Fundamentos teológicos para una ecoteología y una ecoespiritualidad en clave pneumatológica

Theological foundations for an ecotheology and an ecospirituality in a pneumatological key

Mario Luis González
Universidad Loyola (España)
Seminario Internacional Teológico Bautista (Argentina)
prof.mariogonzalez@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-8167-5952
Recibido: 29 de marzo de 2024. Aceptado: 6 de mayo de 2024.

Resumen: En las últimas décadas nos hemos dado cuenta de que el progreso y el desarrollo económico de la civilización tecnocientífica se ha configurado a la par de un proceso de daños irreparables en la naturaleza. Pero ¿qué tiene que ver la fe en Dios creador con la progresiva e irreparable destrucción de la naturaleza? En líneas generales, nuestras comunidades evangélicas han comprendido esta relación en términos de oposición. Las alternativas: cielo-tierra, iglesia-mundo, gobiernan el imaginario y controlan la comprensión. A nuestro juicio, entre las múltiples causas podemos constatar un déficit teológico con una larga historia: la falsa dicotomía entre iglesia y mundo, Espíritu y materia. Esta tensión ha entorpecido la reflexión y el diálogo entre teología y ecología, y ha suscitado una espiritualidad cristiana que excluye a la naturaleza como ámbito de experiencia de Dios. En las siguientes líneas esbozaremos una teología ecológica a la luz de la pneumatología, que descubra la santidad de la vida y el ministerio divino de la creación. Con esto, procuramos cooperar con los procesos de concientiza-

Abstract: In recent decades we have realized that the progress and economic development of techno-scientific civilization have been configured together with a process of irreparable damage to nature. But what does faith in God the Creator have to do with the progressive and irreparable destruction of nature? Generally, our evangelical communities have understood this relationship in terms of opposition. The alternatives: heaven-earth, church-world, rule the imaginary and control understanding. In our opinion, among the multiple causes we can identify a theological deficit with a long history: the false dichotomy between church and world, Spirit and matter. This tension has hindered reflection and dialogue between theology and ecology and has given rise to a Christian spirituality that excludes nature as a sphere of experience of God. In the following lines we will outline an ecological theology in the light of pneumatology, which discovers the sanctity of life and the divine ministry of creation. With this, we seek to cooperate with the processes of awareness and sensitization

© 2024 Mario Luis González
BY-NC-SA Creative Commons BY-NC-SA 4.0
ISSN 2953-5336

ción y sensibilización de las iglesias por el cuidado del medio ambiente.

Palabras clave: Iglesia y naturaleza, ecoteología, ecoespiritualidad, pneumatología.

of the churches for the care of the environment.

Keywords: Church and nature; ecotheology; ecospirituality; pneumatology.

Introducción

La actualidad de nuestro mundo vive una continua aceleración de los cambios y transformaciones de la humanidad y del planeta. Si bien las transformaciones forman parte de la dinámica de los sistemas complejos, la velocidad y constancia de las mutaciones provocadas por la ciencia y la tecnología contrastan con el gradualismo de los procesos evolutivos de la naturaleza, dañando así su ciclo natural. Además, si consideramos que muchos de esos cambios no siempre se orientan hacia el bien común y hacia un desarrollo humano integral y sostenible, la transformación se vuelve preocupante y se convierte en un problema para el ser humano y el sistema ecológico del planeta (cfr. Francisco, 2015). Deviene así en una crisis que provoca un deterioro del mundo y de la calidad de vida de millones de personas y seres vivos de gran parte de nuestro planeta. Esta crisis se presenta como consecuencia de la actividad de producción y explotación desconsiderada de la naturaleza. La expansión e intensificación del modo de producción capitalista de la actual civilización técnica destruye cada año cientos de especies de plantas y animales de modo irreparable. Se envenenan el aire y el suelo, convirtiéndolos en desiertos sin vida. A su vez, la cultura del consumo exacerbado está provocando la escasez de los recursos naturales. La producción indiscriminada de plástico y otros derivados del petróleo se va acumulando a escala industrial, convirtiendo el planeta en un gigantesco depósito de basura y foco de contaminación ambiental.

Ahora bien, desde la perspectiva cristiana, la destrucción de la naturaleza es algo muy serio habida cuenta de que, según las Escrituras, Dios creó el mundo (Gn 1:26; Jer 1:5)[1] y le otorgó al ser humano la tarea de "dominar" (Gn 1:28), "labrar" y "cuidar" (Gn 2:15) la tierra. Como consecuencia del pecado,[2] el mandato de "cuidar" se desnaturalizó y la relación del ser humano con la naturaleza se vuelve hostil y conflictiva. Dicho conflicto provoca que la creación entera clame y sufra (Rom 8:22) por el daño causado por la explotación irresponsable. Por lo tanto, "todo crimen contra la naturaleza es un

[1] Para las referencias bíblicas utilizaremos la versión *Reina-Valera Actualizada* de 2015.

[2] Los relatos de la creación de Génesis, en su lenguaje narrativo y simbólico, enseñan que el ser humano fue creado para el vínculo armonioso con Dios, con el prójimo y con la tierra. En este sentido, ser persona consiste esencialmente en estar en comunión con los demás, es decir la persona se define directamente por la relacionalidad. Así es como el ser humano resulta ser imagen de Dios, cuya esencia se realiza en el intercambio de vida de las tres Personas divinas. Persona es, pues, ser en relación, comunión. Por el pecado, estas relaciones vitales se han roto, produciendo un conflicto no solo con lo externo sino también dentro de sí mismo (Gn 3:17-19). Admitido, por tanto, que persona es relación, desde una perspectiva teológica, el pecado consiste en el "ensimismamiento" o auto-centralidad del ser humano. Pecado es el ser humano que vive solo para él, aislado y preocupado solo en sus propios intereses, encorvado sobre sí, convirtiéndose en señor de sí y de todo lo demás. En este marco, el ser humano ya no reconoce ninguna instancia por encima de él, sino que solo se contempla a sí mismo. Dicho de otra forma, en el pecado no hay espacio ni para Dios, ni para los demás, ni para la naturaleza.

crimen contra nosotros mismos y un pecado contra Dios" (Francisco, 2015), puesto que la destrucción de la naturaleza es una forma de degradación de la vida. En este sentido, podemos advertir que los problemas ambientales tienen un origen humano; por consiguiente, ético y espiritual. Y en tanto no se tome con seriedad este origen de la crisis, solo afrontaremos los síntomas del problema (cfr. Francisco, 2015, p. 13). En consecuencia, las transformaciones que nos invitan a encontrar soluciones no solo pueden esperarse de un cambio en la técnica del modo de producción o de un cambio de legislación política, sino también de un cambio profundo del ser humano que afecta a sus hábitos individual y comunitariamente y de un nuevo modo de espiritualidad integral ecoteológica.[3]

