; sino, es

¹Ver págs. 136-175 de la presente tesis.

²Ver págs. 82-95 de la presente tesis.

³Gane, *Espíritu Santo*, ven, 9.

racional, en el entendimiento de la Verdad/Palabra y en la comprensión de su pecaminosidad, y es experiencial y relacional porque lleva al arrepentimiento y a vivir en armonía con Dios y su Palabra. Esto sería el conocer y la praxis de la Verdad.

(2) Que el Espíritu de Verdad “guiaría” en la verdad hacia toda la verdad. Así como la Verdad es inherente al Espíritu, también tiene que ver con las palabras y la persona de יהוה en el AT y de Ἰησοῦς en el NT. Esto involucra directamente al mensaje bíblico-doctrinal e histórico-profético revelado por la Deidad. Por eso el “guiar” del Espíritu estaría basado, no en nuevas revelaciones ontológicas (cf. Montano/Pentecostal), sino en lo revelado del λόγος/ἀληθεία (Palabra/Verdad) hecho carne, por ende de יהוה. Así, sería un “guiar”, en el γινώσκω (“conocer”) del Ἰησοῦς/ἀληθεία (Jesús/Verdad), de carácter único y no sincretista.

Implica que el ἄλλον παράκλητον es el único Vicario de Cristo

Jesús mismo, el παράκλητον (“consolador”, 1Jn 2:1), presentó al ἄλλον παράκλητον (“otro consolador”, Jn 14:16), como “otro” igual a él; lo nombró πνεῦμα τῆς ἀληθείας (“Espíritu de Verdad”, Jn 14:17; 15:26; 16:13) y πνεῦμα τὸ ἅγιον (“Espíritu Santo”, Jn 14:26). Él sería su representante o vicario en la tierra después de su partida (Jn 16:7-11). Por eso Jesús, horas antes de su inmolación, promete a sus discípulos que el Espíritu de Verdad llegaría para guiarlos a toda la Verdad (Jn 16:13). De este modo, en ausencia de la ἀληθεία (“Verdad”) viviente (Jn 14:6), el πνεῦμα τῆς ἀληθείας sería quien guiaría a toda la ἀληθεία revelada (Jn 16:13). Por tanto, para el testimonio juanino, la vicariedad del Espíritu es plena e ineludible (Jn 14:16,26; 15:26; 16:7,14,15). Sin embargo el papado, fundamentándose en la tradición teológica cristiana, ha pretendido ser el único vicario de Jesús.

Revisión histórico-filosófica sobre el “Vicario de Cristo”

Pretensiones papales en la Patrística

En el desarrollo del Cristianismo la Iglesia de Roma fue adquiriendo mayor preponderancia. Desde fines del siglo I, una carta de Clemente, obispo de Roma entre los años 90 - 100 d.C., a la Iglesia de Corinto, muestra que la Iglesia de Roma era tomada en cuenta como consejera o intermediaria.¹ Por su parte Ignacio afirma, en su carta a la Iglesia romana (aprox. 115 d.C.), que ella es “santificada e iluminada”, que “preside en el lugar de la región de los Romanos” y tiene la “presidencia del amor”.² Se puede observar cómo se tiende a dar cierta preeminencia a la Iglesia de Roma y a su obispado.

Esto se ve con más claridad, cuando Tertuliano comenta que “Clemente fue ordenado por Pedro”³ y aduce que la autoridad de la Iglesia de Roma fue dada por la sangre de los mismos apóstoles.⁴ Para la época de Eusebio (275-339 d.C.) ya se hablaba de la primacía de Pedro como el “más grande de los apóstoles”, el que llevó “la luz del entendimiento de Oriente a los moradores de Occidente”.⁵ Estas afirmaciones fueron

¹La carta (96 d.C.) es la respuesta a los requerimientos de consejo por parte de la Iglesia de Corinto respecto a “su disputa sobre la autoridad del ministerio”. Edward Giles, ed., *Documents Illustrating Papal Authority A.D. 96-454* (London: S.P.C.K., 1952), 2. Clemente exhorta a Corinto y envía mensajeros para que, dice él, “podamos regocijarnos más rápidamente sobre el buen orden restablecido entre vosotros”. Clemente de Roma, *First Epistle to the Corinthians* 59. Schaff, *ANF*, 1: 41, 42.

²Ignacio, *Epistle to the Romans*, Introducción. En: Schaff, *ANF*, vol. 1: 121.

³Tertuliano, *The Prescription Against Heretics* 32. En: Schaff, *ANF*, vol. 3: 415.

⁴Ibíd., 36.

⁵Eusebio de Cesarea, *The Church History* 2.14.6. Este registro de Eusebio es datado hacia el año 314 d.C. por Edward Giles en *Documents Illustrating Papal Authority A.D. 96-454*, 90.

tomadas por el obispo de Roma para pretender mayor autoridad y reclamarla sobre los demás obispos.

Al parecer, paulatinamente, Roma fue olvidando quién es el vicario de Cristo y dónde está la verdad revelada infalible. Según el *Corpus Iuris Canonici*, el papa León I (440-461 d.C), en su carta a los obispos de Viena, les recuerda, aludiendo a su persona, la autoridad del *beatissimo* Pedro como el “más alto en todos los apóstoles”, la “cabeza” de la iglesia que “recibe todos los dones” de Cristo.¹ En el Concilio de Calcedonia (451 d.C.), los obispos al dirigirse al papa hacían referencias como: el “más bendito y obispo apostólico de la ciudad de Roma, quien es cabeza de todas las iglesias”; el “más santo y amado de Dios, arzobispo ecuménico y patriarca de Roma”; inclusive los obispos proclamaron: “¡Larga vida al Arzobispo León! León ha juzgado con Dios”.² Se puede observar como los obispos presentes en este Concilio ya le otorgaban al papa plena gobernabilidad sobre ellos. Al punto que lo reconocían como juez junto a Dios sobre los asuntos teológicos y terrenales. Por eso para Jean Comby, éste papa en su “teología del primado” se “reconocía el derecho y el deber de dirigir a la iglesia en su conjunto”.³ Así el papa fue tomando el lugar de Dios y su Palabra, por ende del Espíritu Santo.

Pretensiones papales en la Edad Media

El emperador francés Luis I (778-840 d.C.) reconoció que el papa es “el príncipe de los apóstoles” y “sumo pontífice” con el “trono divino más sagrado de este mundo”

¹Aemilius Friedberg, ed. *Corpus Iuris Canonici* (Lipsiae: Ex officinal Bernhardi Tauchnitz, 1879), 62. (c.7-D. XIX).

²Edward Giles, *Documents Illustrating Papal Authority A.D. 96-454*, 298, 305-306, 316. Este libro registra varios pasajes del Concilio de Calcedonia.

³Comby, *Para leer la historia de la Iglesia: De los orígenes al siglo XV*, 1:108.

por ser sucesor de Pedro.¹ Por esa misma época (entre 750-850 d.C.) apareció el falso documento que describía la *Donatio Constantini*,² que se puede leer en el *Corpus Iuris Canonici*,³ donde se registra supuestamente que Constantino I (emperador, 306-337 d.C.) cedió su reino al Papa Silvestre (pontificado, 314-335 d.C.) refiriéndose a él como sucesor de Pedro y único poseedor del título “vicario de Cristo”.⁴ Esto evidencia la audacia papal para fundamentar su poder, pretender poseer una autoridad divina e influir una política teocrática.

La pugna por el poder entre el estado y la Iglesia fue una constante durante la Edad Media. Gregorio VII (Papa, 1073-1085), en su *Dictatus Papae*, afirmó que el Pontífice Romano es “indudablemente un santo por los méritos de Pedro”, que puede “deponer emperadores”, que sólo a él “los príncipes pueden besarle los pies”.⁵ Su teología del primado universal se hizo evidente en el conflicto que tuvo con Henry IV (1050-1106), rey de los germanos, a quien excomulgó y obligó a pedir perdón. Así el

¹Friedberg, *Corpus Iuris Canonici*, 244-45. (c.30-D. LXIII). Ver también, Küng, *La Iglesia*, 552-553.

²Un investigación científica prueba su falsedad: Francesca Frontini, Gerard Lynch y Carl Vogel, “Revisiting the Donation of Constantine” (Investigación presentada para el Symposium on Style in Text: Creative Generation and Identification of Authorship, de la AISB Convention, Aberdeen, 3 de abril, 2008).

³Friedberg, ed. *Corpus Iuris Canonici*, 342. (c.13-14-D. XCVI).

⁴Se registra: “Utile iudicamus una cum ómnibus satrapis nostris, et universo senatu optimatibusque meis, etiam et cuncto populo Romanae gloriae imperio subiacenti, ut sicut B. Petrus in terris uicarius Filii Dei ese uidetur constitutus, ita et Pontifices, qui ipsius principis apostolorum gerunt uices, principatus potestatem amplius quam terrena imperialis nostrae serenitatis mansuetudo habere uidetur ...”. *Ibid.*, c.14-D.

⁵Gregorio VII, *Dictatus Papae*, en Internet Archive, <http://www.fransamaltingvon.geusau.com/documents/cw/EH/4.pdf> (consultado: 17 de setiembre, 2014).

estado quedó subordinado a la Iglesia.¹ Siguiendo la misma línea, Inocencio III (Papa, 1198-1216), en su carta conocida como *Sicut Universitatis Conditor* (1198), expresó que a diferencia del poder temporal él preside sobre “las almas de los hombres” y que así como “la luna recibe su luz del sol”, así “el poder real recibe su dignidad y esplendor de la autoridad Pontifical”.² Esta pretensión de poder, unida al “contexto socio-económico, político y eclesiástico”, dio como resultado el inicio de la Inquisición Pontificia.³ De esta manera el papado adquirió preponderancia sobre los asuntos terrenales.

Tomas de Aquino (1225-1274) influyó en el desarrollo de la teología del primado papal. En su *Scripta super libros sententiarum* (1256), sobre el poder temporal y espiritual, definió que el “poder espiritual y secular son derivados del poder Divino”; pero que el “poder secular está sometido al poder espiritual” porque a ésta le compete “la salvación del alma”.⁴ Así el “poder espiritual debe ser obedecido antes que el secular”; a menos que, afirma Aquino, “los poderes espiritual y secular estén unidos, como en el

¹Schaff, *The Middle Ages A. D. 1049-1294*, vol. 5 de *History of the Christian Church* (Grand Rapids, MI: CCEL, reimp., 2002), 31-40; Lesley Smith, “The theological framework”, *Christianity in Western Europe c. 1100 – c. 1500*, ed. Miri Rubin, vol. 4, de *The Cambridge History of Christianity* (Cambridge: University Press, 2009), 76.

²Inocencio III, *Sicut Universitatis Conditor*, en *Documenta Catholica Omnia*, http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1198-10-30__SS_Innocentius_III__Sicut_Universitatis_Conditor__IT.doc.html (consultado: 16 de setiembre, 2014).

³José Sánchez, “Los orígenes de la Inquisición medieval”, *Clio & Crimen* 2 (2005): 19; La inquisición inició con Lucio III (1191-1185), bula *Ad Abolendam* (1184); Inocencio III (1198-1216), bula *Vergentis in Senium* (1199); y se fundamenta en el Concilio IV de Letrán (1215), ver Leandro Duarte, “Bulas Inquisitorias: *Ad Abolendam* (1184) e *Vergentis in Senium* (1199)”, *Revista de História* 166 (2012): 129-161.

⁴Aquino, *Scripta super libros sententiarum* II:44.3.4. En *Aquinas: Political Writings*, ed. R. W. Dyson, de *Cambridge Texts in the History of Political Thought*, ed. Raymond Geuss (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 277-278.

papa, quien posee la plenitud de ambos poderes” por disposición Divina.¹ Inclusive, en su *Questiones de quodlibet*, sugiere que la Iglesia y el papa “*per instinctum Spiritus Sancti*”² son preservados de cometer errores.³ Con esta teología del papado y siguiendo a sus predecesores Gregorio VII e Inocencio III, el papa Bonifacio VIII (Papa, 1294-1303), en su bula *Unam Sanctam* (1302), proclamó ser “el Vicario de Cristo” y señaló que la Iglesia “tiene las dos espadas, la espiritual y la temporal”. Así el papa puede “establecer poderes terrenales y juzgarlos”. Resistir esa autoridad divinamente concedida a Pedro, es “resistir la ordenanza de Dios”. Por tanto “cada criatura humana debe sujetarse al Pontífice Romano”.⁴ Este poder se hizo evidente en el Concilio de Constanza (1414-1418) donde se condenó de herejía a Juan Hus (1415) y a Jerónimo de Praga (1416).⁵ De esta manera los papas del Medioevo,⁶ olvidando que el Espíritu Santo es el único Vicario de Cristo, reclamaron y ostentaron tener poder divino para así sujetar las conciencias de los hombres sojuzgando sobre ellos como dios.

¹Aquino, *Scripta super libros sententiarum* II, Dist. 44, quaest. 3, art. 4.

²Aquino, *Questiones de quodlibet* 9.16, en Gobierno de Navarra, http://www.navarra.es/home_es/Indices/Buscador/?q=Thome+de+Aquino (consultado: 18 de setiembre, 2014). Se puede traducir “bajo el impulso” o “por iniciativa del Espíritu Santo”.

³ Una explicación véase Ulrich Horst, *The Dominicans and the Pope: Papal Teaching Authority in the Medieval and Early Modern Thomist Tradition* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2006) 1-2, 14-15.

⁴Bonifacio VIII, *Unam Sanctam*, en Papal Encyclicas Online, <http://www.papalencyclicals.net/Bon08/B8unam.htm> (consultado: 16 de setiembre, 2014).

⁵Concilio de Constanza, *Sesión VIII, Sesión XV*, y bula *Inter Cunctas*, en Henry Denzinger, *The Sources of Catholic Dogma* (Fitzwilliam, NH: Loreto Publications, 1955), 208-218. En adelante sólo se denominará *Denzinger*.

⁶Ver las citas que expone Johann Heinz de algunos papas en, “The Modern Papacy: Claims and Authority”, en *Symposium on Revelation Introductory and Exegetical Studies*, ed. Frank Holbrook (Silver Spring, MD: BRI, 1992), 340-341.

Pretensiones papales en la Época Moderna y Contemporánea

La Época Moderna inicia con la caída de Constantinopla (1453) y con el descubrimiento de América (1492). Por estos años el papa Alejandro VI (1492-1503), en su bula *Intercaetera* (1493), alegando su procedencia apostólica, otorga, concede y asigna perpetuamente las tierras, ciudades y habitantes de América a los reyes de Castilla y Aragón.¹ El papado de ésta época ostentaba el poder y los títulos obtenidos durante el Medioevo. Sin embargo la Reforma se acrecentaría y se divulgaría por toda Europa, alentada por la avaricia y los excesos papales.

En este contexto, Martin Lutero clava su *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum* (95 tesis), el 31 de octubre de 1517, en la puerta de la Iglesia de Wittenberg.² Ante eso el papa León X (1513-1521) publica su bula *Exsurge Domine* (1520) donde “condena, reprueba y rechaza completamente” los libros, escritos y sermones de Lutero. Aduce tener la autoridad de Pedro como “vicario” de Cristo y, tomando como ejemplo al Concilio de Constanza, prohíbe la lectura, predicación y divulgación de las obras de Lutero.³ Posteriormente, en su bula *Decet Romanum Pontificem* (1521), alegando haber recibido de Dios el poder para “administrar castigos espirituales y temporales”, excomulga e interdicta, anatemiza y condena perpetuamente a

¹Alejandro VI, *Intercaetera*, en Ministerio de Relaciones Exteriores, *Colección de Los Tratados, convenciones, capitulaciones, armisticios y otros actos diplomáticos y políticos*, vol. 1 (Lima: Imprenta del Estado, 1890), 1-4. Recopilado: Elías Toledo Espinoza, *Documentos y Textos históricos del Perú: Siglos XV-XVIII (Antología)* (Lima: Retama, 2005), 9-12.

²Una exposición de las tesis y los documentos que Lutero expidió posteriormente, véase: Martin Lutero, *The Ninety-five theses and Three Primary Works of Dr. Martin Luther* (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library).

³León X, *Exsurge Domine*, en Papal Encyclicals Online, <http://www.papalencyclicals.net/Leo10/110exdom.htm> (consultado: 19 de setiembre, 2014).

Lutero, a sus seguidores y a sus defensores.¹ Este pensamiento papal absolutista no se atenuó en los siguientes años sino que se intensificó. Puede leerse al papa Pio VI (1775-1799), en su *Super soliditate* (1786), fundamentar su pontificado en el legado petrino; ostentando “autoridad suprema” y adjudicándose ser “cabeza visible de la Iglesia y vicario de Jesucristo”, “pastor del rebaño universal”.² Estas afirmaciones anulan la vicariedad histórica del Espíritu Santo. Además, la pretensión teocrática del papado, de rasgos imperialistas, autoritaristas, totalitaristas y dictatoriales, se aparta del carácter de Cristo y de su propósito de “convencer al mundo de pecado” y “guiar en la Verdad”.

La Época Contemporánea inicia con la Revolución francesa (1789-1799). El papa Pio VI se opuso totalmente a Napoleón Bonaparte y a los derechos humanos.³ Por ello, el 15 de febrero de 1798, Louis Alexandre Berthier, general de Napoleón, lo arrestó en Roma. Primero estuvo recluido en un convento de Siena, luego fue trasladado a un monasterio Cartujo en Florencia. Así se le privó de libertad y poder.⁴ Sin embargo, desde allí escribió su bula *Cum nos superiori* (13 de noviembre, 1798). Él narra la represión y

¹León X, *Decet Romanum Pontificem*, en Papal Encyclicals Online, <http://www.papalencyclicals.net/Leo10/110decet.htm> (consultado: 19 de setiembre, 2014).

²Pio VI, *Super soliditate* 1,4,16,23, en Papal Encyclicals Online, <http://digilander.iol.it/magistero/p6supers.htm> (consultado: 19 de setiembre, 2014).

³Pio VI, *Quod aliquantum*, en Papal Encyclicals Online, <http://digilander.iol.it/magistero/p6quodal.htm> (consultado: 24-09-2014). Decretado el 10 de marzo, 1791. En esta encíclica el papa Pio VI calificó de “extraño”, “necedad” o “locura” los planteamientos de la Asamblea Nacional sobre la igualdad y libertad entre los hombres. De este modo cuestionó la libertad “di pensare e di operare”.

⁴Manuela Militi, “Il costo della Repubblica ‘sorella’ per gli ebrei di Roma (febbraio 1798-settembre 1799)”, *Eurostudium*, no. 23 (2012): 70-71, bajo “Il costo della Repubblica”, <http://www.eurostudium.uniroma1.it/rivista/archivio/2012-04-06-N23.php> (consultado: 24 de setiembre, 2014); Vicente Ximenez, *Memorias para servir a la Historia Eclesiástica durante el siglo XVIII*, vol. 3 (Madrid: M. Burgos, 1815), 148-51.

expulsión que sufrieron los cardenales en Roma. Pero manifiesta ser el sucesor de Pedro y protector de los bienes de la Iglesia romana y, en virtud de eso, anuncia la preparación del cónclave para elegir a su sucesor.¹ Murió en Francia el 29 de agosto de 1799.

Pío VII (1800-1823) fue elegido papa, un 14 de marzo de 1800, en Venecia. Dos meses después, el 15 de mayo, escribe su encíclica *Diu Satis*. En ella, él da su “bendición apostólica” y brinda recomendaciones para sobrellevar esos “tiempos turbulentos”.

Señala que ningún “enemigo” puede derrotar a la Iglesia “fundada en Pedro, la Roca”; y afirma que Cristo les ha confiado “gobernar, proteger, adornar y extender” la Iglesia.²

Más adelante, en 1814, después de estar recluido casi cinco años en Francia, proclama *Il Trionfo*. Documento en el cual afirma que Dios “rompió las cadenas que rodeaban a su Vicario en la tierra” para darle libertad.³ De esta manera el papado buscó sobreponer su política teocrática sobre la naciente democracia mundial. La argucia teológica de su vicariedad divina aún pervivía.

El 11 de febrero de 1929 el papa Pío XI (1922-1939) firmó el pacto de Letrán con el líder fascista Benito Mussolini.⁴ Con este tratado, el papa aceptaba la independencia de los Estados Pontificios que perdió en 1860 y 1870. Mientras que Mussolini concedía al

¹Pío VI, *Cum nos superiori* 1-4, en Papal Encyclicals Online, <http://digilander.iol.it/magistero/p6cumnos.htm> (consultado: 23 de setiembre, 2014).

²Pío VII, *Diu Satis*, 1,2,6,8, en Papal Encyclicals Online, <http://www.papalencyclicals.net/Pius07/p7diusat.htm> (consultado: 23 de setiembre, 2014).

³Pío VII, *Il Trionfo*, 1, en Papal Encyclicals Online, <http://digilander.iol.it/magistero/p7iltrio.htm> (consultado: 23 de setiembre, 2014).

⁴Para un trasfondo amplio de lo sucedido, véase: Vicente Puchol Sancho, “Los Estados Pontificios desde la Revolución Francesa a los Pactos de Letrán (1789-1922)”, *Miscelánea Comillas* 69, no. 134 (2011): 207-227.

papado la ciudad del Vaticano para que sea su estado.¹ Así el papa obtenía otra vez, después de media centuria, la independencia y el poder temporal que le permitiría establecer relaciones diplomáticas mundiales. Por eso, en su encíclica *Quinquagesimo Ante*, escrita por el aniversario de su ordenación sacerdotal (1929), después de señalar que Dios ha “colocado y fijado la Sede de Su Vicario en la tierra” como la “soberanía de Cristo mismo”, invita al mundo a unírsele para celebrar su jubileo y agradece a las naciones que “han entrado en relaciones de amistad con la Santa Sede” así como a las “cabezas de los Estados” que le han mostrado sus respetos.² De este modo, alegando su vicariedad, el papa reiniciaba su propósito de ser el “padre de los príncipes y reyes, gobernante del mundo”.³

Más adelante el papa Juan XXIII (1958-1963) convocó (1959) el Concilio Ecuménico Vaticano II (1962-1965), el cual, avalando lo promulgado en el Concilio Vaticano I (1869-1870),⁴ sostuvo como dogma la teocracia y la infalibilidad papal; tal como se puede leer en su constitución *Lumen Gentium* (21 de noviembre, 1964) de la siguiente manera:

¹Más detalles: Santiago Camacho, *Biografía no autorizada del Vaticano* (Madrid: Ediciones Martínez Roca, 2005), 17-42; José Escudero Imbert, “El pontificado de Achille Ratti, papa Pío XI”, *AHIg*, no. 6 (1997): 77-111.

²Pío XI, *Quinquagesimo Ante*, 2,4,12,35, en Papal Encyclicals Online, <http://www.papalencyclicals.net/Pius11/P11QUINQ.HTM> (consultado: 30 de setiembre, 2014).

³El papa es el “vicario de nuestro salvador Jesucristo”, en: Conde B. Pallen y John J. Wynne, eds., “Tiara”, *The New Catholic Dictionary* (New York, NY: Knowledge Foundation, 1929), 955. Publicado por primera vez el año de la firma del pacto de Letrán.

⁴El papa Pio IX, con la aprobación del Concilio Vaticano I, promulgó, un 18 de julio de 1870, su constitución dogmática *Pastor Aeternus* sobre la infalibilidad papal. Véase: Pio IX, *Pastor Aeternus*, en Catholic.net, <http://es.catholic.net/sacerdotes/222/2456/articulo.php?id=23282> (consultado: 02 de octubre, 2014).

Esta doctrina sobre la institución, perpetuidad, poder y razón de ser del sacro primado del Romano Pontífice y de su magisterio infalible, el santo Concilio la propone nuevamente como objeto de fe incommovible a todos los fieles, y, prosiguiendo dentro de la misma línea, se propone, ante la faz de todos, profesar y declarar la doctrina acerca de los Obispos, sucesores de los Apóstoles, los cuales, junto con el sucesor de Pedro, Vicario de Cristo y Cabeza visible de toda la Iglesia, rigen la casa del Dios vivo.¹

Aunque el texto de esta constitución dogmática (*Lumen Gentium*) está orientado hacia el ecumenismo, el papa Pablo VI (1963-1978), quien la impulsó y promulgó, también recalca, en su *Ecclesiam Suam*, que el “Obispo de Roma” es el sucesor de “Pedro y Vicario de Cristo”.² Su teología del primado, desarrollada durante el Medioevo y acrecentada en el Concilio Vaticano I, no cambia; sino que, el modo de expresarse al mundo postmoderno a partir del Concilio Vaticano II, se reinventa. Con esto en mente, el 4 de octubre de 1965, Pablo VI se presentó ante la Organización de las Naciones Unidas (ONU). En su discurso, intenta presentarse con sencillez y humildad como “hermano” y “uno de los más pequeños”. Incluso afirma que su “soberanía temporal es simbólica” y que no existe potencia ni ambición política. Sin embargo infiere que sus funciones, sobre la unidad y la paz, son casi las mismas: la ONU en el orden temporal y la Iglesia Católica en el orden espiritual. Así el “Pontífice de Roma”, como él mismo lo dice: “cumple un deseo” de hacer “casi veinte siglos”, tener un “coloquio con el mundo entero”.³ Esta

¹Vaticano, *Lumen Gentium*, 3.18, en La Santa Sede, http://www.vatican.va/archiv_e/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html (consultado: 2 de noviembre, 2010). Expedida por el concilio Vaticano II.

² Pablo VI, *Ecclesiam Suam* 9, en La Santa Sede, <http://www.papalencyclicals.net/Paul06/p6eccles.htm> (consultado: 6 de octubre, 2014).

