

CTBS

Colección Teología

BÍBLICA Y SISTEMÁTICA

CRISTOLOGÍA

Doctrina de la persona
y obra de Jesucristo

Samuel Pérez Millos

Editorial CLIE
www.clie.es



EDITORIAL CLIE
C/ Ferrocarril, 8
08232 VILADECALLS
(Barcelona) ESPAÑA
E-mail: clie@clie.es
<http://www.clie.es>



© 2023 por Samuel Pérez Millos

«Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.cedro.org; 91 702 19 70 / 93 272 04 45)».

© 2023 por Editorial CLIE. Todos los derechos reservados.

CRISTOLOGÍA

Doctrina de la persona y obra de Jesucristo

ISBN: 978-84-17620-00-4

Depósito legal: B 14221-2023

Teología cristiana

Cristología

REL067040

ACERCA DEL AUTOR

Samuel Pérez Millos natural de Vigo, España. Es Máster en Teología (Th. M.) por el IBE (Instituto Bíblico Evangélico) desde 1975. Es, también, Master en Cristología y Master en Espiritualidad Trinitaria. Miembro de la Junta Rectora del IBSTE (Instituto Bíblico y Seminario Teológico de España) y profesor de las áreas de Prolegómena, Bibliología y Antropología de esta institución.

Decano de Escrituras online, donde imparte las materias de Teología sistemática y algunas de Exégesis Bíblica de los escritos de Pablo. Une a esto la experiencia como pastor de la Iglesia Evangélica Unida de Vigo, durante 38 años.

Fue guiado, en el estudio de la Palabra, de la mano del ilustre teólogo español Dr. Francisco Lacueva.

Autor de más de cincuenta obras de teología y exégesis bíblica. Conferenciante de ámbito internacional y consultor adjunto de la Editorial CLIE en el área de lenguas bíblicas.

D. Samuel viaja siempre acompañado de su esposa Susana, quien colabora en las muchas tareas del Ministerio.

Dedico este libro a
la nueva generación de jóvenes que,
en un mundo complejo, difícil y descreído,
busca en el estudio de la cristología
un conocimiento más profundo del Hijo de Dios
para vivir su vida y seguir sus pisadas
mientras espera su venida.
Testificando de Jesús al mundo y
dándolo a conocer con sus propias vidas.

ÍNDICE

| | |
|---|-----------|
| Prólogo | 15 |
| Qué es cristología. | 15 |
| Cristología descendente: cristología bíblica del descenso. | 16 |
| | |
| Capítulo I | |
| Introducción y metodología | 21 |
| Introducción general | 21 |
| Propósito | 23 |
| Las bases sustentadoras | 26 |
| La Escritura | 26 |
| El problema de la tradición | 28 |
| El problema de la crítica humanista. | 28 |
| Ciencias auxiliares | 31 |
| Historia | 31 |
| Geografía | 32 |
| Filosofía | 32 |
| Psicología | 33 |
| El sujeto de la cristología. | 33 |
| Metodología. | 38 |
| Relación de la cristología. | 47 |
| División general de la materia | 48 |
| | |
| Capítulo II | |
| Deidad | 51 |
| Introducción. | 51 |
| La deidad reconocida. | 52 |
| | |
| Capítulo III | |
| La persona divina | 85 |
| Introducción. | 85 |
| Concepto de persona | 86 |
| El sentido de persona aplicado a Dios. | 92 |
| La evolución del término en la historia de la Iglesia. | 95 |
| Conclusiones teológicas del concepto de persona. | 98 |
| La generación de la persona divina del Hijo de Dios | 99 |

Capítulo IV

| | |
|----------------------------------|------------|
| Preexistencia | 113 |
| Introducción | 113 |
| Preexistencia divina | 114 |
| Preexistencia creadora | 117 |
| Preexistencia personal | 135 |

Capítulo V

| | |
|--|------------|
| Títulos y nombres divinos | 143 |
| Introducción | 143 |
| Nombres y títulos de la deidad | 144 |
| Dios | 144 |
| Yahvé, Jehová | 161 |
| Señor | 164 |
| Nombres de relación eterna | 167 |
| Hijo de Dios | 167 |
| El título en la boca de Jesús | 194 |
| Logos, Verbo | 200 |
| Unigénito | 208 |
| Nombres y títulos divino-humanos | 216 |
| Hijo del Hombre | 216 |
| Cristo, Mesías | 233 |
| Jesús | 243 |
| Emanuel | 248 |

Capítulo VI

| | |
|---|------------|
| Acciones y relaciones divinas | 251 |
| Introducción | 251 |
| Acciones divinas | 252 |
| Omnipotencia | 252 |
| Omnipresencia | 257 |
| Omnisciencia | 259 |
| Inmutabilidad | 263 |
| Manifestaciones y demandas divinas | 271 |
| Salvar lo perdido | 272 |
| Dar gracia divina | 274 |
| Perdonar pecados | 280 |
| Exigir para Él la fe que Dios demanda | 283 |
| Recibir adoración | 285 |
| Relación trinitaria | 287 |

| | |
|--|-----|
| Interrelación con el Padre | 289 |
| Enviado del Padre | 292 |
| Apropiación de cuerpo | 298 |
| Relación en la expresión | 300 |
| Relación en la dependencia | 303 |
| Interrelación con el Espíritu | 304 |
| Relación en la concepción | 304 |
| Relación en la niñez y juventud | 304 |
| Relación en el ministerio de Jesús | 306 |

Capítulo VII

| | |
|---|------------|
| La encarnación | 309 |
| Introducción | 309 |
| La anunciación | 311 |
| La concepción | 322 |
| Concepción virginal | 338 |
| Concepción de la humanidad de Jesús | 340 |
| Historia de la doctrina | 345 |

Capítulo VIII

| | |
|---|------------|
| Jesús, verdadero hombre | 349 |
| Introducción | 349 |
| Datos sustentantes de la doctrina | 350 |
| Los evangelios | 350 |
| Escritos de Pablo | 351 |
| Epístola a los Hebreos | 352 |
| Escritos de Juan | 353 |
| Doctrina de la Iglesia | 359 |
| Consecuencias de la humanidad | 363 |

Capítulo IX

| | |
|--|------------|
| Jesús, Dios-hombre | 367 |
| Introducción | 367 |
| Historia de la unión hipostática | 369 |
| Causa necesaria | 369 |
| Ebionitas | 370 |
| Docetas | 371 |
| Gnósticos | 371 |
| Patrística | 372 |
| Edad Media | 385 |
| Reforma | 387 |

Capítulo X

| | |
|--|------------|
| Unión hipostática | 391 |
| Introducción | 391 |
| Base histórica | 392 |
| Base teológica | 395 |
| Base soteriológica | 398 |
| Otros aspectos de la unión hipostática | 401 |
| Existencias en Cristo | 406 |
| Comunicación de idiomas | 411 |

Capítulo XI

| | |
|---|------------|
| Comienzo del ministerio terrenal | 417 |
| Introducción | 417 |
| El bautismo de Jesús | 419 |
| Las tentaciones | 429 |

Capítulo XII

| | |
|---------------------------------------|------------|
| La transfiguración | 451 |
| Introducción | 451 |
| La indicación previa | 452 |
| El evento de la transfiguración | 457 |
| El anticipo del Reino | 465 |
| La conclusión | 473 |

Capítulo XIII

| | |
|---|------------|
| Predicador y maestro | 477 |
| Introducción | 477 |
| El profeta | 478 |
| Proclamador del evangelio | 481 |
| El maestro | 486 |
| Aspectos generales de la enseñanza de Jesús | 494 |
| La relación de Jesús con el judaísmo y la Escritura | 496 |
| Enseñanza parabólica | 498 |
| Figuras del lenguaje | 503 |
| Controversias de Jesús | 503 |
| Mensaje profético de Jesús | 507 |
| Anuncio de su muerte | 507 |
| El sermón profético | 510 |

Capítulo XIV

| | |
|---------------------------------------|------------|
| Milagros de Jesús | 517 |
| Introducción | 517 |
| Dificultades relativas | 519 |
| Ciencia versus milagro | 520 |
| Evidencias | 522 |
| Historicidad | 522 |
| Presencia | 524 |
| Testimonio múltiple | 524 |
| Unicidad | 527 |
| Manifestación del Reino de Dios | 529 |
| Concordancia del relato | 530 |
| Vinculación necesaria | 531 |
| Relato de los milagros | 533 |
| Cuatro milagros de Jesús | 534 |
| Actuación sobre la naturaleza | 534 |
| Historicidad | 534 |
| Exégesis del relato | 536 |
| Actuación sobre la enfermedad | 546 |
| Historicidad | 546 |
| Exégesis | 547 |
| Actuación sobre los demonios | 554 |
| Historicidad | 555 |
| Testimonio múltiple | 557 |
| Exégesis | 557 |
| Actuación sobre la muerte | 580 |
| Historicidad | 581 |
| Exégesis | 583 |

Capítulo XV

| | |
|---|------------|
| Kénosis del hijo de Dios | 599 |
| Introducción | 599 |
| La humillación de Dios | 600 |
| Necesidad de la comprensión de la kénosis | 617 |

Capítulo XVI

| | |
|---|------------|
| Pasión del verbo encarnado | 619 |
| Introducción | 619 |
| Anuncios de la Pasión | 621 |
| Entrada del rey en Jerusalén | 629 |

| | |
|---|-----|
| La limpieza del templo | 648 |
| Las enseñanzas finales de Jesús | 654 |
| Al pueblo y a los líderes religiosos | 654 |
| A los Doce | 662 |
| Sermón profético | 662 |
| La comida pascual | 663 |
| Lecciones sobre la humildad y el amor | 667 |
| Inmanencia divina | 668 |
| Sobre el Espíritu Santo | 671 |
| El fruto | 684 |
| La paz | 687 |
| La oración sacerdotal | 690 |
| Getsemaní | 698 |
| Prendimiento, juicios, oprobios y escarnios | 724 |
| Juicios | 727 |
| Ante Anás y Caifás | 727 |
| Ante el sanedrín | 731 |
| Primera comparecencia ante Pilato | 731 |
| Comparecencia ante Herodes | 736 |
| Segunda comparecencia ante Pilato | 739 |
| La antesala de la cruz | 745 |
| La crucifixión | 746 |
| La muerte del Salvador | 761 |
| La sepultura de Jesús | 774 |
| Epístolas de Pablo | 776 |
| Epístolas de Pedro | 783 |
| Epístolas de Juan | 784 |
| Epístola a los Hebreos | 786 |

Capítulo XVII

| | |
|--|------------|
| La resurrección | 789 |
| Introducción | 789 |
| Tipos y profecías en el Antiguo Testamento | 791 |
| Tipos | 792 |
| Profecías | 793 |
| Predicciones de Jesús | 794 |
| Confesiones de fe | 798 |
| Sencillas | 798 |
| Intermedias | 798 |
| Completas | 803 |
| Expresiones kerigmáticas | 808 |

| | |
|---|-----|
| Himnos | 817 |
| Relatos y cristofanías | 822 |
| Relatos | 822 |
| La piedra de entrada | 823 |
| El sello | 824 |
| La guardia | 824 |
| Cristofanías | 829 |
| Controversias sobre la resurrección | 857 |
| La propuesta de los judíos | 857 |
| Otras teorías | 862 |
| Consecuencias teológicas de la resurrección | 866 |

Capítulo XVIII

| | |
|--|------------|
| Exaltación | 873 |
| Introducción | 873 |
| La ascensión a los cielos | 875 |
| Posición de la primera ascensión | 875 |
| La ascensión | 878 |
| Antiguo Testamento | 879 |
| Nuevo Testamento | 881 |
| Anuncios de Jesús | 881 |
| Relatos en los evangelios | 890 |
| La ascensión en las epístolas | 895 |
| La exaltación del Señor resucitado | 901 |
| El estado de exaltación | 901 |
| Proceso de la exaltación | 906 |
| Tras pasó los cielos | 906 |
| Sentado a la diestra de Dios | 910 |
| La gloria del entronizado Señor | 918 |

Capítulo XIX

| | |
|---|------------|
| Oficios de Jesucristo | 927 |
| Introducción | 927 |
| Oficios de Jesucristo | 929 |
| Oficio sacerdotal | 929 |
| Ministerio de intercesión | 937 |
| Ministerio como abogado | 941 |
| Oficio profético | 943 |
| Oficio regio | 950 |
| La Iglesia y el Reino | 959 |
| La vinculación con la esperanza cristiana | 961 |

| | |
|--|------------|
| Anuncio de la segunda venida | 962 |
| El reino milenial | 964 |
| El estado eterno | 966 |
| Epílogo | 967 |
| Bibliografía | 969 |
| Evangélicos y afines | 969 |
| Patrística | 971 |
| Católicos y otras procedencias | 972 |
| Diccionarios y manuales técnicos | 973 |
| Textos bíblicos | 974 |
| Textos griegos | 974 |

PRÓLOGO

En estos momentos lucho con sentimientos encontrados: por un lado, el privilegio y la bendición que supone escribir el prólogo a una obra tan deseada como esta *Cristología*; pero, por otro lado, la enorme responsabilidad que entraña escribir sobre el *articulum stantis et cadentis* del cristianismo: la persona divino-humana de Cristo. Para Lutero, este *articulum* era la justificación por la fe, pero apurando su definición, diremos que Cristo es realmente superior a la justificación.