Ante esta realidad, en términos generales, las iglesias evangélicas se han mantenido al margen, en una actitud pasiva frente al problema ecológico. Con un simple ejercicio de revisión de agenda de nuestros programas eclesiales y/o predicaciones dominicales, podemos advertir que las prácticas a favor del cuidado ambiental están realmente postergadas. Entre las múltiples causas, la actitud pasiva ante los problemas ecológicos es consecuencia de un enfoque teológico que conduce al desinterés por el problema, generando actitudes que van de la ignorancia a la negación, y de la indiferencia a la resignación cómoda. Paralelamente, no se ha ejercitado una espiritualidad que integre la experiencia de Dios con la creación. Mas bien, se ha enfatizado la práctica de un evangelio reducido al ámbito de la vida privada derivando en una espiritualidad antropocéntrica y escapista del mundo.

Para cambiar de postura teológica frente a la crisis ambiental y que pretenda encontrar soluciones, como iglesia debemos comenzar por ocuparnos críticamente de nuestra propia tradición; coherente con la tradición de la profecía bíblica inspirada por el Espíritu y en el don del Espíritu de Jesús, debemos responder a esta desintegración del planeta actuando proféticamente en favor del cuidado, protección y restauración de la naturaleza, aunque vaya en contra de intereses políticos y económicos concentrados. En tal sentido, el presente artículo busca retomar los enfoques trinitarios de la teología de creación —recuperados en la reflexión teológica contemporánea—, y exponer las ventajas de un abordaje pneumatológico para la comprensión de la naturaleza como ámbito de la presencia inmanente de Dios. En esta línea, nuestra reflexión se nutre de la concepción teológica de la creación en el Espíritu del teólogo alemán Jürgen Moltmann, planteada fundamentalmente en la obra *Espíritu de la vida. Una Pneumatología integral*.[4] Desde luego que esto no significa la exclusión de otras fuentes del autor. Además, nos hemos esforzado en utilizar diversos trabajos evangélicos y católicos, a fin de enriquecer nuestro enfoque.

---

[3] Bajo la rúbrica "eco-teología" se han agrupado los diferentes trabajos para conectar la doctrina cristiana con la ecología e impulsar el compromiso ecológico entre los creyentes. Así la "eco-teología" explora los recursos presentes en las Escrituras y la tradición cristiana, que pueden nutrir una visión teológica del mundo a los fines de suscitar la conversión ecológica, es decir, una adecuada relación hombre-naturaleza según el proyecto originario de Dios manifestado en la Revelación. En este sentido, la eco-teología busca explicar cómo y por qué la sensibilidad ecológica es esencial para los creyentes y una parte nuclear de su fe, para incentivar las prácticas ecológicas. Cfr. Guridi (2014, pp. 16-20) y también: José M. Castellón en Geraldo (2020, pp. 71-112).

[4] La obra ha sido publicada en alemán y titulada: *Der Geist des Lebens*, München, Chr.Kaiser Verlag, en el año 1991. La traducción al español llegó de la mano de Santiago del Cura Elena como: *El Espíritu de la vida. Una pneumatología integral*, Salamanca, Sígueme, 1998.

Procuramos cooperar con los procesos de concientización y sensibilización de las iglesias por el cuidado del medio ambiente como algo esencial para los creyentes, e invitar a revisar su comprensión de Dios y de la creación a los fines de fortalecer una mística encarnada e integradora de la naturaleza como antídoto contra la espiritualidad antropocéntrica y evasiva del mundo.

Para tal fin, planteamos la siguiente ruta de reflexión. En primer lugar, señalaremos los problemas teológicos que han contribuido a la separación entre iglesia y mundo. En un segundo momento, propondremos la pneumatología como elemento teológico integrador capaz de reconfigurar la relación entre el creyente y la naturaleza. Por último, indicaremos algunas incidencias que esta propuesta ofrece para una espiritualidad ecoteológica.

Origen del problema teológico de la discontinuidad entre la iglesia y la naturaleza

A tenor con lo que hemos visto en la introducción —aunque apenas esbozado—, la Biblia afirma que el mundo es creación de Dios (Gn 1:1), y dicha actividad creadora se fundamenta en su Espíritu como el poder creativo y fuerza dinámica que inicia la vida del mundo y lo pone en movimiento hacia la plenitud. Conforme se puede constatar, desde el Génesis —antes de la creación, el Espíritu de Dios se cierne sobre las aguas (Gn 1:2)— hasta el Apocalipsis —el Espíritu invita a todos los sedientos a "venir" a beber del agua de vida (Ap 22:17)—, el Espíritu es la fuerza vital inmanente que mantiene al mundo en el ser, infundiendo dinamismo a la vida tanto de los seres humanos como de la naturaleza por igual. De esta forma, las narraciones bíblicas ponen en evidencia la estrecha interrelación entre Dios y su mundo. Así, la visión teológica de la vida parece estar de acuerdo en que la existencia se fundamenta en tres relaciones recíprocas: la relación del ser humano con Dios, con el semejante (prójimo) y con la tierra (cfr. Ruiz de la Peña, 2006). El nexo entre Dios, el ser humano y la naturaleza es por medio de la inhabitación del Espíritu creador.

Este modo de comprensión bíblica[5] siguió vigente en la teología patrística y medieval. Sin embargo, a partir de la Reforma protestante del siglo XVI, la teología centró sus intereses en la cuestión de la soteriología. En este marco, la teología católica vinculó al Espíritu Santo con el oficio eclesiástico y la enseñanza del magisterio, mientras que la teología protestante se centró exclusivamente en la obra de justificación del Espíritu en el individuo (cfr. Johnson, 2011, p. 512). Inmersos en la cuestión de la salvación, tanto la tradición teológica católica como la protestante prescindieron del testimonio de la tradición acerca de la presencia y actividad cósmica del Espíritu de Dios. En consecuencia, la naturaleza dejó de verse como algo de interés religioso.