³Pablo VI, *Discurso a los representantes de los Estados*, en La Santa Sede, http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651004_united-nations_sp.html (consultado: 06 de octubre, 2014).

presentación ante la ONU, debido a su contexto político, lo perfilaría como el “más poderoso del mundo”.¹

Juan Pablo II (1978-2005), en su primera encíclica *Redemptor Hominis* (1979), afirmó ser el “Sucesor del Apóstol Pedro”. Se alineó al propósito de su predecesor Pablo VI y del Concilio Vaticano II, de tener una Iglesia con “conciencia contemporánea” enfocada en “la unidad de todo el género humano”.² Por eso, el 2 de junio de 1980, al dirigirse a la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), atenuando su pensamiento medieval, infirió que la Sede Apostólica tiene un rol único en el desarrollo humano por la “vinculación fundamental del Evangelio” con “el hombre en su humanidad misma”; vínculo que es “creador de cultura”.³ Esta pretensión de ser la autoridad espiritual del mundo tiene su origen, como lo afirmó él mismo en su *Universi Dominici Gregis* (1996), en que “el poder del Supremo Pontífice deriva directamente de Cristo, quien es su Vicario terrenal”.⁴

Esta labor fue continuada por Benedicto XVI (2005-2013), quien, desde su primer mensaje el 20 de abril de 2005, se adjudicó ser el “Sucesor del apóstol Pedro”, diciendo: “el Señor ha querido que sea su vicario, ha querido que sea la ‘ piedra ’ en la que todos

¹Friedberg, ed. *Corpus Iuris Canonici*, 76. (c.7-D. XXII).

²Juan Pablo II, *Redemptor Hominis* 2,3, en La Santa Sede, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis_sp.html (consultado: 07 de octubre, 2014).

³Juan Pablo II, *Discurso del Santo Padre Juan Pablo II a la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura – UNESCO*, 10, en La Santa Sede, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1980/june/documents/hf_jp-ii_spe_19800602_unesco_sp.html (consultado: 08 de octubre, 2014).

⁴Juan Pablo II, *Universi Dominici Gregis*, en La Santa Sede, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_22021996_universi-dominici-gregis_en.html (consultado: 08 de octubre, 2014).

puedan apoyarse con seguridad”. Además afirmó seguir con los lineamientos del concilio Vaticano II y con la obra su predecesor el papa Juan Pablo II.¹ Por eso, en su encíclica *Caritas in Veritate* (2009), aunque afirma que la Iglesia “no pretende ‘ de ninguna manera mezclarse en la política de los Estados ’”,² plantea “la urgencia de la reforma” en la Organización de las Naciones Unidas y en la “arquitectura económica y financiera internacional”. Además de manera acuciosa propone “la presencia de una verdadera *Autoridad política mundial*” para un “ordenamiento político, jurídico y económico”,³ no sin antes haber declarado que “Dios es el garante del verdadero desarrollo del hombre”.⁴ Estas afirmaciones, colocadas en el contexto de su teología del primado vicarial, conducen a ver, aún tenuemente, el renacer de su poder medieval.

El papa Francisco (2013- actualidad) también se alineó al Concilio Vaticano II y a sus predecesores, Pablo VI, Juan Pablo II y Benedicto XVI; a éste último, en su *Udienza a tutti i Cardinali* (15 de marzo, 2013), le expresa su agradecimiento por su “ministerio petrino”.⁵ Este ministerio, en términos del Medioevo: autoridad y poder, se orienta tanto

¹Benedicto XVI, *Missa Pro Ecclesia: Primer Mensaje de su Santidad Benedicto XVI al final de la Concelebración Eucarística con los Cardenales Electores en la Capilla Sixtina*, 1, 2, 3, en La Santa Sede, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/pont-messages/2005/documents/hf_ben-xvi_mes_20050420_missa-pro-ecclesia_sp.html (consultado: 26 de octubre, 2014).

²Benedicto XVI, *Caritas in Veritate* 9, en La Santa Sede, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_sp.html (consultado: 26 de octubre, 2014).

³Ibíd., 5.67.

⁴Ibíd., 2.29.

⁵Francisco, *Audiencia a todos los Cardenales*, en la Santa Sede, http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130315_cardinali.pdf (consultado: 26 de octubre, 2014).

para la Iglesia como para el mundo. Hacia la Iglesia, afirma que las instituciones Católicas están “a disposición del Romano Pontífice, Vicario de Cristo en la tierra”.¹ Esta teología vicarial se orienta también hacia el mundo. Por eso, poco después de su elección (13 de marzo, 2013), en su primer discurso al cuerpo diplomático acreditado en el Vaticano (22 de marzo, 2013), expresó:

Os acojo con gozo...que quiere ser idealmente el abrazo del Papa al mundo. En efecto, por vuestro medio encuentro a vuestros pueblos, y así puedo en cierto modo llegar a cada uno de vuestros conciudadanos. (...) Lo que preocupa a la Santa Sede: el bien de todo hombre en esta tierra. (...) Uno de los títulos del Obispo de Roma es ‘ Pontífice ’, es decir, el que construye puentes con Dios y entre los hombres.²

Su discurso, cordial y sutil, se direcciona a sus propósitos gubernamentales para todo el mundo. Para ello, a su teología del primado como “vicario” le da orientación política como “pontífice”. Desde esta posición se adjudica autoridad moral y espiritual sobre todo ser humano. Se coloca a sí mismo como aquella “verdadera autoridad mundial”,³ pedida por Benedicto XVI a la ONU, con carácter de dominio geo-político. Su injerencia en la política mundial se percibe con más claridad en su segundo discurso al cuerpo diplomático acreditado ante el Vaticano (13 de enero, 2014); así también, en una carta que personalmente dirige, a nombre de todos los líderes religiosos, al secretario

¹Francisco, *Discurso del Santo Padre Francisco a la Comunidad de la Pontificia Universidad Gregoriana y a las miembros de los Asociados Pontificio Instituto Bíblico y Pontificio Instituto Oriental*, en la Santa Sede, http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/april/documents/papa-francesco_20140410_universita-consortium-gregoria-num.pdf (consultado: 26 de octubre, 2014). Disertado el 10 de abril, 2014.

²Francisco, *Audiencia al Cuerpo Diplomático Acreditado ante la Santa Sede*, en la Santa Sede, http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130322_corpo-diplomatico.pdf (consultado: 26 de octubre, 2014).

³Francisco, *Laudato Si'*, 5.175. Encíclica promulgada el 24 de mayo del 2015. Cita a Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*, 5. 67. (promulgada el 29 de Junio del 2009).

general de la Organización de las Naciones Unidas (9 de agosto, 2014), Ban Ki-moon, pidiendo que “intervenga poniendo fin a la tragedia humanitaria” en el norte de Irak.¹

Conclusión de la revisión histórico-filosófica sobre el “Vicario de Cristo”

De esta manera, es posible decir que el papado ostenta tener primacía moral sobre todos los habitantes y gobernantes del mundo. A lo largo de la historia, su gobierno eclesiástico, por su teología del primado, se ha orientado hacia la política mundial como una teocracia despojando al Espíritu Santo de su lugar en la Iglesia y el mundo. Inclusive, desposee al Espíritu Santo de su posición en la Deidad al afirmar, como vicario de Cristo, ser el “que construye puentes con Dios y entre los hombres”.²

Exposición bíblica de la implicancia sobre la “Vicariedad del Espíritu”

Los registros presentados anteriormente han evidenciado cómo el sistema papal ha usurpado la vicariedad del Espíritu Santo. La unión de la religión con el estado propició el surgimiento de un poder que ostenta tener ambos dominios. De manera que llegó a “sentarse en el templo de Dios, como Dios, haciéndose pasar por Dios” (1 Ts 2:4) cambiando “los tiempos y la Ley” (Dn 7:25). Esta función papal, que Pablo llamó “hombre de pecado” (1 Ts 2:3), sería claramente refutada por las palabras de Jesús en su discurso del *paráclito*, donde él mismo presentó a su Vicario. En este sentido, según el

¹Francisco, *Discurso del Santo Padre Francisco a los Miembros del cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede*, en la Santa Sede, http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/january/documents/papa-francesco_20140113_corpo-diplomatico.html (consultado: 26 de octubre, 2014); también, *Carta del Santo Padre Francisco al Secretario General de la ONU sobre el drama de la Situación en el norte de Irak*, en la Santa Sede, http://w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2014/documents/papa-francesco_20140809_lettera-ban-ki-moon-iraq.pdf (consultado: 26 de octubre, 2014).

²Francisco, *Audiencia al Cuerpo Diplomático Acreditado ante la Santa Sede*.

estudio realizado en el capítulo tres, los resultados que llevan a exponer esta implicancia serían:

(1) Que el λόγος hecho carne, en su discurso del παράκλητος, prometió la “casa de su Padre” y no un poder en éste mundo (Jn. 14:2). Su prioridad no era dominar a los hombres, ni políticamente ni al nivel de su conciencia, sino que, dentro del principio de la libertad, buscaría salvarlos (Jn. 3:15,16) siendo él mismo “el camino, la verdad y la vida” (Jn. 14:6). De este modo, al presentar a su Vicario, lo define como el ἄλλον παράκλητον (otro Parakletos), alguien que reúne las mismas características de él y que también es “verdad” (Jn. 16:13). Dijo Jesús: “Él me glorificará” (ἐμὲ δοξάσει) porque “tomará” (λήμψεται) de lo mío y les “comunicará” (ἀναγγελεῖ). De esta forma, el Vicario, cumpliendo el propósito de Jesús, “guiará” en y hacia todo el λόγος/ἀληθεία (Palabra/Verdad) revelado: Cristo, su profecía mesiánica, su vida, sus obras y sus promesas proféticas. Con la finalidad de “convencer al mundo de pecado, de justicia y de juicio” (Jn. 16:8) para salvación eterna. Así, tal como Jesús, su Vicario busca salvar y su fundamento de acción es a través de la Palabra y no tradiciones o dogmas.

(2) Que la expresión ὅταν δε ἔλθῃ ἐκεῖνος (“pero cuando venga aquel”, Jn. 16:13) marca el anuncio profético de la venida del Vicario del Ἰησοῦς/ἀληθεία (Jesús/Verdad). Esta cláusula adversativa, propone un cambio de expresión en la narración y señala un hecho futuro y específico. De este modo, Jesús busca cautivar la atención de sus discípulos, enfatizando la venida de su Vicario como continuador de lo que él estaba realizando. Además aclara que él, πνεῦμα τῆς ἀληθείας (Espíritu de Verdad), no “hablaría por sí mismo” sino que “tomaría de él y del Padre” y les “comunicaría” (Jn. 16:14,15). Por tanto, el anuncio de Jesús revela que en el *orbe* su Vicario es único y que su

vicariedad no tiene comparación, en el sentido de sujeto y de acción, porque nadie puede ser como él es, ni tampoco hacer lo que él hace.

(3) Finalmente, es posible concluir que para Jesús y para el apóstol Juan, el πνεῦμα τῆς ἀληθείας es el verdadero *Vicarius*. Según la teología juanina, Vicario del λόγος/ἀληθεία viviente; cuya vicariedad se realizaría en y hacia el λόγος/ἀληθεία revelado, la רבֿרֿבֿ de יהוהֿ. Sólo así אֱלֹהִים יהוהֿ quien es el θεὸς del NT cumpliría su propósito salvífico.

Implica un “guiar” en y hacia toda la Verdad/Palabra (soteriológico-escatológico)

Jesús, la ἀληθεία (“Verdad”) viviente (Jn 14:6), profetizó la llegada de su Vicario, el πνεῦμα τῆς ἀληθείας (Espíritu de Verdad: Jn 14:16; 16:13). Éste sería quien “guiaría” (ὁδηγήσει) a los discípulos, en el “camino” (ὁδός) que es Cristo (Jn 14:6). Y como él es Espíritu de verdad (ἀληθείας) guiaría hacia toda la “verdad” (ἀληθεία) que es Cristo (Jn 14:6). Para que, conociendo la verdad por el Espíritu que da vida (ζωή - Jn 6:63), tengan la “vida” (ζωή) que es Cristo (Jn 14:6). Esta correspondencia teológica escrita por Juan, es proyectada a partir del AT, donde יהוהֿ tiene “su camino” (Gn 18:19; 24:48; Jue 2:22; 2 R 21:22; Ez 33:17), es la “verdad” (Ex 34:6; 2 S. 2:6; 7:28; Sal 25:10; 31:5; 89:14; 108:4) y es “vida” (1 S 2:6; Pr 8:35).

Entonces la Deidad y su revelación (רבֿרֿבֿ – “Palabra”) son camino, verdad y vida.¹

Es en esa revelación, según el pensamiento juanino, en la cual el Espíritu de Verdad guiaría a los creyentes. Su guiar en la Verdad los transformaría (soteriología) y los

¹Andreas J. Köstenberger, “‘What is Truth?’ Pilate’s Question in its Johannine and Larger Biblical Context”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 48, no. 1 (2005): 35.

conduciría histórica y proféticamente hacia lo que “habría de venir” (τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν, Jn 16:13): la intercesión expiatoria de Jesús (Dn 8:14) y la *parusía*, la segunda venida de Jesús (escatología). Sin embargo, desde sus inicios, la Iglesia de Roma y posteriormente varias confesiones religiosas, aduciendo ser guiados por Dios/Espíritu, han colocado sus tradiciones al nivel de la Verdad/Palabra y así la comprensión histórica-profética (soteriología y escatología) de la Verdad fue alterada paulatinamente.

Revisión histórico-filosófica acerca de la “Verdad/Palabra” y la Tradición

La Verdad/Palabra y la Tradición en la Patrística

En el periodo Patrístico (s. II-V d.C.) se sentaron las bases para el desarrollo de la teología cristiana. Las interpretaciones de la Biblia por parte de los primeros teólogos cristianos fueron conformando la tradición. Ésta fue tomando un lugar importante al nivel de la Verdad/Palabra e inclusive fue entendida como “co-extensiva” a ella.¹ Esas fuentes fueron descritas, por Ireneo, como “regla de fe” en la Iglesia.² Por eso en base a ellas se establecieron las normas, creencias, doctrinas y dogmas de la Iglesia.

La Deidad, el hombre y la Iglesia fueron estudiados a la luz del dualismo ontológico y antropológico griego (cuerpo/alma).³ De este modo en el ámbito de la

¹Georges Florovsky, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox view* (Belmont, MA: Nordland Publishing Company, 1972), 1: 75.

²Richard M. Davidson, “Interpretación Bíblica”, en *Tratado de Teología*, 102. Ireneo dice: “Establecer la regla de verdad en la Iglesia”, Ireneo, *Against Heresies* 3.11, en Schaff, *ANF*, 1:706.

³La Iglesia entre los siglos I y II comenzó a definir al hombre como un ser dicotómico. De esto es testigo Clemente I, *First epistle to Corinthians* 19 (papa, 88/90-97/99 d.C.); *The Epistle of Mathetes to Diognetus* 6 (ca. 130 d.C.); *The Encyclical Epistle of the Church at Smyrna concerning the Martyrdom of the Holy Polycarp* 14 (ca. 160

salvación, amparándose en la tradición de su magisterio eclesial,¹ se estipuló que (1) los creyentes deben “confesarse” ante los obispos o sacerdotes;² (2) se instituyó el *Viaticum* dentro del sacramento de unción a los enfermos en agonía³ y (3) se inició con la práctica de orar por los muertos.⁴ Así también, en el ámbito de la adoración (4) se cambió el sábado por el domingo;⁵ (5) se definieron los dogmas mariológicos⁶ y (6) se inició cierta

d.C.) e Ignacio de Antioquía, *Epistle to the Ephesians* 7 (25/28-98/110 d.C.). Este último registra claramente el uso del dualismo ontológico al decir que Jesús era “impasible”; en Schaff, *ANF*, 1:19, 48, 72, 87.

¹El “obispo preside en el lugar de Dios”, Ignacio, *Epistle to the Magnesians* 6, en Schaff, *ANF*, 1:102; “Ministra como sacerdote” para “salvación de todo el mundo”. Ignacio, *Epistle to the Smirnaeans* 9. En Schaff, *ANF*, 1:148.

²Véase, Ambrosio de Milán, *Concerning Repentance* 1.2.7, (ca. 340-397), en Schaff, *NPNF*, 10: 579; y *Concerning Repentance* 2.2.12, en Schaff, *NPNF*, 10: 608; también Leon I, *Magna Indign.* En *Denzinger*, 59, (papa, 440-461); y su *Solicitudinis quidem tuae*. En *Denzinger*, 59-60. En ésta última afirmó que “la indulgencia de Dios no puede ser obtenida excepto por las suplicas de los sacerdotes”.

³“Si alguien es separado del cuerpo, que no se le prive del último y necesario viaticum”. Véase: *Concilio de Nicea*, Canon 13. En *Denzinger*, 26-7.

⁴Tertuliano (160-225 d.C.) parece estar de acuerdo con ello. Tertuliano, *On Monogamy* 10. En Schaff, *ANF*, 4:114.

⁵*The Epistle to Barnabas* 15, en Schaff, *ANF*, 1:231; Ignacio, *Epistle to the Magnesians* 9, en Schaff, *ANF*, 1:104; y *Epistle to the Trallians* 9, en Schaff, *ANF*, 1:117; por otro lado, *The Gospel of Peter* 35,50. En Schaff, *ANF*, 9:23,25; también, *Sínodo de Laodicea*, Canon 29, en Schaff, *NPNF*, 2/14:236; Sobre Constantino, véase: Samuele Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday: A Historical Investigation of the Rise of Sunday Observance in Early Christianity* (Roma: The Pontifical Gregorian University Press, 1977), 245.

⁶Sobre su virginidad y comparación con Eva: Justino Martir, *Diálogo con Trifón* 100, en Schaff, *ANF*, 1:404; Ireneo, *Against Heresies* 3.22.4, en Schaff, *ANF*, 1:758; Siricio en su epístola *Accepe litteras vestras* a Anysius, Obispo de Tesalónica (392 d.C.). Véase, *Denzinger*, 39; sobre su inmaculada concepción: Cirilo de Jerusalén, *The Catechetical Lectures* 12.29, en Schaff, *NPNF*, 2/7: 226; sobre el título *Theotokos* (madre de Dios) en: Concilio de Éfeso, *Epistle of Cyril to Nestorius with the XII. Anathematisms*, en Schaff, *NPNF*, 2/14:311; también, *The XII. Anathematisms of St. Cyril Against Nestorius* 1, en Schaff, *NPNF*, 2/14:312. El Concilio de Calcedonia

iconodulia a la cruz.¹ Estas creencias posiblemente determinaron el trato que se le daría a la Verdad/Palabra al formularse el Canon. Porque (7) los concilios de Roma (382 d.C.) y Cartago (397 d.C.) determinaron añadir nueve libros al AT que sustentarían esas creencias (cf. 2 Mc 12:44-46).²

En contraposición a esas creencias, la Verdad/Palabra, en la cual el Espíritu guiaría, enseña: (1)³ que Dios es quien perdona los pecados por confesión directa a él por medio de Jesús, único abogado intercesor (1 Jn 1:8-10;2:1); (2) que el unguimento no es un *viaticum* para los que agonizan sino una oración para la sanidad de los enfermos (Stg 5:13-16); (3) que los muertos ya no tienen oportunidad de salvación (Sal 104:29; Ec 9:5,6; Ez 18:4); (4) que el sábado es de Jesús y él es su Señor, por tanto es incambiable e invulnerable (Is 58:13,14; Lc 4:16; Mc 2:27,28); (5) que María no es igual o superior a Jesús, ni tiene participación divina y por tanto no es *Theotokos* (Mt 2:11;13:55; Mc 6:3; Lc 1:38); (6) que ningún ídolo, amuleto, señal o ícono, debe ser venerado o antepuesto a Dios (Ex 20:3-5; Lv 26:1); (7) que no se pueden agregar palabras, menos libros, a las Escrituras porque éstas no se contradicen (2 Cr 20:20; Is 8:20; Ap 22:18,19).

ratifica aquello, en *The Definition of Faith of the Council of Chalcedon*, véase Schaff, *NPNF*, 2/14:387-8. Ambos concilios se realizaron el 431 y 451 respectivamente.

¹Esto es testificado por Tertuliano (160-225) en *Ad Nationes* 1.12, véase Schaff, *ANF*, 3:188-189; *Apology* 16, en Schaff, *ANF*, 3:44; y *Against Marcion* 3.22, véase Schaff, *ANF*, 3:565.

²Tres libros de Salomón, Sabiduría, Eclesiástico, Tobías, Judith y dos de Macabeos. Véase: Concilio de Roma, *Decree of Damasus from the acts of the Roman Synod*, en *Denzinger*, 33-4; Concilio de Cartago, *Canon 36 (or otherwise 47)*, en *Denzinger*, 39-40. Aquellos libros sustentarían las creencias de la inmortalidad del alma, la oración y el sacrificio expiatorio por los muertos.

³Esta enumeración refuta las ideas enumeradas en el párrafo anterior, en el mismo orden en que han sido listadas.

Por tanto, aquellas creencias surgidas en la Patrística, al apartarse de la Verdad/Palabra o mezclarla con la Tradición, se separan de Jesús mismo (cf. Jn 14:6), de su mensaje soteriológico y escatológico, y de aquél que daría “testimonio de él” y que “guiaría en la Verdad” (Jn 15:26;16:13-15). De otro modo, ¿según qué verdad guiaría el Espíritu? Sólo la Palabra de Jehová es Verdad (Sal 25:5,10;119:142,160), ella debe dirigir la cosmovisión humana y su esperanza profética (Sal 89:24,33;119:30).

La Verdad/Palabra y la Tradición en la Edad Media

La Iglesia de la Edad Media (s. VI-XV) construyó su teología, en el aspecto soteriológico y escatológico, en base a lo elaborado en la Patrística. La Iglesia y el papa ostentaron poseer y determinar la verdad. Por eso se decretó que (1) la Tradición y los concilios tienen autoridad como las Escrituras¹ por la inspiración del Espíritu Santo “quién ciertamente reposa en ellos”.² De este modo la Verdad/Palabra ya no era la única fuente de verdad ni el único lente hermenéutico.

En el ámbito de la salvación (2) se continuó con la tesis de que sólo la Iglesia de Roma puede perdonar pecados y conceder indulgencias.³ Así también se establecieron los

¹Gelasio I, *Epistle 42 or decretal De recipiendis et non recipiendis libris*, en *Denzinger*, 68-69, (ca. 495 d.C.); Hormisdas, *Epistle 125 or Decretal...on divine scriptures*, en *Denzinger*, 74, (ca. 520); Este papa reconoce la autoridad de Agustín, de sus libros y planteamientos, véase Hormisdas, *Sicut rationi*, en *Denzinger*, 74, (13 de Agosto de 520); También *Council of Constantinople II*, en *Denzinger*, 85, (553 d.C.); En defensa de los dogmas, mandatos o sanciones de la Sede Apostólica, caso contrario “sea anatema”, véase: Nicolás I, *Roman Council*, cap. 5, en *Denzinger*, 132, (860 y 863 d.C.);

²Véase: *Council of Nicea II*, Action VII, contra los iconoclastas, en *Denzinger*, 121, (787 d.C.)

³Gelasio I, *Ne forte*, en *Denzinger*, 70, (ca. 495 d.C.); Bonifacio VIII, *Bull Antiquorum habet*, en *Denzinger*, 186, (18 de noviembre de 1300); Clemente VI, *Bull Unigenitus Dei Filius*, en *Denzinger*, 201, (25 de enero de 1343).

sacramentos:¹ (3) el Bautismo como limpieza del alma,² (4) la Confirmación,³ (5) la “santísima Eucaristía” con el sacrificio de la Misa (transubstanciación) como su núcleo,⁴ (6) la extremaunción⁵ y (7) la creencia de la transitoriedad del alma para salvarse (infierno, purgatorio, cielo).⁶ Así mismo en el ámbito de la adoración (8) se declaró que María es “madre de Dios y de la Palabra de Dios”, santa y siempre virgen;⁷ también (9) se estipuló que las imágenes de Jesús, María y los santos pueden ser adoradas y

¹Lucio III, Council of Verona, *Decree Ad Abolendam*, en *Denzinger*, 156, (1184 d.C.). Se decreta que el que rechaza los sacramentos queda en “perpetua anatema”.

²Sobre la triple inmersión: Pelagio I, *Epistle Admonemus ut*, en *Denzinger* 91 (ca. 560); sobre la fórmula trinitaria véase también, Gregorio II, *Epistle Desiderabilem mihi*, en *Denzinger*, 118, (22 de noviembre del 726); sobre la no necesidad del rebautismo, véase Zacarías, *Epistle Virgilius et Sedonius*, en *Denzinger*, 118, (1 de julio del 746); sobre el bautismo de niños: Inocencio II, *Lateran Council II*, Canon 23, en *Denzinger*, 150 (1139 d.C.); sobre el bautismo de niños y triple inmersión: Alejandro III, *Fragments of the Letter to Pontius*, en *Dezinger*, 155, (papa, 1159-1181); sobre el bautismo por aspersion: Inocencio III, *Letter Non ut apponeres*, en *Denzinger*, 162, (papa, 1198-1216)

³Gregorio II, *Epistle Doctoris omnium*, en *Denzinger*, 118, (29 de octubre del 739). Clemente VI, *Letter Super quibusdam*, en *Denzinger*, 206, (20 de setiembre de 1351).

⁴El papa Gregorio VII, en el juramento que Berengarius tuvo que tomar para abdicar de sus creencias, definió la transubstanciación como el hecho de que “el pan y el vino colocados en el altar son substancialmente cambiados en la verdadera y misma sangre y carne viva de Jesucristo”. Gregorio VII, *Roman Council VI*, contra Berengarius, en *Denzinger*, 144 (1079 d.C.); Inocencio III, *Letter Cum Marthae circa*, en *Denzinger*, 163-4, (29 de noviembre de 1202); sobre el sacrificio de la Misa: Inocencio III, *Letter De homine qui*, en *Denzinger*, 165, (22 de setiembre de 1208).

⁵Leon IV, *Council of Ticinus* 8, en *Denzinger*, 126, (850 d.C.).

⁶Juan XXII, *Letter Nequaquam sine dolore*, en *Denzinger*, 193, (21 de noviembre de 1321); Benedicto XII, *Edict Benedictus Deus*, en *Denzinger*, 197, (29 de enero de 1336); sobre aquellos que va al purgatorio: Clemente VI, *Letter Super quibusdam*, en *Denzinger*, 206, (20 de setiembre de 1351).