Uno celebra la publicación de obras autóctonas sin devaluar, por supuesto, las traducciones de otros autores. Digo esto simplemente para remarcar la impronta que una mente hispana deja en los escritos evangélicos. El libro que tienes entre tus manos es el fruto de una mente preclara y madura que habla de Cristo desde la Biblia y el corazón. Habla con palabras acerca de la Palabra. Es la tarea de explicar con palabras al Hijo, quien, a su vez, es la exégesis y explicación del Padre (He. 1:1 ss. y Jn. 1:18). Es un libro que inaugura toda una serie de tratados sobre Teología, que esperamos con expectación.

QUÉ ES CRISTOLOGÍA

A nadie se le escapará que cristología es el estudio acerca de Cristo. Pero hay un peligro latente que, como no estemos atentos, nos puede cautivar: el peligro de estudiar a Cristo como uno estudiaría la vida de Platón, Gandhi u otro personaje que no influye en nuestra conducta ni cambia nuestro parecer ni nos eriza la piel. Más que *estudiar a Cristo*, debemos *aprender a Cristo* (Ef. 4:20) y *aprehender a Cristo* (Fil. 2:12). Si el frío estudio de la teología en general y la cristología en particular no es puesto en el fuego de la Palabra para que hierva en nosotros y arda nuestro corazón (Lc. 24:32), será un témpano resbaladizo que nos estampará contra el suelo. Sólo una mente renovada (Ro. 12:2) y transformada a la mente de Cristo (1 Co. 2:16) puede hacer esto. Hacerlo sin ese calor y sin una mente cristiana convierte a cualquier obra de teología en un material académico de cierto valor, pero inerte.

La cristología bíblica hunde sus raíces en la eternidad y deidad del Verbo (caps. 2, 3 y 4) y empieza a brotar con la afirmación de Pedro —“Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios viviente” (Mt. 16:16)—,

con la del incrédulo Tomás ante el Resucitado —“¡Señor mío y Dios mío!” (Jn. 20:28)— o acaso con la de María Magdalena llena de asombro y gozo —“¡Hemos visto al Señor!” (Jn. 20:18)—. Son palabras que, o las hacemos nuestras al escribir sobre Cristo (1 Jn. 4:2, 15; 5:1) o estaremos negándolo (1 Jn. 2:22, 23). Cuando este árbol crece sano, nos lleva a contemplar la belleza de los nombres y títulos de Jesús (cap. 5) y sus acciones y relaciones divinas (cap. 6). Te invito a que nos sentemos juntos a la fresca sombra de este árbol para deleitarnos con el misterio de la encarnación (cap. 7), la humanidad de Jesús (cap. 8), el hondo misterio de la humana divinidad o la divina humanidad de Jesús (cap. 9), el ministerio, la transfiguración, la enseñanza y predicación, los milagros, la pasión, la resurrección y la final exaltación del Hijo de Dios (cap. 10-18).

CRISTOLOGÍA DESCENDENTE: CRISTOLOGÍA BÍBLICA DEL DESCENSO

Las ciencias tienen sus métodos de estudio para asegurarse de que el enunciado de sus leyes y teorías sea comunicado tras varios procesos de verificación y análisis, de modo que las conclusiones queden validadas como ciertas e irrefutables.

Enfoquemos el estudio acerca de Cristo desde el siguiente método: analicemos por medio de la historiografía cómo surgió la fe en las diversas comunidades cristianas del primer siglo, qué se escribió acerca de Cristo, qué “discrepancias” pudieron surgir, cómo evoluciona el concepto, hasta finalmente tener un conjunto de hipótesis sobre las que elaborar la idea o “creación de la realidad”, como la llaman los teólogos del método cristológico evolutivo, y, de manera más moderada, los del método progresivo. Si estudiamos así la cristología, estaremos haciendo una cristología ascendente.

Pero si lo enfocamos desde la perspectiva bíblica, historiográfica también, veremos que la mismísima epístola de Pablo a los filipenses (ca. 59-61 d.C.), cronológicamente anterior a los propios evangelios —Mateo: ca. 75-80; Marcos: ca. 66-70; Lucas: ca. 75-85; Juan: ca. 90-100— expone en el capítulo 2 una cristología tan profunda como podría exponerla después Juan. (¡Y ni pensemos lo que sentirían los primeros cristianos al cantar, con bastante probabilidad, este himno cristológico!). Si estudiamos la cristología partiendo de la eternidad del Cristo (2:6), su encarnación (2:7), su humillación (2:7), su muerte (2:8) y su resurrección y exaltación (2:9), culminando en su señorío

sobre todo el universo (2:10), tendremos el método perfecto, ¡el bíblico!, lo que en teología se llama *crisología del descenso*, a lo que Pérez Millos añade el adjetivo “bíblica” para dejar en claro que las conclusiones y aplicaciones habrán de libarse desde las Sagradas Escrituras y no meramente desde un método científico. Y es que la revelación sobrenatural que hace comprender a Pedro la divinidad de Jesús no era asunto de intelección humana, sino de revelación divina (Mt. 16:17).

El enfoque procedimental de Pérez Millos en este tratado es, pues, el de la crisología bíblica del descenso: deductivamente parte de la divinidad de Cristo para llegar a su humanidad según los datos revelados en la Escritura. Es el Logos el que se hace hombre, no el hombre que llega a ser Logos.

El lector encontrará referencias continuas a las Escrituras interpretadas con un método gramático-histórico-literario, respetando los contextos, géneros literarios, discursos, etc. Es obvio que no se trata de mensajes expositivos, pero aun así es necesario ser prudentes cuando de seleccionar los textos se trata. No podemos olvidar aquí que el texto forma parte de un tejido (*texere*), donde un pasaje (texto) se teje con otro para formar un precioso paño. Esta intertextualidad es necesaria en este tipo de tratados para demostrar el mensaje único y preciso que apuntaba a Cristo como culminación de la expresión de Dios (He. 1:1, 2).

En definitiva, encontrarás aquí al Cristo trascendente (Jn 1:1-5) que se hace descendente (Jn. 6:38) para ser condescendiente (He. 4:15). Dicho de otra manera: el trascendente se hace inmanente (Is. 57:15), el que habita en luz inaccesible (1 Ti. 6:16) pone sus pies en el polvo de la tierra para salvar a la humanidad del pecado y de sus pecados (Gá. 4:4). El Cristo suprahistórico se hace semejante a los seres humanos, mostrándose en apariencia como hombre (*σχήματι εὑρεθείς ὡς ἄνθρωπος*; Fil 2:7) y viene a ser el Mesías intrahistórico que hará cambiar el curso de la historia y de nuestras historias, de la tuya y de la mía; nuestra micro-historia que, por ser seguidores de ese Mesías, es ahora historia llena de sentido e historia para ser contada.

Quitémonos las sandalias de nuestros pies ante este misterio, como hizo Moisés, “las sandalias de nuestra existencia diaria”, en palabras de Paul-Marie de la Croix, para que Dios se nos muestre

en la faz de Jesucristo y “arraigados y cimentados en amor seamos plenamente capaces de comprender con todos los santos cuál es la anchura y la largura y la altura y la profundidad, y así conocer el amor de Cristo, que excede a todo conocimiento, para que seáis llenos de toda la plenitud de Dios” (Ef. 3:17-19). Como escribió Alan M. Stibbs en su librito *Dios se hizo hombre*:

El hombre debe confesar un misterio que escapa a la percepción de su mente, o, de lo contrario, aferrarse a la ilusión de que la inteligencia humana es superior al misterio y capaz, por lo tanto, de teorizar sobre el mismo. Todos cuantos someten a Jesús a su crítica deberán someterse finalmente a su juicio. A veces, haremos bien en no olvidar las palabras de Cristo mismo: “Yo, para juicio he venido a este mundo: para que los no ven, vean; y los que ven, sean cegados” (Jn. 9:39-41).

Otro aspecto fundamental de esta *Cristología* es la transversalidad, es decir, su relación con la Teología propia, Pneumatología, Antropología, Angelología, Soteriología, Eclesiología, Escatología, etc. Ninguna de ellas se puede concebir si no es desde Cristo. No pueden ser estudiadas adecuadamente si no se hacen desde su relación con Cristo; dejamos que quien lea descubra *per se*.

Indudablemente, hay que usar un campo semántico complejo en algunas ocasiones, recurriendo al griego cuando sea preciso, pero para explicar ciertos conceptos hay que hacerlo así; de lo contrario, quedaríamos desprovistos de la etimología de términos que usamos de manera convencional en nuestros estudios bíblicos y que tienen un origen peculiar (véase, por ejemplo, el capítulo 3 para el concepto de “persona”). Sumemos a esto la necesidad de reconocer también la existencia de una hermenéutica histórica, es decir, la exégesis que se ha hecho de ciertos pasajes a lo largo de la historia, motivo por el cual encontraremos abundantes citas a los padres de la iglesia y a autores de casi todos los tiempos, unas veces para corroborar lo que Pérez Millos afirma y otras para revisar lo que otros autores interpretaron.

Encontraremos material enriquecedor para nuestra vida cristiana en los capítulos dedicados al ministerio de Jesús y a su entrega para morir. Oiremos hablar a un Samuel que siente pasión, pasión por Jesús, por su obra, sus milagros, sus palabras, sus hechos; en definitiva, pasión por quien ha salvado nuestras antes miserables

vidas, dotándolas de vida eterna (Jn. 10: 28). Pasión por un Cristo creador de la esfera sensible y de la supra-sensible (Col. 1:15-20); re-creador que obra el milagro creativo que renueva todas las cosas (2 Co. 5:17); dador de vida; razón de vivir que entrega su vida por nosotros para que podamos vivir su vida en nosotros (Gá. 2:20; Fil. 1:21), para que podamos ser reales; un Cristo grande que nos ha dado una salvación grande para que llevemos una vida también grande (tema general de Hebreos).

Veremos también la insistencia de esta obra en llevar vidas cristocéntricas que, habiendo sido atraídas *non voluntas sed voluptas*, ahora desean corresponder en amor con vidas energizadas por el poder de aquel que levantó a Cristo de entre los muertos (Ef. 1:19, 20).

Si se me permite otro símil, ahora musical, encontrarás en esta obra una sinfonía, cuyos acordes del primer movimiento *allegro* resuenan desde la eternidad (capítulos 2 al 4); su segundo movimiento, el *adagio*, tiene que ver con los títulos y nombres divinos a los que se suman las acciones y relaciones divinas (capítulos 5 y 6); el tercer movimiento, más *allegro*, tiene que ver con el Mesías caminando, obrando, haciendo milagros, enseñando y consumando la redención (capítulos 7 al 18); y finalmente, como conclusión, acaba con otro *allegro* anunciando a Cristo como Rey de reyes y Señor de señores (capítulo 19).

Sin ninguna duda, esta obra marcará un hito en la historia de las publicaciones cristológicas escritas directamente en lengua castellana por escritores cristianos. No me resisto aquí a sentirme agradecido por la amistad de Samuel, sus conversaciones de sobremesa cuando ha estado en casa o algún paseo por jardines conversando de la Biblia y de Dios. Y no me resisto tampoco a reproducir unos versos de nuestro poeta castellano Mariano San León para exhortar al lector a que *Vivamos agradecidos*:

Apenas tres gotas de agua
cayeron sobre la rosa,
apenas tres gotas de agua
¡y se puso tan gozosa!

Llenó de aroma el ambiente
en señal de regocijo,

y a columpiarse en su tallo
vino un tierno pajarillo.

¡Quién poseyera el secreto
de vivir agradecido
a cada bien que una mano
nos depara en el camino!

Gracias, Samuel, por estas tres gotas de agua.

José M^a de Rus
Linares, invierno, 2020

CAPÍTULO I

INTRODUCCIÓN Y METODOLOGÍA

INTRODUCCIÓN GENERAL

La cristología, bien sea sistemática o bíblica, expresa la base de fe sobre la persona y la obra de Jesucristo, el Hijo de Dios, que es potencia para la voluntad y luz para la inteligencia. Toda cristología debe contener cuatro aspectos. Por un lado, la *cristología histórica*, que estudia los hechos de la vida de Jesús en el medio geográfico, cultural, religioso, social, etc. en que se desenvuelve su humanidad. Esta es, sin duda, una *cristología antropológica* en tanto en cuanto se centra en la vida humana del Hijo de Dios. Un segundo elemento tiene que ver con la *cristología fundamental*, que investiga los signos que acompañan la vida y especialmente el ministerio de Jesús, identificándolo como revelación de Dios, haciéndolo creíble a Él y creíble a Dios desde Él. Finalmente, el tercer aspecto puede calificarse como *cristología ontológica*, ya que trata, investiga y concreta qué dimensiones del ser, del hombre y de la historia quedan iluminadas desde la luz singular e indisoluble de Jesús, en quien se ve la clave del ser como es lógico, por cuanto todo ha sido creado en Él, por Él y para Él (ἐν αὐτῷ, δι' αὐτοῦ, εἰς αὐτόν; Col. 1:16).