Es así como tanto la teología católica como la protestante han entendido al Espíritu como Espíritu redentor, cuyo ámbito de acción reside en la iglesia y en las almas de los seres humanos. De ello se comprende, como afirma Schütz (cfr. Schütz, 1991, p. 21) con acierto, que el campo de acción del Espíritu pertenece al foro interno o de la

[5] Walter Kasper, en su obra *El Dios de Jesucristo,* señala que en parte, también la tradición bíblica, se diferencia del pensamiento mítico en cuanto separa a Dios de las fuerzas de la naturaleza, como el trascendente, el absolutamente distinto con respecto al mundo (cfr. Kasper, 2011, p. 8).

interioridad del ser humano o exclusivamente al ámbito de la vida comunitaria de la iglesia; mientras que de la esfera externa, esto es el mundo, se ocupa en cierto sentido la institución. Con esta reducción de la acción y presencia del Espíritu solo al alma humana va unida una cierta individualización y exclusividad de la salvación a la vida del ser humano. En todo ello, la acción del Espíritu hacia el mundo queda llamativamente reducida y deja afuera la dimensión de la corporalidad y de la naturaleza, provocando que los seres humanos se desvinculen del mundo material y pongan sus esperanzas en el más allá (cfr. Moltmann, 1998, p. 21). Para Moltmann (1998), esta concepción ha llevado a que se hable del Espíritu en relación con la fe, con la iglesia y con la oración, y solo raramente se menciona el Espíritu de la creación y la relación del Espíritu con el cuerpo y con la naturaleza; como si el Espíritu de Dios fuera monopolio exclusivamente de la iglesia o de los creyentes. Esta discontinuidad supone una limitación de la "comunión del Espíritu Santo" y una incapacidad de la iglesia para comunicar su propia experiencia del Espíritu al mundo.

Ahora bien ¿cuáles son los motivos teológicos de estas tendencias contrapuestas entre iglesia y naturaleza? A grandes rasgos, podemos esbozar tres razones por las que han predominado estas preferencias. La primera reside en la platonización del cristianismo, que ha impregnado la teología y la espiritualidad de la iglesia primitiva —y en cierto sentido se continúa sosteniendo parcialmente hasta nuestros días—. La lengua griega empleó el término *soma* para expresar la experiencia que el ser humano tiene de su cuerpo como algo extraño a él (cfr. Ruiz de la Peña, 2006). Así, se llama *soma*, "cuerpo", a aquello que yace muerto, sin vida, en la muerte. Platón expuso esta idea al hablar de la inmortalidad del alma. En consecuencia, afirma Moltmann (1998), la consciencia de inmortalidad del alma es el reverso de la permanente anticipación mental de la muerte y de la definitiva separación entre alma y cuerpo. El alma huye del cuerpo con sus necesidades y dolores, y se contrapone de manera soberana a él de forma que se traza una separación entre lo mortal y lo inmortal, entre el cuerpo y el alma. Y por cuanto que lo inmortal se corresponde con lo divino y se asemeja a ello, la vida auténtica del ser humano no reside en el cuerpo, sino en el alma. La idea platónica de la liberación del alma respecto del cuerpo produjo como consecuencia una tendencia a la espiritualización del sujeto humano y a la instrumentalización del cuerpo. Dicho de otro modo, se enfatizan las experiencias interiores del alma en detrimento de la experiencia sensible de la comunidad y de la naturaleza. En tal sentido, deviene una espiritualidad centrada en el sujeto que retira el interés en la vida corporal y del entorno vital de la naturaleza.

Aunque con otro sentido, esta tendencia antropológica dualista entre el alma y el cuerpo sostenida por Platón continuó en la modernidad. R. Descartes, desde un dualismo ontológico, no concibe ya el alma como una substancia superior, sino como el verdadero sujeto tanto en el cuerpo humano como en el mundo de las cosas. Con ello traduce el antiguo dualismo cuerpo-alma a la moderna oposición sujeto-objeto.

Una segunda razón, a juicio de Moltmann (1998), se puede derivar del problema teológico que generó la inclusión de la cláusula del *Filioque*[6] al credo niceno-constan-

[6] La expresión latina *Filioque*, traducida al español como "y del Hijo", es una cláusula insertada por la Iglesia latina al símbolo niceno-constantinopolitano del Concilio de Constantinopla I del año 381. En el texto original griego de Constantinopla I solo menciona que el Espíritu Santo procede "del Padre". A partir de la cláusula, se reza que el Espíritu es Espíritu del Padre y Espíritu de Cristo, teniendo un ori-

tinopolitano. Así, el *Filioque* ha llevado a comprender al Espíritu como el "Espíritu de Cristo" —y, por defecto, como el Espíritu Redentor— y no como el "Espíritu del Padre"— esto es, Espíritu creador—. Por lo tanto, la cláusula posicionó al Espíritu en el tercer lugar de la Trinidad y lo subordinó al Hijo. De este modo, condujo a una doctrina trinitaria unilateral y obstaculizó el desarrollo de una pneumatología trinitaria en la iglesia occidental. De igual forma, en este marco, la relación del Hijo y el Espíritu ya no puede ser comprendida como una relación recíproca. Esto hace imposible comprender adecuadamente la historia de la salvación, pues deja de lado la propia historia de Cristo en el Espíritu. Adicionalmente, la paternidad del Padre no puede ser pensada sin la filiación del Hijo. Si el Espíritu procede de la paternidad del Padre, entonces el Hijo no está desvinculado (cfr. Moltmann, 1998, pp. 329-332). Ahora bien, si el Espíritu procede del Padre, y al Padre se le atribuye[7] la obra de la creación, entonces cabe decir que el Espíritu del Padre es también el Espíritu creador. Si se presenta la obra de redención (Espíritu de Cristo) en discontinuidad con la obra de la creación (Espíritu del Padre) entonces se contrapone al Espíritu de Cristo con el Espíritu de Yahveh. Y esto provoca una discontinuidad entre la iglesia (comunidad humana redimida) y la creación (comunidad creada).