⁷Juan II, *Epistle Olim quidem*, en *Denzinger*, 83. Expedida a los senadores de Constantinopla en marzo del 534; sobre sus méritos para ayudar al pecador: Clemente VI, *Bull Unigenitus Dei Filius*, en *Denzinger*, 201, (25 de enero de 1343).

veneradas.¹ Por otro lado en el ámbito de la interpretación profética, alegóricamente, (10) se determinó que la “primera bestia de Apocalipsis 13” era el “mundo malvado”;² (11) se definió que habría dos tipos de resurrecciones con una alternancia de mil años, una espiritual (almas) y otra material (cuerpos); (12) se consideró que los mil años eran el reino de la iglesia en la tierra³ y (13) que el juicio sería después de la resurrección final, los buenos recibirán vida eterna pero los malvados arderán eternamente.⁴

Esas creencias se originaron a luz del dualismo ontológico y antropológico presente en la Tradición. Sin embargo en contraposición a ellas la Verdad/Palabra enseña: (1)⁵ que la Biblia es la única regla de fe y conducta (Jn 5:39; 8:31,32; 2 Ti 3:16); (2) que sólo Dios perdona pecados (Neh 9:17; Sal 103:3; Lc 23:34; 1 Jn 1:9); (3) que, en el bautismo, Dios limpia de pecado al hombre como un ser indivisible (Ro 6:1-9); (4) que el sacramento de la confirmación no existe en la Biblia; (5) que no existe la misa, sino que Cristo se sacrificó “una sola vez y para siempre” (Heb 9:26) y ejerce su ministerio intercesor en el Santuario celestial (Dn 8:14); (6) que no hay extremaunción sino oración con aceite por la salud del enfermo (Stg 5:13-16); (7) que el hombre no es un ser

¹Véase: *Council of Nicea II*, Action VII, contra los iconoclastas, en *Denzinger*, 121, (787 d.C.). Inclusive se decretó que aquel que no lo consideraba así será “anatema”, en *Council of Nicea II*, Action VIII, en *Denzinger*, 123; también: Adriano II, *Council of Constantinople IV*, Canon 3, en *Denzinger*, 136, (869-870 d.C.); Juan XV, *Roman Council*, por la canonización de San Udalrich, en *Denzinger*, 140, (993 d.C.); sobre las reliquias: *Lateran Council IV*, Capítulo 62, en *Denzinger*, 174 (1215 d.C.).

²Agustín usó el método espiritual y alegórico. “Llegó a ser la doctrina de la iglesia oficial durante la Edad Media”. Véase: William G. Johnsson, “Apocalíptica Bíblica”, *Tratado de Teología: Adventista del Séptimo Día* (Buenos Aires: ACES, 2009), 906.

³Ibíd.; Agustín, *The City of God* 20.7,10. En Schaff, *NPNF*, 1/2: 682-4, 691.

⁴Pelagio I, *Letter Humani generis*, en *Denzinger*, 91 (Abril del 557 d.C.).

⁵Esta enumeración refuta las ideas listadas en los dos párrafos anteriores.

dicotómico, por tanto al morir su vida termina (Sal 104:29); (8) que María, aunque privilegiada, es un ser humano (como todos) y no hay evidencia bíblica para sus méritos soteriológicos (Mt 2:11;13:55); (9) que ninguna imagen debe ser venerada (Éx 20:3-5; Lv 26:1); (10) que la primera bestia de Apocalipsis 13 es Roma papal (Ap 13:1-7; cf. Dn 7:8,25); (11) que habrán dos resurrecciones corporales: la primera de los justos en la segunda venida de Jesús (1 Ts 4:13-17), y la segunda de los impíos después de los mil años (Ap 20:5,6); (12) que los mil años inician después de la *parusía* (Ap 19:11-14; 20:1-3); (13) que el juicio inició al fin de los 2300 años de Daniel 8:14 (457 a.C. – 1844 d.C.) y que al finalizar los mil años se realizará la ejecución del juicio (Ap 20:9-15).

Por tanto, aquellas creencias estipuladas durante la Edad Media, al apartarse de la Verdad/Palabra, se alejaron del Espíritu de Profecía que inspiró a los profetas y apóstoles para la transmisión de la Verdad. El dualismo ontológico y antropológico de la filosofía griega, existente en la Tradición,¹ llevó a los teólogos cristianos de esa época a forzar un método espiritual y alegórico que desenfocó la comprensión del plan histórico-profético y salvífico de Dios, concentrándose sólo en el alma y su salvación.² Así, se perdió el

¹Los conceptos griegos platónicos y aristotélicos del Ser (*ontos*), el tiempo (*jronos*) y el espacio (*cosmos*), enmarcados en una cosmovisión dualista, fueron expresados en un lenguaje teológico cristiano y con ese lente filosófico se observaron los Escritos de los profetas y apóstoles. Véase: Norman Gulley, *Systematic Theology: Prolegomena*, 11.

²Agustín de Hipona (platónico) y Tomás de Aquino (aristotélico) son los teólogos más influyentes del pensamiento cristiano desde la Patrística hasta la actualidad Contemporánea. Ellos trazaron los fundamentos hermenéuticos para la interpretación de la Escritura. Véase: Francis Schussler Fiorenza, “Systematic Theology: Task and Methods”, en *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, Francis Schussler Fiorenza y John P. Galvin, eds., 2da. ed. (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2011), 11-13. También, L. Boeve, M. Lamberigts y M. Wisse, *Augustine and Postmodern Thought: A New Alliance against Modernity?*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 219 (Leuven: Uitgeveru Peeters, 2009), xii-xvii, 103-168.

panorama histórico de la Verdad/Palabra por el cual el Espíritu guiaría a los creyentes. Eso afectó la concepción del “guiar” del Espíritu y también su “guiar” soteriológico y escatológico a los creyentes en el panorama histórico-profético. Finalmente, es necesario mencionar que, durante el Medioevo, algunas de las creencias de la Verdad/Palabra fueron preservadas. Los Albigenses, los Valdenses, Juan Wycleff, Juan Hus y muchos más prefirieron la Palabra. Esto dio inicio a la Reforma.

La Verdad/Palabra en la Reforma y la Contrarreforma (Época Moderna)

La Reforma inició con Martín Lutero (1483-1546) un 31 de octubre de 1517, cuando clavó sus 95 tesis en la puerta de la Iglesia de Wittenberg. Por esa época la Iglesia enseñaba que (1) se debía pagar por las indulgencias y éstas, inclusive, se concedían también para los muertos.¹ Así mismo (2) se declaraba que María era la “Reina de los Cielos” y “virgen inmaculada” y que por sus méritos puede interceder por los pecadores.² A éstas enseñanzas se oponía Lutero. Él afirmaba sustentándose en la Escritura que el creyente puede ser justificado por la Fe sólo en Jesús (Ro 5:1; Ef 2:8). Por eso el papa León X, en su bula *Exsurge Domine*, condenó las tesis de Lutero.³

La Contrarreforma inició con el Concilio de Trento (1545-1563) y tuvo como propósito contrarrestar las enseñanzas de Martin Lutero. Allí (3) se decretó que la

¹Sixto IV, *Bull in favor of the Church of St. Peter of Xancto*, en *Denzinger*, 234-5, (3 de agosto de 1476); Leon X, Concilio de Letrán V, *Bull Cum postquam*, en *Denzinger*, 239, (9 de noviembre de 1518).

²Sixto IV, *Constitution Cum praeexcelsa*, en *Denzinger*, 236, (28 de febrero de 1476); así mismo: Alejandro VII, *Bull Sollicitudo omnium eccl.*, en *Denzinger*, 318, (8 de diciembre de 1661); también: Pio VI, *Constitution Auctorem Fidei*, Prayer 17.71. En *Denzinger*, 391, (28 de agosto de 1794).

³Leon X, *Exsurge Domine*, en *Denzinger*, 240, (15 de junio de 1520).

“verdad” está en las Escrituras y en las “tradiciones no escritas”.¹ Considerando esto, en el ámbito de la salvación y la vida cristiana: (4) se estableció y confirmó los siete sacramentos;² (5) se determinó que los infantes recién nacidos debían ser bautizados para la remisión del pecado original;³ (6) se declaró que para el perdón y justificación del pecador es necesario el sacramento de la penitencia y la confesión al sacerdote;⁴ (7) se ordenó anatemizar a aquel que “diga que es justificado sólo por la fe”;⁵ (8) se ratificó que en la Eucaristía, Jesús es “verdaderamente, realmente, y sustancialmente contenido” (transubstanciación),⁶ y que en la Misa, el “mismo Cristo es inmolido” por los vivos y los muertos;⁷ (9) se instituyó la extremaunción como “penitencia perpetua” para la salvación del alma;⁸ y (10) se consolidó la creencia del purgatorio.⁹ Así mismo en el

¹Pablo III, *Council of Trent*, Session IV. En *Denzinger*, 244, (8 de abril de 1546).

²“Bautismo, confirmación, Eucaristía, penitencia, extremaunción, ordenación y matrimonio”. *Ibíd.*, Session VII, Canon 1. En *Denzinger*, 262, (3 de marzo de 1547).

³*Ibíd.*, Session V,4. En *Denzinger*, 247, (17 de junio de 1546).

⁴Sobre la penitencia: Julio III, *Council of Trent*, Session XIV: The Sacrament of Penance, 1. En *Denzinger*, 271, (25 de noviembre de 1551). Sobre la confesión al sacerdote: Pablo III, Session VI,14. En *Denzinger*, 255-6, (13 de junio de 1547); también, Julio III, Session XIV: The Sacrament of Penance, 5. En *Denzinger*, 275.

⁵Pablo III, Canon 9. En *Denzinger*, 259.

⁶Julio III, *Council of Trent*, Session XIII, 1, 4. En *Denzinger*, 266-8, (11 de octubre de 1551).

⁷Pio IV, *Council of Trent*, Session XXII, 1,2,3-6. En *Denzinger*, 288-9, (17 de setiembre de 1562).

⁸Julio III, Session XIV: The Sacrament of Extreme Unction. En *Denzinger* 280, (25 de noviembre de 1551)

⁹Pio IV, *Council of Trent*, Session XXV: Decree Concerning Purgatory. En *Denzinger*, 298, (3 y 4 de diciembre de 1563).

ámbito de la adoración: (11) se reforzó la creencia en la intercesión de los santos y la veneración de reliquias e imágenes.¹ Por otro lado, poco después del Concilio de Trento, los Jesuitas Francisco de Ribera y Luis de Alcázar, en el ámbito de la interpretación profética, (12) establecieron dos sistemas interpretativos: el futurista y el preterista respectivamente.² El futurismo planteó que el Anticristo no es el papado sino alguien que vendría en el futuro poco antes de la *parusía*.³ Mientras que para el preterismo las profecías se cumplieron en el pasado, de tal forma que la “bestia” de Apocalipsis 13 no sería el papado sino algún emperador romano de los siglos I-III d.C.⁴ Estos sistemas se encargaron de cambiar la secuencia histórico-profética de la Verdad/Palabra.

Contrariamente a esas creencias, la Palabra, en la cual el Espíritu guía a los creyentes de todas las épocas, enseña: (1)⁵ que somos salvos por la fe (Ef. 2:8-9) y que

¹El Concilio de Trento afirmó que “los santos, quienes reinan junto con Cristo, pueden ofrecer sus oraciones a Dios por los hombres”. Pio IV, *Council of Trent, Session XXV: Invocation, Veneration and Relics of Saints*. En *Denzinger*, 298.

²Los Jesuitas (constituidos 27 de setiembre, 1540) fueron el principal instrumento de la Contrarreforma. Su influencia en ese concilio, por la aprobación de sus “*Ejercicios Espirituales*”, abarcó “la Iglesia universal”. Véase, Robert E. McNally, “The Council of Trent, the Spiritual Exercises and the Catholic Reform”, *Church History* 34, no. 1 (1965): 43-44. Por eso, es posible decir que los Jesuitas fueron los “augures” de la Roma Papal, véase: Charles Maitland, *The Apostles School of Prophetic Interpretation* (London: Longman, 1849), 357-8. De esta manera ellos se encargaron de responder a la teología de la Reforma en el ámbito de los estudios proféticos. Tal como lo dice Le Roy Froom, fue una respuesta “doble, realmente conflictiva y contradictoria”. En, Froom, *The Prophetic Faith of Our Fathers* (Washington, WA: Review and Herald, 1948), 2: 486-487.

³Froom, *The Prophetic Faith of Our Fathers*, 2: 489. Véase: Francisco de Ribera, *In Sacram Beati Ioannis Apostoli, & Evangelistae Apocalypsin Commentarij* (Lugduni: Ex Officina Iuntarum, 1593), 237, 402-403.

⁴Luis de Alcázar, *Vestigatio Arcani Sensus in Apocalypsi* (Antuerpiae: Apud Heredes Martini Nutij., 1619), 629-632. También, Froom, 2: 508.

⁵Esta enumeración refuta las ideas listadas en los dos párrafos anteriores.

los vivos pueden ser perdonados gratuitamente, no así los muertos (Ec 9:4-6; Ro 3:22-24); (2) que sólo Jesús es nuestro rey y único abogado intercesor (1 Ti 2:5,6); (3) que sólo la Palabra revelada por Dios es verdad (Jn 17:17); (4) que las tres ordenanzas: bautismo, lavamiento de pies y cena del Señor, son símbolos y no sacramentos (Hch 2:38; 1 Co 10:1-4; 11:25,26);¹ (5) que el bautismo no es para los bebés sino para aquellos que libremente pueden elegir y es por inmersión (Ro 6:2-4; Hch 2:38); (6) que la confesión de pecados es directamente a Dios en oración (Neh 1:6; Sal 32:5; 1 Jn 1:9); (7) que somos justificados por fe (Ro 5:1; Gá 2:16); (8) que los emblemas de la cena del Señor, pan y vino, representan el sacrificio de Cristo mas no lo contienen (1 Co 11:23-26); (9) que el ungimiento por los enfermos no es extremaunción sino una oración con aceite por sanación (Stg 5:14-16); (10) que los muertos descansan y no van al cielo ni al purgatorio (Sal 146:4; 104:29; Jn 11:11-14); (11) que sólo Dios es digno de ser venerado y adorado (Éx 20:3-6; Ap 14:7); (12) que “Cristo es el centro de la profecía apocalíptica” y es la evidencia más grande de que la profecía se desarrolla a lo largo de la historia (Heb 1:1-2; Ap 1:1).² Allí se lleva a cabo el gran conflicto, y en este contexto el “cuerno pequeño” (Dn 7) y la primera “bestia” (Ap 13) son símbolos que representan al papado y describen

¹Los siete sacramentos, en la teología católica, estaban dirigidas hacia el alma de la persona para infundirle gracia. Sólo así podía salvarse. Sin embargo la Biblia sólo presenta tres “ordenanzas” que Jesús da a sus seguidores, el bautismo, el lavamiento de los pies y la cena del Señor, para que de manera simbólica puedan expresar su fe. Estas no otorgan méritos ni salvación, tampoco contienen a la realidad o divinidad, sino son sólo símbolos de las realidades. Véase, Darius Jankiewicz, “Sacramental Theology and Ecclesiastical Authority”, *AUSS* 42, no. 2 (2004): 361-382; Charles L. Quarles, “Ordinance or Sacrament: Is the Baptist View of the Ordinances Truly Biblical?”, *JBTM* 1, no. 1 (2003): 47-57; Jonathan Pratt, “Sacrament and Ordinance: Aren’t they the same?”, *Sola Scriptura* 8 (2008): 40-45.

²Jared Nun Barrenechea, “Christ, the center of Apocalyptic prophecy: Complete certainty of the historical fulfillment of his promises”, (Article for *Ministry*, International Journal for Pastors, second prize winner of the 2014 Student Writing Contest).

su accionar en la historia como agente del Dragón (Ap 13:2-4).¹ Sin embargo, Jesús viene por segunda vez para redimir a su pueblo. Es el gran vencedor del conflicto y restaurador de la historia (Ap 17:14; 19:11-21; 20:1-15; 21:1-8).

Por tanto aquellas creencias heredadas y desarrolladas desde la Patrística, que en la Contrarreforma fueron defendidas por los jesuitas, fundamentadas y sistematizadas en el Concilio de Trento, aplicadas e impuestas por la Inquisición a todos los pueblos, se apartan de la Verdad/Palabra. El dualismo ontológico griego, como base de su razonamiento teo-filosófico y forjador de su cosmovisión, cambió el panorama soteriológico y escatológico de la humanidad. De esta forma el “guiar” del Espíritu, para el catolicismo, se vuelve más místico o espiritual que histórico-profético. Por ejemplo: con la dicotomía antropológica (cuerpo/alma), el hombre no tiene que preocuparse de su salvación presente porque para ello están los sacramentos y la misa; con el preterismo y futurismo, el hombre no tiene que preocuparse de la profecía, porque ya se cumplió o falta mucho respectivamente. Sin embargo, la Verdad/Palabra, que el Espíritu reveló,

¹Ambos, tanto el “cuerno pequeño” como la primera “bestia” son el mismo personaje, hablan blasfemias contra Dios y su Santuario celestial (Dn 7:8,25; Ap 13:5,6), reciben autoridad por un mismo periodo de tiempo (Dn 7:25; Ap 13:2,5) y persiguen a los santos (Dn 7:21,25; Ap 13:7). En ese mismo sentido Apocalipsis 12 revela que fue el Dragón quien originó la batalla contra Dios (Ap 12:7-9) y persiguió a los santos en el mismo periodo (Ap 12:6,14,17) en que el “cuerno pequeño” y la “primera” bestia lo hacen (1260 días = 42 meses = 3 ½ tiempos). Esto demuestra que aquel personaje es un agente terrenal y visible del Dragón a quien éste le da su poder (Ap 13:2). Además Daniel 2, 7 y Apocalipsis 12,13 muestran que su accionar involucra a todo el mundo y que sus actos se desarrollan a lo largo de la historia. Un personaje con esas características, no encaja en el preterismo ni en el futurismo. Por eso es posible determinar que ese personaje es el papado. Más explicación William H. Shea, *Daniel: Una guía para el estudioso* (Buenos Aires: ACES, 2010), 130-141; William H. Shea, “Las profecías cronológicas de Daniel 12 y Apocalipsis 12-13”, en *Simposio sobre Apocalipsis*, vol. 1, ed. Frank B. Holbrook, Clásicos del Adventismo 6 (México: Gema, 2010), 387-425; Merling Alomía, *Daniel: el profeta mesiánico* (Lima: Universidad Peruana Unión, 2007), 177-249.

provee un marco histórico-profético, en el cual el mismo Espíritu guiaría a los creyentes. Sería un guiar soteriológico, en la experiencia de la salvación, y escatológico, hacia la *parusía*. Pero aunque esta conclusión fue despertada en la Reforma, los reformadores no cambiaron el lente hermenéutico (dualismo ontológico griego) para la interpretación de la Palabra. Por eso actualmente, teniendo como marco mundial la globalización y la *New Age*, protestantes y católicos buscan la unidad ecuménica.

La Verdad/Palabra frente al Ecumenismo y la Nueva Era (Época Contemporánea)

La Iglesia Católica, al finalizar el siglo XVIII, por la Revolución Francesa, perdió sus estados pontificios y con ellos su poder político temporal. Durante el siglo XIX, con el Concilio Vaticano I, intentó presentarse al mundo como la “solución a los problemas humanos, tanto a nivel de gobiernos, familias, o espiritualidad”.¹ Paralelamente, por efecto de esa Revolución que rechazaba el cristianismo y se fundaba en la razón humana y no en la Biblia,² el mundo protestante del siglo XIX también comenzó a preocuparse por los problemas sociales del mundo.³ Esto dio inicio a las asociaciones o conferencias

¹Antolín Diestre Gil, *El Sentido de la Historia y la Palabra Profética: Historia* (Barcelona: CLIE, 1995), 1:395.

²Jonathan Israel, *Revolutionary Ideas: An Intellectual History of the French Revolution From the Rights of Man to Robespierre* (New Jersey, NJ: Princeton University Press, 2014), 24-29.

³Véase, Harold H. Rowdon, “Edinburgh 1910, Evangelicals and the Ecumenical Movement”, *Vox Evangelica* 5 (1967): 49-71. También, Daniel Kasomo, Nicholas Ombachi, Joseph Musyoka, Napoo Naila, “Historical Survey of the Concept of Ecumenical Movement its Model and Contemporary Problems”, *International Journal of Applied Sociology* 2, no. 5 (2012): 48. Según esta investigación, el “movimiento ecuménico ganó ímpetu de tres fuentes: de la división de las iglesias en el campo misionero; de la percepción de las necesidades sociales de las naciones industrializadas; y de la preocupación por la paz mundial en los años anteriores a 1914”.

interconfesionales con propósitos misioneros¹ que llevaron al *World Missionary Conference* en Edinburgo en 1910, punto inicial del Ecumenismo moderno.² También la Nueva era, desde fines del siglo XIX, aparecería en el escenario religioso mundial.³

Ecumenismo y Nueva Era: Unidad

Ambos movimientos surgieron con propósitos similares: unidad. Aunque el Ecumenismo pretende tener límites en la Tradición cristiana, es ésta misma la que contiene planteamientos onto-teológicos congruentes con la Nueva Era.⁴ Al punto que, tal como lo dice Antolin Diestre Gil, el Ecumenismo, liderado por el catolicismo, tendrá que encontrar alguna adaptación a esa realidad si pretende obtener el poder político-religioso mundial.⁵ La historia muestra que la tradición cristiana ha absorbido filosofías y se ha amoldado a las diversas culturas del mundo. Esta realidad nuevaerista del siglo XXI no sería la excepción. Por eso el Vaticano, bajo el antifaz del diálogo interreligioso mediante su *Vatican Observatory*, ha establecido relaciones con diversos centros de investigación

¹Kasomo y Ombachi, 48. Se cita la formación de la YMCA en 1844 y la YWCA en 1855 que derivó en la formación de la World Alliance YMCAs en 1892 (Young Men's Christian Association) and the World Student Christian Federation en 1895. Se llevaron a cabo las Missionary Conferences en Londres en 1878 y 1888, la Ecumenical Missionary Conference en New York en 1900. Todo esto llevó a la World Missionary Conference en Edinburgo en 1910.

²Michael Kinnamon y Brian E. Cope, eds., *The Ecumenical Movement: An Anthology of Key Texts and Voices* (Grand Rapids, MI: W. Eerdmans, 1997) 1-6.

³Ver la cronología que expone J. Gordon Melton, *New Age Encyclopedia* (Detroit, MI: Gale Research, 1990), xxxv.

⁴Según Richard Woods la Nueva Era tiene raíces Cristianas muy antiguas. Véase, Richard Woods, "What is New Age Spirituality?", *The Way* 33, no. 3 (1993): 179.

⁵Antolín Diestre Gil, *El Sentido de la Historia y la Palabra Profética: Historia*, 1: 609-610.

de teología y ciencia, que exponen los planteamientos de la Nueva Era, y ha promovido sus publicaciones y conferencias.¹

Esta actitud del catolicismo hacia el diálogo entre la teología y la ciencia fue impulsada desde el Concilio Vaticano II (1962-1965).² Joseph Ratzinger (1927-) reconoció que, para tal propósito, el Concilio recibió la influencia del teólogo jesuita Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955)³ quien habló de la unión escatológica del ser humano con lo divino, en el “punto omega”, como una “auténtica liturgia cósmica, en la que el cosmos se convertirá en hostia viva”.⁴ En ese mismo sentido, en el ámbito

¹Mantiene relaciones con la *Institute on Religion in an Age of Science* (IRAS), el *Zygon Center for Religion and Science*, el *Center for Theology and Natural Sciences* (CTNS), la *European Society for the Study of Science and Theology*. Por ejemplo: Robert J. Russell, William R. Stoeger y George V. Coyne, eds., *Physics, Philosophy, and Theology: A Common Quest for Understanding* (Vaticano: Vatican Observatory, 2005). Este libro fue producido por *The Center for Theology and the Natural Sciences* (CTNS) y auspiciado por el Vaticano en la persona del Papa Juan Pablo II quien escribió un mensaje a favor de las investigaciones cosmológicas y teológicas. Cabe destacar que Russell, es pastor ordenado de la *United Church of Christ* y es el fundador de CTNS; mientras que los otros dos editores son Sacerdotes Jesuitas.

²Pablo VI, *Gaudium et Spes* 3, en La Santa Sede, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_cons_19651207_gaudium-et-spes_en.html (consultado: 6 de octubre, 2014). Ese impulso del Concilio fue motivado por Juan Pablo II, *Fides et Ratio* 36, 61, en La Santa Sede, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jpii_enc_14091998_fides-et-ratio.html (consultado: 22 de marzo, 2015).

³Ratzinger escribe: “La señal que había dado Teilhard de Chardin llegaba más lejos: insertaba, con osada visión, el movimiento espiritual del cristianismo en el gran proceso cósmico de la evolución del alfa al omega... La constitución conciliar sobre la Iglesia en el mundo actual hizo suya aquella señal”. Joseph Ratzinger, *Teoría de los Principios Teológicos: Materiales para una teología fundamental* (Barcelona: Herder, 1985), 401-2.