El estudio de la *cristología histórica*, que tiene que ver con la vida de Cristo en su condición de hombre, no puede separarse de su realidad personal. Jesús no es meramente un hombre vinculado con el plano de la deidad en forma suprema: es Dios manifestado en carne. Su persona divina no puede separarse jamás de su naturaleza humana en subsistencia plena, por lo que Jesús es Emanuel, Dios con nosotros, pero, es más, es Dios-hombre. Necesariamente, estudiar los aspectos de su vida humana exige relacionarlos siempre con la unidad en la persona divina del Verbo de Dios, de sus dos naturalezas. Es sin duda un hombre de la historia y del tiempo, pero no es menos verdad que se trata de Dios que irrumpe y se introduce en la temporalidad desde su eternidad. Jesús es Dios saliéndose de sí mismo y encontrándose con su creación y, todavía más, con sus creaturas que, desorientadas por el pecado, rebeldes por su condición, no lo aprecian como Creador, sino que lo repudian como luz. La luz de Dios en Jesucristo brilló en las tinieblas del mundo y el mundo de los hombres perdidos, enemigos de Dios en malas obras, lo rechazó porque manifestaba la miseria de

su situación (Jn. 3:19). Jesús de la historia y del tiempo trasciende a la historia y al tiempo en su atemporalidad divina. El tiempo no es el comienzo de algo, sino la expresión de Dios que de la eternidad fluye en amor hacia la Creación y hace surgir el tiempo. En Jesús, el hombre de la historia, Dios viene al encuentro del humano para abrazarlo con abrazo de Dios dado con brazos de hombre. El discurso infinito de Dios, incomprensible por inabarcable a la mente humana, se hace inteligible al ser pronunciadas las palabras de Dios con garganta de hombre. El Dios eterno, atemporal y, por tanto, ahistórico e inmortal se hace creatura mortal en unión racial con los mortales, para poder morir por ellos en una cruz. Dios, en Cristo, irrumpe en la historia de los hombres temporales para elevarlos a la máxima dimensión jamás imaginada al hacerlos inmortales por comunicación de la vida eterna. La muerte física, propia de cada ser vivo, deja de ser terror para el que cree y puede preguntarse con el apóstol “¿Dónde está, oh muerte, tu aguijón?” (1 Co. 15:55) al quedar desprovista de éste que es consecuencia del pecado y convertirse en un tránsito a la experiencia de la inmortalidad por unión vital con Jesús. En la *crístología histórica*, Jesús trasciende al tiempo y se hace razón de ser para los cristianos que, en Él, resucitado y entronizado, tienen el sustento vital y la esperanza cierta al formar una unidad inseparable con Él y en Él. El cristianismo, en Cristo, no es especulación, idea o programa, es un hecho real y definitivo. De ahí que el Jesús del tiempo y de la historia sea encuentro de Dios con los hombres. Así fue desde el inicio de su ministerio en el llamado a sus discípulos, y se consolidó definitivamente en el encuentro del Resucitado con sus seguidores a través del tiempo, como ocurrió con los discípulos de Emaús, con los atemorizados apóstoles, con Pablo en el camino a Damasco y con todos los que, a lo largo de la historia, en respuesta al llamado de Dios en el mensaje del evangelio, vienen a la experiencia del conocimiento íntimo y vivencial con el Resucitado que es también su Salvador. Es un encuentro que es revelación de Él e identificación de ellos. Jesús se hace vida en el cristiano (Fil. 1:21); el Espíritu reproduce su carácter y con ello se lleva a cabo el propósito del Padre de conformar a sus hijos con el Hijo amado (Ro. 8:29).

La necesidad del estudio de la *crístología histórica* es capital en un tiempo en que los ataques de los críticos humanistas luchan contra el hecho mismo de la historicidad de Jesús, haciendo surgir la propuesta de dos perspectivas sobre Él y generando una grave dicotomía que presenta al *Jesús de la historia* y al *Jesús de la fe*.

Este último se pretende presentar como la expresión dogmática que la Iglesia necesitaba como base de fe sobre Jesucristo. Llegan en ello a la afirmación de que los milagros relatados en los evangelios nunca sucedieron o, en el mejor de los casos, no ocurrieron en la forma en que se describen. Incluso la resurrección es cuestionada cuando no negada también. Esto supone un grave quebranto que deja sin base a la razón principal de nuestra fe, de modo que “si Cristo no resucitó, vuestra fe es vana, aún estáis en vuestros pecados” (1 Co. 15:17). Los ataques de los críticos al fundamento de la cristología conducen inexorablemente a cuestionar la historicidad de los hechos narrados por los evangelistas y a cuestionar la fe desarrollada por los apóstoles y profetas.

Estudiar los hechos narrados en el Nuevo Testamento relativos a Jesús y retornar a la verdad bíblica como escrito plenamente inspirado y, por tanto, inerrante y autoritativo, es un tema sumamente importante ya que muchos de ellos han sido deformados a lo largo de los siglos por incorporación al relato bíblico de tradiciones y leyendas que los hombres elaboraron. Interesa que el estudioso de la Biblia entienda que los evangelios son parte de la Sagrada Escritura inspirada por Dios (2 Ti. 3:16). Interesa, pues, despojar la mente de todo lo que no sea el relato del evangelio para tomar únicamente los hechos que el Espíritu Santo seleccionó por medio de los escritores humanos para revelarnos con ellos la verdadera historia de Jesucristo en el plano de los hechos ocurridos en el tiempo en que se manifestó al mundo como hombre. Esta es la razón y propósito de las presentes notas que, por la extensión de la doctrina, son sumamente breves y se presentan para dar una sencilla pauta de estudio que permita una aproximación a la cristología.

PROPÓSITO

Un estudio sobre *cristología sistemática* exige tratar de alcanzar el objetivo final, que es el conocimiento detallado sobre Jesucristo, su persona y su obra. Esa investigación trae aparejado el reconocimiento de que Jesús de Nazaret es el Cristo de Dios, Unigénito del Padre eterno, lo que exige ponerlo en relación con su esfera de principio, que es Dios. Pero, al hacerlo, se entra directamente en la realidad trinitaria en la que eternamente existe como persona en el ser divino. Necesariamente ha de desarrollarse en el estudio esta relación, que Él mismo manifiesta en su tiempo terrenal. La entrada del Hijo de

Dios en la historia de los hombres le asigna un cometido esencial de revelación de Dios. El inconmensurable, infinito y eterno Dios es incomprendible al limitado pensamiento, razonamiento y mentalidad de la criatura, y excede los límites del conocimiento humano. De ahí que quien puede expresar a Dios en plenitud entre en el mundo de los hombres para revelarlo, como manifiesta el apóstol: “A Dios nadie le vio jamás; el unigénito Hijo, que está en el seno del Padre, él le ha dado a conocer” (Jn. 1:18). Por esta causa, no se puede hablar del Jesús de la historia desligándolo del plano de la deidad en la que se produce su eterna subsistencia. Jesús atrae la Trinidad al hombre porque, en la ejecución de la economía de la redención, la presencia trina se manifiesta, haciendo posible lo que eternamente había decidido Dios.

La cristología se orienta en dos sentidos. Uno de ellos tiene que ver directa e incuestionablemente con Dios y, por esa misma razón, con la Trinidad y, por tanto, con la Teología Propia, la división que estudia el ser divino y sus manifestaciones, y elabora las bases dogmáticas sobre la persona del Padre. El otro está relacionado con la operación de salvación, la economía salvadora, que no es otra cosa más que la acción de Cristo que en el tiempo actúa para ejecutar el programa de salvación del pecador. Sin embargo, debe ser establecido un límite en el estudio de estos temas colaterales, ya que de lo contrario se invadiría el terreno propio de las otras divisiones de la Teología sistemática.

Una dimensión de trabajo tratará de determinar lo que tiene que ver con el ser divino en relación con Jesucristo, al tiempo que también ha de considerarse lo que la antropología involucra en la condición humana del Unigénito del Padre. Aunque la Trinidad está manifiestamente presente en el objetivo final de la cristología sistemática, debe limitarse aquí a lo que corresponde como origen determinativo de salvación, aproximándose tan solo a lo que es necesario para entender que el Salvador no solo procede de Dios y es enviado por el Padre, sino que está también en su seno como vínculo generativo de la persona divina. De manera que el propósito de la cristología es el de presentar a Jesucristo, Hijo de Dios, Verbo eterno, vinculado con el hombre y con el tiempo de la humanidad. En Jesucristo es posible escribir la historia de Dios que, como toda historia, debe estar registrada en la temporalidad, entrando así en uno de los contrastes o contrasentidos para la mente humana que asocia en una sola persona eternidad y tiempo. De este modo escribe Olegario

González de Cardedal: “La cristología tiene que ser expuesta como conjugación en Cristo del ser de Dios (θεολογία) y del tiempo del hombre (οικονομία). Si esto no se da, Cristo queda reducido a mera facticidad judaica o a mito universal”.¹

El objetivo de la cristología, cuyo horizonte inicial debe vincularse a la deidad, no alcanzaría su propósito sin extenderlo al modo operativo para ejecutar la obra de salvación, propósito vinculante con el envío del Verbo al mundo de los hombres, tomando una naturaleza humana o, si se prefiere, haciéndose hombre (Jn. 1:14). Ese es el vehículo que permite a Dios entregar su vida para la cancelación de la deuda penal que el pecado hacía gravitar sobre los hombres:

Así que, por cuanto los hijos participaron de carne y sangre, él también participó de lo mismo, para destruir por medio de la muerte al que tenía el imperio de la muerte, esto es, al diablo, y librar a todos los que por el temor de la muerte estaban durante toda la vida sujetos a servidumbre (He. 2:14-15).

Esta operación de salvación abre la posibilidad de que Dios atraiga a sí mismo a todos los hombres y convierta a los que son enemigos Suyos en malas obras a la condición semejante a la del Hijo, “dándoles la potestad de ser hechos hijos de Dios, a los que creen en su nombre” (Jn. 1:12). Las bendiciones que el salvo alcanza por gracia mediante la fe han de situarse en el núcleo mismo de toda cristología. El seguimiento de Dios y la vida de victoria frente al pecado y la carne son posibles por la identificación con Cristo, a quien Dios constituye como ejemplo conformante, es decir, modelo o arquetipo de lo que está determinado que sean los que creen en Él (Ro. 8:29). El camino del seguimiento a Cristo, puesto que los cristianos tienen establecida esa demanda, consiste en mantenerse sobre las huellas que Él mismo dejó impresas marcando el camino de la vida victoriosa para Dios, y, al mismo tiempo, de confrontación con el mundo y su sistema. Son marcas de hombre en el camino de la vida eterna, lo que permite que sea posible recorrer el mismo camino (1 P. 2:21), cosa imposible si solo fuesen marcas del camino de Dios. Es un hombre perfecto quien trazó el camino, lo que indica que su senda está vinculada con la nuestra. La senda es siempre luminosa porque el seguimiento a Cristo

¹ González de Cardedal, 2001, p. 7.

es seguimiento a la luz, que es Él mismo (Jn. 8:12), así el tránsito, aunque sea por el lugar de sombra de muerte (Sal. 23:4), no carecerá de luz suficiente para ver el lugar donde se afirman los pies de la fe. No solo marca el camino y lo ilumina, sino que garantiza la culminación del lugar adonde se orienta. La esperanza cristiana descansa no en cosas que se esperan, sino en Cristo mismo, como enseña el apóstol Pablo, cuando escribe que “Cristo es en vosotros esperanza de gloria” (Col. 1:27).

Se trata de alcanzar como propósito la elaboración de una aproximación a la cristología *sistemática*. Este adjetivo establece la condición de lo que se pretende lograr. Es una forma expresiva de la teología que se ajusta a un sistema, de ahí que sea necesario presentar también el método a seguir para conseguirlo. La teología sistemática es el resultado de sistematizar, determinar y estudiar las expresiones de fe de la teología bíblica, agrupándolas por identidad. En ese sentido, la cristología sistemática es la expresión final de lo que la Biblia revela en relación con la persona y obra de Jesucristo.

LAS BASES SUSTENTADORAS

La cristología se sustenta y afirma en Cristo, en toda la extensión y realidad de su persona y obra. Siendo su obra un hecho histórico de hace dos mil años, debemos recurrir al único elemento fiable para establecer los parámetros que permitan establecer con rigurosidad las conclusiones que sustenten la cristología.

LA ESCRITURA

El elemento fundamental para ello es el escrito bíblico. No solo en los relatos históricos inspirados de los evangelios, sino también en las afirmaciones de fe establecidas por los apóstoles que constituyen la base sustentadora de la cristología, que es a la vez histórica y dogmática.

La Biblia es un escrito que nace del impulso divino y no de la reflexión humana. El apóstol Pedro expresa esta verdad cuando escribe: “Porque nunca la profecía fue traída por voluntad humana, sino que los santos hombres de Dios hablaron siendo inspirados por el Espíritu Santo” (2 P. 1:21). En esa misma forma afirma el apóstol Pablo la verdad de la inspiración plenaria de la Palabra escrita: “Toda

la Escritura es inspirada por Dios, y útil para enseñar, para redargüir, para corregir, para instruir en justicia” (2 Ti. 3:16). Los escritos sagrados no solo son la revelación que Dios hizo a los escritores que los produjeron, sino que, sobre la base de que comprometen al que hace la revelación, el Espíritu Santo, son inerrantes, es decir, no contienen error alguno en el original. Esta inspiración alcanza a todos los escritos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Así, el apóstol Pedro coloca en el mismo nivel las Escrituras y los “escritos de Pablo” (2 P. 3:15-16). Los relatos de los cuatro evangelios gozan de la misma inspiración y de idéntica inerrancia. Estos relatos ponen ante el lector pinceladas históricas de la persona y obra de Jesucristo. No se trata de textos producidos por especulación humana o basados en tradiciones, sino que fueron hechos fidedignos descritos por quienes fueron testigos presenciales. Aquellos que escriben sobre la historia y los hechos de Jesús, como es el caso de Lucas, tuvieron sumo cuidado y esmerada atención en la verificación de la veracidad de aquello que escriben (Lc. 1:1-4).