La tercera razón la podemos encontrar en la influencia de la teología del período dialéctico de K. Barth (cfr. Gibellini, 2004) —momento en que la teología asume el giro al sujeto propio de la modernidad— quién presentaba una contraposición y ponía de manifiesto la infinita diferencia cualitativa entre Dios y el mundo, entre cielo y tierra, alma y cuerpo, la fe y la cultura. De esta forma, Dios ya no es la fuerza que mueve el mundo, sino el totalmente Otro. En este contexto teológico, la doctrina del Espíritu Santo se circunscribe a la doctrina de la reconciliación y revelación. La reconciliación de Dios viene a los seres humanos a través de la obra de Cristo y continúa en la presencia de Cristo en la iglesia a través del Espíritu Santo (cfr. Varkey, 2011, p. 85), quién dona la libertad y la capacidad para creer, y cuyo poder despierta a la persona a la fe (cfr. Beck, 2007, p. 3). La reconciliación solo es posible por medio de la revelación de Dios, que consiste en el descubrimiento de la obra de Cristo. Pero este misterio no es accesible al conocimiento humano, debido a su condición pecadora. En consecuencia, una teología natural es superflua e imposible. Es así como Dios infunde desde dentro de los seres humanos el poder del Espíritu, para que éstos puedan captar la verdad divina. De esta manera, el Espíritu Santo es el lado subjetivo de la revelación. Así, al formular

gen simultáneamente en ambos. El añadido vino de Inglaterra, de la mano de Alcuino. Este, a su vez lo había recibido de España, pues, por aquel tiempo, el símbolo se recitaba en Galia y España, y se había introducido en el símbolo a finales s. VI —concretamente en Concilios III (589) y IV de Toledo (633)— en el marco de la lucha contra los visigodos arrianos. Mas adelante, será Carlomagno quien se convertirá en promotor del *Filioque*, particularmente por motivos políticos contra los griegos. Posteriormente, en 1014, en el ámbito de la celebración de su coronación como emperador, Enrique II presiona al papa Benedicto VIII para que el *Filioque* se introdujese en el credo de la Iglesia universal. Esta decisión iniciará un conflicto que, en 1054, culminará con la excomulgación de la Iglesia de Constantinopla, por haber suprimido el *Filioque* del credo. Constantinopla, a su vez, excomulgó a Roma el domingo siguiente. Para más detalle de la evolución histórica del problema cfr. Congar (2009, p. 490ss).

[7] Precisamente en esto consiste el problema: se le atribuye la creación al Padre (que es incorpóreo e invisible) y no al Hijo y al Espíritu que se dejan ver y sentir en el mundo creado. Desde la perspectiva cristiana, debemos concebir al mundo como un acto de la Trinidad, esto es, de las tres Personas divinas.

una Pneumatología orientada a partir de la revelación y reconciliación, la función de la Pneumatología está fundamentalmente orientada a la cristología y eclesiología. En este contexto, Barth excluye la posibilidad de considerar la acción y la presencia inmanente del Espíritu en el mundo, dado que cuanto más se insiste en la trascendencia de Dios, tanto más se destaca la distancia con su mundo. Dicho en otros términos, con la insistencia en la absoluta distancia de Dios con el mundo se excluyó más y más a Dios, y el mundo se secularizó con intensidad creciente.

Para terminar, también deberíamos mencionar una razón científica. En la modernidad, la ciencia de la naturaleza y la teología se esforzaron por trazar su delimitación respectiva. Así, la teología retiró de la cosmología su doctrina de la creación y la redujo a la fe personal. A su vez, la ciencia rechazó como no científica la imagen del mundo sostenida en la antigüedad y se etiquetó como mitos los relatos bíblicos de la creación. De esta forma, la naturaleza ya no formó parte de la reflexión teológica ni el ámbito de interés para la espiritualidad de la iglesia.

De una u otra forma, estas tendencias teológicas dicotómicas entre religión y creación han impregnado la teología y la espiritualidad cristianas a lo largo de la historia y —en cierto sentido— continúan hasta nuestros días. Un ejemplo actual se ve reflejado en la manifestación de la experiencia cristiana evangélica fundante como la conversión, que (especialmente en las iglesias de renovación carismática) implica rupturas con el mundo, del *continuum* cultural. En el mismo sentido, la experiencia extática del don del bautismo del Espíritu Santo se vive como ruptura con el tiempo histórico, del *continuum* temporal (cfr. Beros y Strizzi, 2022, pp. 147-163). Así, en la nueva vida se corta la linealidad temporal y se propone una espiritualidad reductiva, centrada en el individuo y de tipo dualista que excluye al cuerpo, pues el bautismo en el Espíritu es un éxtasis del cuerpo y, por lo tanto, una migración de la historia. Con esta base teológica, se incapacita a los miembros de la iglesia para la acción social y ecológica, dado que, a pesar de suscitar la oración conjunta y los compromisos comunitarios, alimenta una espiritualidad intimista con una fuerte referencia escatológica. De esta suerte, se alimenta un sentido de relación personal y totalmente vertical con Dios, postura que aparta de la acción en el mundo (cfr. Congar, 2009, p. 373). Por consiguiente, confluye en una sensibilidad espiritual de ruptura con el cuerpo, y profundiza una espiritualidad de relación asimétrica entre la iglesia y la naturaleza. Por esto, debemos repensar una teología integral que incorpore la naturaleza, que integre lo que ha permanecido como disociado. Para ello es necesaria una comprensión trinitaria de la creación y de la realidad del Espíritu como fuente vital inmanente del mundo.

La pneumatología como elemento integrador de la discontinuidad entre iglesia y naturaleza

Para recuperar una comprensión de la naturaleza como un ámbito de la presencia divina por medio de la inhabitación del Espíritu de una manera convincente, la teología necesita repensarse desde un esquema trinitario.

Para la concepción cristiana, la creación es un proceso trinitario. Dios Padre crea mediante el Hijo en la fuerza del Espíritu Santo. La teología patrística ha acentuado este aspecto, como queda reflejado en teólogos como Ireneo de Lyon, Atanasio de An-

tioquía y Basilio de Cesarea. Ireneo († 202) sostenía que Dios intervino en la creación y en la redención mediante las "dos manos": la Palabra y el Espíritu (Ireneo, *Adv. Haer.* IV,20,1; V,1,3; V,16,1), es decir, la del Verbo y la de la Sabiduría/Espíritu (Ireneo, *Adv. Haer.* II,30,9; II, 25,1; IV,7,4), (cfr. Granado, 1987, p. 41). Mediante esta imagen (expresada en las dos manos), por un lado, Ireneo mantiene la unidad de la creación y la redención. Por otro lado, también diferencia la obra específica de la Trinidad: el Padre "planifica y ordena", el Hijo "realiza y crea", y el Espíritu "nutre y hace crecer" (Ireneo, *Adv. Haer*. 4,38,3).

En Atanasio († 373), para quien la acción trinitaria es indivisa, aunque se realiza de diversos modos, "el Padre crea todo mediante la Palabra en el Espíritu, pues donde está la Palabra también está el Espíritu, y lo que ha sido creado mediante la Palabra posee su fuerza vital por el Espíritu que procede de la Palabra" (*Carta a Serapión* 3,5; para más detalle cfr. Atanasio de Alejandría, 2007). Así, para Atanasio, el Padre crea y renueva todas las cosas mediante el Hijo y en el Espíritu Santo.