⁴Benedicto XVI, “Homilía de su Santidad Benedicto XVI: celebración de vísperas en la catedral de Aosta”, La Santa Sede, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2009/documents/hf_benxvi_hom_20090724_vespri-aosta.html (consultado: 5 de marzo, 2015). Homilía disertada el 24 de julio de 2009.

protestante, los planteamientos onto-teológicos, cosmológicos y antropológicos de Paul Tillich (1886-1965)¹, Wolfhart Pannenberg (1928-2014)² y Jürgen Moltmann (1926-)³ serían los que paulatinamente se conjugarían para formar esta corriente actual de investigación científica interconfesional que busca exponer a un dios o espíritu cósmico inmanente e intra-personal (Cosmo-ecumenismo pneumatocéntrico).⁴

¹Paul Tillich, *Teología Sistemática: La Razón y la Revelación, el Ser y Dios*, trad. Damián Sanchez-Bustamante Páez, vol. 1, 3ra ed. (Salamanca: Sígueme, 1981). El afirma: “En el hombre” están “los principios que constituyen el universo” (1:220). “El hombre es un *microcosmos*” (1:229). “La teología debería aprender del naturalismo moderno...Lo que acaece en el microcosmos acaece por la participación mutua en el macrocosmos, ya que el ser en sí sólo es uno” (1:335). “Ambos, el yo y el mundo, están enraizados en la vida divina...Dios es el fondo de todo lo personal y que entraña el poder ontológico...No es una persona, pero no es menos que personal...Dios no es Dios si carece de una participación universal. El ‘Dios personal’ es un símbolo desorientador...La vida divina participa en toda vida como su fondo y su meta. Dios participa en todo lo que es; forma una comunidad con todo lo que es; comparte su destino” (1:314-5). “Es el Espíritu en el que Dios ‘sale’ de sí mismo: el Espíritu procede del fondo divino” (1:322-3).

²Wolfhart Pannenberg, “Autosuperación extática como participación del Espíritu divino”, en *Experiencia y Teología del Espíritu Santo*, eds. Claus Heimann y Heribert Mühlen (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1978). El declara: “El espíritu no es el hombre individual, sino el poder divino que lo vivifica. El espíritu humano no representa ningún tipo de realidad independiente existente por sí misma, participa, más bien, del espíritu divino y es contingente” (pág. 247). “El espíritu es una realidad tanto inmanente como trascendente al hombre” (pág. 251). “El concepto de espíritu nos permite, pues, justificar la trascendencia de Dios tanto como aclarar la inmanencia de Dios en su creación” (pág. 253). También, Pannenberg, *Teología Sistemática*, trad. Gilberto Canal Marcos, vol. 2 (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1996). Siguiendo a la Patrística dice: “Dios todo lo abarca, y él no es abarcado por nada ni por nadie” (2:93); y concordando con Tipler, refiere: “Sólo en el punto Omega del proceso cósmico cabe imaginar realmente un dominio espiritual...La posibilidad de esta clase de consideraciones cosmológicas podría servir a la teología para explicar la tesis del futuro de Dios como origen creador del universo y para esclarecer su realidad” (2:174).

³En esta tesis, véase las págs. 124, 170-171. En esta línea de pensamiento también se encuentra John Harvey Kellogg, *The Living Temple* (Battle Creek, MI: Good Health Publishing, 1903), 28-36.

⁴Una exposición breve, véase en esta tesis, las págs. 10-20.

Sin embargo es posible decir, por lo expuesto anteriormente en esta investigación, que la Biblia se contrapone a esas teologías y filosofías. A continuación se desarrollarán ambas posiciones y se destacará la orientación teológica y pneumatológica de la Verdad/Palabra que es el fundamento del “guiar” del Espíritu en su panorama histórico-profético y en su sentido soteriológico y escatológico.

El Ecumenismo y la Verdad/Palabra

El Ecumenismo, iniciado por las confesiones protestantes e impulsada por la Iglesia Católica desde el Concilio Vaticano II (1962-1965),¹ entiende: (1) que la unidad religiosa del cristianismo y de la humanidad, en una forma organizacional, es un mandato de Jesús (Jn 17:21);² (2) que su misión evangelizadora (soteriología) es crear una nueva

¹Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium* 1-69, en La Santa Sede, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html (consultado: 2 de noviembre, 2010). Promulgada el 21 de noviembre de 1964; Pablo VI, *Unitati Redintegratio* 1-24, en La Santa Sede, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_en.html (consultado: 8 de octubre, 2014). Decretada el 21 de noviembre de 1964; Juan Pablo II, *Ut Unum Sint* 1-103, en La Santa Sede, (consultado: 26 de marzo, 2015). Expedida el 25 de mayo de 1995; Benedicto XVI, *Caritas in Veritate* 53-67, en La Santa Sede, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_benxvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_sp.html (consultado: 8 de octubre, 2014). Emitida el 29 de junio de 2009; Francisco, *Discurso: Encuentro con los Representantes de las Iglesias y Comunidades Eclesiales, y de las Diversas Religiones* (Op. Cit.) Dado el 20 de marzo de 2013; Francisco, *Lumen Fidei* 6, en La Santa Sede, http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei_sp.pdf (consultado: 26 de octubre, 2014). Promulgada el 29 de junio de 2013.

²WCC Publications, *The Church Towards a Common Vision: Faith and Order Paper No. 214* (Genova: Oikoumene WCC Publications, 2013). En el prólogo, Olav Fykse Tveit, actual secretario general del *World Council of Churches*, afirma: “Tenemos un llamado como comunidad de Iglesias para expresar la unidad de la vida que se nos da en Jesucristo” (pág. vi); y en la introducción, la comisión registra que Juan 17:21 es la voluntad de Jesús (pág. 1). Véase también: Danijel Berković, “Christian Unity and Fellowship in Light of the Ecumenical Movement”, *Kairos* 2, no. 1 (2008): 103-116.

comunidad eclesial “multicultural e inclusiva” y así establecer la paz social en el mundo, cambiar las estructuras sociopolíticas para traer igualdad y acabar con las diferencias sociales, el dolor y el sufrimiento mundial. Estas dos ideas constituyen la base para la construcción teológica del Ecumenismo y del diálogo interreligioso.¹ Este último dirigido por el catolicismo desde que Juan Pablo II creó el Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso en 1988 con su *Pastor Bonus*.²

Para esta unidad ecuménica, siguiendo a la Tradición, que une a protestantes y católicos, (3) se toma como normatividad la diversidad bíblica y no la autoridad de la Biblia en sí misma. Inclusive (4) se usa como herramienta hermenéutica la desmitologización de la Escritura³ que produce la relativización de la fe y la verdad;⁴ y

¹D. Newell Williams, “What it Means to be a ‘Multicultural and Inclusive Church’”, *Call to Unity* 11 (2010): 18-21. También, Daniel Kasomo, 48. Kristine A. Culp, “Christian Unity, Prophetic Witness, and the Unity of Humanity”, *Call to Unity* 11 (2010): 29-33, el editor de esta revista, Robert K. Welsh, dice que desde hace 100 años el enfoque es: “un Dios, una misión, una iglesia, y un mundo” (editorial); J. Robert Nelson afirmó: “la reconciliación de todo el mundo en paz”. Nelson, “Toward an Ecumenical Ecclesiology”, *Theological Studies* 31, no. 4 (1970): 673. Michael Kinnamon, “Celebrating Our History as a Movement for Unity”, *Call to Unity* 10 (2009): 4. Modificar las estructuras sociopolíticas desde la ONU fue la propuesta del papa Benedicto XVI en su *Caritas in Veritate* 67.

²Juan Pablo II, *Pastor Bonus* 5:159-162, en La Santa Sede, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_constitutions/documents/hf_jpii_apc_19880628_pastor-bonus.html (consultado: 20 de marzo, 2015).

³Rudolf Bultmann, “New Testament and Mythology”, en *Kerygma and Myth: A Theological Debate*, ed. Hans Werner Bartsch (New York, NY: Harper&Row, 1961), 1-44. Acerca de su influencia en la teología: James Hitchcock, “Shall man unmake God? The new Ecumenism says no”, *Imprimis* 14, no. 2 (1985): 1-4. Una propuesta implícita de “desmitologización”: Yolanda Dreyer, Mathias Zeindler, Anna Case-Winters, Rathnakara Sadananda, Michael Weinrich, “Sola Scriptura: Hindrance or catalyst for church unity?”, *HTS Theological Studies* 69, no. 1 (2013): 1-8.

⁴“Estamos viviendo en una era de gran confusión acerca del tema de la verdad”, en R. Albert Mohler, “What is Truth? Truth and Contemporary culture”, *JETS* 48, no. 1

(5) como evidencia de fe el Carismatismo (onto-teo-antropología pneumática).¹ De esta forma toda fe cristiana y, ahora con el diálogo interreligioso, toda religión humana puede encontrar puntos teológicos congruentes entre sí que favorecerían a la unidad ecuménica. En este sentido (6) se valora la pluralidad interpretativa del evangelio como Tradición, al punto que (7) se intenta trazar indicios ontológicos en las diversas expresiones culturales, antes que su contenido en sí.² Porque su misión no es convertir personas que amen la Verdad/Palabra sino que alcancen la paz que sociopolíticamente el Ecumenismo les va a impartir. Finalmente algunas creencias comunes, heredadas de la Tradición son: (8) el

(2005): 63. Véase también, Gerhard Sauter, *Protestant Theology at the Crossroads: How to Face the Crucial Tasks for Theology in the Twenty-First Century* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2007), 166-171.

¹Esta tradición carismática está presente en las mayores tradiciones cristianas como la “Católica Romana, Anglicana, Luterana, Presbiteriana, Metodista, Bautista”. Anthony C. Thiselton, *The Hermeneutics of Doctrine* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2007), 437; León Joseph Cardinal Suenens, *Ecumenism and Charismatic Renewal: Theological and Pastoral Orientations* (Michigan, MI: Servant Books, 1978), 94-106.

²Pablo VI, *Nostra Aetate* 1-5, en La Santa Sede, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_decl_19651028_nostra-aetate_en.html (consultado: 27 de marzo, 2015). Promulgada el 28 de octubre de 1965; Ver también, Conferenza Episcopale Italiana, *Convegno Nazionale dei Delegate Diocesani per l'Ecumenismo e il Dialogo*, en *Lettera di collegamento* 29, no. 40 (2004): 6-216; C. (Kees) van der Kooi, “Towards and Abrahamic Ecumenism? The Search for the universality of the Divine mystery”, *Acta Theologica* 32, no. 2 (2012): 240-253; Hans Küng y Jürgen Moltmann, dijeron: el “objetivo no es una gran Iglesia unida en la uniformidad, sino una iglesia plural en los aspectos litúrgico, teológico y organizativo, pero que no conozca en el culto comunitario ningún tipo de excomunión recíproca”. En Küng y Moltman, “¿Una confesión de fe Ecuménica?”, *Concilium* 138 (1978), 11; “El Espíritu no cesa de guiar a las Iglesias hacia la novedad de un evangelio todavía por descubrir”, en Charles Kannengiesser, S.J., “Nicea 325 en la historia del Cristianismo”, *Concilium* 138 (1978), 51; Un evangelio, que en el marco de la globalización, esté acorde con la universalización de las creencias, en: Cristian Parker, *Religión y postmodernidad* (Lima: Kairos, 1997), 39-54; Stephen Bevans, “The Church as Creation of the Spirit: Unpacking a Missionary Image”, *Missiology* 35, no 1 (2007), 5-18; Enrique Alva, “Comentario a la ponencia de Cristian Parker”, en *Religión y postmodernidad*, 65.

domingo como día de adoración a Dios,¹ (9) la Trinidad (onto-teología), (10) el guiar ontológico del Espíritu y su manifestación carismática (Carismatismo),² (11) la salvación enfocada en el alma y (12) la inmortalidad del alma.³

La Verdad/Palabra, según la cual el Espíritu guiaría a los creyentes, difiere de los planteamientos del Ecumenismo y enseña: (1)⁴ que Jesús, en Juan 17:21, pide, al Padre y no a los hombres, la unidad de los discípulos, en la Verdad/Palabra (Jn 17:17,19), mas no de toda la humanidad. Además es una unidad espiritual, no ontológica ni organizacional sino por fe (Jn 17:20); (2) que la misión evangelizadora, en el contexto del gran conflicto (Ap 12), no es crear una comunidad eclesial, dar paz social o cambiar las estructuras sociopolíticas, sino “predicar”, “enseñar”, “hacer discípulos”, en la Verdad/Palabra, y “bautizarlos” (Ap 14:6; Mt 28:18-20) para vivir en “perdón”, en “justicia”, en “salvación” (soteriología) y “santidad”, esperando la segunda venida de Jesús (Ro 5:1,8,18; 6:22; Ef 2:8; Tit 2:11-14); (3) que la Verdad/Palabra constituye la única autoridad en fe y conducta (2 Ti 3:16); y ella (4) se interpreta a sí misma de forma histórica y gramatical pues no es un compendio de mitos o leyendas (2 P 1:19-21; 1 P 1:10-12; Mt 12:40,41; Heb 11); (5) que como evidencia de fe produce frutos en la vida y el carácter de los creyentes (Gá 5:22,23;) apartándose así del carismatismo místico; (6 y 7) de este modo, la Verdad/Palabra no puede ser pluri-cultural, sincrética y tradicional (Tradición) sino verdadera y singular en su revelación e interpretación (Ro 1:21-25; Is

¹Véase la pág. 195 de esta tesis.

²Véase la pág. 212 de esta tesis.

³Véase en esta tesis las págs. 134, 143-144, 148, 151-152, 155-156, 164-165,197.

⁴Esta enumeración refuta las ideas listadas en los dos párrafos anteriores.

8:20; Heb 1:1). Además, contrariamente a algunas creencias ecuménicas heredadas de la Tradición, muestra: (8) que el domingo no es el día de adoración a Dios sino el sábado literal (Gn 2:2,3; Éx 20:8-11, Is 58:13; Mc 2:28); (9) que en la Trinidad no hay jerarquías, ni origen o procedencia ontológica del Hijo o del Espíritu a partir del Padre (Col 1:15-20; Jn 14:16,17),¹ sino que está conformada por tres personas distintas e iguales que a la vez son una (Dt 6:4); (10) que el guiar del Espíritu no es ontológico sino por la Palabra (Jn 14:21,23,26; 16:13,14) y su manifestación son los “frutos del Espíritu” (Gá 5:22,23; Ro 8:14); (11) que el hombre no tiene alma (Gn 2:7; 1 Co 15:45), por tanto la salvación se enfoca en el ser humano como un todo indivisible (Ro 5:12-19; 12:1,2; 2 Co 5:17-21); (12) así, la Biblia no enseña la creencia de la “inmortalidad del alma”, sino que la inmortalidad o vida eterna será un don que Dios otorgará a los creyentes fieles en la segunda venida de Jesús (Escatología; Dn 12:2; Jn 6:40; Ro 6:22; 1 Co 15:52; Tit 1:2).

Por tanto, aquellas creencias y sistemas filosóficos, que protestantes y católicos desean sistematizar, reinterpretar y unificar en el Ecumenismo, las cuales convergen o se enraízan en la Tradición, difieren de la Verdad/Palabra. La onto-teología y el dualismo griego, que a lo largo de los siglos ha guiado su hermenéutica y forjado su cosmovisión, le permite tener al movimiento ecuménico puntos teológicos congruentes a todas las creencias y vertientes religiosas que, similar a la Nueva Era, posibilitan el sincretismo.²

¹Véase, en esta investigación, las págs. 120-121.

²Uno de los sincretismos es el “culto a la madre e hijo”. Un sincretismo de María con Semiramis (Babilonia), Afrodita (Grecia), Venus (Roma), Isi (India), Cibele (Asia), Diana (Efeso), Isis (Egipto), y Astaroth (Palestina). Véase, Ralph Woodrow, *Babilonia, misterio religioso antiguo y moderno* (Riverside, CA.: Evangelistic Association), 19-22; Jesús Polo, “María, sagrario viviente del Espíritu Santo”, *ScriptTheol* 19, no 3 (1987), 683-727; Sobre sincretismos latinoamericanos y africanos, ver: Jorge R. Seibol, “Religión y magia en la religiosidad popular latinoamericana”, en *Religión*, Enciclopedia

Así se apartan de la Palabra relativizando sus verdades, llegando inclusive a trazar para ella presuntos orígenes externos, no revelados, de sus narraciones, y se inclinan a aceptar, como guía del Espíritu, las manifestaciones o nuevas revelaciones *carismáticas* (ontológico-antropológicas). Porque según ellos, el Espíritu guía la pluralidad, ontológicamente, a la unidad colectiva sin menoscabar la diversidad. De esta forma el Ecumenismo se desvía de la fuente del “guiar” del Espíritu que es la Verdad/Palabra y pierde el panorama histórico-profético, que ella brinda, sobre el cual el Espíritu guiaría soteriológicamente y escatológicamente a los creyentes (su remanente) de todas las épocas.¹

La Nueva Era y la Verdad/Palabra

La Nueva Era, Era de Aquario o Era del Espíritu,² se hizo evidente y “más conspicua” desde la década de 1960,³ pero sus raíces pueden ser trazadas desde 1875 cuando la *Theosophical Society* fue formada en Nueva York por Helena Petrovna Blavatsky.⁴ Surgió con el propósito de traer paz y unir a la humanidad entorno a una

Iberoamericana de Filosofía, ed. José Gómez Caffarena (Madrid: Trotta, 1993), 79-103; También, Manuel M. Marzal, “Sincretismos religiosos latinoamericanos”, en *Religión*, 55-67; Jerónimo Granados y Jaime E. Bortz, “Espiritualidad y sanación en el encuentro de culturas. Un caso en los Andes centrales peruanos”, *CT*, 22 (2003), 335-351.

¹Véase en esta tesis las págs. 99-103.

²John W. Drane, “Apocalyptic Hope in the New Age”, *Evangel* 17, no. 3 (1999): 85; Michael York, “New Age Commodification and Appropriation of Spirituality”, *Journal of Contemporary Religion* 16, no. 3 (2001): 364-5.

³Merling Alomía, *¿Nueva Era o Nuevo Engaño?* (Lima: Ediciones Theologika, 1996), 10. Fue impulsada por la fundación del *Esalen Institute* en Big Sur, California, por Michael Murphy y Richard Price en 1962; y por la fundación de *Findhorn Foundation* en Escocia por Peter y Eileen Caddy ese mismo año. Véase, págs. 9, 9n25, 10, 10n28.

⁴J. Gordon Melton, *New Age Encyclopedia*, xxxv.

conciencia “holística” y “cósmica” en la realidad “última”, el “espíritu” o “energía”.¹ Por eso desarrolló un carácter sincrético y ecléctico,² a partir de la onto-teología y el dualismo cosmológico y antropológico griego,³ que le ha permitido amalgamar las filosofías y creencias de oriente y occidente. De esta forma se presenta como una “nebulosa”⁴ globalizadora de todas las corrientes teo-filosóficas.

A modo de resumen, siguiendo a Douglas R. Groothuis,⁵ la Nueva Era plantea ontológicamente y cosmológicamente que: (1) “todo es uno”. Es decir que todo está “interrelacionado, es interdependiente e interpenetrado” y que “no hay muchos seres, sino uno sólo, el Uno”.⁶ Así mismo, en términos panteístas y panenteístas, (2) todo es dios y dios es todo. Él “está en todo y a través de todo” es una “energía impersonal, fuerza o conciencia”.⁷ Entonces, (3) cada ser humano es dios, es decir la “humanidad es Dios”.⁸ De esta forma (4) “todas las religiones son una y, en su núcleo, enseñan que el Uno es

¹Bernard Franck, “Nueva Era”, en *Diccionario de la Nueva Era* (Navarra: Verbo Divino, 1994), 168-9; También, John H. Kellogg, *The Living Temple*, 28-30.

²Juan Carlos Gil y José Ángel Nistal, *New Age: Una religiosidad desconcertante* (Barcelona: Herder, 1994), 180.

³“Los *New Agers* continúan consciente o inconscientemente, utilizando las palabras y los conceptos, los discursos y los métodos heredados de la filosofía clásica”, Bernard Franck, “Conocimiento”, 78.

⁴Bernard Franck, “Nueva Era”, 169.

⁵Douglas R. Groothuis, *Unmasking the New Age* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1986).

⁶Groothuis, 18,19.

⁷Ibíd., 20; Similar al pensamiento de Kellogg, *The Living Temple*, 28,29, 483.

⁸Ibíd., 21.

para todos”.¹ A partir de esas presuposiciones, como una especie de “neo-gnosticismo” místico, esotérico, ecológico y espiritual,² se derivan algunas creencias como: (5) que el alma del hombre es inmortal y es parte de la energía cósmica; (6) que es posible comunicarse con los muertos; (7) que la meditación introspectiva es el método para comunicarse o unirse (oración) con la chispa divina; (8) que la Verdad está ontológicamente en el interior del hombre y permea el cosmos, así toda expresión mística, religiosa, cültica-espiritual, verbal o escrita (tradicción) posee verdad-cósmica en sí misma;³ (9) que el *channeling*⁴ es el proceso de revelación o comunicación divina por el cual, similar al carismatismo,⁵ el “espíritu guía” toma posesión del cuerpo de un ser humano y le da instrucciones.⁶ De esta forma (10) el hombre y la creación se divinizan y,

¹“Lo externo de las religiones pueden ser diferentes, pero la esencia es la misma”. “Jesús, Buda, Lao-Tse, Krishna y otros... puede haber muchos caminos para la verdad”. Groothuis, 28.

²Bernard Franck, “Gnosis”, 136; Steve Bishop, “Green theology and deep ecology: New Age or new creation”, *Themelios* 16, no. 3 (1991): 8-14.

³Para estas ideas véase: Richard Maurice Bucke, *Cosmic Consciousness: A Study in the Evolution of the Human Mind* (Philadelphia, PA: Innes & Sons, 1905), 51-2, 55-6, 81-92; Stratford Caldecott, *Understanding the New Age Movement* (San Francisco, CA: Catholic Truth Society, 2006), 5-28; Bernard Franck, “Nueva Era”, 170; Gil y Nistal, *New Age*, 206-7; Kellogg, 483-489.

⁴*Channeling* o Canalización “es una técnica en la que un antiguo espíritu sin cuerpo entra en un medio humano durante un estado de trance y utiliza la voz de este último como interfaz para la comunicación con el mundo exterior humano”. Thomas König, “The New Age Movement: Genesis of High Volume, Low Impact Identity” (Tesis Doctoral, European University Institute, 2000), 109.

⁵El Carismatismo ha estado conectado al cristianismo así como a la Nueva Era a lo largo de la historia. Véase: Richard Woods, “What is New Age?”, 179-185.

⁶“El término canalización... es actual, pero el proceso ha sido llamado la profecía, oráculo, revelación, comunicación espiritual, la posesión y la inspiración de las musas. La tradición bíblica en el judaísmo y el cristianismo dice que los profetas recibieron y

evolutivamente como escatología, se unificarán al nivel más alto de conciencia cósmica en el “punto omega”,¹ el Uno en esencia; por eso (11) afirman la existencia de un Cristo cósmico o “conciencia de Cristo”² y (12) presentan al Espíritu Santo como una “energía espiritual y etérea, que se deja oír en la palabra interior” a modo de “audición psíquica” y por lo tanto presente en todos los seres humanos.³

En contraposición a esas creencias, la Verdad/Palabra, según la cual el Espíritu Santo guiaría a los creyentes de todas las épocas, enseña: (1)⁴ que todo no es uno sino que cada ser conserva su individualidad y es indivisible (Gn 1:24; Sal 33:6; Heb 11:3); (2) que todo no es dios y dios no es todo, ni es una energía impersonal (Sal 61:1; Is 46:9-11; 1 Ti 1:17), sino que lo creado es separado y diferenciado de Dios y es sostenido con su poder (Sal 19:1; Ro 1:20; Col 1:16,17; Ap 14:7); (3) que el ser humano no es dios, no

hablaron las palabras de Dios. Hoy en día, hay muchas personas que hablan palabras que se dicen venir de maestros desencarnados en otros niveles de la realidad. El proceso, aunque no necesariamente el contenido, parece ser el mismo”. Arthur Hastings, *With the tongues of men and angels: A study of channeling* (Orlando, FL: Holt, Rinehart, and Winston, 1991), xi; citado por Paul M. Helfrich, “The Channeling Phenomenon: A Multi-Methodological Assessment”, *Journal of Integral Theory and Practice* 4, no. 3 (2009): 141. Véase también: Shawn Michael Trimble, “Spiritualism and Channeling”, en *America’s Alternative Religions*, ed. T. Miller (Albany, NY: State University of New York, 1995), 335-6.

¹Pierre Teilhard de Chardin, *El Fenómeno Humano*, trad. M. Crusafont Pairó (Madrid: Taurus, 1982), 356-7. También, Frank J. Tipler, “The Omega Point Theory: A Model of an Evolving God”, en *Physics, Philosophy, and Theology: A Common Quest for Understanding* (Vaticano: Vatican Observatory, 2005), 313-331; “Teilhard, el santo patrón de la Nueva Era”, Groothuis, 29,30; Joseph Ratzinger (Benedicto XVI) está de acuerdo con Teilhard e inclusive el Concilio Vaticano II aceptó su influencia. Véase, Joseph Ratzinger, *Teoría de los Principios Teológicos*, 401-2.

²Elliot Miller, *A Crash Course on the New Age* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1991), 29; También, Groothuis, 28, 29; Gil y Nistal, *New Age*, 206-7.

³Gil y Nistal, *New Age*, 212.