Es preciso recordar que los judíos hicieron cuanto les fue posible para negar la historicidad de los acontecimientos producidos en la vida terrenal de Jesús de Nazaret. Su resentimiento contra el Maestro trajo como consecuencia que se le acusara de ocultista aliado con el príncipe de los demonios, pero lo destacable de esto es que los evangelios recogen esas acusaciones que, en lugar de ser elementos cuestionadores de quién era Jesús, son apoyos importantes de la realidad de su persona. La negación de la resurrección es uno de los engaños de aquellos envidiosos. Por eso, la afirmación de ese hecho en los escritos del Nuevo Testamento se produce cuando testigos presenciales de aquellos hechos estaban todavía vivos.

La gran base testimonial de los cristianos es un elemento sustentante de la cristología. La fe en el Salvador produce transformaciones evidentes en los creyentes, de manera que ésta se manifiesta a lo largo del tiempo y se hace una fe viva en cada uno de los que han creído. Jesús encomendó una evangelización no solo desde la verdad teológica de la realidad histórica, sino desde la expresión visible del testimonio personal a lo largo del tiempo (Hch. 1:8). La operación de salvación que Cristo hizo se hace visible y patente en los cristianos. No se trata de vivir una fe teológica, sino viva, o mejor dicho vivencial, semejante al testimonio de quienes, incrédulos a la verdad, preguntaban insistentemente al ciego cómo había sido sanado

y quién lo había sanado, recibiendo como respuesta: “Una cosa sé, que habiendo sido ciego, ahora veo” (Jn. 9:25).

No se puede llegar a una auténtica cristología sin hacerla descansar plenamente en la Escritura. De igual manera, no se puede presentar la obra soteriológica de Cristo sin el testimonio de vidas que evidencian el cambio operado en quienes depositaron la fe en el Salvador en respuesta al mensaje del evangelio.

EL PROBLEMA DE LA TRADICIÓN

La historia terrenal de Jesucristo fue transmitida en el tiempo previo a los escritos del evangelio, de boca en boca. Sin duda, la acción del Espíritu custodió esa tradición para que se mantuviese sin desviaciones históricas. Del mismo modo ocurre con las enseñanzas y palabras de Jesús. Con todo, algunas tradiciones no seguras se han ido comunicando en el tiempo produciendo muchas de las leyendas que circulan atribuidas a Jesús, tales como milagros sin razón de ser en su niñez y juventud.

En el decurso de los últimos siglos, se introdujeron asuntos relativos a Jesús, tales como la supuesta relación con María Magdalena y otros asuntos parecidos, que no sólo lo presentan como un mero hombre, sino incluso como un licenciado.

EL PROBLEMA DE LA CRÍTICA HUMANISTA

Los evangelios han sido firmemente discutidos por el sector crítico, que cuestiona su historicidad en muchos aspectos con el fin de desprestigiar la inerrancia bíblica y negar la inspiración plenaria de la Escritura. Sin embargo, a pesar de sus denodados esfuerzos, han sido incapaces de demostrar científicamente tal cuestionamiento. A lo largo del tiempo, los documentos históricos extrabíblicos encontrados han servido de segura confirmación, haciendo incuestionables los relatos sobre la vida y obra de Jesucristo registrados en ellos. Es verdad que la tradición ha llenado de leyendas aspectos atribuidos a Jesús que no pueden ser vinculados como complemento a lo que se encuentra en ellos.

El tema que se considera corresponde más bien a la bibliología, donde se trata con mayor amplitud. Sin embargo, puesto que la

crisología descansa esencialmente en el texto bíblico, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, será bueno recordar algunos aspectos elementales sobre la llamada Alta crítica. La certeza de la inerrancia bíblica es asunto de capital importancia en el estudio de los distintos aspectos de la teología sistemática. El examen de los libros de la Escritura, autoría, datación, aceptación canónica, etc. es, sin duda, una necesidad para el estudioso de la Palabra. Por otro lado, el hecho de que no existan originales de ninguno de los sesenta y seis libros de la Biblia exige la investigación pormenorizada de las muchas copias que han llegado a nosotros, con algunas divergencias entre ellas; a este cotejo y selección de las copias consideradas como más fieles se dedica la llamada crítica textual. El término *Alta crítica* apareció por primera vez en el año 1787 en un escrito de Johann Gottfried Eichhorn.² Este sistema somete a prueba todos los escritos bíblicos, buscando debilitar o cuestionar lo tradicionalmente aceptado por la Iglesia a lo largo de los siglos sobre autoría, datación, composición, en pos de una supuesta desmitificación de la Escritura, tratándola del mismo modo que cualquier otra obra literaria. Con todo, la Alta crítica no aguanta un análisis metodológico desprejuiciado en relación con sus conclusiones, teniendo en cuenta que su metodología está condicionada por una actitud negativa hacia todo lo que no sea lógico, marginando de cualquier conclusión positiva todo lo sobrenatural. Es, en cierta medida, una expresión de lo que se llama actualmente *posverdad*, en las conclusiones que se alcanzan como probabilidades y son elevadas al rango de certeza o seguridad. La Alta crítica es la expresión más firme de la negación, sin que las propuestas que genera estén sustentadas en otra cosa que apreciaciones, probabilidades y suposiciones del técnico.

En relación con el Nuevo Testamento, base fundamental de la crisología, los escritos han sido aceptados como inspirados. Es cierto que alguno de ellos fue cuestionado en cuanto a su autoría, como la epístola a los Hebreos, llegando a la conclusión de que probablemente no sea del apóstol Pablo. De igual manera, Dionisio cuestionó la autoría de Apocalipsis por parte del apóstol Juan, apuntando a aspectos lingüísticos. Es sorprendente que ninguna crítica cuestionó los aspectos que la Alta Crítica cuestiona en el período de la patristica, lo que se extendió también a la época escolástica.

² *Introduction to the Study of the Old Testament.*

La Alta Crítica trató de manera puntual con las formas relacionadas con el Antiguo Testamento, debatiendo especialmente la autoría del Pentateuco. No obstante, usó otra metodología para el Nuevo Testamento, especulaciones filosóficas, con el fin de cuestionar asuntos de la fe cristiana, algo especialmente usado por los protestantes liberales.

El racionalismo alemán del s. XVIII descartó todo lo sobrenatural de los escritos del Nuevo Testamento y, por tanto, de forma especial, los milagros de Cristo. Se llegó a extremos tales como promover dudas sobre la ética de Jesús, como ocurre con las tesis de Reimarus (1694-1768). La progresión de las propuestas de los críticos condujo a cuestionar el origen de los escritos del Nuevo Testamento, considerándolos como simples obras literarias de las que hay que retirar toda cuestión relacionada con Dios mismo. Esto trajo como consecuencia que la autoridad e inerrancia de los evangelios quedó gravemente afectada. La Alta Crítica afirma que los relatos de los milagros de Jesús son el producto de la fantasía de los apóstoles que crearon hechos sobrenaturales que pueden y deben ser entendidos como resultado de causas naturales. Tales posicionamientos, contrarios a la realidad de los escritos del Nuevo Testamento, especialmente de los evangelios, condujo a una distinción hartamente peligrosa que presenta al *Jesús de la historia*, el verdadero Jesús humano, y al *Jesús de la fe*, que es el resultado de la fantasía de los apóstoles. La vida de Jesús fue abiertamente cuestionada sobre la base de que el Nuevo Testamento es el resultado de posiciones antagónicas entre judaísmo y cristianismo.

Las teorías de la Alta crítica fueron cuestionadas tanto por protestantes ortodoxos como por católicos, ocasionando un serio golpe contra el sistema liberal, representado por Baur, al insistir en el valor histórico de los evangelios y en la aceptación de las obras sobrenaturales que se encuentran en ellos. Sin embargo, esta corriente conservadora propone la dependencia de Mateo y Lucas del primer evangelio escrito —según ellos, el de Marcos—. En cuanto al evangelio según Juan, la crítica propone que el autor no fue el apóstol, sino el presbítero, que escribió a principios del s. II. Sin embargo, aun cuestionando la autoría, el problema principal recae sobre el valor histórico del evangelio, presentado como un compendio de teología, pero no como una auténtica historia. Es fácil encontrar en el argumento de la Alta Crítica la idea de que la

teología contenida en este escrito es demasiado elaborada, lo que necesariamente exige un tiempo largo de reflexión que va más allá del tiempo de los sinópticos. A esta propuesta se puede argumentar que, con mucha seguridad, el evangelio según Juan debió haber sido el último de los escritos del apóstol y, probablemente, el último de los libros del Nuevo Testamento cronológicamente hablando. La crítica del texto bíblico es solo aceptable en cuanto a diferencias textuales y alternativas de lectura, lo que se conoce como Baja crítica, lejos de presupuestos racionalistas que desvían de la verdad revelada. Basten estas breves consideraciones a los efectos de entender la base bíblica de la cristología, especialmente en el apartado de cristología histórica.

CIENCIAS AUXILIARES

Siendo la teología en general y la cristología en particular ciencias dedicadas al establecimiento de las verdades referentes a ellas, tienen que relacionarse con otras ciencias que sirven de complemento a la elaboración del dogma de fe expresado en ella.

Historia

La única historia inspirada, relativa a Jesús, es la que se presenta en los evangelios y en las epístolas. Con todo, la historia, desde el punto de vista científico, consistente en el relato de acontecimientos producidos en el tiempo de la vida de Jesús, complementa y confirma externamente las verdades de los relatos históricos del Nuevo Testamento.

La historia es la ciencia que tiene como objetivo el estudio, la puntualización y la datación de los sucesos ocurridos en el decurso del tiempo. El método histórico es el propio de las ciencias sociales y humanas. Es —hablando genéricamente— la narración de los sucesos que se han producido, el modo y el tiempo en que ocurrieron, interpretados con la mayor objetividad posible.

Los evangelios no son biografías de Jesús, sino relatos que ponen de manifiesto hechos ocurridos durante su vida. El entorno histórico en que se produjeron representa un incuestionable valor para la comprensión de lo que los evangelistas escribieron. Como parte especializada de la historia, existe la arqueología, que estudia las artes, los monumentos y los objetos de la antigüedad, especialmente a través de sus restos.

Geografía

La ciencia que estudia la descripción de la tierra tiene una amplia aplicación en el estudio de la doctrina. Es necesario entender que los relatos sobre la vida de Jesús contienen amplios elementos históricos, así como alusiones a las circunstancias geográficas de la tierra por donde discurrieron su vida y ministerio. De modo que la geografía política prestará un servicio importante en la descripción de las divisiones territoriales de aquel tiempo, así como también permitirá situar precisamente los lugares mencionados en el texto bíblico. También guardan su importancia las cuestiones geográficas del territorio (si es marítimo o continental, si está en la montaña o en el valle, etc.). Todo ello permite una mejor comprensión de los acontecimientos detallados por los escritores del Nuevo Testamento. Hay lugares que tienen una gran importancia histórica, pero no se mencionan en el relato bíblico; deben tenerse en cuenta a la hora de entender aspectos concordantes con el hecho narrado.

La geografía nos permite conocer la situación del territorio en que Jesús se movía en los tiempos de Herodes, aproximadamente entre los años 40 a. C. y 6 d. C., nos sitúa en el contexto de los territorios de Idumea, Judea, Samaria, Galilea, Decápolis, etc. Al describir el entorno que rodeaba a Jesús y sus discípulos, la geografía permite descubrir un manifiesto estilo de vida helenístico que no se correspondía con el judaísmo, sino que procedía del extenso mundo del Mediterráneo oriental de aquel tiempo. Por consiguiente, las enseñanzas de Jesús, íntimamente vinculadas con los lugares en que se practicaba la religión judía, se hallaban en un marco geográfico muy relacionado con el mundo gentil de aquel tiempo.

Filosofía

Se trata de la ciencia que busca establecer, de manera racional, los principios generales que organizan y orientan el conocimiento de la realidad, así como el sentido del obrar humano. La filosofía permite entrar en el razonamiento para comprender los distintos aspectos relacionados con la cristología.

Para algunos, la filosofía es una ciencia que nada tiene que ver con la teología; es más, se considera como contraria a ella e incluso peligrosa para una correcta teología bíblica. Nada más contrario a la

realidad. Sin acudir a la filosofía, algunos aspectos de la cristología no podrían ser explicados y definidos. Valga, a modo de ejemplo, la razón de la impecabilidad de Jesucristo, que descansa en el sujeto de atribución de las acciones de la naturaleza humana del Hijo de Dios, cuyo concepto puede comprenderse y explicarse desde la filosofía. Con todo, tanto ésta como las otras ciencias a utilizar en el estudio de la cristología no pueden estar sobre ella, sino a su servicio; no se trata de vehículos impuestos, sino de instrumentos colaboradores para un correcto entendimiento.

Psicología

Es la parte de la filosofía que trata del alma, sus facultades y operaciones. Es necesaria para entender aspectos concretos de la humanidad de Jesucristo. Sólo desde esta dimensión podrá alcanzarse una comprensión de las experiencias que resultan contradictorias en su condición divino-humana: los momentos de enojo del Señor, los de tristeza, la conmoción interna en su espíritu que expresa mediante el llanto, la agonía en Getsemaní, el conflicto en la cruz y otros aspectos propios de la naturaleza humana de Cristo.

Todo esto se hace más comprensible entendiendo que la psicología es la ciencia que estudia la mente y la conducta, además de la manera de sentir de una persona. Esta parte de la filosofía establece la síntesis de las características espirituales y morales de un ente.