En la obra *Espíritu Santo*, Basilio de Cesarea († 379) miraba al Padre como el fundamento previo de la creación, al Hijo como el realizador y al Espíritu como el consumador (Basilio de Cesarea, *Espíritu Santo,* cap. 38).[8] En la misma perspectiva que Basilio, Moltmann escribe: "La creación ha sido realizada 'por Dios', conformada 'por medio de Dios', y existe 'en Dios'" (Moltmann, 1987, p. 22). La tradición de la iglesia occidental ha acentuado la creación por parte de Dios para distinguirla de éste y señalar su trascendencia. Posteriormente, según ya lo hemos señalado más arriba, la influencia del neoplatonismo, de la teología dialéctica barthiana y el proceso de secularización moderna han desacralizado la naturaleza, quitándole así su misterio divino. Por eso importa hoy redescubrir la inmanencia y la vinculación del creador con la creación para aceptar el cuidado de la creación ante el creador. Para ello, es necesario formular una comprensión trinitaria de la creación; es decir, una concepción cristológica de la creación por la Palabra (*logos*) de Dios, y la concepción pneumática de la creación desde el Espíritu (*Ruah*) de Dios. Según Proverbios 8:22-31, Dios ha creado el mundo mediante la sabiduría. De acuerdo con la carta a los Colosenses (Col 1:16-17), la teología cristiana ha visto en Cristo tanto la Sabiduría como la Palabra de Dios por la que ha sido creado el mundo. Por lo tanto, Cristo es el misterio divino del mundo, y quien glorifica y ama a Cristo, también glorifica su creación y ama en él y a él en todas las cosas creadas.

Ahora bien, si en el acto creador está la Palabra de Dios, allí está también el Espíritu de Dios. En Génesis 1:2-3 podemos observar que a la creación por la Palabra de Dios le antecede el Espíritu vital: "La tierra estaba sin orden y vacía, y las tinieblas cubrían la superficie del abismo, y el Espíritu de Dios se movía sobre la superficie de las aguas. Entonces dijo Dios: Sea la luz. Y hubo luz".

Los mismo que, en el acto humano del hablar, las palabras son distintas, pero todas se comunican en el mismo aliento, Dios crea todas las cosas mediante sus palabras que

[8] Al referirse a la comunión del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo, escribe: "En la creación de estos seres, considérame al Padre como la causa principal, al Hijo como la causa creadora y al Espíritu como la causa perfectiva, de modo que los espíritus con misión de servicio subsisten por voluntad del Padre, existen por la acción del Hijo y se perfeccionan por la presencia del Espíritu" (Basilio de Cesarea, 1996, cap. 38).

nombran, distinguen y juzgan, siempre en el mismo aliento de su Espíritu que da vida. Palabra y Espíritu se complementan en el acto de la creación. La Palabra especifica y diferencia, el Espíritu une y armoniza lo distinto. Así, la totalidad de la creación está sostenida por el aliento del Espíritu de Dios:

> El Espíritu se encarga siempre de llevar a término la actuación del Padre y del Hijo. Por consiguiente, el Dios uno y trino inspira su creación sin interrupción alguna. Todo cuanto es, existe y vive del permanente flujo de las energías y posibilidades del Espíritu cósmico. Tenemos, pues, que entender toda realidad creada en clave energética. Y debemos considerarla como posibilidad realizada del Espíritu divino. El Creador mismo está presente en su creación mediante las energías y posibilidades del Espíritu. No se limita a adoptar una posición trascendente frente a ella, sino que entra en ella y es, al mismo tiempo, inmanente a ella. (Moltmann, 1987, p. 23)

Mediante la Palabra y el Espíritu Dios se da a su creación para que participe de él, de modo que todo existe desde Él y nada subsiste sin Él.[9] El fundamento bíblico de esta afirmación lo encontramos en el Salmo 104:29-30: "Escondes tu rostro, y se desvanecen; les quitas el aliento, y dejan de ser. Así vuelven a ser polvo. Envías tu Espíritu, y son creados; y renuevas la superficie de la tierra". También Job 34:14-15: "Si él se propusiera en su corazón y retirara su Espíritu y su aliento, toda carne perecería juntamente y el hombre volvería al polvo".

Con base en esto, no conviene sostener la discontinuidad entre redención y creación (iglesia y mundo), porque de ello deviene una comprensión donde el Espíritu de Cristo no tiene nada que ver con el/la *ruah* de *Yahvé*. Este modo de entender no es propio de la fe cristiana, sino gnóstica. Contra ella, la iglesia antigua planteó "la resurrección de la carne", zanjada en el Símbolo Apostólico. Si para la fe cristiana la redención es la resurrección de la carne y la recreación de todas las cosas, entonces el Espíritu redentor de Cristo no puede ser otro Espíritu que el/la *ruah* creador de *Yahvé*. Además, si Cristo es confesado como redentor y como la cabeza de todo el cosmos (Colosenses) se puede decir entonces que "el Espíritu se halla allí donde está Cristo y ha de ser comprendido como fuerza vital divina de la recreación de todas las cosas" (Moltmann, 1998, p. 22). Para el teólogo alemán, esta relación de discontinuidad entre el Espíritu redentor y el Espíritu creador no representa un problema específico de la Pneumatología, sino que es una cuestión que concierne a la unidad de las obras de Dios en la creación, en la redención y en la santificación de todas las cosas. Escribe:

> Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, las palabras que se utilizan para la creación divina se emplean también para la liberación y la redención (por ejemplo Is 43:19). La redención es la recreación definitiva de todas las cosas, de su pecado, caducidad y condición mortal, para la vida eterna, la consistencia duradera y la gloria. La nueva creación no es algo carente de presupuestos, como la creación inicial, sino que presupone lo antiguo y se realiza sobre todo en la resurrección de los muertos (Ez 37:1; Co. 15). (Moltmann, 1998, p. 22)

[9] Elizabeth A. Johnson esboza tres dimensiones que la teología distingue de la presencia divina del Espíritu en el mundo: Presencia creativa, Presencia cruciforme, Presencia prometedora (cfr. Johnson, 2011, pp. 515-516).