⁴Esta enumeración refuta las ideas listadas en los dos párrafos anteriores.

posee a dios, ni puede divinizarse (Job 38, 39; Is 55:7-9), sino que es un “ser” individual e indivisible dependiente de Dios (Gn 2:7; *nefesh*: “persona”, Gn 14:21), no ontológicamente, sino por creación (Gn 1:26; Lc 3:38), por el don de la vida (Job 33:4); (4) que todas las religiones no son una, ni comparten, en su núcleo, el mismo Dios, porque el Dios bíblico se revela como único y verdadero, a diferencia de los otros dioses creados por el hombre (Sal 96:5,6; Is 40:18-26; 42:5-9; 44) y es poseedor de un pueblo fiel (1 R 18:19-39; Ap 14:12); (5) que el hombre no tiene alma (Gn 2:7) ni es parte de la energía cósmica sino que, debido al pecado, es un ser mortal y (Ez 18:4,20; Ro 5:12; 1 Co 15:22), por lo tanto, (6) no es posible comunicarse con los muertos porque nada saben ni sienten, ni se reencarnan (Ec 9:5,6; Sal 146:3,4; 104:29; 1 S 28:3-25; Jn 11:11-14); (7) que la oración, mas no la meditación introspectiva, es el método para comunicarse con Dios de manera personal (Jer 29:12,13; 33:3; 1 Ts 5:17; Mt 6:9-13; Sal 55:1,2); (8) que la Verdad es inherente a Dios (Dt 32:4; 2 S 7:28; Sal 25:10; 43:3; 51:6; 119:160; Mt 22:16; Jn 1:9,14,17; 8:31,32; 14:6,17; 15:1,26; 16:7,13; 17:3,17,19; 18:37,38), mas no está en el hombre (Os 4:1; Sal 86:11; Pr 20:6; 23:23; Jn 3:21; Ro 1:25), y sólo Él la ha revelado en su Palabra (Dn 10:21; 11:2; Jn 17:17); (9) que el Espíritu Santo no guía a modo de *channeling carismático* sino a través de la Palabra (Jer 23:30-36; 1 S 15:22; Sal 119:9,105,130,133; Jn 16:13-15; 17:17); (10 y 11) que el cosmos no es un tipo de “Dios-conciencia”, esencia o punto omega, al cual el hombre pueda unirse ontológicamente, sino que es parte de toda la creación de Dios y es separado de él¹ (Sal 19:1; 33:9; Ro

¹Elena de White comenta: “Las teorías espiritualistas acerca de la personalidad de Dios, seguidas hasta sus conclusiones lógicas, destruyen todo el sistema cristiano. Anulan la luz que Cristo, al descender del cielo, dio a Juan para que éste diera a las gentes. Enseñan que las escenas que están precisamente delante de nosotros no son de suficiente importancia para que se les preste atención. Anulan la verdad de origen divino y despojan

1:20; Heb 11:3; Ap 14:7). Por eso no es posible definir un tipo de “Cristo cósmico” porque es una persona cognoscible (Jn 1:1-3,14); (12) que el Espíritu Santo no es una energía espiritual etérea o audición psíquica en el interior humano (Is 63:14; Jn 14:16-18), sino es una persona divina (Hch 5:3,4) dispuesta a guiar a los creyentes (su pueblo *remanente* – Ap 12:17; 14:12; 19:10), por la Palabra (Jn 16:13-15; 17:17; 2 P 1:19), hacia la verdad soteriológica: el perdón, la justificación, la santificación (Ro 8:2,4,14,26); y hacia la verdad escatológica: la glorificación y resurrección en la segunda venida de Jesús (Ro 6:23; Jn 11:24; 14:3; Ap 22:17,20), cara a cara con la Verdad, y a la tierra nueva (Ap 3:12,13; Is 65:17-25; Ap 21,22); a lo largo del panorama histórico-profético, revelado en la Palabra, que Dios trazó para la salvación de la humanidad (Gn 3:14,15; Jn 14:3,6; 15:18-25; 16:13; Dn 2,7; 8:14; 9:24-26; 12:1-13; Mt 24; Heb 8; 9:8,11,12,24-28; Ap 2,3,6,8; 10:9-11; 12,13,14; 12:6,17; 13:5; 14:12; 19:10; 20-22; 22:17,20).

Por tanto, aquellos planteamientos de la Nueva Era, formados a partir de la onto-teología y el dualismo cosmo-antropológico subyacentes a las diversas culturas orientales y occidentales, y también presentes en la Tradición ecuménica, se apartan de la Verdad/Palabra, no tienen comunión con ella ni se fundan en ella. Porque la verdad en la Nueva Era es de carácter místico-espiritual y ontológico, es un dios-cosmo-energía, un cosmo-espíritu, que todo lo penetra; de tal manera que todas las creencias apuntan a su esencia. En contraposición, el Espíritu Santo de la Biblia no guiaría, a los creyentes (su *remanente fiel*), en y hacia una verdad-cósmica sino en y hacia la Verdad/Palabra en su

al pueblo de Dios de su experiencia pasada, dándole en cambio una falsa ciencia”. Por el contrario dice ella, “se me mostró una plataforma asegurada con sólidas vigas: las verdades de la Palabra de Dios”. En Elena de White, *Mensajes Selectos*, 1:238, en EGW Writings app, versión 2.0.8, de <http://www.whiteestate.org> (Ellen G. White Estate, Inc., 2013).

sentido soteriológico y escatológico dentro del panorama histórico-profético revelado por Dios en ella misma.

Breve síntesis: Ecumenismo/Nueva Era y el guiar del Espíritu

En un marco posmoderno y globalizador, es posible decir que el Ecumenismo y la Nueva Era se interrelacionan teniendo como eje común su onto-teología, cosmología y antropología. A partir de su onto-teología, el Espíritu Santo tendría un rol importante para un posible *cosmo-ecumenismo pneumatocéntrico*, entorno a una *cosmo-verdad*, desde que, visto como una esencia, fluido, energía y fuerza de índole impersonal, inhabita en todos los seres humanos y se manifiesta como *carisma* o expresiones cúllicas sobrenaturales.¹ Pero ¿será esta la forma del “guiar” del Espíritu? Aunque el papado haya aceptado las presuposiciones de Pierre Teilhard de Chardin,² “santo patrón de la Nueva Era”;³ la Verdad/Palabra expone una concepción distinta de Dios y por ende un guiar diferente del Espíritu Santo. Un guiar fundado en la Verdad/Palabra y enfocado en su panorama histórico-profético, donde el pueblo remanente de Dios es guiado soteriológicamente y escatológicamente hacia la Verdad, que es Jesús mismo y el cumplimiento pleno de sus promesas.

¹Dick Houtman y Stef Aupers, “The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981-2000”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 46, no. 3 (2007): 306-7; Véase también, Gregg Lahood, “Relational Spirituality, Part 1 Paradise Unbound: Cosmic Hybridity and Spiritual Narcissism in the ‘One Truth’ of New Age Transpersonalism”, *International Journal of Transpersonal Studies* 29, no. 1 (2010): 33-35.

²Joseph Ratzinger, *Teoría de los Principios Teológicos: Materiales para una teología fundamental*, 401-2. Benedicto XVI, “Homilía de su Santidad Benedicto XVI: celebración de vísperas en la catedral de Aosta”, homilía disertada el 24 de julio de 2009.

³Groothuis, 29,30.

Conclusión de la revisión histórico-filosófica sobre la Verdad/Palabra y la Tradición

En conclusión, desde la Patrística la Iglesia Cristiana fijó su cosmovisión dualista y onto-teológica, influida por la filosofía griega, que la fue apartando paulatinamente, como ya se ve en la Edad Media, de la Verdad/Palabra en la cual el Espíritu guiaría a los creyentes. En la Reforma se intentó retornar a las creencias fundamentales de la Palabra. Pero la Contrarreforma se encargó de opacar aquel esfuerzo reformista. Porque, en el fondo, el sistema filosófico y hermenéutico del catolicismo aún era usado por los reformadores. Es decir compartían eslabones onto-teológicos, cosmológicos y antropológicos. Por ese motivo, sólo era un asunto de tiempo volver a asociarse.

Esto se evidencia en la Época Contemporánea con el Ecumenismo y la Nueva Era. Dos movimientos socio-religiosos, el primero pretende estar orientado a unir sólo al cristianismo; pero el segundo asegura englobar el mundo religioso y cultural. Aunque ambos declaran ser guiados por el Espíritu, su mutua absorción y amalgamamiento en una misma raíz onto-teológica y cosmológica griega es lo que los separa de la Verdad/Palabra. Porque no la consideran como la única fuente del guiar del Espíritu tal como el apóstol Juan lo expone, sino que toman a la tradición, a las manifestaciones sobrenaturales/carismáticas y a las presuposiciones científicas cosmológicas, como fuentes de verdad; llegando a definir una *cosmo-verdad* inmanente a todo y atemporal.

De esa manera, en la actualidad, la verdad se torna más mística que histórica y más especulativa/subjetiva que profética; al punto que el Espíritu guiador es visto como un *cosmo-espíritu* energía. Esto se contrapone al testimonio del apóstol Juan, quien presenta al Espíritu Santo como una persona divina guiando a los creyentes en el fundamento de la Verdad/Palabra: en su panorama histórico-profético y de un modo

soteriológico (arrepentimiento y confesión, justificación y santificación) y escatológico (cumplimiento pleno de sus promesas: *parusía* y tierra nueva).

Exposición bíblica de la implicancia acerca del “guiar” en la Verdad/Palabra

Teniendo en cuenta la revisión histórico-filosófica de esta implicancia y el estudio realizado en el capítulo tres, los resultados que llevan a exponer esta implicancia serían:

(1) Que ἀληθεία (“verdad” = $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha$), en el pensamiento juanino, es Dios (Padre, Hijo y Espíritu Santo). Las tres personas divinas, sus palabras y sus obras son verdad. Jesús afirmó, según el testimonio de Juan, que el Espíritu guiaría en la Verdad (Jn 16:13). Esta Verdad es la Palabra revelada de Dios. En ella se fundaría el guiar del Espíritu. Porque Dios santificaría a los creyentes por su Palabra (Jn 17:17). Por eso, a diferencia del pensamiento griego, la Verdad puede ser conocida y vivenciada. Esto produce la unidad salvífica del creyente con Dios (Jn 17:21). Por tanto, la Tradición cristiana y el Ecumenismo, al usar la filosofía griega como su lente hermenéutico, se apartan de la Verdad/Palabra y, actualmente, parecieran acercarse a las presuposiciones de la Nueva Era que expone una *cosmo-verdad* de carácter dualista, mística y ontológica.

(2) Que la frase ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ (“los guiará en toda la Verdad”, Jn 16:13), indica el contenido y sentido de la acción del Espíritu. A eso, la cláusula, καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν (“y les declarará lo que habrá de venir”, Jn 16:13), que se subordina a esa frase principal, muestra la amplitud escatológica del guiar del Espíritu. Sin embargo, ya que el Espíritu no hablaría por su propia cuenta (Jn 16:13), tal amplitud no se aparta de la Verdad/Palabra sino se funda en ella. De este modo la Verdad/Palabra proyecta un panorama histórico-profético de índole soteriológico y escatológico, “en y hacia” el cual el Espíritu guiaría a los creyentes de todas las épocas.

Por tanto, el guiar del Espíritu no sería místico, ontológico, ahistórico y sincretista, tal como lo evidencia la Tradición, el Ecumenismo y la Nueva Era, sino que se circunscribiría al panorama histórico-profético de la Verdad/Palabra.

(3) Que el panorama histórico-profético de la Verdad/Palabra, para Juan, se esboza entorno a Jesús, su encarnación (Jn 1:14,15), su vida, su muerte expiatoria (Jn 1:29,34), su resurrección, su intercesión y su segunda venida (Jn 20; 5:22; 14:1-3), teniendo como marco el inicio y desenlace del gran conflicto contra Satanás (Jn 8:44; 16:11) y sus agentes (las bestias, Ap 13). Este panorama no se separa de las promesas soteriológicas y escatológicas de la Deidad hacia los creyentes. De esta forma, el creyente puede ser salvo por la fe, arrepentirse, confesar sus pecados, ser perdonado y justificado (Jn 8:10,11), ser santificado por la Palabra (Jn 17:17), ser hecho amigo y discípulo de Jesús (Jn 15:13-15; 8:31; 15:8), y ser glorificado en su segunda venida (Jn 5:25,28,29). Así el creyente vive en la Verdad/Palabra, produce frutos espirituales (Jn 15:1,2), y espera encontrarse cara a cara con la Verdad/Jesús. Finalmente, cabe señalar, que el guiar del Espíritu, por estar circunscrito a la Verdad/Palabra, es histórico y real, tanto en la vida del creyente como en el desenlace final del gran conflicto.

(4) Que el Espíritu de Verdad (πνεῦμα τῆς ἀληθείας) o Espíritu de Profecía es el mismo a lo largo de la historia y no se contradice sino que se fundamenta en lo que él mismo reveló: la Palabra. Por lo tanto su Verdad/Palabra es invariable, única, y no es producto del sincretismo ni lo permite, sino que permanece y se hace realidad a lo largo de la historia (profecía). De manera que el Espíritu de Verdad, siendo él mismo Verdad, guía en la misma Verdad que él reveló.

CAPÍTULO V

CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES

Conclusiones generales

El presente estudio exegético se enfocó en hallar las implicaciones pneumatológicas de ὀδηγήσει (“guiará”) unido a las acciones del Espíritu Santo según Juan 16:12-15 y, mediante una revisión del panorama histórico-filosófico, destacarlas y hacerlas relevantes en la actualidad. De este modo, es posible señalar las siguientes conclusiones:

(1) Implica que el Espíritu Santo es Dios y una persona divina. Es decir: (a) que el Espíritu Santo existe, es real e histórico así como sus acciones; (b) que el Espíritu Santo tiene pensamiento y voluntad para actuar en su relación trinitaria y en su misión a favor del creyente; (c) que el Espíritu Santo es relacionamente cognoscible así como los otros miembros de la deidad.

(2) Implica un “guiar” personal, por parte del Espíritu Santo, no intuitivo y místico-ontológico sino un guiar por la Verdad/Palabra. Es decir: (a) que el Espíritu Santo no guía el alma, según la filosofía clásica y cristiana, sino al ser humano como persona holística; así (b) el guiar del Espíritu Santo, no es hiper-inmanente o introspectivo de índole ontológico, como una energía, fuerza o fluido impersonal, sino como persona divina a través de la Palabra revelada; (c) que el guiar del Espíritu Santo es único y no sincretista porque se basa en la Verdad/Palabra; Por lo tanto (d) el guiar

personal del Espíritu capacita al creyente en el entendimiento de la Verdad/Palabra, en la comprensión racional de su pecaminosidad, guiándolo al arrepentimiento y a una vida en armonía con Dios.

(3) Implica que el Espíritu Santo, como el ἄλλον παράκλητον (“otro consolador”), es el único Vicario de Cristo. Es decir: (a) que el Espíritu Santo es Verdad tal como los otros miembros de la deidad y no es inferior a Jesús sino que es ἄλλον, “otro igual” en naturaleza, a Jesús; (b) que el Espíritu Santo no actúa por su propia cuenta sino en perfecta comunión y armonía con la deidad y sus planes eternos; (c) que el Espíritu Santo es el único capaz de continuar con la obra redentora de Cristo; (d) que el Espíritu Santo es el único que puede ayudar y guiar al pecador hacia la Verdad/Jesús a través de la Verdad/Palabra y santificarlo con ella; (e) que el Espíritu Santo, en su función vicaria y guiadora, exalta y glorifica a Cristo, su vida, sus obras y sus promesas proféticas reveladas en su Palabra, delante del creyente; por tanto (f) el Espíritu Santo posee una vicariedad y labor singular intransferible, que en el sentido de sujeto y acción, no tiene comparación, porque ningún ser humano puede ser como él ni hacer lo que él hace.

(4) Implica un “guiar”, del Espíritu de Verdad, en y hacia toda la Verdad/Palabra. Es decir: (a) que el Espíritu de Verdad o Espíritu de Profecía es el mismo a lo largo de la historia, no se contradice ni se sincretiza; por eso (b) su revelación, la Verdad/Palabra, única e invariable, y no los dogmas y tradiciones, sería el contenido y el sentido de su acción guiadora; (c) que el Espíritu Santo guía a los creyentes, de todas las épocas, en y hacia toda la Verdad/Palabra, en su sentido soteriológico y escatológico dentro del marco del panorama histórico-profético proyectado por ella misma; de este modo (d) el Espíritu Santo guía al creyente a vivir en la Verdad y a mirar por la fe, en medio del gran

conflicto, las promesas eternas de Jesús para que pueda encontrarse cara a cara con él, la Verdad, en su segunda venida.

Recomendaciones generales

El evangelio de Juan es una fuente inagotable del “testimonio de Jesucristo” para aquel que anhela conocerle. Por eso, al finalizar este estudio se recomienda lo siguiente:

(1) Que presumir que el Espíritu ingresa o es recibido corporalmente, como esencia, fluido o efusión divina, de manera ontológica, sería especular sobre la forma del guiar del Espíritu; porque, según el presente estudio, el *paracletos* guía por la Palabra revelada. Por tanto, el creyente debe ser cuidadoso con la pretensión de que el Espíritu lo guía directamente, desde su interior, a través de sus sentimientos o emociones.

(2) Por otro lado, es necesario estudiar todos los *discursos parácleros* como un todo organizado ya que se ha podido ver brevemente, en este estudio, que están plenamente vinculados entre sí.

(3) Sería un gran aporte a los estudios juaninos, realizar estudios de la terminología usada por Juan en relación la Trinidad. Identificando su unidad, su personalidad, su misión y funcionalidad.

(4) También es posible profundizar el estudio respecto a la cosmovisión del apóstol Juan en todo el contexto de sus escritos. Su cosmología, ontología, antropología, soteriología, escatología y eclesiología. Esto aportaría a los estudios juaninos y a la comprensión de la Verdad.

(5) Así mismo es posible realizar estudios exegéticos y comparativos sobre los escritos juaninos y el pensamiento de Elena de White. Esto colaboraría con la formación de una cosmovisión bíblica en el tiempo del fin.

(6) Finalmente, Juan, partiendo de Dios, su revelación y la praxis de la vida cristiana, desde su época y previendo la historia, expone la Verdad en todas sus dimensiones. De esta forma profundizar su estudio para destacar aspectos hermenéuticos y principios de vida, en contraste a la cultura y teologías o tendencias filosóficas actuales, aportaría mucho a la conformación de un pensamiento centrado en la Palabra.

BIBLIOGRAFÍA

Tesis

- Chung, Youjin. “Looking Anew at the New Prophecy: Tertullian’s Montanism and Pentecostalism as Neo-Montanism”. Tesis de Maestría, University of Stellenbosch, 2013.
- Cortright, Charles Lloyd. “‘Poor Maggot-Sack that I Am’: The Human Body in the Theology of Martin Luther”. Tesis Doctoral, Marquette University, 2011.
- Ganski, Christopher. “Spirit and Flesh: On the Significance of the Reformed Doctrine of the Lord’s Supper for Pneumatology”. Tesis Doctoral, Marquette University, 2012.
- Heangkwon Choi, Jacob. “Augustinian Interiority: The Teleological Deification of the Soul through Divine Grace”. Tesis Doctoral, University of Durham, 2010. En Durham E-Theses, http://etheses.dur.ac.uk/316/1/Interiority_Jacob_H_Choi.pdf (consultado: 26 de octubre, 2013).
- Humphrey, Chris. “‘There the Father is, and there is everything’: Elements of Plotinian Pantheism in Augustine's Thought”. Tesis de Maestría, McGill University, 1986. En McGill Library and Collections, http://digitool.library.mcgill.ca/R/9VLLKBJX EYFR44U9699D2PT19V3FX9CMFKD8QFBXITSY4X4J4Q-01291?func=results-jump-page&set_entry=000181 &result_format=001 (consultado: 27 de octubre, 2013).
- Jansma, Henry Peter. “The prophetic office in John Calvin’s theology”. Tesis Doctoral, Durham University, 1991.
- König, Thomas. “The New Age Movement: Genesis of High Volume, Low Impact Identity”. Tesis Doctoral, European University Institute, 2000.
- Leslie, Andrew M. “‘The Glory of God in the face of Jesus Christ’: Divine authority, scripture, and the life of faith in the thought of John Owen (1616-1683)”. Tesis Doctoral, University of Edinburgh, 2013.
- Magrin, Sara. “Plotinus' epistemology and his Reading of the *Theaetetus*”. Tesis Doctoral, McGill University, 2009. En McGill Library and Collections, <http://digitool.library.mcgill.ca/R/V9AR6BLF7DK411RXPA912D33G2B553>

8ELL7B9INHNMFKS41EG-046 89? func=results-jump-page&set_entry=000081&result_format=001 (consultado: 29 de octubre, 2013).

- Marrocco, Mary Noreen Rita. "Participation in the Divine Life in St. Augustine's *De Trinitate* and Selected Contemporary Homiletic Discourses". Tesis Doctoral, University of St. Michael's College, 2000.
- McGrath, Gavin John. "Puritans and the human will: voluntarism within mid-seventeenth century puritanism as seen in the Works of Richard Baxter and John Owen". Tesis Doctoral, Durham University, 1989.
- Nido, Raul Antonio A. "The Holy Spirit in the Church and in souls". Tesis Doctoral en teología, Universidad de Navarra, 2001.
- Pastorelli, David. *Le Paraclet dans le corpus johannique*. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 142. Berlin-New York: de Gruyter, 2006.
- Veloso, Mario. *El compromiso cristiano*. Buenos Aires: Ediciones Zunino, 1975.

Artículos

- Akurgal, Ekrem. "The Early Period and the Golden Age of Ionia". *American Journal of Archaeology* 66, no. 4 (1962): 369-379.
- Aranda Fraga, Fernando. "La influencia de la *New Age* en la educación posmoderna", *Theologica* 1 (2000): 36-75.
- Armstrong, Chris. "Embrace your inner Pentecostal". *Christianity Today* 50 (2006): 86-89.
- Ash, James L. "The Decline of Ecstatic Prophecy in The Early Church". *Theological Studies* 37, no. 2 (1976): 227-252.
- Bacchiocchi, Samuele. "Rome and Christianity Until A. D. 62". *Andrews University Seminary Studies* 21, no. 1 (1983): 3-25.
- Baumgarten, Albert. "The name of the Pharisees". *JBL* 102, no. 3 (1983): 411-428.
- Barrenechea, Jared Nun. "Christ, the center of Apocalyptic prophecy: Complete certainty of the historical fulfillment of his promises". Article for *Ministry*, International Journal for Pastors, second prize winner of the 2014 Student Writing Contest.
- Baugh, Steven M. "Cult prostitution in New Testament Ephesus: a reappraisal". *Journal of the Evangelical Theological Society* 42, no. 3 (1999): 443-460.

- Baum, Gregory y John Coleman. "La Iglesia ante la Democracia cristiana". *Concilium* 213 (1987): 169-179.
- Beach, J. Mark. "The Real Presence of Christ in the Preaching of the Gospel: Luther and Calvin on the Nature of Preaching". *MJT* 10 (1999): 77-134.
- Becerra Romero, Daniel. "La mujer y las plantas sagradas en el mundo antiguo". *Vegueta* 7 (2003): 9-21.
- Berković, Danijel. "Christian Unity and Fellowship in Light of the Ecumenical Movement". *Kairos* 2, no. 1 (2008): 103-116.
- Bevans, Stephen. "The Church as Creation of the Spirit: Unpacking a Missionary Image". *Missiology* 35, no. 1 (2007): 5-18.
- Bishop, Steve. "Green theology and deep ecology: New Age or new creation". *Themelios* 16, no. 3 (1991): 8-14.
- Bolton, Robert. "Aristotle's definitions of the Soul: De Anima II, 1-3". *Phronesis* 23, no. 3 (1978): 258-278.
- Bonting, Sjoerd L. "Spirit and Creation". *Zygon* 41, no. 3 (2006): 713-723.
- Bounds, Christopher T. "Irenaeus and the Doctrine of Christian perfection". *Wesleyan Theological Journal* 45, no. 2 (2010): 161-176.
- Brown, R. E. "The Paraclete in the Fourth Gospel". *New Testament Studies* 13, no. 2 (1967): 113-132.
- Buchiu, Ștefan. "The Monarchy of the Father: Cataphatic and apophatic dimensions". *International Journal of Orthodox Theology* 1, no. 1 (2010): 98-110.
- Calderón, Carlos. "¿Qué es la llenura del Espíritu Santo en Hechos?". *Kairós* 34 (2004): 27-41.
- Canale, Fernando. "Deconstrucción y Teología: Una propuesta metodológica". *DavarLogos* 1, no. 1 (2002): 3-26.
- _____. "Evolution, Theology, and Method, part 3: Evolution and Adventist Theology". *Andrews University Studies* 42, no. 1 (2004): 5-48.
- Carson, Donald A., "The function of the Paraclete in John 16: 7-11". *Journal of Biblical Literature* 98, no. 4 (1979): 547-566.
- Chin, Clive S. "Calvin, Mystical union, and Spirituality". *TTJ* 6 (2003): 183-209.

- Clapsis, Emmanuel. "Towards a Mystical and Prophetic Spiritual Life". *The Ecumenical Review* 59, no. 2-3 (2007): 189-204.
- Clouzet, Ron E. M., "The Personhood of the Holy Spirit". *JATS* 17, no. 1 (2006): 11-32.
- Cohen, Shaye J. D. "The significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism". *Hebrew Union College Annual* 55 (1984): 27-53.
- Combs, William W. "Nag Hammadi, Gnosticism and New Testament Interpretation". *Grace Theological Journal* 8, no. 2 (1987): 208-212.
- Conferenza Episcopale Italiana, *Convegno Nazionale dei Delegate Diocesani per l'Ecumenismo e il Dialogo*, en *Lettera di collegamento* 29, no. 40 (2004): 6-216.
- Cottier, Georges. "Théologie trinitaire et Ecclésiologie". *PATH* 2, no. 1 (2003): 102-105.
- Culp, Kristine A. "Christian Unity, Prophetic Witness, and the Unity of Humanity". *Call to Unity* 11 (2010): 29-33.
- Czesz, Bogdan. "San Ireneo y el Montanismo". *AHIg* 3 (1994): 81-93.
- DeRobertis, Eugene M. "St. Thomas Aquinas's Philosophical-Anthropology as a Viable Underpinning for a Holistic Psychology: A Dialogue with Existential-Phenomenology". *Janus Head* 12, no. 1 (2011), 62-91.
- Dhavamony, Mariasusai. "Towards a Trinitarian Theology of Religions". *Pontificia Academia Theologica* 2, no. 1 (2003): 197-221.
- Drane, John W. "Apocalyptic Hope in the New Age". *Evangel* 17, no. 3 (1999): 85-87.
- Dreyer, Yolanda y Mathias Zeindler, Anna Case-Winters, Rathnakara Sadananda, Michael Weinrich. "Sola Scriptura: Hindrance or catalyst for church unity?". *HTS Theological Studies* 69, no. 1 (2013): 1-8.
- Duarte, Leandro. "Bulas Inquisitoriais: *Ad Abolendam* (1184) e *Vergentis in Senium* (1199)". *Revista de História* 166 (2012): 129-161.
- Engelsviken, Tormod. "'Come Holy Spirit, Heal and Reconcile': An Evangelical Evaluation of the CWME Misión Conference in Athens, May 9-16, 2005". *International Bulletin of Missionary* 29, no. 4 (2005): 190-192.
- Enjuto Sánchez, Begoña. "Amistad y relaciones sociales en el Mundo Antiguo. Una aproximación al fenómeno en el mundo griego y romano". *Historia Antigua*. vol. 22. Espacio, Tiempo y Forma 2 (Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2009), 90-96.