EL SUJETO DE LA CRISTOLOGÍA

Si el objeto de la cristología es Cristo, el sujeto —esto es, a quien se orienta— es el creyente (y, por tanto, la Iglesia). El apóstol Pablo escribe: “La casa de Dios, que es la iglesia del Dios viviente, columna y soporte de la verdad” (1 Ti. 3:15), le da a la iglesia dos calificativos que algunas versiones traducen como *columna* y *baluarte* de la verdad. El primer término, *στῦλο*, significa literalmente columna, pero el segundo, *ἑδραίωμα*, es un sustantivo que denota *fundamento*, *sopORTE*, y que es un *hápax legomenon* en todo el Nuevo Testamento (ni siquiera aparece en la literatura profana). Proviene de la raíz de *ἑδραῖώω*: *hacer estable*. La expresión puede traducirse como *columna* y *sostén* de la verdad. El sentido es sencillo: como el basamento sostiene la columna y ésta muestra a la vista lo que se ha colocado sobre ella, así también la iglesia exhibe la verdad de

la doctrina ante todos. Frente a los falsos maestros que predicán lo que no es veraz, la iglesia sustenta ante el mundo la verdad que ha recibido para ser proclamada. El adjetivo que procede de esa palabra significa *asentado, sólido, estable*. Podría traducirse también por *hendíadis* como columna sólida de la verdad. La idea específica es la de estabilidad en la verdad. La responsabilidad prioritaria de la iglesia es sostener sólida, firme e inquebrantablemente la verdad de la Palabra de Dios. La verdad es el tesoro sagrado que le ha sido entregado y que no solo debe conservar, sino exhibir ante todos. Toda iglesia que tergiversa la doctrina, que genera contenciones en torno a ella, que no la coloca como principal, sino que relega la Palabra a un papel secundario, destruye su razón de ser.

Sustentada en la verdad de la Escritura, que ha sido escrita por apóstoles y profetas, son éstos y posteriormente los maestros quienes establecen los parámetros que, seleccionados entre la doctrina bíblica, permiten elaborar la cristología dogmática como base de la fe que el cristiano ha de creer al respecto del Verbo encarnado, el Hijo de Dios hecho hombre, Emanuel, Dios con nosotros. No se trata de elaborar una verdad que ha de ser recibida como base de fe desde el pensamiento de hombres, sino de seleccionar esas verdades desde el misterio revelado por los apóstoles y profetas. Quiere decir que la cristología sistemática se determina por cristianos a quienes Dios ha capacitado con los dones de la gracia para que sean capaces de discernir el mensaje y enseñen las verdades de su contenido en esta materia. No es desde fuera de la iglesia que se establece la cristología, sino desde ella misma, si bien no es ella en conjunto quien lo hace, sino los maestros dotados por Dios que recogen la enseñanza de los apóstoles y profetas sobre este asunto. Implica, por tanto, una larga trayectoria de reflexión, meditación y selección de las verdades bíblicas reveladas sobre la persona y obra de Jesucristo. Sin embargo, a pesar del tiempo transcurrido desde los días de los apóstoles hasta el momento actual, las verdades cristológicas son inagotables, aportando nuevas expresiones que se suman a lo anteriormente seleccionado, ya que se trata de una manifestación de Dios mismo, por lo que la dimensión doctrinal supera en todo a cualquier conocimiento humano. Es necesario entender que en cristología se sustancian aspectos de la deidad y entre ellos relaciones trinitarias en el ser divino, tanto *ad intra* como *ad extra*. El estudio de una persona divina arrastra consigo a toda la Trinidad, en la que existe eternamente en comunión de vida.

Como hombres que estudian un tema bíblico, la subjetividad de los teólogos siempre está presente, pero el pensamiento subjetivo se subordina al objetivo de la revelación. En ese sentido, lo que es objeto de la cristología —Cristo mismo— se traslada al sujeto a quien se orienta la verdad, produciendo con ello la realidad viviente del objeto de la fe, que es el Cristo revelado. Es, por tanto, en el ámbito de la Iglesia, como comunidad de creyentes, que se atiende la cristología, tanto en el aspecto de aprender la fe, como en el de proclamarla y enseñarla.

Ya que la Cristología es materia de fe, el investigador de esta doctrina tiene que ser un creyente en Cristo. A cada uno de los que están en esta relación vivencial con el Salvador le es dado el “Espíritu de Cristo” (Ro. 8:9). Tal dotación de la gracia establece en el creyente la presencia de la tercera persona de la deidad, que conduce el pensamiento y permite la comprensión de las verdades comunicadas por Dios en su Palabra, imposible para la mente natural que no discierne las cosas del Espíritu, *siendo locura* para él, porque han de discernirse espiritualmente (1 Co. 2:14). El apóstol se refiere al *hombre natural*,³ literalmente *el psíquico*, esto es el *animal*, cuya orientación en cuanto al conocimiento es exclusivamente por medio de su mente natural, que se establece como rectora de su actitud. El sentido de *hombre natural* u *hombre animal* está relacionado con el alma.⁴ Es el hombre según ha nacido, con su carácter, sus deseos y conflictos. Un ser sin salvación y sin esperanza, ciego al conocimiento de Dios y contrario a su sabiduría.

Tal condición en el no creyente le conduce a no percibir o no entender en su mentalidad las cosas de Dios.⁵ No quiere decir que no entienda en el sentido de escuchar y comprender lo que se dice en el mensaje, sino en el de aceptarlo como procedente de Dios y digno de ser obedecido. Estas son verdades espirituales, expresadas con palabras espirituales, claras e idiomáticamente comprensibles. No percibir las equivale a no recibirlas, no aceptarlas como válidas. La cristología, siendo una verdad procedente de Dios, se convierte en

³ Griego: ψυχικός δὲ ἄνθρωπος.

⁴ Griego: ψυχῆ.

⁵ Griego: οὐ δέχεται τὰ τοῦ Πνεύματος τοῦ Θεοῦ.

insensatez o locura, algo fuera de toda lógica y razón, para el que no tiene fe.⁶

En su interior está el corazón, centro de la voluntad, entenebrecido y endurecido, insensible a la luz del Espíritu contenida en la Palabra. Son palabras pertenecientes a una sabiduría contraria a la suya. Así ocurre con el mensaje de salvación (1 Co. 1:18); por tanto, quien considera locura la sabiduría de Dios no puede salvarse, esto es, no hay en él nuevo nacimiento, no se produce la regeneración del Espíritu y está totalmente perdido, muerto en sus delitos y pecados.

La incapacidad del hombre natural obedece a los efectos del pecado. El no regenerado está en un estado de depravación. Esta es la positiva disposición y activa inclinación al mal que hay en toda persona a consecuencia del pecado, que lo incapacita totalmente para la salvación y lo orienta al mal (Gn. 6:5; Mr. 7:20-23; Ro. 3:9-18). Esto no significa que el hombre natural no tenga conocimiento de Dios (Ro. 1:18-21); tampoco es que no tenga conciencia para discernir entre el bien y el mal (Jn. 8:9; Ro. 2:15). No quiere decir que nunca sienta admiración por la virtud, ni que haya de pecar en todas las formas y los modos posibles. A consecuencia del pecado, el hombre ha quedado totalmente incapacitado para cambiar por sí mismo su carácter y conducta, de manera que pueda amar a Dios y obedecerlo. En ese sentido, el hombre no regenerado no puede ni quiere hacer un solo acto que alcance el nivel moral prescrito por Dios. El pecado ha hecho sordo el oído espiritual y, por tanto, la atención del hombre hacia las cosas de Dios (Hch. 28:27). Ha oscurecido los ojos del entendimiento (Ef. 4:18). Ha depravado el corazón y los afectos (Mt. 13:15). Ha desviado los pies de un andar correcto (Is. 53:6). Ha hecho carnal el pensamiento de la mente, de modo que el hombre natural no puede ni quiere sujetarse a la ley de Dios (Ro. 8:7). Ha dañado la capacidad del intelecto en relación con el discernimiento de las cosas de Dios (1 Co. 2:9-14). Ha convertido al hombre en un muerto espiritual, sin capacidad para obrar nada en el terreno espiritual conforme a Dios (Ro. 5:12; Ef. 2:1, 4, 5). Ha puesto al hombre bajo el poder del diablo (Ef. 2:2).

El mensaje de salvación, la palabra de la cruz (1 Co. 1:18), es inadmisibles para el hombre natural, que “no percibe las cosas que

⁶ Griego: μωρία γὰρ αὐτῷ ἔστιν.

son del Espíritu de Dios”.⁷ Pablo afirma que no las puede entender. Sin otra ayuda, el hombre no regenerado no comprende ni acepta los planes de Dios. No es sólo un estado de rebeldía, sino de incapacidad.

El apóstol concluye afirmando que no entiende las cosas de Dios porque han de discernirse espiritualmente.⁸ Esto expresa un proceso de relación que permite llegar a la verdad. El discernimiento sólo es posible por medio de la acción del Espíritu, de modo que, como antes dijo, acomodaba la enseñanza espiritual a los espirituales (1 Co. 2: 13).

Los no creyentes están cegados por una operación satánica (2 Co. 4:3-4). Es un velo espiritual puesto sobre los que se pierden que tiene graves consecuencias en relación con el evangelio. Satanás, “el dios de este siglo”, amo y señor de esta era, señor de los mundanos (Lc. 4:6; Jn. 12:31; 14:30; 16:11; Ef. 2:2), actúa en la mente de los incrédulos impidiendo que capten el contenido espiritual del evangelio. Nadie debe ignorar que todo el mundo está bajo Satanás (1 Jn. 5:19). Esta acción diabólica trata de impedir que no les alcance el mensaje iluminador del evangelio que proclama a un Salvador glorioso. El momento del inicio de la fe se produce cuando a estos ennegrecidos les “resplandece la luz del evangelio”, la luz de Dios ilumina las tinieblas en que se encuentran. Los hombres naturales no perciben las acciones del Espíritu (1 Co. 2: 12, 14), no reconocen al Espíritu (Mt. 12:22-37), no pueden recibirlo. Tal limitación hace imposible para el no regenerado volverse a Dios con fe salvadora, sin la ayuda del Espíritu.

Pero el cristiano, vivificado por el Espíritu que está en él, recibe la capacidad comprensiva de las verdades de Dios al reproducir a Cristo en su vida, lo que le permite “tener la mente de Cristo” (1 Co. 2:16), esto es, su inteligencia, como afirma el apóstol Pablo.⁹ El discernimiento espiritual es posesión de todo creyente. Estando en Cristo tiene, por comunión vital con Él, el modo de pensar de Jesús. De manera que ajusta su pensamiento al de Dios, expresado plenamente en el Logos encarnado y en el Logos escrito. El cristiano no deja sus convicciones de fe ante la sabiduría de los hombres, sino

⁷ Griego: καὶ οὐ δύναται γινῶναι.

⁸ Griego: ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται.

⁹ Griego: ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν.

que se aferra a ella en todo momento. Tener la mente de Cristo exige ajustar la vida al modo de actuación que Cristo hubiera tenido en cada circunstancia. Es, esencialmente, vivir a Cristo. Todo cuanto se separe de la verdadera fe, en el estudio exhaustivo de la persona y obra de Jesucristo, supone reducir la cristología a un saber impersonal, convirtiendo lo que es una base de fe en una mera expresión técnica que se limita a coordinar hechos e ideas relacionadas con Cristo. Es la fe la que expresa “la convicción de lo que no se ve” (He. 11:1). Sin ella, la cristología es una mera expresión de ciencia muerta; con ella, se hace elemento de vida al conocer a quien es “camino, verdad y vida” (Jn. 14:6), no desde el punto de vista de la reflexión humana, sino del don de Dios que se encarna en Él para vida eterna a todo el que cree.

Con todo, la cristología requiere, junto con la fe, la técnica necesaria para expresar las profundas verdades contenidas en ella. La fe no es algo irracional, sino racional; se acepta la dimensión sobrenatural que hay en ella, puesto que su procedencia es divina, siendo del creyente don de la gracia salvadora (Ef. 2:8-9). Esta conduce al intelecto humano a expresar las verdades de la cristología en la dimensión propia de la ciencia humana sin mermar la esencia de lo que se debe creer y haciendo que sea comprensible, intelectualmente hablando, a la percepción de las personas de todos los tiempos. Tal realidad no supone claudicar en nada del dogma como proposición cierta y principio innegable de la fe cristiana. Cuando la sabiduría del hombre pretende racionalizar lo que es aceptable solo por fe, al ser revelación de Dios, persiste ésta y no aquella.

METODOLOGÍA

Hay distintos métodos para hacer una aproximación a la cristología. Esencialmente se puede seguir el camino *ascendente*, que parte de la humanidad de Cristo y la conecta con la deidad, o el *descendente*, que comienza en la eternidad del ser trinitario y progresa hasta la encarnación, vida, muerte, resurrección y glorificación del Señor.

El método ascendente puede llevar a la conclusión de que Jesús es simplemente un hombre que fue agraciado de forma especial por Dios, y en el que manifestó su poder, llevando en Él y por Él la obra de salvación que había establecido y, por tanto, determinado eternamente. Este método tiene como punto de partida la historia

humana de Cristo. En cierta medida, sigue el camino de la fe de los primeros discípulos, que fueron viendo las acciones sobrenaturales de Jesucristo hasta que asentaron en Él la fe, depositándola no en un hombre especial o incluso sobrenatural, sino en la realidad eterna del Hijo del Altísimo conforme a la confesión de Pedro en Cesarea: “Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios viviente” (Mt. 16:16). Es un título que establece la relación de Jesús con la promesa de Dios y la esperanza del pueblo. En Cristo, el Mesías, Dios cumplía la promesa de redención hecha a los padres (Hch. 13:23, 32). Cuando el apóstol declara que Jesús es el Cristo quiere decir que es el Mesías largamente esperado, quien fue anunciado como mediador dispuesto por el Padre, ungido por el Espíritu y determinado para ser el profeta de su pueblo (Dt. 18:15, 18; Is. 55:4; Lc. 24:19; Hch 3:22; 7:37) y también el rey esperado y determinado para el reino eterno de Dios (Sal. 2:6; Zac. 9:9; Mt. 21:5; 28:18; Lc. 1:33; Jn. 10:28; Ef. 1:20-23; Ap. 11:15; 12:10, 11; 17:14; 19:6). Las gentes lo llamaban profeta, pero los discípulos lo reconocían como el Cristo, el Mesías, el Ungido de Dios (Is. 61:1). Sin duda, la fe actuaba en ellos haciéndoles reconocer una dignidad tan grande en quien, a los ojos de los hombres, no cumplía las expectativas que habían asignado al Mesías, el Cristo de Dios.