Por esto, para elaborar una teología ecológica verdaderamente cristiana, se debe mantener conjuntamente en la misma visión el acontecimiento de la creación y el acontecimiento de la redención de Cristo, dado que el Dios de la creación es el que nos da su propio ser en Jesús de Nazaret y en el Espíritu de Pentecostés. De aquí que, en palaras de Edwards:

> La creación y la encarnación redentora, la creación y la nueva creación en Cristo, están unidas en el acto trinitario de la autodonación de Dios. Él elige darse amorosamente a lo que no es divino, y, de este modo, acontece la creación (…). En esta perspectiva, el acontecimiento Cristo no se contempla como una adición a la creación ni se entiende solamente como una solución al pecado. Más bien, la autodonación de Dios en la encarnación es la verdadera finalidad y sentido de la creación. (Edwards, 2011, pp. 504-505)

Entonces, desde una perspectiva cristiana, entendemos que en la creación, en la encarnación y en su culminación en la resurrección, Dios se compromete para siempre con este mundo y todas sus criaturas. Desde esta óptica, al formular que el Espíritu de Cristo redentor es el mismo Espíritu de Dios creador, habilita un planteo que englobe estos dos aspectos, que han permanecido como antagónicos. Para nosotros, este enfoque nos habilita a salir del reduccionismo individual e institucional de la experiencia del Espíritu, y abrirlo a una dimensión más amplia, incorporando la experiencia del mundo.

Por eso no es suficiente con llamar a la creación "obra de sus manos". La creación es también la presencia indirecta y mediadora de Dios. Cielo y tierra son creados para llegar a ser el "templo de Dios", conforme se puede leer en Hechos 7:48-49: "No obstante, el Altísimo no habita en casas hechas de mano, como dice el profeta: El cielo es mi trono, y la tierra es el estrado de mis pies. ¿Qué casa me edificarán?, dice el Señor. ¿Cuál será el lugar de mi reposo? ¿No hizo mi mano todas estas cosas?".

De esta comprensión del Espíritu de Dios como sustento vital en todas las cosas y de la preparación de todas las cosas para ser morada de Dios, se deriva la santificación de todas las cosas como presencia y propiedad de Dios. La presencia de la Palabra y el Espíritu de Dios en la iglesia de Cristo es la manifestación y el comienzo de la presencia de la Palabra y el Espíritu en la nueva creación de todas las cosas, pues Dios redimirá al mundo entero (Rom 8). Por esto, es una visión parcial, como se ha hecho en la modernidad, limitar la acción de la iglesia al mundo humano. La misión de la iglesia es la santificación no solo de los cuerpos humanos, sino de la creación entera. De lo contrario, la destrucción de la creación y la crisis ecológica son también destrucción y crisis de la vida humana, puesto que, con la contaminación y destrucción de la tierra, también contaminamos y destruimos nuestros propios cuerpos.

Pues bien, pertrechados en la comprensión del Espíritu como fundamento de la morada de Dios en la creación, debemos ampliar el concepto de santificación y ponerlo en el marco del descubrimiento de la santidad de la vida y el ministerio divino de la creación a los fines de procurar una espiritualidad que abarque la naturaleza.

Incidencias de la pneumatología para una espiritualidad ecológica

Si lo que se ha planteado como dos vías separadas se puede integrar a partir de una comprensión de la acción del Espíritu Santo en el mundo, entonces esto implica una resignificación y/o ampliación del concepto de santidad, no aplicada exclusivamente al

alma humana y los límites restringidos de la iglesia, sino a la vida total que incorpore a la naturaleza y nos abre a una espiritualidad holista.

Etimológicamente, el término "santo" proviene del latín *sanctus*; del griego ἁγίος, y del hebreo *qadoš*, que, traduce como "elegido por Dios", o bien: "diferenciado", "distinguido" ("santo" en ASALE y RAE, s. f.).

Desde la perspectiva fenomenológica, lo santo pertenece a la esfera divina. Con ello entendemos lo sublime, lo tremendo, ante lo que temblamos y admiramos; lo todopoderoso: aquello ante lo cual el ser humano experimenta su pequeñez y se siente desarmado. Pero es también la fuente de poder en cuya presencia los seres humanos nos fascinamos y nos sentimos cautivados (cfr. Lucas Hernández, 1999), también (cfr. Martín Velasco, 1993). Así, mientras que todo lo demás en el mundo nos resulta conocido, porque se nos equipara, lo santo aparece como ante algo absolutamente Otro. Lo santo es lo intocable.

Desde la visión bíblica, lo santo se corresponde con la realidad esencial de Dios.[10] Lo santo no es algo divino, sino que Dios es el único santo. Los siguientes textos aportan el fundamento bíblico para dicha afirmación. "Dios es el santo de Israel" (Is 43:3), "Santo, santo, santo es el Señor de los Ejércitos Celestiales! ¡Toda la tierra está llena de su gloria!" (Is 6:3); "Santo, santo, santo es el Señor Dios, el Todopoderoso, el que siempre fue, que es, y que aún está por venir" (Ap 4:8). Se sigue de esto que la santidad es una propiedad exclusiva de Dios, es la esencia misma de Dios, puesto que Dios está siempre en unidad consigo (cfr. Moltmann, 2000, p. 62).

Ahora bien, dado que Dios es Santo, todo lo que él toma para sí queda santificado. A este proceso se lo llama "santificación", es decir, designa una acción por parte de Dios, quien escoge algo y lo convierte en su propiedad para santificarlo. Es así como santifica el sábado —con su descanso—, santifica al pueblo de Israel —al convertirlo en su pueblo y habitar en medio de él—, santifica la tierra prometida —pues es su tierra santa para que el pueblo viva en libertad— y santifica el templo (cfr. Moltmann, 2000, p. 62). Y lo que pertenece a Dios es santo, porque él es esencialmente santo. Y a los que Dios justifica también santifica (Rom 8:30). En efecto, en cuanto acción de Dios en el ser humano, la "santificación" indica una relación y una pertenencia. Y Dios siempre santifica el espacio donde él habita (el templo, la ciudad y el país donde se ubica el templo), es decir, su entorno. Pero como nos hemos referido en el punto anterior, si el cielo y tierra son habitados por Dios —por lo que el mundo entero es su propiedad (Sal 24:1) —, entonces la tierra y toda la vida en ella debe ser considerada santa. En palabras de Moltmann (2000): "Dios santifica toda la comunidad de su creación habitando en ella. Ella debe llegar a ser el entorno de Dios y participar enteramente de su vida divina" (p. 63).