- Escudero Imbert, José. "El pontificado de Achille Ratti, papa Pio XI". *AHlg*, no. 6 (1997): 77-111.
- Farnell, F. David. "The Montanist Crisis: A Key to refuting Third-Wave concepts of NT Prophecy". *The Master's Seminary Journal* 14, no. 2 (2003): 235-262.
- Filson, Floyd V. "Ephesus and the New Testament". *The Biblical Archaeologist* 8, no. 3 (1945): 73-80.
- Fraser, Jessica. "Where the Divine Meets the Created: The Feminist and Ecofeminist Trinitarian Theologies of Elizabeth A. Johnson and Ivone Gehara". *Religious Studies and Theology* 23, no. 2 (2004): 53-77.
- French II, Robert P. "Holy Spirit and Ecumenical Division: Identifying the Theological Implications of Pentecostal-Charismatic Growth for Western Christianity". *Africa Journal of Evangelical Theology* 30, no. 2 (2011): 135-164.
- Frontini, Francesca y Gerard Lynch y Carl Vogel. "Revisiting the Donation of Constantine". Symposium on Style in Text: Creative Generation and Identification of Authorship. AISB Convention: Aberdeen, 3 de abril, 2008.
- Gabriel, Andrew K., "Pneumatological perspectives for a Theology of Nature: The Holy Spirit in relation to ecology and technology". *JPT* 15, no. 2 (2007): 195-212.
- Gaffin, Richard B., "The Holy Spirit". *Westminster Theological Journal* 43, no. 1 (1980): 58-78.
- Gallagher, Robert L. "The Holy Spirit in the World: In Non-Christians, Creation and other Religions". *Asian Journal of Pentecostal Studies* 9, no. 1 (2006): 17-33.
- García Bazán, Francisco. "Sobre el gnosticismo y los gnósticos. A cuarenta años del Congreso de Mesina". *Gerión* 26, no. 2 (2008): 111-134.
- Gatis, George Joseph. "John Owen's View of Substantitive Biblical Law". *Contra Mundum* 14 (1995): 2-14.
- Gerrish, Brian A. "The Mirror of God's Goodness: Man in the Theology of Calvin". *Concordia Theological Quarterly* 45, no. 3 (1981): 211-222.
- Giblet, Jean. "Les Promesses de l'Esprit et la Mission des Apôtres dans les Evangiles". *Irénikon* 30 (1957): 39-42.
- González Echegaray, Joaquín. "La Jerusalén que vio Jesús". *Scripta Theologica* 32, no. 2 (2000): 490-491.

- González Serrano, Pilar. "Consideraciones iconográficas sobre la Ártemis Efesia", En *Actas del I Congreso Español del Antiguo Oriente Próximo "El Mediterráneo en la Antigüedad: Oriente y Occidente"*. Madrid: CSIC, 1998.
- Granado, Carmelo. "El Don del Espíritu de Jesús en San Hilario de Poitiers". *Estudios Eclesiásticos* 57 (1982): 429-450.
- Granados, Jerónimo y Jaime E. Bortz. "Espiritualidad y sanación en el encuentro de culturas. Un caso en los Andes centrales peruanos". *Cuadernos de Teología* 22 (2003): 335-351.
- Guerra, Manuel. "El gnosticismo antiguo y moderno". *Biblia y Fe* 22 (1996), 216-272.
- Halldorf, Joel. "Unity through Spirit and Praxis: An unsystematic Approach to Pentecostalism and the Week of Prayer for Christian Unity". *The Ecumenical Review* 59, no. 4 (2007): 483-490.
- Hallet, Adrian. "The Theology of John Calvin. Part Two: The Christian's Conflict with the Flesh". *Churchman* 105, no. 3 (1991): 1-2.
- Hannah, John. "The Cure of Souls; or, Pastoral Counseling: The Insight of John Owen". *Reformation & Revival* 5, no. 3 (1996): 71-92.
- Hann, Ferdinand. "La comprensión bíblica del Espíritu Santo. Función soteriológica y 'personalidad' del Espíritu Santo". En *Experiencia y Teología del Espíritu Santo*. Eds. C. Heimann y H. Mühlen. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1978.
- Hasel, Gerhard F., "Interpretación Bíblica: Principios Generales". Lima: Instituto Bíblico Sudamericano, 1979.
- Hawkin, David J. "The Johannine Concept of Truth and its Implications for a Technological Society". *The Evangelical Quarterly* 59, no. 1 (1987): 3-13.
- _____. "Revelation and Truth in Johannine Theology". *Churchman* 116, no. 2 (2002): 105-112
- Heinz, Johann. "The Modern Papacy: Claims and Authority". En *Symposium on Revelation Introductory and Exegetical Studies*. Editado por Frank Holbrook. Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 1992.
- Helfrich, Paul M. "The Channeling Phenomenon: A Multi-Methodological Assessment". *Journal of Integral Theory and Practice* 4, no. 3 (2009): 141-161.
- Hitchcock, James. "Shall man unmake God? The new Ecumenism says no". *Imprimis* 14, no. 2 (1985): 1-4.

- House, Wayne. "Heresies in the Colossian Church". *Bibliotheca Sacra* 149 (142): 45-59.
- Howson, Barry H. "The Puritan Hermeneutics of John Owen: A Recommendation". *WTJ* 63, no. 2 (2001): 351-375.
- Houtman, Dick y Stef Aupers. "The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981-2000". *Journal for the Scientific Study of Religion* 46, no. 3 (2007): 305-320.
- Hughson, Thomas S. J. "Interpreting Vatican II: 'A New Pentecost' ". *Theological Studies* 69 (2008): 3-37.
- Irarrázaval, Diego. "Inculturaciones en la religión del pueblo". *Jahrbuch für Kontextuelle Theologien* 96 (1996): 58-88.
- Jankiewicz, Darius. "Sacramental Theology and Ecclesiastical Authority". *AUSS* 42, no. 2 (2004): 361-382.
- Jinkwang Kim, Lucien. "Is Montanism a Heretical Sect or Pentecostal Antecedent?". *AJPS* 12, no. 1 (2009): 113-124.
- Johnson, Luke T. "A New Gnosticism: An Old threat to the Church". *Commonweal* 131, no. 19 (2004): 28-31.
- Jones, Peter. "Paul confronts paganism in the Church: A case study of first Corinthians 15:45". *Journal of the Evangelical Theological Society* 49, no 4 (2006): 713-37.
- Joubert, Johann. "Johannine metaphors/symbols linked to the Paraclete-Spirit and their theological implications". *Acta Theologica* 1 (2007): 83-103.
- _____. "A Theological assessment and interpretation of the Johannine Paraclete-Spirit", *In die Skriflig* 41, no. 3 (2007): 510-513.
- Kampen, John. "The cult of Artemis and the Essenes in Syro-Palestine". *Dead Sea Discoveries* 10, no. 2 (2003): 205-220.
- Kannengiesser, Charles S.J. "Nicea 325 en la historia del Cristianismo". *Concilium* 138 (1978): 50-54.
- Kärkkäinen, Veli-Matti. "How to speak of the Spirit among Religions: Trinitarian 'Rules' for a Pneumatological Theology of Religions". *International Bulletin of Missionary Research* 30, no. 3 (2006): 121-127.
- _____. "Is the Spirit Still the Dividing Line between the Christian East and West? Revisiting an Ancient Problem of Filioque with a Hope for an Ecumenical Rapprochement". *Perichoresis* 9, no. 2 (2011): 125-42.

- Kasomo, Daniel y Nicholas Ombachi, Joseph Musyoka, Napoo Naila. "Historical Survey of the Concept of Ecumenical Movement its Model and Contemporary Problems". *International Journal of Applied Sociology* 2, no. 5 (2012): 47-51.
- Kemp, Daren. "The Christaquarians? A Sociology of Christians in the New Age", *Studies in World Christianity* 7, no. 1 (2001): 96-108.
- Kim, Kirsteen. "Holy Spirit movements in Korea – Paternal or Maternal? Reflections on the analysis of Ryu Tong-Shik (Yu Tong-Shik)". *Exchange* 35, no. 2 (2006): 147-168.
- Kinnamon, Michael. "Celebrating Our History as a Movement for Unity". *Call to Unity* 10 (2009): 1-4.
- _____. "Indian Contribution to Contemporary Mission Pneumatology", *Transformation* 23, no. 1 (2006): 30-33.
- Knudsen, Johannes. "The Lady and the Emperor: A study of the Domitian persecution". *Church History* 14, no. 1 (1945): 17-32.
- Kooi, C. (Kees) van der. "Towards and Abrahamic Ecumenism? The Search for the universality of the Divine mystery". *Acta Theologica* 32, no. 2 (2012): 240-253
- Köstenberger, Andreas J. "‘What is Truth?’ Pilate’s Question in its Johannine and Larger Biblical Context". *JETS* 48, no. 1 (2005): 35-40.
- _____, Andreas J. y Stephen O. Stout. "‘The Disciple Jesus Loved’: Witness, Author, Apostle – A Response to Richard Bauckham’s Jesus and the Eyewitnesses". *BBR* 18, no. 2 (2008): 209-231.
- _____, "The Destruction of the second Temple and the composition of the Fourth Gospel", *Trinity Journal* 26 (2005): 205-242.
- Küng, Hans y Jürgen Moltmann. "¿Una confesión de fe Ecuémica?". *Concilium* 138 (1978): 11-14.
- Lahood, Gregg. "Relational Spirituality, Part 1 Paradise Unbound: Cosmic Hybridity and Spiritual Narcissism in the ‘One Truth’ of New Age Transpersonalism". *International Journal of Transpersonal Studies* 29, no. 1 (2010): 31-57.
- Lawson, Kenneth E. "Who Founded Methodism? Wesley's Dependence upon Whitefiel in the Eighteenth-Century English Revival". *R&R* 4, no. 3 (1995): 39-57.
- Lawson, Matthew P., "The Holy Spirit as conscience collective". *Sociology of Religion* 60, no. 4 (1999): 341-361.

- Lewis, Gordon R. y Bruce A. Demarest. "Roman Catholicism". *Integrative Theology*. Vol. 3. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996.
- Lindsay, Dennis R. "What is Truth? Ἀληθεία in the Gospel of John". *Restoration Quarterly* 35, no. 3 (1993): 141.
- López Férez, Juan Antonio. "Los dioses griegos y sus mitos en Galeno". *CFC (G): Estudios griegos e indoeuropeos* 14 (2004): 155-181.
- Lösel, Steffen. "Guidance from the gaps: the Holy Spirit, ecclesial authority, and the principle of juxtaposition". *SJT* 59, no. 2 (2006): 140-158.
- Maddox, Randy L. "John Wesley and Eastern Orthodoxy: Influences, Convergences and Differences". *Asbury Theological Journal* 45, no. 2 (1990): 29-53.
- McFayden, Donald. "The Occasion of the Domitianic Persecution". *The American Journal of Theology* 24, no. 1 (1920): 46-66.
- McNally, Robert E. "The Council of Trent, the Spiritual Exercises and the Catholic Reform". *Church History* 34, no. 1 (1965): 36-49.
- MacRae, George. "Gnosis in Messina". *CBQ* 28, no. 3 (1966): 322-333.
- Macray, John. "Archaeology and the book of Acts". *CTR* 5, no. 1 (1990): 69-82.
- Maspero, Giulio. "El Espíritu, la cruz y la unidad: συνδέω σύνδεσμος y συνδετικός en Gregorio de Nisa". *Scripta Theologica* 38, no. 2 (2006): 445-471.
- Mateo-Seco, Lucas F. "Salvación y divinización: la lección de los Padres". *Scripta Theologica* 31, no. 2 (1999): 453-469.
- _____. "El Espíritu Santo en el Adv. Macedonios de Gregorio de Nisa". *Scripta Theologica* 37, no. 2 (2005): 475-498.
- Menn, Stephen. "Aristotle's definition of Soul and the programme of the *De Anima*". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 22 (2002): 83-139.
- Mercer, Samuel y Leicester Lewis. "The alleged persecution of Christians by Domitian". *Anglican Theological Review* 2, no. 1 (1919): 1-26.
- Militi, Manuela. "Il costo della Repubblica 'sorella' per gli ebrei di Roma (febbraio 1798-settembre 1799)". *Eurostudium*, no. 23 (2012): 70-124.
- Mohler, R. Albert. "What is Truth? Truth and Contemporary culture". *Journal of the Evangelical Theological Society* 48, no. 1 (2005): 61-65.

- Moltmann, Jürgen. "El Espíritu Santo y la teología de la vida". *Isidorianum* 7 (1998): 351-366.
- _____. "Im Lebensraum des dreieinigen Gottes Neues trinitarisches Denken". *Bogoslovni Vestnik* 70, no. 2 (2010): 167-184.
- Montes García, Alfredo. "Salvación en el Islam". *Isidorianum* 23 (2003): 45-68.
- Morris, T. F. "Plato's Cave". *SAJP* 28, no. 4 (2009): 415-32.
- Mostert, Christiaan. "From Eschatology to Trinity: Pannenberg's Doctrine of God". *Pacifica* 10 (1997): 70-83.
- Müller, Ekkehardt. "The Jews and the Messianic Community in Johannine Literature". *Davar Logos* 4, no. 2 (2005): 159-180.
- Nalunnakal, George Mathew. "Come Holy Spirit, heal and reconcile: Called in Christ to be reconciling and healing communities". *IRM* 94, no. 372 (2005): 7-19.
- Nelson, J. Robert. "Toward an Ecumenical Ecclesiology". *TS* 31, no. 4 (1970): 644-673.
- Ngien, Dennis. "Theology of Preaching in Martin Luther". *Themelios* 28, no. 2 (2003): 28-48.
- Norris, Richard A. "Irenaeus and Plotinus answer the Gnostics: A note on the relation between Christian thought and Platonism". *USQR* 34, no. 1 (1980): 13-23.
- Núñez, Miguel Ángel. "El concepto verdad en sus dimensiones griega y hebrea". *Andrews University Seminary Studies* 35, no. 1 (1997): 55.
- Onica, Paul. "Lessons from Montanism". *Affirmation & Critique* 2, no. 1 (1997): 52-4.
- Ortiz, Daniel Bosqued. "El bautismo del Espíritu Santo: símbolo y realidad". *Davar Logos* 1 (2007): 35-53.
- O'Reggio, Trevor. "A Re-examination of Luther's View on the State of the Dead". *JATS* 22, no. 2 (2011): 154-170.
- Osei-Bonsu, Joseph. "Christianity and African cultura". *Jahrbuch für Kontextuelle Theologien* 96 (1996): 127-141.
- Oviedo, Pablo Guillermo. "El Espíritu de Dios: el desafío de la comunión y la misión en un mundo fragmentado". *Cuadernos de Teología* 27 (2008): 79-103.

- Packer, James I. "Seventeenth-century Teaching on the Christian Life -1: An Introduction to some Puritan and Roman Moral Theology". *Churchman* 71, no. 4 (1957): 166-173.
- Parrott, Douglas M. "Gnosticism and Egyptian Religion". *NovT* 29, no. 1 (1987): 73-93.
- Parvis, Merrill M. "Archaeology and St. Paul's journeys in Greek Lands". *The Biblical Archaeologist* 8, no. 3 (1945): 62-73.
- Peñamaría, Antonio. "En las fuentes de la 'teología' del Espíritu". *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques* 26, no. 1-2 (1980): 170-5.
- Pelikan, Jaroslav. "Montanism and Its Trinitarian Significance". *Church History* 25, no. 2 (1956): 99-108.
- Pierantoni, Claudio. "Dios y la materia: Propuesta a partir del *Timeo* de Platón y las Confesiones de San Agustín". *Teología y Vida* 44 (2002): 330-342.
- Pikasa Ibarrodo, Xavier. "El Espíritu Santo en el Iglesia y en la Historia". *Isidorianum* 8 (1999): 403-455.
- Polo, Jesús. "María, sagrario viviente del Espíritu Santo". *Scripta Teológica* 19, no. 3 (1987): 683-727.
- Potterie, Ignace de la. "Le Paraclet". *La Vie selon l'Esprit: condition du Chrétien*. Paris: Les Editions du Cerf, 1965.
- _____. "La Verità in San Giovanni". *Rivista Biblica* 11 (1963): 3-24.
- _____. "'Je suis la Voie, la vérité et la Vie' (Jn 14,6)". *Nouvelle Revue Théologique* 88 no. 9 (1966): 907-942.
- Pratt, Jonathan. "Sacrament and Ordinance: Aren't they the same?". *Sola Scriptura* 8 (2008): 40-45.
- Puchol Sancho, Vicente. "Los Estados Pontificios desde la Revolución Francesa a los Pactos de Letrán (1789-1922)". *Miscelánea Comillas* 69, no. 134 (2011): 207-227.
- Quarles, Charles L. "Ordinance or Sacrament: Is the Baptist View of the Ordinances Truly Biblical?". *JBTM* 1, no. 1 (2003): 47-57.
- Rahmani, Gholamreza, Jamshid Sadri y Parviz Rahmani. "Neo-platonic Philosophy of Plotinus". *Journal of Basic and Applied Scientific Research* 2, no. 4 (2012): 3593-3597.

- Regev, Eyal. "The Sadducees, The Pharisees, and the Sacred: Meaning and ideology in the Halakhic controversies between the Sadducees and Pharisees", *Review of Rabbinic Judaism* 9 (2006): 126-140.
- Rodor, Amin A. "O Espírito-Parákletos no quarto evangelho". *Parousia* 2 (2005): 53-67.
- Rodriguez Cabezas, Javier. "La biblioteca de Éfeso". *Historia Antigua*. Vol. 13. Espacio, Tiempo y Forma 2 (Madrid: UNED, 2000), 141-157.
- Rodríguez, Juan. "Ártemis Efesia en Lidia y Apolo Clario en Éfeso: Mántica y propaganda religiosa en época imperial". *Historia y Arqueología*. Vol. 6. Actas del IX Congreso Español de Estudios Clásicos. Madrid: Ediciones Clásicas, 1998.
- Rowdon, Harold H. "Edinburgh 1910, Evangelicals and the Ecumenical Movement". *Vox Evangelica* 5 (1967): 49-71.
- Rudder Baker, Lynne. "Need a Christian be a Mind/Body Dualist?". *Faith and Philosophy* 12, no. 4 (1995): 489-504.
- Sánchez, Jesús. "Efeso: esplendor de Jonia". *Historia* 16, no. 186 (Madrid: 1991): 1-7.
- Sánchez, José. "Los orígenes de la Inquisición medieval". *Clio & Crimen* 2 (2005): 17-52
- Sandiyagu, Virginia R. "ἕτερος and ἄλλοι in Luke". *NovT* 48, no. 2 (2006): 105-130.
- Santrac, Aleksandar S. "Three I know not what: The influence of Greek philosophy on the doctrine of Trinity". *In die Skriflig/In Luce Verbi* 47, no. 1 (2013): 1-7.
- Segal, Robert A. "Gnosticism, ancient and modern". *Christian Century* 112, no. 32 (1995): 1053-56.
- Seibol, Jorge R. "Religión y magia en la religiosidad popular latinoamericana". *Religión*. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Editado por José Gómez Caffarena. Madrid: Trotta, 1993.
- Scheffczyk, Leo. "La encíclica sobre el Espíritu Santo: Balance realista y mensaje de esperanza para el siglo que comienza". *ScriptTheol* 20, no. 2-3 (1988): 570-571
- Schnabel, Eckhard J. "Die Ersten Christen in Ephesus Neuerscheinungen zur Fruhchristlichen Missionsgeschichte". *NovT* XLI, no. 4 (1999): 349-382.
- Sfameni Gasparro, Giulia. "Pablo y los 'primeros gnósticos'". *Anuario de Historia de la Iglesia* 18 (2009): 219-236.
- Sheridan, Ruth. "The Paraclete and Jesus in the Johannine Farewell Discourse". *Pacifica Theological Association* 20, no. 2 (2007): 125-141.

- Scholtus, Sylvia. "El uso de ἐκεῖνος y su relación con πνεῦμα y παράκλητος en el evangelio de Juan". *Theologika* 22, no. 1 (2007): 69.
- Slater, Thomas B., "The Paraclete as Advocate in the Community of the Beloved Disciple", *African Theological Journal* 20, no. 2 (1991), 101-107.
- Sokolowski, Franciszek. "A New Testimony on the cult of Artemis of Ephesus". *Harvard Theological Review* 58, no. 4 (1965): 427-431.
- Spiteris, Yannis. "Teología Trinitaria Nell' oriente cristiano: Implicazioni soteriologiche e antropologiche". *Pontificia Academia Theologica* 2, no. 1 (2003): 71-85.
- Staples, Rob L. "John Wesley's Doctrine of the Holy Spirit". *WestJ* 21 (1986):91-115.
- Surburg, Raymond F. "Rabbinical writings of the Early Christian Centuries and New Testament Interpretation". *CTQ* 43, no. 4 (1979): 273-285.
- Tham Wan, Yee. "'The Spirit of your Father': Suggestions for Fuller Pentecostal Pneumatology with accompanyig Pastoral Implications". *AJPS* 10, no. 2 (2007): 224-225.
- Towner, Philip H. "Gnosis and realized eschatology in Ephesus (of the pastoral epistles) and the Corinthian enthusiasm". *Journal for the Study of the New Testament* 31 (1987): 95-124.
- Trimble, Shawn Michael. "Spiritualism and Channeling". En *America's Alternative Religions*. Ed. T. Miller. Albany, NY: State University of New York, 1995.
- Vandermeij, Ronald. "Calvin's Early Years (1509-1536)". *WRS* 16, no. 1 (2009): 1-3.
- Vick, Edward W. H. "John Wesley's teaching concerning Perfection". *AUSS* 4 (1966): 207.
- Viglas, Katelis. "A Historical outline of Byzantine Philosophy and Its basic subjects". *Res Cogitans* 3 (2006): 73-105.
- Villar, José R. "El Espíritu Santo: 'Principium unitatis Ecclesiae' ". *Scripta Theologica* 30, no. 3 (1998): 831-860.
- Vogel, Winfried. "The Eschatological Theology of Martin Luther. Part 1: Luther's Basic Concepts". *AUSS* 24, no. 3 (1986): 249-264.
- Wagner, Carlos. "Sobre inciensos, trances y (algunas) diosas. Una perspectiva etnobotánica". *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 15 (2010): 91-103.

- Wagua, Aiban. "Procesos de inculturación desde la visión indígena". *Jahrbuch für Kontextuelle Theologien* 94 (1994): 153-164.
- Wells, Harold. "Trinitarian Feminism: Elizabeth Johnson's Wisdom Christology". *Theology Today* 52, no. 3 (1995): 330-343.
- Wilken, Robert L. "Melito, the Jewish community at Sardis, and the sacrifice of Isaac". *Theological Studies* 37, no. 1 (1976): 53-69.
- Williams, D. Newell. "What it Means to be a 'Multicultural and Inclusive Church'". *Call to Unity* 11 (2010): 18-21.
- Wilson-Kastner, Patricia. "On Partaking of the Divine nature: Luther's dependence on Augustine". *AUSS* 22, no. 1 (1984): 113-124.
- Wilson, R. McL. "'Jewish gnosis' and Gnostic Origins: A Survey", *Hebrew Union College Annual* 45 (1974): 178-189.
- Wise, Isaac M. "The Pharisees". *The Asmonean* VII, no. 14 (21 Enero, 1853): 162-163.
- Wiseman, Peter. "Domitian and the Dynamics of terror in Classical Rome". *History Today* 46, no. 9 (1996): 19-24.
- Woods, Richard. "What is New Age Spirituality?". *The Way* 33, no. 3 (1993): 176-188.
- Yamauchi, Edwin. "The Gnostics and History". *JETS* 14, no. 1 (1971): 29-40.
- _____, Edwin M. "Pre-Christian Gnosticism in the Nag Hammadi Texts?". *Church History* 48, no. 2 (1979): 129-141.
- Yanguas, José María. "El Espíritu Santo y la divinización del cristiano según San Basilio". *Scripta Theologica* 30, no. 2 (1998): 519-529.
- Yong, Amos. "The Spirit bears witness: pneumatology, truth, and the religions". *Scottish Journal of Theology* 57, no. 1 (2004): 14-38.
- _____. "Discerning the Spirit(s) in the natural world: Toward a typology of 'Spirit' in the Religion and Science conversation". *Theology and Science* 3, no. 3 (2005): 315-329.
- _____. "Discerning the Spirit(s): A Pentecostal-Charismatic Contribution to Christian Theology of Religions". *JPTSup* 20. Ed. John C. Thomas, Rickie D. Moore y Steven J. Land. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- _____. "The Spirit of Hospitality: Pentecostal Perspectives toward a Performative Theology of Interreligious Encounter". *Missiology* 35, no. 1 (2007): 55-73.

Yong, Amos. "Academic Glossolalia? Pentecostal Scholarship, Multi-disciplinary, and the Science-religion Conversation". *Journal of Pentecostal Theology* 14, no. 1 (2005): 61-80.

York, Michael. "New Age Commodification and Appropriation of Spirituality". *Journal of Contemporary Religion* 16, no. 3 (2001): 361-372.

Libros clásicos

Alcázar, Luis de. *Vestigatio Arcani Sensus in Apocalypsi*. Antuerpiae: Apud Heredes Martini Nutij., 1619.

Antioquía, Ignacio de. *Epistle to the Philadelphians*. En Philip Schaff, ed., *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*. Vol. 1 de *Ante-Nicene Fathers*. Edinburgh: 1867; reimp., Grand Rapids, MI.: Eerdmans, 2001.