El método de la cristología del ascenso ha dado pie a un sistema que podría llamarse *evolutivo*, en el sentido de que primero se produjo un origen del Jesús humano, nacido de una determinada mujer (María Virgen), en un determinado contexto social de la familia real de Judá, de un determinado origen nacional (un judío), especialmente un hombre bueno en el que el poder de Dios se manifestó, terminando su vida crucificado por sentencia del gobernador romano Poncio Pilato. A Él, tomando gran parte del sistema religioso pagano, se le constituyó Hijo de Dios, divinizándolo, dándole el tributo religioso y las peculiaridades propias de un dios, como cualquier otro del paganismo, asentándolo como núcleo de la fe cristiana. Esto conlleva aceptar que la fe en Cristo es una creación religiosa de los hombres que toma como base las creencias paganas del mundo greco-romano. No cabe duda de que alguno podrá decir que la cristología del ascenso debe entenderse en la forma en que progresó para establecer la fe de los apóstoles y la iglesia primitiva. Esto parte de los relatos históricos de la vida de Jesús de Nazaret, hasta su gloriosa resurrección, por lo que se vincula al hombre que murió con la deidad, no desde la divinización del hombre, sino desde la humanización de una persona divina.

El método *descendente* es el que parte desde la eterna vinculación de las personas divinas en el seno trinitario, progresando en el descenso de la segunda, el Verbo eterno, que por encarnación se hace hombre. En todo, las tres personas participan asumiendo actividades que las vinculan entre sí, en un hecho de soberanía divina con el fin de salvar a los pecadores. La fe en Cristo no se alcanza por deducciones humanas basadas en las operaciones de poder que Jesús realizaba en la tierra, sino en el sentido de un conocimiento por revelación divina que responde a la pregunta sobre quién era Jesús. El apóstol Pedro afirma en Cesarea que no solo es el Cristo, sino que es el Hijo del Dios viviente, a lo que el Señor respondió aseverando que aquella confesión había sido una revelación del Padre (Mt. 16:17).

No sólo lo reconoce como el Mesías, sino también como “el Hijo del Dios viviente”.¹⁰ Esta segunda parte de la declaración no puede significar más que la vinculación de Jesús el hombre con la deidad en una relación paterno-filial única e irrepetible. El Señor es reconocido como quien era, es y será eternamente, el único vivo en contraste con los dioses muertos de las gentes (Is. 40:18-31), por cuya vinculación puede comunicar a los hombres la vida que es propia y única de Dios a todo aquel que cree y vive en Él (Jn. 1:4). Estando sobre la tierra en su humanidad, el Hijo de Dios sigue en el seno del Padre por su deidad (Jn. 1:18). Hablar de Hijo de Dios es hablar de una relación vivencial en el seno trinitario que muchas veces pasa desapercibida. Las tres personas divinas no son tres individuos de la especie divina, porque estaríamos ante tres dioses, por muy relacionados que estuviesen entre sí, lo que contradiría la verdad bíblica que enseña claramente que las tres personas son un solo Dios. Las personas divinas no se distinguen entre sí por algo absoluto, como esencia, actividades, cualidades personales, sino por la respectiva relación que las constituye al oponerse como principio y término de la procesión que se manifiesta en el Hijo y en el Espíritu. Por esta razón, el Padre se distingue del Hijo al ser éste el término de la generación de la que es principio el Padre. El Hijo se distingue del Padre porque la filiación que lo constituye como una persona lo coloca frente al Padre del que procede. Ser principio y término de una procesión intratrinitaria distingue a las personas divinas del Padre y del Hijo entre sí. Esta vinculación e identificación de la primera y segunda persona divina en engendrar y ser engendrado (que nada tiene que ver con

¹⁰ Griego: ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος.

origen ni principio que, como Dios, no tiene ninguna de las personas divinas) hace que, por ser eternamente Dios el Padre, lo sea a su vez eternamente Dios el Hijo. El hecho de que el Padre engendre al Hijo no le da ninguna superioridad sobre Él. La razón es sencilla: el Padre debe su ser personal al acto de engendrar al Hijo, y del mismo modo, el Hijo debe su ser personal al hecho de ser engendrado por el Padre. No hay, pues, ninguna dependencia, inferioridad o subordinación en el seno trinitario, sino una interdependencia relacional entre las personas divinas. Su vinculación está establecida en una relación de Padre a Hijo, y viceversa, por la que el Padre no puede existir sin el Hijo, ni el Hijo sin el Padre (1 Jn. 2:23). La identificación de cada una de las dos primeras personas divinas hace que el Padre no pueda ser Padre sin ser Dios y que el Hijo no pueda ser Hijo sin ser Dios. Por tanto, hay una totalidad integradora en cada persona divina, junto con una identificación personal absoluta. El Hijo es también Verbo de Dios. En su entrada como Emanuel al mundo de los hombres, donde el Verbo se hace carne (Jn. 1:14), viene para expresar absolutamente a Dios (Jn. 1:18), traduciendo al Padre al lenguaje humano, no de palabras, sino de vida, en quien es el Hijo de Dios. Como Hijo de Dios, es la imagen del Dios invisible (Col. 1:15), consecuencia natural de la procesión del Padre que, como término de esa procesión, está en y expresa Él mismo toda la realidad divina de Dios. Este Hijo, reconocido y confesado por Pedro como portavoz de los demás apóstoles, es consustancial con el Padre y por ello es el “resplendor de su gloria” (He. 1:3), como va a manifestarlo en un próximo futuro mediante la transfiguración (Mt. 17:1-13). No se trata de un reflejo de la gloria, sino del palpar mismo de ella. El Hijo del Dios viviente es Dios mismo manifestado en carne (1 Ti. 3:16). La confesión de Pedro es la afirmación de la preexistencia de Jesús, es decir, que Jesús de Nazaret histórico en su ser personal, esto es, en su realidad absoluta, ya existía antes de ser concebido por obra del Espíritu Santo en la Virgen María. Todavía más, su existencia histórica se asienta y fundamenta en una existencia suprahistórica y eterna que solo es posible en Dios. En el Hijo eterno son adoptados los cristianos (Gá. 4:4-5) y, en Él, Dios les concede el derecho de ser llamados hijos de Dios (Jn. 1:12).

La preexistencia del Hijo de Dios no es una teoría metafísica proyectada desde afuera, sino la condición para hacer posible la eficacia de la redención del mundo por ser Dios quien se ofrece a sí mismo en su naturaleza humana para ser sustituto de los hombres en la cruz. El envío que el Padre hace del Hijo (Gá. 4:4) tiene un contenido

soteriológico. Las formulaciones bíblicas del envío del Hijo van acompañadas de una preposición griega que indica propósito.¹¹ De esa manera, cuando llegó el cumplimiento del tiempo, “Dios envió a su Hijo *para que* redimiera” (Gá. 4:4-5; cursiva añadida). De la misma manera, “Dios enviando a su propio Hijo en semejanza de carne de pecado y a causa del pecado, condenó al pecado en la carne; *para que* la justicia de la ley se cumpliera en nosotros” (Ro. 8:3-4; cursiva añadida). Otra declaración bíblica es semejante en cuanto a la razón del envío: “Porque de tal manera amó Dios al mundo, que ha dado a su Hijo Unigénito, *para que* todo aquel que en él cree no se pierda, más tenga vida eterna” (Jn. 3:16; cursiva añadida). De la misma manera, afirma otra vez Juan, el apóstol: “En esto se mostró el amor de Dios para con nosotros, en que Dios envió a su Hijo Unigénito al mundo, *para que* vivamos por Él” (1 Jn. 4:9; cursiva añadida). Se aprecia, pues, que a pesar de los conceptos que había entre los judíos sobre el Mesías, el Cristo, Dios estaba revelando a los Doce una dimensión consonante con el proyecto salvífico que Dios obraría en su Hijo y a través de Él para salvación de los perdidos, manifestándose en ello la verdadera esperanza, no sólo para los judíos, sino para todos los pecadores.

Una confesión tan explícita no podía venir del razonamiento de los hombres; por eso nuestro Señor dice a Pedro que no venía “de carne ni de sangre”,¹² hebraísmo que equivale a hablar de cuestiones propias de los hombres. Podía considerarse bienaventurado porque esa revelación sólo podía proceder del Padre celestial, literalmente “mi Padre celestial”.¹³ Para acentuar más sus palabras y expresar más profundamente la declaración utiliza, como era normal, el nombre completo del bienaventurado apóstol, llamándole *Simón*, y relacionándolo con el único Simón de esa condición, que era el hijo de Jonás. Ninguna de las personas que antes citaron los apóstoles respondiendo al Señor al respecto de quién decían las gentes que era Él tenía la convicción firme de que era el Hijo de Dios; la convicción de Pedro y del resto de los apóstoles no procedía de enseñanzas humanas, sino de revelación divina. Para llevarlos a esa convicción ante uno que, humanamente hablando, no tenía ninguna de las cualidades esperadas del Mesías, era precisa una revelación

¹¹ La preposición ἵνα se traduce como *para*, o *para que*.

¹² Griego: ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψεν σοι.

¹³ Griego: ἀλλ' ὁ Πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

del Padre. No significa que Pedro hubiera recibido esa revelación del Padre en aquel momento, sino que era la consecuencia del tiempo al lado de Jesús, bajo la conducción de Dios, la que los había llevado a aquella comprensión. Junto con la bienaventuranza de Pedro está la glorificación de Dios. Aquella percepción no venía de su condición natural ni de sus conocimientos humanos, sino de la acción de Dios, por lo que la gloria de esa fe sustancial se debía a Dios, quien la había producido y establecido tanto en su mente como en su corazón. Al llamarle Jesús *Simón, Bar-Jonás* estaba enfatizando esa verdad, al recordarle su procedencia como hombre y miembro de la raza humana, quien no hubiera podido alcanzar por sí mismo un conocimiento así.

Esta corta, pero concreta reflexión insta a escribir la cristología desde el método del descenso, lo que no merma en nada la humanidad del Hijo de Dios, pero la sitúa como determinación divina que se cumple en el cumplimiento del tiempo (Gá. 4:4). La cristología del descenso sitúa la verdad de la fe no desde el conocimiento subjetivo, que analiza las cosas que concurren en la vida de Jesús, sino desde el objetivo, que parte por revelación divina de la eterna condición divina de quien, revestido de humanidad, apareció en el mundo de los hombres para realizar la misión redentora que el Dios trino y uno había determinado. Cristo pertenece al ser divino y viene al mundo de los hombres en una aproximación de gracia. Es desde esta posición que puede hablarse de la auto-donación de Dios. La Trinidad está presente en la obra de Cristo —lo que se conoce como Trinidad inmanente—, pero la operación divina llevada a cabo por medio de la humanidad del Verbo encarnado conduce a entender otra forma manifestante de la Trinidad —lo que se llama Trinidad económica—. Es evidente, pues, que el método del ascenso sitúa todo en y desde la historia de Jesús, mientras que el método del descenso considera la Trinidad como punto de partida y su operación *ad extra*.

La primera auto-revelación de la Trinidad, dicho de otro modo, la primera manifestación *ad extra*, fue la determinación de salvar al hombre (2 Ti. 1:9). Allí la gracia que fluye del corazón de Dios, elemento para salvación y sustentación de la vida, ocurre, según el hebraísmo, “antes de los tiempos de los siglos”.¹⁴ El regalo divino de la gracia nos fue dado en Cristo Jesús antes de los tiempos eternos, es decir, antes del inicio del tiempo por la creación del universo. Ya

¹⁴ Griego: τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ πρὸ χρόνων αἰώνιων.

se ha considerado algo de esto antes, de manera que será suficiente recordar que la gracia, raudal infinito del amor de Dios para salvación, se depositó antes de la creación en la segunda persona divina, que la administra en el tiempo para salvación a todo aquel que cree. El primer hombre salvo en la historia humana lo fue por gracia mediante la fe, como lo han sido todos los restantes y lo será el último antes de los cielos nuevos y la tierra nueva. El apóstol está haciendo notar que la obra de salvación que incluye la gracia y sus manifestaciones fue una determinación eterna de Dios que ocurrió antes de que el tiempo pudiese ser contado. Por consiguiente, lo que tiene que ver con la historia de Jesús no es sino el cumplimiento del propósito eterno de Dios. Cristo es Dios hecho hombre, que acude al hombre para redimirlo, constituirlo como hijo del Padre (Jn. 1:12), por adopción en Él (Gá. 4:4).