Además, si tomamos en cuenta que en nuestras confesiones de fe se llama al Espíritu de Dios "Espíritu Santo", con esto está dicho, por un lado, quién es el Espíritu de Dios y, por otro, qué es lo que hace (cfr. Moltmann, 2000, p. 63). Y si el Espíritu Santo es la "fuente de la vida" (Jn 4:14; Sal 36:10), entonces el nombre "Espíritu Santo" le viene de la experiencia de la santificación de la vida por Dios y para Dios. Así pues, toda vida es experimentada como vida en el Espíritu "en el amplio espacio donde no hay estrechez"

[10] Para una historia del uso del término "santo" en la Biblia remitirse a "ἁγίος" en Procksch (2002).

(Job 36:16). El Espíritu nos rodea por todas partes (Sal 139). Por lo tanto, el mundo entero es el ámbito de la presencia pneumática, y en este sentido:

> (…) si se quiere evitar cualquier desvalorización gnóstica de la creación, en el *Spiritus sanctificans* ha de percibirse al *Spiritus vivificans* (…). En la «vida en el Espíritu» se advierte en cierto modo ya físicamente la «vivificación de nuestros cuerpos mortales» (…). Desde una perspectiva integral, la espiritualidad es nueva vitalidad; no una limitación y un debilitamiento ético-religioso de la vida, sino un nuevo deseo de vivir en la alegría de Dios. (Moltmann, 1998, p. 197).

Un abordaje integral de la santificación debe ser comprendido desde el Espíritu de Cristo, como nuestra fuerza vital inmanente, y del Espíritu de Dios, como nuestro ámbito vital trascendente (cfr. Moltmann, 1998, p. 197). Si el término "santidad" significa (en su acepción inglesa) *holy* (santo) y *whole* (entero), lo que de nuevo es íntegro, sano y está intacto, "entonces el 'pensamiento holístico' puede ser considerado pensamiento santificante, porque contempla la integridad de lo separado e intenta restablecerla" (Moltmann, 1998, p. 195). Formulado de otro modo, si el Espíritu Santo es el Espíritu que santifica la vida y la santifica por la pasión del amor del Creador a la vida de sus criaturas, entonces "la conservación de la naturaleza y su renacimiento para la vida se funde hasta tal punto que el Espíritu que santifica es experimentado como el Espíritu que vivifica" (Moltmann, 1998, p. 197).

De lo dicho hasta aquí se deduce que la comprensión del concepto de "santidad" como "vitalidad" favorece la mancomunidad del ser humano y la naturaleza, necesaria e imprescindible para la vida. Así se teje una red de relaciones recíprocas donde nace una vida simbiótica. En el plano de la iglesia y la espiritualidad, hay que entenderla como comunión de la creación. En este sentido, la iglesia ya no debe entender por "creación" el mundo separado de Dios y sometido a la explotación. Mas bien, habida cuenta de que la iglesia es el cuerpo de Cristo en la comunión del Espíritu Santo, debe contemplarse como parte integrante de una comunidad de vida más amplia, la comunidad de vida del Espíritu Santo. Se sigue de esto que la comunidad de la iglesia está llamada a comunicar la vida. Así como el Espíritu de la creación crea comunidades de vida entre todos los seres vivientes, también el Espíritu de regeneración y santificación suscita comunidades de vida entre los seres humanos, y lo mismo también entre los seres humanos y toda la creación (Moltmann, 2000, p. 73). En términos más simples, la iglesia está llamada a crear comunidades que santifiquen la vida en una amplia armonía entre seres humanos y todo su entorno vital.

Conclusión

A modo de sumario, en nuestro artículo hemos buscado poner en evidencia que el desinterés por la problemática ambiental en las agendas de las iglesias evangélicas en general tiene su raíz en presupuestos teológicos que han marcado una espiritualidad que excluye a la naturaleza como ámbito de la presencia de Dios. En este sentido, para que haya un cambio de actitud, se hace imperioso un cambio de perspectiva teológica.

Con nuestro enfoque no hemos pretendido socavar la saludable "concentración cristocéntrica y eclesiológica" de la teología ni lo genuino de una espiritualidad que busca la santificación personal y comunitaria de la iglesia. Lo que pretendemos es que

tal espiritualidad actual debe replicar en la ampliación del horizonte de la teología hasta abarcar toda la creación de Dios. A la vista de la situación climática actual, un universo espiritual y moral limitado a la humanidad como realidad aislada de su mundo no resulta ya suficiente. La reflexión ética debe extender su atención más allá de lo humano y poner como nuevo centro la entera colectividad de la vida, pues vivir significa existir en relaciones con otros. La vida es comunicación en comunión, es reciprocidad, es vínculo; mientras que, la falta de relaciones y el aislamiento significan la muerte para todo ser viviente. Por lo tanto, si queremos vivir la vida en plenitud, debemos participar e integrarnos en las relaciones recíprocas de lo vivo, a la vida del Espíritu Santo, "fuente de la vida" de toda la creación, que crea la comunión de todas las criaturas entre ellas y con Dios y la convierte en la comunión de la creación, pues "en él vivimos, nos movemos y existimos" (Hch 17:28).

Tal pretensión de espiritualidad ecoteológica presupone cambios profundos en nuestros presupuestos teológicos, en nuestras agendas comunitarias, en nuestros estilos de vida habituales, en nuestros hábitos de consumo y de las estructuras que rigen nuestra comunidad eclesial.

Como hemos visto, la doctrina trinitaria de la creación no contrapone a Dios con el mundo. Por el contrario, Dios llama a la existencia y se manifiesta a la vez mediante la existencia de ese mundo. Con base en una doctrina pneumatológica de la creación, podemos comprender que Dios es "el Señor de la vida", y su Espíritu está presente en todas las criaturas. El mundo vive de la fuerza creadora de Dios y Dios vive en él. Por lo tanto, el Dios que transciende al mundo y el Dios inmanente a ese mundo es el mismo y único Dios, que crea, reconcilia y redime su creación por medio del Hijo, en la fuerza del Espíritu. Desde esta perspectiva trinitaria, el lenguaje relativo al Espíritu hace referencia al Dios vivo y activo que está siempre acercándose y vivificando al mundo. El Concilio de Nicea expresó esta verdad de fe en el artículo tres con la bella expresión: "Creemos en el Espíritu Santo, Señor y Dador de vida". Por lo tanto, el Espíritu Santo es santo porque santifica la vida y renueva el rostro a la tierra (Sal 104:30). Por eso es un error teológico de nuestra espiritualidad evangélica reducir la experiencia del Espíritu de Dios al reducto del corazón y al ámbito de la iglesia. Solo partiendo de la fe en Dios, que ama el mundo y a sus criaturas, apreciaremos al mundo en su justa medida.