_____. *Epistle to the Romans*. En Philip Schaff, *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*. Editado por Alexander Roberts y James Donaldson. Edinburgh: 1867; reimp., Grand Rapids, MI.: Eerdmans, 2001.

_____. *Epistle to the Smyrnaeans*. En Philip Schaff, *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*. Editado por Alexander Roberts y James Donaldson. Edinburgh: 1867; reimp., Grand Rapids, MI.: Eerdmans, 2001.

Aquino, Tomas de. *Suma de Teología: Introducción general y parte I*. Biblioteca de Autores Cristianos 31. Ed. Damian Byrne. Madrid: BAC, 1988.

Aquino, Tomas de. *Summa Theologica*. En *Summa Theologica*. Traducido por Fathers of the English Dominican Province. New York, NY: Benziger Bros, 1947; reimpresso Grand Rapids, MI.: CCEL.

_____. *Summa Contra Gentiles*. En *The Summa Contra Gentiles of Saint Thomas Aquinas: The Second Book*. Traducido por The English Dominican Fathers. London: Burns Oates, 1923.

_____. *Scripta super libros sententiarum* II:44.3.4. En *Aquinas: Political Writings*. Ed. R. W. Dyson. De *Cambridge Texts in the History of Political Thought*. Ed. Raymond Geuss. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

_____. *Questiones de quodlibet* 9.16. En Gobierno de Navarra, http://www.navarra.es/home_es/Indices/Buscador/?q=Thome+de+Aquino (consultado: 18 de setiembre, 2014).

Aristóteles. *On the Soul*. En The University of Adelaide Library, <http://ebook.s.adelaide.edu.au/a/aristotle/a8so/index.html> (consultado: 27 de octubre, 2013).

- Aristóteles. *Acerca del Alma* 2.1, 412a15-20. En, Aristóteles. *Acerca del Alma*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1988.
- _____. *Metafísica*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994.
- Atanasio. *Four Discourses Against the Arians*. En *Athanasius: Select Works and Letters by Athanasius*. Editado por Philip Schaff. Grand Rapids, MI.: Christian Classics Ethereal Library.
- Calvino, Juan. *The Institutes of the Christian Religion*. Grand Rapids. MI.: Christian Classics Ethereal Library, 2002.
- _____. *Calvin's Commentaries: Ephesians*, en *Logos Library System*. Albany, OR: Ages Software, 1998.
- _____. *Calvin's Commentaries: 1 Corinthians*, en *Logos Library System*. Albany, OR: Ages Software, 1998.
- Cirilo de Jerusalen. *Catequesis* 16. En Phillip Schaff. ed. *Cyril of Jerusalem, Gregory Nazianzen*. New York: CLP, 1893; reimpresso, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library.
- Clemente de Roma. *First Epistle to the Corinthians*. En Philip Schaff, *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*. Editado por Alexander Roberts y James Donaldson. Edinburgh: 1867; reimp., Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001.
- Epifanio. *Adversus Haereses*. En James Stevenson, *A New Eusebius: Documents Illustrating the History of the Church to AD 337*. London: SPCK, 1987.
- Estrabón, *Geografía*. En: Robert Bedrosian's Homepage. "Strabo's Geography Book XIV". Robert G. Bedrosian. ed. <http://rbedrosian.com/Classic/strabo14.htm> (consultado: 27 de enero, 2011).
- Eusebio Panfilio. *The Church History*. En Philip Schaff. Ed. *Eusebius Pamphilius: Church History, Life of Constantine, Oration in Praise of Constantine*. New York: CLP, 1890; reimpresso, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2005.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. "Phaenomenologie des Geistes". En Clemente Fernández, *Los Filósofos Modernos: selección de textos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1973.
- Hesíodo, *Teogonía*. En: Torrano, Jaa. *Teogonia: a origen dos deuses*. São Paulo: Iluminuras, 1995.

- Hipona, Agustín de. *La Trinidad*. En Luis Arias, ed. *Obras Completas de San Agustín, Escritos apologeticos: La Trinidad*. Biblioteca de Autores Cristianos 39. Madrid: BAC, 1985.
- _____. *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*. En Teofilo Prieto, ed. *Obras de San Agustín: Tratados sobre el Evangelio de San Juan (1-35)*. Madrid: BAC, 1955.
- _____. *La Ciudad de Dios (2°)*. En Santos Santamaría del Río y Miguel F. Lanero. *Obras de San Agustín*. Biblioteca de Autores Cristianos 172. Madrid: BAC, 1978.
- _____. *City of God*. En Philip Schaff, ed. *St. Augustin's City of God and Christian Doctrine*. New York, NY: CLP, 1890; reimp., Grand Rapids, MI: CCEL.
- _____. *Letters of St. Agustín: To Marcellinus*. En Philip Schaff, ed. *The Confessions and Letters of St. Augustine with a Sketch of his Life and Work*. New York, NY: CLP, 1886; reimp., Grand Rapids, MI: CCEL.
- _____. *De Trinitate*. En Philip Schaff, ed. *On the Holy Trinity; Doctrinal Treatises; Moral Treatises*. New York, NY: CLP, 1890; reimp., Grand Rapids, MI: CCEL.
- _____. *Tractates on the Gospel According to St. John*. En Philip Schaff, ed. *St. Augustine: Homilies on the Gospel of John; Homilies on the First Epistle of John; Soliloquies*. New York, NY: CLP, 1886; reimpresso Grand Rapids, MI: CCEL.
- _____. *The Greatness of the Soul*. En *The Greatness of the Soul: The Teacher*. Traducido por Joseph Colleran. New York, NY: Newman Press, 1950.
- Hipona, Agustín de. *On Christian Doctrine*. En Philip Schaff, ed., *St. Augustin's City of God and Christian Doctrine*. Grand Rapids, MI: CCEL.
- _____. *Soliloquia*. En Philip Schaff, ed. *St. Augustine: Homilies on the Gospel of John; Homilies on the First Epistle of John; Soliloquies*. New York, NY: CLP, 1886; reimpresso Grand Rapids, MI: CCEL.
- Ireneo. *Against Heresies*. En, Philip Schaff, *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*. Editado por Alexander Roberts y James Donaldson. Edinburgh: 1867; reimp., Grand Rapids, MI.: Eerdmans, 2001.
- _____. *Fragments from the Lost Writings of Irenaeus*. En, Philip Schaff, *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*. Editado por Alexander Roberts y James Donaldson. Edinburgh: 1867; reimp., Grand Rapids, MI.: Eerdmans, 2001.
- Jerónimo, *Carta 41*. En Phillip Schaff. ed. *Jerome: The Principal Works of St. Jerome*. New York: CLP, 1892; reimpresso, Grand Rapids, MI: CCEL.

- Josefo, Flavio. *The Jewish War*. Trad. Robert Traill. Ed. Isaac Taylor. vol. 1. Londres: Houlston & Stoneman, 1851.
- _____. *Antigüedades*. En *The Works of Flavius Josephus*, trad. Por William Whiston, <http://www.ccel.org/j/josephus/works/JOSEPHUS.HTM> (consultado: 11 de julio, 2011)
- López Martínez, Nicolás. “La Iglesia da el Espíritu Santo en los Sacramentos”. *Vivir en el Espíritu: IV Semana de Teología Espiritual*. Madrid: Centro de Estudios de Teología Espiritual, 1981.
- Lutero, Martin. *Table Talk*. Traducido por William Hazlitt. London: Harper Collins, 1995.
- _____. *Small Catechism*. En Philip Schaff, *The Evangelical Protestant Creeds*. The Creeds of Christendom: with a History and Critical Notes. Vol. 3. Grand Rapids, MI.: BakerBooks, 1993.
- _____. *The Sermon on the Mount and the Magnificat*. Vol. 21 de *Luther's Works*. Eds. Jaroslav Jan Pelikan, Hilton C. Oswald and Helmut T. Lehmann. Saint Louis, MO: Concordia Publishing House, 1999.
- _____. *Career of the Reformer IV*. Vol. 34 de *Luther's Works*. Eds. Jaroslav Jan Pelikan y Hilton C. Oswald. Philadelphia, PA: Fortress Press, 1999.
- _____. *Letters I*. Vol. 48 de *Luther's Works*. Eds. Jaroslav Jan Pelikan, Hilton C. Oswald y Helmut T. Lehmann. Philadelphia, PA: Fortress Press, 1999.
- Lutero, Martin. *Selected Psalms II*. Vol. 13 de *Luther's Works*. Eds. Jaroslav Pelikan, Hilton C. Oswald y Helmut T. Lehmann. Saint Louis, MO: Concordia, 1999.
- _____. *Word and Sacrament II*. Vol. 36 de *Luther's Works*. Eds. Jaroslav Pelikan, Hilton Oswald y Helmut T. Lehmann. Philadelphia, PA: Fortress, 1999.
- _____. *A Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians*. Trad. Theodore Graebner. Grand Rapids, MI: CCEL, reimp., 1999.
- _____. *Preface to The Epistle to the Romans 9*. En *Martin Luther's Preface to The Epistle to the Romans*. Trad. Lutheran Publishing House. South Australia: New Creation Publications, reimp., 2003.
- _____. *Studienausgabe*. Vol. 2. Ed. Hans-Ulrich Delius. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1979.
- Lutero, Martin. *The Ninety-five theses and Three Primary Works of Dr. Martin Luther*. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library.

- Martyr, Justin. *Dialogue with Trypho*. En, Philip Schaff, *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*. Editado por Alexander Roberts y James Donaldson. Edinburgh: 1867; reimp., Grand Rapids, MI.: Eerdmans, 2001.
- Nacianceno, Gregorio. *Quinto Discurso Teológico*. En Clemente Fernández, *Filosofía Patrística Filosofía Árabe y Judía*. Los Filósofos Medievales: Selección de Textos. Vol. 1. Biblioteca de Autores Cristianos 409. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.
- Origenes. *Commentary on John*. En Philip Schaff, *The Gospel of Peter, The Diatessaron of Tatian, The Apology of Aristides, The Epistles of Clement (Complete text), Origen's Commentary on John, Books 1-10, and Commentary on Mathew, Books 1,2, and 10-14*. Grand Rapids, MI.: Christian Classics Ethereal Library, 2004.
- Orbe, Antonio. *Antropología de San Ireneo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1969.
- Owen, John. *Pneumatología: Or, A Discourse Concerning the Holy Spirit: Wherein an Account is given of his Name, Nature, Personality, Dispensation, Operations, and Effects: His Whole Work in the Old and New Creation is Explained. And the Doctrine concerning is Vindicated*. Philadelphia, PA.: William W. Woodward, 1810.
- _____. *Exposition on Psalm 130*, en *The Works of John Owen*. Vol. 6. Ed. William H. Gold. Edinburgh: T&T Clark, 1862.
- Papías. *Fragments of Papias*. En Philip Schaff, *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*. Editado por Alexander Roberts y James Donaldson. Edinburgh: 1867; reimp., Grand Rapids, MI.: Eerdmans, 2001.
- Platón. *Fedón*. En *The Dialogues of Plato: with analyses and introductions*. Vol. 2. Trad. por Benjamin Jowett. London: Oxford University Press, 1931.
- _____. *Timeo*. En *The Timaeus of Plato: with introduction and notes*. Ed R. D. Archer-Hind. London: Macmillan, 1888.
- _____. *La República*. En Allan Bloom. *The Republic of Plato*. New York, NY: Basic Books, 1991.
- Plato and Parmenides: Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides translated with an Introduction and a running Commentary*. Trad. por Francis Macdonald Cornford. London: Trubner & Co. Ltd., 1939.

- Plinio el joven. "Letters of Pliny". Trad. William Melmoth, en *The Harvard Classics: Letters and Treatises of Cicero and Pliny*. Vol. 9. New York, NY: Collier & son, 1909.
- Plotino. *Enneads*. En *The Six Enneads*, trad. Stephen Mackenna. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library.
- Poitiers, Hilario de., *La Trinidad*, Biblioteca de Autores Cristianos 481. Ed. Luis Ladaria. Madrid: 1986.
- _____, *De Trinitate*. En Philip Schaff, ed. *Hilary of Poitiers, John of Damascus*. Edinburgh: T&T Clark, 1898; reimpresso, Grand Rapids, MI.: CCEL, 2004.
- Ribera, Francisco de. *In Sacram Beati Ioannis Apostoli, & Evangelistae Apocalypsin Commentarij*. Lugduni: Ex Officina Iuntarum, 1593.
- Russell, Robert J., William R. Stoeger y George V. Coyne, eds. *Physics, Philosophy, and Theology: A Common Quest for Understanding*. Vaticano: Vatican Observatory, 2005.
- Schaff, Philip. Ed. *Ante-Nicene Fathers*, Vols. 1-10. Grand Rapids, MI: CCEL, 1885; reimp. 2002-2010.
- _____. Ed. *Nicene and Post-Nicene Fathers*. Serie 1. Vols. 1-14. New York, NY: Christian Literature Publishing, 1886.
- _____. Ed. *Nicene and Post-Nicene Fathers*. Serie 2. Vols. 1-14. New York, NY: Christian Literature Publishing, 1890.
- Tácito, *Anales*. En: Perseus Digital Library, Gregory R. Crane, ed., "Cornelius Tacitus, *The Annals*", Perseus Digital Library, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Tac.+Ann.+15.44&redirect=true> (consultado: 1 de diciembre, 2011).
- Tertuliano. *A Treatise on the Soul*. En Philip Schaff. *Latin Christianity: Its Founder, Tertullian*. Ed. Allan Menzies. Edinburgh: T&T Clark, 1885; reimpresso, Grand Rapids, MI.: Christian Classics Ethereal Library, 2006.
- _____. *The five books against Marcion*. En Philip Schaff. *Latin Christianity: Its Founder, Tertullian*. Ed. Allan Menzies. Edinburgh: T&T Clark, 1885; reimpresso, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2006.
- _____. *Against Praxeas*. En Philip Schaff. *Latin Christianity: Its Founder, Tertullian*. Ed. Allan Menzies. Edinburgh: T&T Clark, 1885; reimpresso, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2006.

Tertuliano. *The Prescription Against Heretics* 32. En Philip Schaff. *Latin Christianity: Its Founder, Tertullian*. Ed. Allan Menzies. Edinburgh: T&T Clark, 1885; reimpresso, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2006.

The Augsburg Confession. En Philip Schaff, *The Evangelical Protestant Creeds*. The Creeds of Christendom: with a History and Critical Notes. Vol. 3. Grand Rapids, MI.: BakerBooks, 1993.

The Diatessaron of Tatian. Traducido por Hope W. Hogg. En Philip Schaff, *The Gospel of Peter, The Diatessaron of Tatian, The Apology of Aristides, The Epistles of Clement (Complete text), Origen's Commentary on John, Books 1-10, and Commentary on Mathew, Books 1,2, and 10-14*. Grand Rapids, MI.: Christian Classics Ethereal Library, 2004.

Theologia Germanica. Ed. Peiffer. Trad. Susanna Winkworth. Golden Treasury Series, 1893. Reimp., Grand Rapids, MI: CCL, 1995.

Torrance, David W. y Thomas F. Torrance. Eds. *Calvin's Commentaries: The Gospel according to St John II-21 and The First Epistle of John*. Traducido por T. H. L. Parker. Grand Rapids, MI.: Eerdmans, 1994.

_____. *Calvin's Commentaries: The Acts of The Apostles I-13*. Traducido por John W. Fraser. Grand Rapids, MI.: Eerdmans, 1995.

Torrance, David W. y Thomas F. Torrance. Eds. *Calvin's Commentaries: The First Epistle of Paul The Apostle to the Corinthians*. Traducido por John Fraser. Grand Rapids, MI.: Eerdmans, 1996.

Wesley, Juan. *Sermones*. Kansas, MO.: Casa Narazarena de Publicaciones.

_____. *What is man? Psalm viii.3,4*. En *The Works of John Wesley*. Vol. 7. New York, NY: J&J Harper, 1826.

_____. *On The Resurrection of The Dead*. En *The Works of John Wesley*. Vol. 7. New York, NY: J&J Harper, 1826.

_____. *A Collection of Forms of Prayer for every day in the Week*. En *The Works of John Wesley*. Vol. 8. New York, NY: J&J Harper, 1827.

_____. *What is man? Psalm viii.4*. En *The Works of John Wesley*. Vol. 7. New York, NY: J&J Harper, 1826.

_____. *A Father appeal to Men of Reason and Religion: part 1*. En *The Works of John Wesley*. Vol. 8. New York, NY: J&J Harper, 1827.

Wesley, Juan. *On Grieving the Holy Spirit*. En *The Works of John Wesley*. Vol. 7. New York, NY: J&J Harper, 1826.

_____. *The Witness of the Spirit: second part*. En *The Works of John Wesley*. Vol. 5. New York, NY: J&J Harper, 1830.

_____. *A Plain of Christian Perfection*, en *The Works of John Wesley*. Vol. 8. New York, NY: J&J Harper, 1827.

_____. *Notes on the Gospel According to St John*. En *Wesley's Notes on the Bible*. Grand Rapids, MI: CCEL.

Libros especializados

Alomía, Merling. *¿Nueva era o nuevo engaño?* Lima: Theologika, 1996.

_____. *Daniel: el profeta mesiánico*. Lima: Universidad Peruana Unión, 2007.

Alegre, Xavier. *Jesús, Judas, da Vinci*. Cuadernos CJ 142. Barcelona: Cristianismo i justícia, 2006.

Alva, Enrique. “Comentario a la ponencia de Cristian Parker”. *Religión y postmodernidad*. Lima: Proceso Kairos, 1997.

Álvarez, Tomás. “La guía personal del Espíritu”. *Vivir en el Espíritu: IV Semana de Teología Espiritual*. Madrid: Centro de Estudios de Teología Espiritual, 1981.

Bacchiocchi, Samuele. *From Sabbath to Sunday: A Historical Investigation of the Rise of Sunday Observance in Early Christianity*. Roma: The Pontifical Gregorian University Press, 1977.

Badcock, Gary. *Light of Truth and Fire of Love*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997.

Balthasar, Hans Urs Von. *¿Nos conoce Jesús? ¿Lo conocemos?* Traducido por Abelardo Martínez de Lopera. Barcelona: Herder, 1982.

Beeke, Joel R. y Mark Jones. *Puritan Theology: Doctrine for Life*. Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2012.

Berkhof, Louis. *Systematic Theology*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1977.

Bittlinger, Arnold. “La renovación carismática de las iglesias: la irrupción de la experiencia cristiana primitiva del Espíritu”. En *Experiencia y Teología del Espíritu Santo*. Editado por Claus Heimann y Heribert Mühlen. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1978.

- Boeve, L., M. Lamberigts y M. Wisse, *Augustine and Postmodern Thought: A New Alliance against Modernity?*. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 219. Leuven: Uitgeveru Peeters, 2009.
- Boff, Leonardo. "La era del Espíritu". *Panorama de la Teología Latinoamericana*. Editores equipo SELADOC. Salamanca: Sígueme, 1975.
- Brodie, Thomas L. *The Quest for The Origin of John's Gospel: A Source-oriented Approach*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Bruner, Frederick Dale. *The Holy Spirit: Shy Member of the Trinity*. Minneapolis, MN: Augsburg Publishing House, 1984.
- Bucke, Richard Maurice. *Cosmic Consciousness: A Study in the Evolution of the Human Mind*. Philadelphia, PA: Innes & Sons, 1905.
- Buswell, J. Oliver. *Dios y su revelación*. Teología Sistemática. Vol. 1. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2005.
- Camacho, Santiago. *Biografía no autorizada del Vaticano*. Madrid: Ediciones Martínez Roca, 2005.
- Canale, Fernando. "Dios". *Tratado de Teología Adventista del Séptimo Día*. Ed. Aldo D. Orrego. Florida: ACES, 2009.
- Caldecott, Stratford. *Understanding the New Age Movement*. San Francisco, CA: Catholic Truth Society, 2006.
- Ciola, Nicola. *Cristología y Trinidad*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2005.
- Cierva, Ricardo de la., *Jesuitas, Iglesia y Marxismo 1965-1985: La Teología de la Liberación desenmascarada*. Barcelona: Plaza & Janes, 1986.
- Clayton, Philip. "God and world". En *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*. Ed. Kevin J. Vanhoozer. Cambridge, 2003.
- Comblin, Joseph. *The Holy Spirit and Liberation*. Traducido por Paul Burns. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1989.
- _____. "El tema de la 'liberación' en el pensamiento cristiano latinoamericano". *Panorama de la Teología Latinoamericana*. Salamanca: Sígueme, 1975.
- Comby, Jean. *Para leer la historia de la Iglesia: De los orígenes al siglo XV*. Navarra: Verbo Divino, 1993.

- Congar, Yves M. J., *El Espíritu Santo*. Traducido por Abelardo Martínez de Lopera. Barcelona: Herder, 1983.
- Corrigan, Kevin. "The Importance of the *Parmenides* for Trinitarian Theology in the Third and Fourth Centuries c.e.". En *Plato's Parmenides and Its Heritage: Its Reception in Neoplatonic, Jewish, and Christian Texts*. Vol. 2. Eds. John D. Turner y Kevin Corrigan. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2010.
- Cullmann, Oscar. *La Historia de la Salvación*. Traducido por Víctor Bazterrica. Barcelona: Ediciones 62, 1967.
- Cross, John of the. *The Living Flame of Love*. Traducido por David Lewis. London: Thomas Baker, reimp., 1912.
- Davidson, Richard M. "Interpretación Bíblica". *Tratado de Teología Adventista del Séptimo Día*. Ed. Aldo D. Orrego. Florida: ACES, 2009.
- Denzinger, Henry. *The Sources of Catholic Dogma*. Fitzwilliam, NH: Loreto Publications, 1955.
- Diestre Gil, Antolín. *El Sentido de la Historia y la Palabra Profética*. Vol. 2. Barcelona: Clie, 1995.
- Dombrowski, Daniel A. *A Platonic Philosophy of Religion: A Process Perspective*. Albany, NY: State University of New York Press, 2005.
- Doolan, Gregory T. *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes*. Washington, WA: The Catholic University of America Press, 2008.
- Duffield, Guy P. y Nathaniel M. Van Cleave. *Foundations of Pentecostal Theology*. Los Angeles, CA: Bible College, 1983.
- Dunn, James G., *El Bautismo del Espíritu Santo*. Traducido por Alicia Ph. de Lurá. Buenos Aires: Editorial la Aurora, 1977.
- Durrwell, François-xavier. *El Espíritu Santo en la Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 1983.
- _____. *Nuestro Padre: Dios en su ministerio*. Traducido por Alfonso Ortiz García. Salamanca: Sígueme, 1990.
- Erickson, Millard J., *Christian Theology*. Grand Rapids, MI.: Baker Book House, 1994.
- El Conocimiento que lleva a vida eternal*. New York, NY: Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 1995.

- Fee, Gordon. *Exégesis del Nuevo Testamento: Manual para estudiantes y pastores*. Miami, FL: Vida, 1992.
- Fee, Gordon D., *God's Empowering Presence*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1994.
- Florovsky, Georges. *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox view*. Belmont, MA: Nordland Publishing Company, 1972.
- Froget, Barthélemy. *The Indwelling of the Holy Spirit in the Souls of the Just: According to the Teachings of St. Thomas Aquinas*. Traducido por Sydney A. Raemers. Westminster, MD: 1952.
- Froom, Le Roy. *La venida del Consolador*. Mountain View, CA: Publicaciones Interamericanas, 1972.
- _____. *The Prophetic Faith of Our Fathers*. Washington, WA: Review and Herald, 1948.
- Furley, William y Jan Bremer, *Greek Hymns: Selected Cult Songs from the Archaic to the Hellenistic Period*. vol. 1. De *The Texts in Translation*, en *Studies and Texts in Antiquity and Christianity* 9. Tübingen: J.C.B. Mohr, 2001.
- Gane, Edwin R. *Espíritu Santo, ven: Nuestra necesidad más imperiosa*. Buenos Aires: ACES, 1994.
- Ganoczy, Alexandre. "Calvin's Life". En *The Cambridge Companion to John Calvin*. Ed. Donald K. McKim. Cambridge University Press, 2004.
- Garrett, James Leo. *Teología Sistemática: Biblia, Histórica, Evangélica*. 2 vols. El Paso, TX: Casa Bautista de Publicaciones, 2000.
- Gaston, Lloyd. "Jewish Communities in Sardis and Smyrna". *Religious Rivalries and the struggle for success in Sardis and Smyrna*, ed. Richard S. Ascough, en *Studies in Christianity and Judaism* 14. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2005.
- Gil, Juan Carlos y José Ángel Nistal. *New Age: Una religiosidad desconcertante*. Barcelona: Herder, 1994.
- Giles, Edward. Ed. *Documents Illustrating Papal Authority A.D. 96-454*. London: S.P.C.K., 1952.
- Girardi, Giulio. *Fe Cristiana y materialismo histórico*. Salamanca: Sígueme, 1978.
- Goitia, José de. *La Fuerza del Espíritu: Pneuma-Dynamis*. Bilbao: Mensajero, 1974.

- Gonzales, Justo. *Historia del Pensamiento Cristiano*. Barcelona: Clie, 2010.
- Grenz, Stanley J., *Theology for the Community of God*. Nashville, TN: Broadman & Holman, 1994.
- Green, Henry A. *The Economic and Social Origins of Gnosticism*. Society of Biblical Literature Dissertation Series 77. Editado por William Baird. Atlanta, GA: Scholars Press, 1985.
- Greshake, Gisbert. *El Dios uno y trino: una teología de la Trinidad*. Traducido por Roberto Heraldo Bernet. Barcelona: Herder, 2001.
- Groothuis, Douglas R., *Confronting the New Age*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1988.
- _____. *Unmasking the New Age*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1986.
- Gutierrez, Gustavo. *Teología de la Liberación, perspectivas*. Salamanca: Sígueme, 1984.
- Gulley, Norman. *Systematic Theology: Prolegomena*. Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2003.
- Haga, Joar. *Was there a Lutheran Metaphysics?: The interpretation of communicatio idiomatum in Early Modern Lutheranism*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.
- Hanna, Roberto. *Sintaxis Exegética del Nuevo Testamento Griego*. El Paso, TX: Mundo Hispano, 2000.
- Harnack, Adolf. *The Mission and Expansion of Christianity in The First Three Centuries*. trad. James Moffatt. Grand Rapids, MI: CCEL, 2005.
- Hastings, Arthur. *With the tongues of men and angels: A study of channeling*. Orlando, FL: Holt, Rinehart, and Winston, 1991.
- Hawthorne, Gerald F., *The presence & The Power*. Dallas, TX: Word Publishing, 1991.
- Heimann, Claus y Heribert Mühlen. eds. *Experiencia y Teología del Espíritu Santo*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1978.
- Horst, Ulrich. *The Dominicans and the Pope: Papal Teaching Authority in the Medieval and Early Modern Thomist Tradition*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2006.
- Hunt, Anne. *Trinity: Nexus of the Mysteries of Christian Faith*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2005.