Esta breve síntesis de reflexión conduce a elegir el método para escribir esta aproximación a la cristología. Sin duda, el más afín sería el de la cristología de descenso, pero, aun cuando sea el preferido, es necesario formular una pregunta: ¿Es este el camino? Se ha dicho antes que, cuanto tiene que ver con el establecimiento de la doctrina sobre Jesucristo, su persona y su obra, tiene que asentarse sobre la única autoridad en materia de fe, que es la Biblia. Por consiguiente, la metodología, cualquiera que sea, ha de supeditarse a ella, ya que la expresión de la fe tiene que descansar en el escrito que la sustenta. La Escritura es el libro de la fe. No está en contradicción con el razonamiento humano siempre que se supedita a las verdades expresadas en ella. No es un libro de ciencia, pero cuantas afirmaciones hace relacionadas con el saber científico no entran en contradicción, sino todo lo contrario. Al acercarse al escrito bíblico debe entenderse que todo cuanto ha sido escrito no es resultado de investigación o reflexión del hombre, sino comunicación divina hecha a los autores seleccionados por Dios a ese fin, como enseña el apóstol Pedro: “Entendiendo primero esto, que ninguna profecía de la Escritura es de interpretación privada, porque nunca la profecía fue traída por voluntad humana, sino que los santos hombres de Dios hablaron siendo inspirados por el Espíritu Santo” (2 P. 1:20-21). Esta es una verdad fundamental de la fe que, según el apóstol, debe ser conocida. Dios se revela en la Palabra, por tanto, todo cuanto Él quiere que se conozca, bien sea divino, antropológico o histórico, queda registrado en la Biblia, que pone ante los hombres verdades acerca de Él, de su obra y de su programa escatológico, independientemente de la capacidad cognitiva del hombre. Las

verdades reveladas sobre Dios sólo pudieron ser conocidas porque Él las reveló. Esta revelación divina es múltiple en cuanto a temas, abarcando lo devocional, histórico, profético y ético; sin embargo, debe tenerse en cuenta que hay cosas secretas que no han sido aún reveladas en ella (Dt. 29:29). La revelación divina es progresiva. Por eso escribe el apóstol Pedro (en traducción literal) que “toda profecía de Escritura en particular interpretación, no llega a ser”.¹⁵ Si Dios se revela en la Palabra, necesariamente ha de hacerlo bajo su control; esto entra de lleno en el concepto de inspiración. Quiere decir que los autores humanos, a quienes comunicó el mensaje a ser escrito, lo hicieron bajo impulso del Espíritu Santo. Todo cuanto está en la Biblia, dice el apóstol, no surgió por el discurrir del hombre, sino por la revelación de Dios. De ahí que ninguna parte de la profecía es de interpretación privada. El verbo γίνομαι, utilizado aquí por Pedro, tiene muchas acepciones, entre ellas *hacerse*, *ser hecho*, *llegar a ser*. Esta última es la que corresponde para referirse a que la Escritura se produjo no por resultado de la mente humana. Ninguna porción de mayor o menor extensión surge del hombre, sino de la revelación de Dios. Ningún profeta enviado por Dios habló palabras por su cuenta, sino que se limitó a transmitir lo que se le había comunicado.

Añade, en los versículos citados, “que nunca la profecía fue traída por voluntad humana”.¹⁶ Esto es, si la profecía nunca fue traída por voluntad de hombre, define la influencia controladora que Dios ha ejercido sobre las personas que escribieron la Biblia y la acción que vitaliza el escrito bíblico. El control de Dios sobre los autores humanos tiene que ver con la acción preservadora del mensaje revelado para que sea transmitido con absoluta fidelidad. Esta transmisión lleva a poder afirmar que todo lo escrito en el texto original es plena, total y absolutamente la Palabra de Dios. Al haber sido dado el mensaje y transmitido con fidelidad, el hombre tiene en la Palabra la autoridad plena en materia de fe. La inspiración es la operación divina ejercida sobre los autores humanos por la cual Dios les revela el mensaje a escribir, custodia su trabajo para que no se produzcan errores, pero sin alterar su propio estilo personal en la confección del original, comunicando luego al trabajo hecho su aliento divino para que todo el escrito sea absolutamente Palabra de Dios, viva y eficiente, u operante (He. 4:12). Se trata del control que Dios ejerce *sobre* el hombre, *en*

¹⁵ Griego: ὅτι πᾶσα προφητεία γραφῆς ἰδίας ἐπιλύσεως οὐ γίνεται.

¹⁶ Griego: οὐ γὰρ θελήματι ἀνθρώπου ἠνέχθη προφητεία ποτέ.

el hombre, y *por medio* del hombre. Dios actuó sobre el que escribe impulsándolo a hacerlo. Primero, lo hizo *en* el hombre, revelándole el mensaje que debía registrar, y preservando su intelecto para que, utilizando sus propias palabras, transmitiese con absoluta fidelidad y precisión el mensaje de Dios. Luego actuó también *por medio* del hombre, haciendo de éste un instrumento para la transmisión de su Palabra. Estas acciones divinas relativas al escrito son también aplicables a la transmisión del mensaje de Dios en forma verbal por aquellos a quienes había escogido. El hecho y la importancia de la inspiración es vital para entender la autoridad e inerrancia de la Escritura.

Dice también Pedro: “Sino que los santos hombres de Dios hablaron siendo inspirados por el Espíritu Santo”. Habla en el versículo de inspiración, y usa para ello el verbo φέρω, que tiene las connotaciones de *llevar, traer, arrastrar*, de manera que lo que dice es que los hombres que Dios escogió fueron impulsados para escribir el mensaje que habían recibido, de manera que las palabras del profeta son identificadas de ese modo, cuando constantemente dice “Palabra de Jehová” en los mensajes que escribe. El tercer paso en la confección del escrito bíblico es la instrucción divina al hagiógrafo para escribir el mensaje recibido de Dios (Jer. 36:1-2; Ex. 17:14; Ap. 1:11; 14:13), impulsando al profeta para pronunciar lo que había recibido de Dios y escribirlo luego (Jer. 20:7-9). Nótese que el impulso, que arrastra — de ahí inspiración, en el sentido de empujar a la acción—, procede del Espíritu Santo. En el proceso de escribir, Dios custodia la mente del escritor humano para que sea escrito con toda precisión y extensión (Jer. 36:2). Por esta causa, el mensaje escrito es Palabra de Dios, como si el mismo Dios directamente lo hubiese hecho (Os. 8:12). Cuando el escrito bíblico ha sido hecho, el resultado final es todo, sin ninguna exclusión, en el original, Palabra de Dios, revistiendo la autoridad suprema del Autor, que es el Espíritu.

Ahora bien, no hay distinción alguna entre diferentes escritos de la Biblia, alcanzando con ello a los del Antiguo y a los del Nuevo Testamento. El apóstol Pablo escribe: “Toda la Escritura es inspirada por Dios, y útil para enseñar, para redargüir, para corregir, para instruir en justicia” (2 Ti. 3:16). La gran afirmación del texto es que toda la Escritura es inspirada por Dios. El adjetivo θεόπνευστο» que usa en esta ocasión es un *hápax legomenon*, que sale sólo en este lugar. El significado literal es *Dios-soplada*, o si se prefiere, *soplada por*

Dios. El apóstol tuvo que habilitar la palabra para expresar la verdad. Quiere decir que cada parte de la Escritura y toda ella ha sido soplada por Dios. Esta sola palabra abre aquí la dimensión de la inspiración plenaria de la Escritura, que afecta y alcanza a la totalidad del escrito bíblico, incluyendo las letras y los signos que hacen inteligible el mensaje. Nada en el original ha sido traído por voluntad humana, o lo que es igual, procedente y salido del hombre. De este modo la Biblia es inerrante, esto es, no contiene error alguno en los originales. No solo no contiene error, sino que es imposible que lo contenga, puesto que Dios es verdad, y su Palabra es también verdad. Si la Escritura procede exclusivamente de Dios, es también autoritativa, convirtiéndose en la única norma de fe y conducta para la vida cristiana y la conducción de la iglesia.

Llegados a este punto, el método que se seguirá para esta aproximación a la cristología será el bíblico descendente. Es decir, se tratará de la doctrina de la persona y obra de Jesucristo considerada desde la revelación bíblica, estudiándola desde la perspectiva del descenso.

RELACIÓN DE LA CRISTOLOGÍA

Siendo esta una materia dentro de la teología sistemática, no cabe duda de que existe una relación con las otras doctrinas fundamentales de la fe cristiana, como se aprecia:

a) *Relación con la teología propia.* Especialmente con la presencia del Verbo en el seno trinitario y su vinculación con las otras dos personas divinas.

b) *Relación con la pneumatología.* Especialmente notable en la vida humana del Hijo de Dios. Su concepción ha sido por obra del Espíritu Santo. En el bautismo se hizo presente visiblemente. La conducción de acciones, como el ser llevado al desierto para la tentación, se hace notoria. Fue en el poder del Espíritu que hizo algún tipo de milagros. Es en unión con el Padre que enviaría el Espíritu a la Iglesia.

c) *Relación con la antropología.* Jesús es Dios que se hizo hombre. La expresión suprema de la humanidad conforme al propósito divino se expresa en Cristo. Los elementos propios de una humanidad,

como la parte corporal y la espiritual, están presentes en Jesús. En su humanidad gustó la muerte como los hombres.

d) *Relación con la angelología.* Los ángeles están presentes continuamente en la vida de Jesús, desde antes de la anunciación, en el nacimiento, durante el ministerio, en la resurrección. En el himno cristiano de los tiempos apostólicos, se afirma que “fue visto de los ángeles” (1 Ti. 3:16).

e) *Relación con la soteriología.* Cristo es el único Salvador dado por Dios para la salvación del pecador (Hch. 4:12). Es el único mediador entre Dios y los hombres (1 Ti. 2:5). La obra redentora de Jesucristo es de infinito valor, por lo que puede salvar a todo el que crea.

f) *Relación con la eclesiología.* Cristo es la piedra fundamental de la Iglesia, sobre quien está edificada. Está presente en ella conforme a su promesa y se manifiesta como persona adorable en ella. Es la cabeza del cuerpo de creyentes, dada por el Padre. Su misión tiene que ver con la continua edificación de su Iglesia.

g) *Relación con la escatología.* No sólo como quien promete las bendiciones perpetuas, sino que Él mismo se constituye como esperanza en cada creyente (Col. 1:27).

DIVISIÓN GENERAL DE LA MATERIA

Teniendo en cuenta el método a seguir, puede establecerse una división general consecuente con el mismo de esta manera:

1. La deidad de Cristo.
 - 1.1. La subsistencia del Verbo en el ser divino.
 - 1.2. La personalización de la segunda persona como Hijo.
 - 1.3. La preexistencia.
 - 1.4. Títulos divinos.
 - 1.5. Acciones divinas.
 - 1.6. Las relaciones trinitarias.
2. La humanidad de Cristo.
 - 2.1. La encarnación.
 - 2.2. Jesús verdadero hombre.
 - 2.3. La subsistencia de su naturaleza humana.

- 2.4. La unión hipostática.
- 2.5. La condición divino-humana del Verbo encarnado.
3. El ministerio terrenal del Verbo encarnado.
 - 3.1. El bautismo de Jesús.
 - 3.2. Las tentaciones.
 - 3.3. Las enseñanzas de Jesús.
 - 3.4. Los milagros.
4. La kénosis del Hijo de Dios.
 - 4.1. Conceptos básicos del misterio.
 - 4.2. Limitación.
 - 4.3. Humillación.
 - 4.4. Expresión suprema de la humillación.
5. Pasión del Verbo encarnado.
 - 5.1. Anuncios de la pasión.
 - 5.2. Entrada del rey en Jerusalén.
 - 5.3. La agonía en Getsemaní.
 - 5.4. Juicios, oprobios y escarnios.
 - 5.5. La antesala de la cruz.
 - 5.6. La crucifixión.
6. La muerte.
 - 6.1. Aspectos relativos a la muerte de Jesús.
 - 6.1.1. La muerte espiritual.
 - 6.1.2. La muerte física.
 - 6.2. Un hecho real.
 - 6.3. Fundamentos de la muerte en la doctrina paulina.
 - 6.4. La falta de escrúpulos del liderazgo religioso.
7. La sepultura de Jesús.
8. La resurrección de Jesucristo.
 - 8.1. Fuentes y hechos.
 - 8.1.1. Confesiones kerigmáticas.
 - 8.1.2. Relatos cristofánicos.
 - 8.1.3. Himnos.
 - 8.1.4. Confesiones.
 - 8.1.5. Fórmulas.
 - 8.2. El hecho histórico de la resurrección.
 - 8.2.1. Consecuencias temporales y antropológicas.
 - 8.2.2. Realidad del hecho.
9. La exaltación del Señor resucitado.
 - 9.1. Relato histórico.
 - 9.2. Promesas reiteradas.
 - 9.3. Resumen teológico de la exaltación de Cristo.

- 9.3.1. El estado de exaltación.
- 9.3.2. La autoridad suprema sobre el nombre dado.
- 9.3.3. La confesión universal del señorío de Cristo.
- 9.4. Vinculación con la esperanza cristiana.
 - 9.4.1. Anuncio de su segunda venida.
 - 9.4.2. El reino en la tierra.
 - 9.4.3. La posición en cielos nuevos y tierra nueva.
 - 9.4.4. El juicio sobre los hombres.
 - 9.4.5. El estado eterno.