También hemos advertido que un intento de una espiritualidad ecoteológica parte de la comprensión del Espíritu de Dios como *Ruah* creadora y presupone la identidad del Espíritu redentor de Cristo con el Espíritu creador del Padre.

Así, la experiencia del Espíritu Santo como don de Cristo para la iglesia y en la comunión del amor de Dios Padre, lleva más allá de los límites personales y de la iglesia, al descubrimiento del mismo Espíritu en la naturaleza, al descubrimiento de la comunión de la vida con todas las criaturas de Dios, y coloca a la iglesia en solidaridad con la vida amenazada y la lleva a practicar el amor comunional, y la justicia restitutiva de la vida en clave incluyente, actuando responsable y asertivamente por el bien de la tierra. Una visión que pase esto por alto, es decir, si ante la destrucción de la naturaleza la iglesia no contempla su aspecto sagrado como manifestación de la gloria de Dios, entonces se volverá cómplice de la aniquilación del mundo, propiedad de Dios.

La ecoespiritualidad reconoce la presencia del Espíritu de Dios creando y renovando la vida de toda criatura. Es la presencia del Espíritu divino en todo lo que nos

rodea lo que hace que podamos reconocer a Dios en la contemplación de la naturaleza y unirnos con ella en la alabanza al creador. "Los cielos proclaman la gloria de Dios, y la expansión anuncia la obra de sus manos", reza el Salmo 19:1. Desde el día de la creación, una constante melodía de alabanza emerge de la naturaleza. La pregunta es si nosotros la podemos oír. Es una situación curiosa que el ser humano vive en medio de una constante alabanza a su creador, pero en sus oídos no retumban en absoluto, porque anda distraído por el ensordecedor ruido de su entono. El ser humano no participa del inmenso coro de la creación, de la que forma parte. Por eso, la iglesia, como nuevo pueblo redimido de Dios, debería sintonizar con el coro de la creación entera en esta alabanza de todo corazón. En este sentido, la ecoespiritualidad pone al ser humano en una relación horizontal con la naturaleza. Somos parte de la creación, cuya responsabilidad implica valorar a cada criatura, cuidarla, santificarla y, junto con ella, glorificar a Dios, nuestro creador.

Referencias

ASALE y RAE. (s. f.). Santo, santa en *Diccionario de la lengua española*. Edición del Tricentenario. Recuperado 22 de febrero de 2024 de https://dle.rae.es/santo

Atanasio de Alejandría. (2007). *Epístolas a Serapión sobre el Espíritu Santo* (C. Granado, Trad.). Madrid: Ciudad Nueva.

Basilio de Cesarea. (1996). *El Espíritu Santo* (G. Azzali Bernardelli, Trad.). Madrid: Ciudad Nueva.

Beck, T. D. (2007). *The Holy Spirit and the renewal of all things: Pneumatology in Paul and Jürgen Moltmann*. Eugene, OR: Pickwick Publications.

Beros, D. C., y Strizzi, M. (Eds.). (2022). *Manual Internacional de Ecodiaconía y Cuidado de la Creación: Contribuciones desde América Latina y el Caribe*. Buenos Aires: La Aurora.

Congar, Y. M. (2009). *El Espíritu Santo* (2.a ed.). Barcelona: Herder.

Edwards, D. (2011). Esbozo de una teología ecológica fundamentada en el Espíritu Santo y la Palabra de Dios. *Concilium,* 342, 499-510.

Francisco. (2015). *Laudato si: Carta encíclica sobre el cuidado de la casa común*. Buenos Aires: Agape Libros.

Geraldo, J. (Ed.). (2020). *La casa común. Un mundo para todos*. Córdoba: Ediciones JG.

Gibellini, R. (2004). *La teología del siglo XX* (R. Velasco Martínez, Trad.; 2a ed). Santander: Sal Terrae.

Granado, C. (1987). *El Espíritu Santo en la teología patrística*. Salamanca: Sígueme.

Guridi, R. (2014). *Crisis ecológica: Un renovado desafío para la teología*. Mensaje, 66 (630), 16-20.

Johnson, E. A. (2011). Espíritu creador y ética ecológica: Una frontera antigua. *Concilium*, 342, 510-522.

Kasper, W. (2011). *El Dios de Jesucristo* (M. Olasagasti, Trad.; 8.a ed.). Salamanca: Sígueme.

Lucas Hernández, J. de S. (1999). *Fenomenología y filosofía de la religión*. Madrid: BAC.

Martín Velasco, J. (1993). *Introducción a la Fenomenología de la Religión* (Sexta Edición). Madrid: Cristiandad.

Moltmann, J. (1987). *Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación*. Salamanca: Sígueme.

Moltmann, J. (1998). *El Espíritu de la vida. Una pneumatología integral*. Salamanca: Sígueme.

Moltmann, J. (2000). *El Espíritu Santo y la teología de la vida: La fuente de la vida*. Salamanca: Sígueme.

Procksch. (2002). Ἅγιος. En G. Kittel (Ed.) y G. W. Bromiley (Trad.), *Compendio del diccionario teológico del Nuevo Testamento* (Translation of 1 vol. ed). Grand Rapids, Michigan: Libros Desafío.

Ruiz de la Peña, J. L. (2006). *Imagen de Dios: Antropología teológica fundamental* (5.a ed.). Santander: Sal Terrae.

Santa Biblia. Versión Reina-Valera Actualizada (2015.a ed.). (2015). El Paso, Texas: Mundo Hispano.

Schütz, C. (1991). *Introducción a la pneumatología*. Salamanca: Secretariado Trinitario.

Varkey, W. (2011). *Role of the Holy Spirit in the Protestant systematic theology: A comparative study between Karl Barth*, Jürgen Moltmann, and Wolfhart Pannenberg. Carlisle: Langham Monographs.

Mario Luis González es Magíster en Teología Dogmática por la Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA), Doctorando en Teología Sistemática por la Universidad Loyola, Facultad de Teología de Granada (España), Bachiller en Teología por la Pontificia Universidad Católica Argentina, Profesor de Filosofía y Teología por el Seminario Internacional Teológico Bautista (SITB), Licenciado en Ciencias Sociales y Humanidades por la Universidad Nacional de Quilmes (UNQUI). Docente titular en áreas de Teología, Filosofía y Ciencias Sociales en el SITB. Profesor invitado en distintos institutos bíblicos de Argentina, Sudamérica y EE. UU. Coordinador académico de la Tecnicatura en Teología en el SITB.