- Hunt, John. *Pantheism and Christianity*. London: Wm. Isbister, 1884.
- Hyatt, Eddie L. *2000 Years of Charismatic Christianity*. Lake Mary, FL: Charism House, 2000.
- Israel, Jonathan. *Revolutionary Ideas: An Intellectual History of the French Revolution From the Rights of Man to Robespierre*. New Jersey, NJ: Princeton University Press, 2014.
- Jonas, Hans. *The Gnostic religion: the message of the alien God and the beginnings of Christianity*. Boston, MA: Beacon Press, 2001.
- Jones, Brian W. *The Emperor Domitian*. Londres: Routledge, 1993.
- Kanagaraj, Jey J. 'Mysticism' in the Gospel of John: An inquiry into its Background. En *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 158*, Editado por Stanley E. Porter. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- Kellogg, John Harvey. *The Living Temple*. Battle Creek, MI: Good Health Publishing, 1903.
- Kinnamon, Michael y Brian E. Cope, *The Ecumenical Movement: An Anthology of Key Texts and Voices*. Geneva: WCC Publications, 1997.
- Knoch, Otto. *El Espíritu de Dios y el Hombre Nuevo*. Traducido por Severiano Talavera. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1977.
- Küng, Hans. *Credo: El símbolo de los apóstoles explicado al hombre de nuestro tiempo*. Traducido por Carmen Gauger. Madrid: Trotta, 1992.
- _____. *La Iglesia*. Traducido por Daniel Ruiz Bueno. Barcelona: Herder, 1968.
- Kreeft, Peter. *The Philosophy of Thomas Aquinas: Course Guide*. Recorded Books, 2009.
- Kroll, Josef. *Die Lehren des Hermes Trismegistos*. Münster: Aschendorff, 1914.
- Ladd, George *Teología del Nuevo Testamento*. Barcelona: Clie, 2002.
- Larson, Jennifer. *Ancient Greek Cults*. New York, NY: Routledge, 2007.
- Lee, Philip J. *Against The Protestant Gnostics*. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Lewis, Frank A. "Form and Matter". *A Companion to Aristotle*, ed. Georgios Anagnostopoulos. Oxford: Wiley, 2009.

- Lohse, Bernard. *Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematic Development*. Philadelphia: Fortress Press, 1999.
- Maitland, Charles. *The Apostles School of Prophetic Interpretation*. London: Longman, 1849.
- Manning, Henry Edward. *The Temporal power of the Vicar of Jesus Christ*. 2da. Edición. London: Burns&Lambert, 1861.
- Martínez, José M., *Hermenéutica Bíblica: Cómo interpretar las Sagradas Escrituras*. Barcelona: Clie, 1984.
- Melton, J. Gordon. *New Age Encyclopedia*. Detroit, MI: Gale Research, 1990.
- Metzger, Bruce M. *The Text of The New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*. Oxford: Oxford University Press, 1968.
- Miller, Elliot. *A Crash Course on the New Age*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1991.
- Moltmann, Jürgen. *Trinidad y Reino de Dios: La doctrina sobre Dios*. Traducido por Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme, 1983.
- Moltmann, Jürgen. *Dios en la creación: Doctrina ecológica de la creación*. Salamanca: Sígueme, 1987.
- Murphy-O' Connor, Jerome. *St. Paul's Ephesus: Texts and Archaeology*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2008.
- Neal, Philip. *Judaism - Revelation of Moses or Religion of Men?*. California, CA: York Publishing, 2010.
- Orr, James. *El progreso del dogma*. Barcelona: Clie, 1988.
- Oss, Douglas A., "La postura pentecostal/carismática". *¿Son Vigentes los dones milagrosos?* Ed. Wayne A. Grudem. Barcelona: Clie, 2004.
- Painter, John. "Eschatological Faith in the Gospel of John". *Reconciliation and Hope: New Testament Essays on Atonement and Eschatology*. Carlisle: The Paternoster Press, 1974.
- Pannenberg, Wolfhart, Avery Dulles, S.J. y Carl E. Braaten. *Spirit, Faith, and Church*. Philadelphia, PA: The Westminster Press, 1970.
- _____. *Faith and Reality*. Traducido por John Maxwell. Philadelphia, PA: The Westminster Press, 1977.

- Pannenberg, Wolfhart. *Systematic Theology*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991-1998.
- _____. “Autosuperación extática como participación del Espíritu divino”. En *Experiencia y Teología del Espíritu Santo*. Eds. Claus Heimann y Heribert Mühlen. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1978.
- _____. *Teología Sistemática*. Trad. G. C. Marcos. Vol. 2. Madrid: UPC, 1996.
- Parker, Cristian. *Religión y postmodernidad*. Lima: Proceso Kairos, 1997.
- Parker, Thomas H. L. *Portrait of Calvin*. Great Britain: SCM Press, 1954; reimp. Minneapolis, MN: Desiring God, 2008.
- Pastorelli, David. *Le Paraclet dans le corpus johannique*. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 142. Berlin-New York: de Gruyter, 2006.
- Paul, André. *El mundo judío en tiempos de Jesús: historia política*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.
- Pelikan, Jaroslav. *The Emergent of the Catholic Tradition (100-600)*. Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1971.
- Ramelli, Ilaria. “Nota per le fonti della persecuzione anticristiana di Nerone e le sue conseguenze, alla luce di due recenti apporti critici”. *Historia Antiqua*. Vol. 14. Espacio, Tiempo y Forma 2. Madrid: Universidad Nacional a Distancia, 2001.
- Ratzinger, Joseph. *Teoría de los Principios Teológicos: Materiales para una teología fundamental*. Barcelona: Herder, 1985.
- Saulnier, Christiane y Bernard Rolland. *Palestina en tiempos de Jesús*. Navarra: Verbo Divino, 1981.
- Sauter, Gerhard. *Protestant Theology at the Crossroads: How to Face the Crucial Tasks for Theology in the Twenty-First Century*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2007.
- Sesboüe, Bernard y Joseph Wolinski. *El Dios de la Salvación*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1995.
- Schaff, Philip. *The Middle Ages A. D. 1049-1294*. Vol. 5 de *History of the Christian Church*. Grand Rapids, MI: CCEL, reimp., 2002.
- Schottroff, Luise. *Der Glaubende und die feindliche Welt: Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seine Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1970.

- Schussler Fiorenza, Francis. "Systematic Theology: Task and Methods". En *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*. Francis Schussler Fiorenza y John P. Galvin, eds. 2da. ed. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2011.
- Schürer, Emil. *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús 175 a.C. – 135d.C.* Ed. Geza Vermes y Fergus Millar. vol. 1. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985.
- Shea, William H. *Daniel: Una guía para el estudioso*. Buenos Aires: ACES, 2010.
- _____. "Las profecías cronológicas de Daniel 12 y Apocalipsis 12-13". En *Simposio sobre Apocalipsis*. Vol. 1. Ed. Frank B. Holbrook. Clásicos del Adventismo 6. México: Gema, 2010.
- Smith, Lesley. "The theological framework". *Christianity in Western Europe c. 1100 – c. 1500*. Ed. Miri Rubin. Vol. 4 de *The Cambridge History of Christianity*. Cambridge: University Press, 2009.
- Suenens, León Joseph Cardinal. *Ecumenism and Charismatic Renewal: Theological and Pastoral Orientations*. Michigan, MI: Servant Books, 1978.
- Taylor, Frances. *Encounter with Jesus: Studies in the Gospel of John*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2007.
- Teilhard de Chardin, Pierre. *El Fenomeno Humano*. Traducido por M. Crusafont Pairó. Madrid: Taurus, 1982.
- _____. *Como yo creo*. Traducido por Francisco Pérez. Madrid: Taurus, 1970.
- Thiselton, Anthony C. *The Hermeneutics of Doctrine*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2007.
- Tillich, Paul. *Systematic Theology*. Chicago: University of Chicago Press, 1963.
- _____. *Teología Sistemática: La Razón y la Revelación, el Ser y Dios*. Trad. Damián Sanchez-Bustamante Páez. Vol. 1. 3ra. Ed. Salamanca: Sígueme, 1981.
- Tipler, Frank J. "The Omega Point Theory: A Model of an Evolving God". En *Physics, Philosophy, and Theology: A Common Quest for Understanding*. Eds. Robert J. Russell, William R. Stoeger y George V. Coyne. Vaticano: Vatican Observatory, 2005.
- Toledo Espinoza, Elías. *Documentos y Textos históricos del Perú: Siglos XV-XVIII (Antología)*. Lima: Retama, 2005.
- Turabian, Kate L., *A Manual for Writers of Research Papers, Theses, and Dissertations*, 7ma edición. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2007.

- Wallenkampf, Arnold. *Renovados por el Espíritu*. Buenos Aires: ACES, 2006.
- WCC Publications. *The Church Towards a Common Vision: Faith and Order Paper No. 214*. Genova: Oikoumene WCC Publications, 2013.
- White, Elena de. *El Deseado de todas las gentes*. Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2007.
- _____. *Hechos de los Apóstoles*. Buenos Aires: ACES, 2007.
- _____. *A fin de conocerle*, 60. En División Interamericana de la Iglesia Adventista del Séptimo Día. *Biblioteca electrónica: Fundamentos de la Esperanza*. CD-ROM. Versión 1.0. Miami: Folio VIP Electronic Publishing, 1992-1993.
- _____. *Mensajes Selectos*. En EGW Writings app. Versión 2.0.8. De <http://www.whiteestate.org> (Ellen G. White Estate, Inc., 2013).
- Woodrow, Ralph. *Babilonia, misterio religioso antiguo y moderno*. Riverside, CA: Evangelistic Association.
- Ximenez, Vicente. *Memorias para servir a la Historia Eclesiástica durante el siglo XVIII*. Vol. 3. Madrid: M. Burgos, 1815.
- Yamauchi, Edwin M. "Some Alleged Evidences for Pre-Christian Gnosticism". *New Dimensions in New Testament Study*. Editado por Richard N. Longenecker y Merrill C. Tenney. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1974.
- Young, Richard A. *Intermediate New Testament Greek: A Linguistic and Exegetical Approach*. Nashville, TN: Broadman & Holman, 1994.
- Zimmermann, Heinrich. *Los Métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1969.

Documentos judíos

- Talmud Pesachim*. en *Babylonian Talmud*. trad. Michael L. Rodkinson. vol. 5. Boston, MA.: The Talmud Society, 1918.

Documentos Gnósticos

- Atridge, Harold W. y George W. Macrae, "The Gospel of Truth (I,3 and XII,2)", *The Nag Hammadi Library in English*, Editado por James M. Robinson y Richard Smith. New York, NY: HarperCollins, 1990.

The Hermetic Resource Site. "The Corpus Hermeticum". The Hermetic Resource Site, http://www.hermetics.org/pdf/another_hermeticum.pdf (consultado: 24 de diciembre, 2012).

The Gnostic Society Library. "Gnostic Scriptures and Fragments: The Acts of Thomas". The Gnostic Society Library, <http://gnosis.org/library/actthom.htm> (consultado: 25 de diciembre, 2012).

Documentos pontificios

Alejandro VI. *Intercaetera*. En Ministerio de Relaciones Exteriores. *Colección de Los Tratados, convenciones, capitulaciones, armisticios y otros actos diplomáticos y políticos*. Vol. 1. Lima: Imprenta del Estado, 1890.

Benedicto XVI. *Caritas in Veritate*. En La Santa Sede. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_sp.html (consultado: 10 de octubre, 2009).

_____. *Missa Pro Ecclesia: Primer Mensaje de su Santidad Benedicto XVI al final de la Concelebración Eucarística con los Cardenales Electores en la Capilla Sixtina*. En La Santa Sede, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/pont-messages/2005/documents/hf_ben-xvi_mes_20050420_missa-pro-ecclesia_sp.html (consultado: 26 de octubre, 2014).

_____. "Homilía de su Santidad Benedicto XVI: celebración de vísperas en la catedral de Aosta". La Santa Sede, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2009/documents/hf_benxvi_hom_20090724_vespri-aosta.html (consultado: 5 de marzo, 2015)

Bonifacio VIII. *Unam Sanctam*. En Papal Encyclicals Online, <http://www.papalencyclicals.net/Bon08/B8unam.htm> (consultado: 16 de setiembre, 2014).

Concilio Vaticano II. *Lumen Gentium*. En La Santa Sede http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html (consultado: 2 de noviembre, 2010).

_____. *Unitatis Redintegratio*. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_sp.html (consultado: 07 de noviembre, 2010)

Denzinger, Henry. *The Sources of Catholic Dogma*. Fitzwilliam, NH: Loreto Publications, 1955.

Francisco. *Audiencia a todos los Cardenales*. En la Santa Sede, http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130315_cardinale.pdf (consultado: 26 de octubre, 2014).

_____. *Discurso del Santo Padre Francisco a la Comunidad de la Pontificia Universidad Gregoriana y a los miembros de los Asociados Pontificio Instituto Bíblico y Pontificio Instituto Oriental*. En la Santa Sede, http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/april/documents/papa-francesco_20140410_universita-consortium-gregoria-num.pdf (consultado: 26 de octubre, 2014).

_____. *Discurso del Santo Padre Francisco a los Miembros del cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede*. En la Santa Sede, http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/january/documents/papa-francesco_20140113_corpo-diplomatico.html (consultado: 26 de octubre, 2014).

_____. *Carta del Santo Padre Francisco al Secretario General de la ONU sobre el drama de la Situación en el norte de Irak*. En la Santa Sede, http://w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2014/documents/papa-francesco_20140809_lettera-ban-ki-moon-iraq.pdf (consultado: 26 de octubre, 2014).

Francisco. *Lumen Fidei*. En la Santa Sede, http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_encyclica-lumen-fidei_sp.pdf (consultado: 26 de octubre, 2014).

_____. *Discurso: Encuentro con los Representantes de las Iglesias y Comunidades Eclesiales, y de las Diversas Religiones*. En la Santa Sede, http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130320_delegati-fraterni.pdf (consultado: 26 de octubre, 2014).

Francisco. *Laudato Si'*. En la Santa Sede, http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_encyclica-laudato-si.html (consultado: 05 de julio, 2015).

Friedberg, Aemilius. Ed. *Corpus Iuris Canonici*. Lipsiae: Ex officinal Bernhardi Tauchnitz, 1879.

Gregorio VII. *Dictatus Papae*. <http://www.fransamalingvongeusau.com/documents/cw/EH/4.pdf> (consultado: 17 de setiembre, 2014).

Inocencio III. *Sicut Universitatis Conditor*. En Documenta Catholica Omnia. http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1198-10-30__SS__Innocentius__III__Sicut_Universitatis_Conditor__IT.doc.html (consultado: 16 de setiembre, 2014).

Juan Pablo II. *Ecclesia in Urbe*. http://www.vatican.va/latin/popese_latino/gpii/latin_jpii_constituciones-ap.html (consultado: 26 de octubre, 2009).

- Juan Pablo II. *Fe et Ratio*. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio_sp.html (consultado: 04 de noviembre, 2010)
- _____. *Fides et Ratio*. En La Santa Sede, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jpii_enc_14091998_fides-et-ratio.html (consultado: 22 de marzo, 2015).
- _____. *Ut Unum Sint*. En La Santa Sede, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jpii_enc_25051995_ut-unum-sint.html (consultado: 26 de marzo, 2015).
- _____. *Redemptor Hominis*. En La Santa Sede, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis_sp.html (consultado: 07 de octubre, 2014).
- _____. *Discurso del Santo Padre Juan Pablo II a la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura – UNESCO*. En La Santa Sede, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1980/june/documents/hf_jp-ii_spe_19800602_unesco_sp.html (consultado: 08 de octubre, 2014).
- _____. *Universi Dominici Gregis*. En La Santa Sede, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_22021996_universi-dominici-gregis_en.html (consultado: 08 de octubre, 2014).
- _____. *Pastor Bonus*. En La Santa Sede, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_constitutions/documents/hf_jpii_apc_19880628_pastor-bonus.html (consultado: 20 de marzo, 2015).
- León X. *Exsurge Domine*. En Papal Encyclicals Online, <http://www.papalencyclicals.net/Leo10/110exdom.htm> (consultado: 19 de setiembre, 2014)
- _____. *Decet Romanum Pontificem*. En Papal Encyclicals Online, <http://www.papalencyclicals.net/Leo10/110decet.htm> (consultado: 19 de setiembre, 2014).
- León XIII. *Aeterni Patris*. http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris_sp.html (consultado: 2 de noviembre, 2010).
- Pablo VI. *Ecclesiam Suam*. En La Santa Sede, <http://www.papalencyclicals.net/Paul06/p6eccles.htm> (consultado: 6 de octubre, 2014).
- _____. *Unitatis Redintegratio*. En la Santa Sede, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_sp.html (consultado: 07 de noviembre, 2010)

Pablo VI. *Nostra Aetate*. En La Santa Sede, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_decl_19651028_nostra-aetate_en.html (consultado: 27 de marzo, 2015)

_____. *Discurso a los representantes de los Estados*, en La Santa Sede, http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651004_united-nations_sp.html (consultado: 06 de octubre, 2014).

_____. *Gaudium et Spes*. En La Santa Sede, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_cons_19651207_gaudium-et-spes_en.html (consultado: 6 de octubre, 2014)

Pio VI. *Super soliditate*. En Papal Encyclicals Online, <http://digilander.iol.it/magistero/p6supers.htm> (consultado: 19 de setiembre, 2014).

_____. *Quod aliquantum*. En Papal Encyclicals Online, <http://digilander.iol.it/magistero/p6quodal.htm> (consultado: 24-09-2014).

_____. *Cum nos superiori*. En Papal Encyclicals Online, <http://digilander.iol.it/magistero/p6cumnos.htm> (consultado: 23 de setiembre, 2014).

Pio VII. *Diu Satis*. En Papal Encyclicals Online, <http://www.papalencyclicals.net/Pius07/p7diusat.htm> (consultado: 23 de setiembre, 2014).

_____. *Il Trionfo*. En Papal Encyclicals Online, <http://digilander.iol.it/magistero/p7iltrio.htm> (consultado: 23 de setiembre, 2014).

Pio IX. *Pastor Aeternus*. En Catholic.net, <http://es.catholic.net/sacerdotes/222/2456/articulo.php?id=23282> (consultado: 02 de octubre, 2014).

Pio XI. *Quinquagesimo Ante*. En Papal Encyclicals Online, <http://www.papalencyclicals.net/Pius11/P11QUINQ.HTM> (consultado: 30 de setiembre, 2014).

Comentarios y diccionarios

Barrett, Charles K. *The Gospel According to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*. Philadelphia, PA: Westminster Press, 1978.

Beasley-Murray, George R. *John*, Word Biblical Commentary 36. Ed. David A. Hubbard. Texas, TX: Word Books, 1987.

Bernard, J. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*. Edinburgh: T&T Clark, 1985.

- Brown, Raymond E. *The Gospel according to John XIII – XXI*. The Anchor Bible 29. Eds. William F. Albright y David N. Freedman. New York, NY: Anchor Bible Doubleday, 1970.
- _____. *El Evangelio según Juan I-XII*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979.
- Bultmann, Rudolf. *The Gospel of John: A Commentary*. Philadelphia, PA: The Westminster Press, 1971.
- _____. “New Testament and Mythology”. En *Kerygma and Myth: A Theological Debate*. Ed. Hans Werner Bartsch. New York, NY: Harper&Row, 1961.
- Carson, Donald A. *The Gospel according to John*. Leicester: Inter-Varsity Press, 1991.
- Demarest, Bruce A. “Filioque”. *New Dictionary of Theology*. Editado por Sinclair B. Ferguson y David F. Wright. Leicester: InterVarsity Press, 1988.
- Dodd, C. H. *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Ebel, Günther. “ὁδοῦς”. *Diccionario Internacional de Teología do Novo Testamento*. Editado por Lothar Coenen y Colin Brown. Traducido por Gordon Chown. Sao Paulo: Vida Nova, 2000.
- Edwards, Mark. *John*. Malden, MA: Blackwell, 2004.
- Fernández, Felipe. “Evangelio según san Juan”. *Comentario al Nuevo Testamento*. Eds. Santiago Guijarro y Miguel Salvador. Navarra: Casa de la Biblia, 1995.
- Franck, Bernard. “Nueva Era”. En *Diccionario de la Nueva Era*. Navarra: Verbo Divino, 1994.
- Friberg, Barbara, Timothy Friberg y Neva Miller, “ἄλλοι”, *Analytical Lexicon of the New Testament*. Grand Rapids, MI: Baker, 2000. En Michael S. Bushell, Michael D. Tan y Glenn L. Weaver, *Bible Works*, CD-ROM, versión 8.0.013z.1. Norfolk, VA: Bible Works, 2009. Bible Works e-book.
- Green, E. M. B. y C. J. Hemer. “Ephesus”. *New Bible Dictionary*, ed. D. R. W. Wood. Leicester: InterVarsity Press, 1996.
- Käsemann, Ernst. *The Testament of Jesus: A Study of the Gospel of John in the Light of Chapter 17*. Philadelphia, PA: Fortress, 1968.
- Kümmel, Werner G. *Introduction to the New Testament*. Nashville: Abingdon, 1975.

- Marzal, Manuel M. "Sincretismos religiosos latinoamericanos". *Religi3n*. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Editado por José Gómez Caffarena. Madrid: Trotta, 1993.
- Metzger, Bruce M. *Un comentario textual al Nuevo Testamento*. Trad. Moisés Silva y Alfredo Tepox. Nueva York, NY: Sociedad Bíblica Americana, 2006.
- Michaelis, B., "3doq". *Theological Dictionary of the New Testament*. Ed. Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1977.
- Michaelis, B., "3doq". *Compendio del diccionario teol3gico del Nuevo Testamento*. Ed. Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich. Grand Rapids, MI: Libros Desafío, 2003.
- Moloney, Francis J. *El Evangelio de Juan*. trad. J. Escobar. Navarra: Verbo divino, 2005.
- Morris, Joe E. *Revival of The Gnostic Heresy: Fundamentalism*. New York, NY: Palgrave Macmillan, 2008.
- Morris, Leon. *The Gospel according to John*. Serie The New International Commentary on the New Testament. Ed. Gordon Fee. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995.
- Neyrey, Jerome H. *The Gospel of John*. Colección New Cambridge Bible Commentary. Ed. Ben Witherington III. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Nichol, Francis D., ed. *Comentario bíblico adventista del séptimo día*. Vol. 5. Traducido por Víctor E. Ampuero Matta. Miami: Publicaciones Interamericanas, 1990.
- Norman, J. G. G. "Procesión del Espíritu". *Diccionario de la historia de la Iglesia*. Editado por Wilton M. Nelson. Nashville, TN: Caribe, 1989.
- Pallen, Conde B. y John J. Wynne, S.J. "Tiara". *The New Catholic Dictionary*. New York, NY: The Universal Knowledge Foundation, 1929.
- Pearson, Birger A. "Nag Hammadi". *The Anchor Bible Dictionary*. Editado por David Noel Freedman. Londres: ABD, 1992.
- Pereyra, Roberto. *Introducción general a los Evangelios: Apuntes de clase*. Buenos Aires: Universidad Adventista del Plata, 1997.
- Príncipe, Walter H. "Filioque". *Enciclopedia of Early Christianity*. Editado por Everett Ferguson. New York, NY: Garland Publishing, 1990.
- Ramos, Jose Carlos. *Evangelho de João: Introdução e Comentário*. Edições SALT Pós-Graduação, IAE, 2000.
- _____. *A Igreja em Perigo: O omega da apostasia predita por Ellen White*. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2008.

- Ramos, Marcos Antonio. "Cerintianos" y "Nicolaitas". En *Nuevo diccionario de religiones, denominaciones y sectas*. Nashville, TN: Editorial Caribe, 1998.
- Rudolph, Kurt. "Gnosticism". *The Anchor Bible Dictionary*. Ed. David Noel Freedman. Londres: ABD, 1992.
- Scholem, Gershom. "Merkabah Mysticism". *Encyclopedia Judaica*. Editado por Cecil Roth y Geoffrey Wigoder. Jerusalem: Ketar Publishing House, 1996.
- Shökel, Luis Alonso. "מֵרְקַבָּה". *Diccionario bíblico hebreo español*. Madrid: Trotta, 1994.
- Snackenburg, Rudolf. *El Evangelio según San Juan: Versión y comentario*. Barcelona: Herder, 1980.
- Tenney, Merrill C. *John: The Gospel of Belief*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1989.
- Turner, Max. "Holy Spirit". *Dictionary of Jesús and the Gospels*. Ed. Joel B. Green. Leicester: InterVarsity Press, 1992.
- Westermann, Claus. *The Gospel of John in the Light of the Old Testament*. Trad. Siegfried S. Schatzmann. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1998.

Fuentes bíblicas

- Aland, Kurt, Bruce M. Metzger, y Allen Wikgren, eds., *The Greek New Testament*. 3ra. ed. Stuttgart: United Bible Societies, 1983.
- Elliger, K. y W. Rudolph. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 4ta. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.
- _____. *La Biblia de Las Américas*. Anaheim, CA: Foundation Publications, 1998.