CAPÍTULO II

DEIDAD

INTRODUCCIÓN

No se puede entender plenamente quién es Jesús si no se parte necesariamente de la condición divina que le es propia eternamente como Hijo de Dios, segunda persona de la trina deidad. Por consiguiente, según el método adoptado para este estudio, la cristología bíblica del descenso, es preciso comenzar por la demostración de la condición divina de Jesucristo. No será posible entender la vida de Jesús, en el desarrollo de su actividad entre los hombres, si no se parte de su eterna deidad. Hay acciones, palabras y enseñanzas que sólo son posibles desde su condición divino-humana. Por ello, la vida del Señor en el mundo de los hombres es única e irrepetible. Sólo Él es de esa forma y sólo Él lo será en el futuro. Ningún hombre ha estado jamás vinculado a la deidad como Jesús; ningún impecable como Él; ninguno adorable. Jesús es el ejemplo y modelo, no del hombre, sino de la nueva humanidad en el propósito de Dios. Por medio de Él y en Él, el hombre se diviniza, en el sentido de venir a ser participante de la divina naturaleza (2 P. 1:4), sin que eso signifique que el hombre llegue a ser Dios. Sólo en Jesús, Dios alcanza la plenitud de la criatura haciéndose como ella, al incorporar en subsistencia personal una naturaleza humana que permite al Verbo de Dios venir a la condición de hombre y a la forma de siervo (Jn. 1:14; Fil. 2:6-8).

Por el hecho de ser Dios, permite que sea el camino de encuentro con el hombre, haciéndose en sí mismo el único camino de acceso a Dios, ya que en Él y por Él, Dios desciende en gracia al encuentro de la criatura (Lc. 19:10). Pero es también en su condición divina, camino de reencuentro, por el que la criatura perdida en el pecado se encuentra nuevamente con Dios, no de pasada, sino con el detenimiento que hace posible el encuentro, la comprensión, la comunión, el recogimiento, la vuelta y la conversión.

La historia humana de Jesús, partiendo desde su condición divina, permite al creyente descubrir una cristología que nos pone en el camino de encontrarnos con el Cristo vivo de ayer, de hoy y de siempre, de tal manera que tengamos clara comprensión de lo que significa ser sus discípulos, en el seguimiento, no de un imposible, sino

de una realidad que humanamente hablando se convierte en ejemplo y modelo de vida a seguir (He. 12:1). Eso cambia la historia de la humanidad en forma absoluta. Los judíos esperaban un Mesías con ansia e impaciencia, y cuando Jesús vino y realizó la obra mesiánica profetizada no encontró acogida, sino rechazo, por cuanto el Logos brilló en las tinieblas y en ellas resplandeció para los suyos, para su pueblo, sus compatriotas, pero éstos, entenebrecidos, no le recibieron (Jn. 1:5, 11). Sin embargo, Jesús, el Salvador, que es escándalo a los judíos y necedad a los gentiles, es poder de Dios y sabiduría de Dios para los que le reciben (1 Co. 1:22-24).

Aunque comencemos el estudio de la cristología por la deidad del Hijo de Dios, no se conocerá a Jesús en su plenitud sin tener en cuenta su condición humana, que no puede desvincularse jamás de la persona divina en quien subsiste, por cuanto son dos subsistencias en una misma persona. Conocer a Jesús como Dios conducirá inexorablemente a considerarlo —como se hará más adelante— como hombre, y será en su naturaleza humana donde se alcance la comprensión del aspecto antropológico del misterio de redención. Conocer la vida de Jesús desde la eterna deidad que le corresponde conduce a seguir la ruta de Dios en su revestimiento humano, en el supremo encuentro de gracia entre Dios y el hombre, que establece un lazo de vinculación perpetua para todo aquel que crea. Esa comprensión debe alcanzarse manteniendo visible, en la consideración de la vida humana de Jesús de Nazaret, su condición divina que existe en la eterna persona del Hijo de Dios. El término de esta extensa reflexión que comienza por la deidad es entender claramente que Jesús es Hijo de Dios e Hijo del hombre, vinculando a este lazo último la humanidad de Cristo, y el primero a la divina, que eternamente le pertenece, de modo que podamos alcanzar en la limitación de la mente humana, la inalcanzable dimensión de Emanuel: Dios con nosotros.

LA DEIDAD RECONOCIDA

Hemos de partir desde un sencillo acercamiento a la revelación del Nuevo Testamento en la que no solo se reconoce la deidad de Cristo, sino que directamente se le llama Dios. Baste para ello considerar las citas que siguen.

Juan 1:1. Así en la cristología de Juan, en el prólogo de su evangelio, se lee: “En el principio era el Verbo, y el Verbo era con

Dios, y el Verbo era Dios”. Comienza: “En el principio era el Verbo”.¹ Sin ninguna alternativa de lectura, coincidiendo en la oración todos los textos griegos, el apóstol Juan formula una expresión de alto nivel cristológico sobre la identidad de quien va a ser objeto de su evangelio, a quien llama Λόγος (Logos), situándolo en la referencia temporal en el principio de todo cuanto existe. Esta frase tiene un marcado paralelismo con la primera declaración del Génesis, que refiriéndose al principio de toda la creación dice también: “En el principio creó Dios” (Gn. 1:1). Sin embargo, debe notarse que *principio*² aquí no tiene que ver directamente con el comienzo del universo, sino que exige que se considere como una existencia anterior a él. De otro modo, este principio es la forma usada para referirse al existir del Verbo. La referencia al principio ha de entenderse necesariamente como lo que es: un existir antes de todo, un existir eterno, puesto que antes de la creación sólo existe Dios que vive eternamente en sí mismo. Así se entiende también en el Antiguo Testamento, cuando, hablando de la sabiduría, dice: “Jehová me poseía en el principio, ya de antiguo, antes de sus obras” (Pr. 8:22). A esa eterna vida divina el Verbo encarnado se referirá al pedir al Padre: “Padre, aquellos que me has dado, quiero que donde yo estoy, también ellos estén conmigo, para que vean mi gloria que me has dado; porque me has amado desde antes de la fundación del mundo” (Jn. 17:24). Esa referencia al principio toma otra forma expresiva cuando el Señor dijo a los judíos: “De cierto, de cierto os digo: Antes que Abraham fuese, yo soy” (Jn. 8:58). El pensamiento de Juan es muy concreto al decir “en el principio”, ya que, si todas las cosas van a ser creadas por el Verbo, necesariamente las antecede, por tanto, es eterno, pero, el ser eterno corresponde exclusiva y excluyentemente a Dios. En su elaborada y precisa cristología, el apóstol Juan quiere que se preste atención a Jesucristo, no desde la condición de un mero hombre, sino desde su eternidad, que manifiesta su deidad, conclusión natural y lógica a la que llega al final de versículo. El Verbo no es, como algunos herejes afirman, un ser creado, sino el increado y eterno Dios.

Complementando la verdad que expresa, escribe *era*³, el imperfecto de indicativo en voz activa del verbo *ser*⁴, que pone de

¹ Griego: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος.

² Griego: ἀρχή.

³ Griego: ἦν.

⁴ Griego: εἶμι.

manifiesto una existencia continuada en una determinada manera, es decir, Jesús *era* en el principio de todo, de manera que su deidad se confirma con la preexistencia, que se considerará más adelante. No vino a ser en algún momento, así fue eternamente. Esa es la razón del uso del imperfecto que se contraponen al aoristo en que este es puntual y definitivo, ya que lo que se pretende es vincular al Verbo con la deidad, introduciendo su vida en el ser divino, en una subsistencia personal en la que eternamente son las tres personas de la deidad. Por esa misma razón, puesto que el Verbo está ligado con el principio, claramente debe entenderse como una existencia atemporal, donde el principio no puede vincularse con el origen de algo, sino que ha de hacerse con la eternidad sin principio. Esa formulación con el imperfecto *era* hace notar que el principio desde donde se revela no es un comienzo, sino la visibilidad temporal de lo eterno, donde la atemporalidad se manifiesta y donde el tiempo no corre.

Éste, que era en el principio, es denominado por el apóstol *el Logos*⁵, que, con artículo determinado en el texto griego, expresa la condición única de aquel a quien se llama de ese modo. Es notable la introducción del título dado a Jesucristo, propio de Juan, al que se referirá en otros lugares. Este título no aparece con frecuencia como designación de Cristo. Tanto es así que fuera del prólogo del cuarto evangelio, sólo está en este sentido en otro de los escritos de Juan (Ap. 19:13).⁶

Sigue refiriéndose a la deidad de Jesucristo cuando añade “el Verbo era con Dios”⁷. La segunda oración de la cláusula es posicional, expresando la situación del Verbo en relación con el Padre. Debe notarse el uso del artículo determinado *el*, que precede al sustantivo *Logos*. Se trata del único *Logos* divino. En este hemistiquio, Juan pretende hacer notar una distinción entre el Verbo y el Padre. La traducción “el Verbo era con Dios” expresa muy limitadamente lo que el escritor pretende dar a entender. La preposición *con*⁸ tiene aquí un sentido de orientación o dirección, cuyo significado adquiriría una mayor precisión si se utilizara la preposición *cabe*, que, si bien está en desuso, significa *cerca de, junto a, frente a*; por tanto, el sentido es que

⁵ Griego: ὁ Λόγος.

⁶ Este título se considerará más adelante.

⁷ Griego: καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν.

⁸ Griego: πρὸς.

el Verbo estaba *frente a frente* con el Padre. Lo que Juan quiere dar a entender es que el Verbo estaba en una proximidad interna, íntima de persona a persona, en su vida *ad intra*. Generalmente, en el griego clásico es difícil encontrar la preposición *pros*, con acusativo, en sentido de *en presencia de*, pero en el griego helenístico y en la koiné, ese es uno de los usos habituales. Más preciso es entender el sentido de la frase como que el Logos estaba en una determinada relación con Dios. La idea de compañía previa a la creación está contemplada en el evangelio, cuando Jesús habla al Padre sobre la gloria que tuvo con Él antes que el mundo existiese (Jn. 17:5). Pero también puede hablarse de relación. Juan dirá también que en esa relación existe una determinada posición y orientación del Logos, literalmente *hacia el Padre* (Jn. 1:18). La relación entre el Logos y el Padre comprende todos estos aspectos y muchos otros, ya que debe considerarse que la relación entre las personas divinas descansa también en la comunión entre ellas.

La cristología de Juan introduce un concepto novedoso de la teología cristiana: que la vida en el ser divino o, dicho de otro modo, en el seno trinitario, es común a las personas divinas. De ahí que el paso siguiente a la eterna existencia del *Verbo* sea la consideración de vinculación con el Padre, expresada en una forma sencilla: “El Verbo era con Dios”. Es decir, el que eternamente existe como Verbo debe su personificación a la relación con el Padre. Dios no es una persona, sino un ser. Por tanto, las personas divinas no son individuos de la especie divina, ya que entonces serían dioses, por muy relacionados que estuviesen, pero la revelación bíblica da a entender que las personas divinas son un solo Dios. Esto implica entender que el Padre y el Verbo no se distinguen por el absoluto (*ad se*) —esencia, cualidades, actividades, etc.—, sino sólo por la respectiva relación entre ellas que las constituye al oponerse (*ad alium*) respectivamente como principio y término de la procesión que las establece como personas. Esto se considerará más adelante al tratar de la personalización de la segunda persona divina.

El sentido teológico de la verdad expresada por Juan en esta frase es muy elevado. En la identificación del Logos, lo vincula necesariamente a la deidad, que es común a las tres personas de la Santísima Trinidad. De manera que, como ninguna de ellas puede ser persona divina sin ser Dios, así del mismo modo Cristo, el Logos eterno. Esta forma de vida aparece claramente en el versículo: “El

verbo era con Dios”. De otro modo, el Verbo no podría ser Dios si no estuviese en la intimidad participativa de la vida divina.

Es imposible estudiar la cristología desvinculándola de la Trinidad. La interrelación entre las personas divinas estará presente en la vida de Jesucristo, por lo que es necesario precisar desde el principio del estudio de esta parte de la teología bíblica que, en el seno trinitario, el Dios uno que subsiste en tres maneras distintas —de las que el apóstol, en el versículo que se considera aquí, hace referencia a dos de esas subsistencias, la del Padre y la del Verbo (que son distintos como relaciones opuestas, de ahí que estas dos no son el mismo, pero sí son lo mismo)— son distintas personas, pero son el mismo y único Dios. Es necesario entender que la persona divina, tanto la del Padre como la del Verbo, connotan relaciones correspondientes a cada una de ellas, que no surgen por decisión libre, sino necesaria. Juan dice “el Verbo era con Dios”, por tanto, esa relación de comunión no es opcional, sino real y vital, en la que el uno no puede existir sin el otro. De otra forma, el Verbo está con Dios, en sentido de relación, junto a Dios, como está en la mente una palabra. A causa de esta unidad de naturaleza, todo el Padre está en el Verbo y todo el Verbo está en el Padre. Ninguno de los dos está fuera del otro porque ninguno precede a otro en eternidad, ni lo excede en grandeza, ni lo supera en potestad.

El apóstol concluye este denso versículo escribiendo: literalmente: “Y Dios era el Verbo”⁹, con lo que hace una afirmación definitiva sobre la deidad del Verbo. Mediante una forma gramatical simple, pero completa, afirma que el Verbo que era en el principio, que estaba en unidad con Dios, es también necesariamente Dios.

Algunos que niegan la deidad del Verbo traducen el versículo poniendo el artículo indefinido *un* delante de Dios, para decir: “El Verbo era un Dios”. El artículo definido es una partícula gramatical que en el griego se usaba para señalar o identificar al sustantivo. En el griego koiné, solo existe el artículo definido o determinado, con tres géneros —masculino, femenino y neutro—, pero no existe el artículo indeterminado o indefinido. En la argumentación de los arrianos, no importa si antiguos o modernos, pretender que, al no existir un artículo determinado delante de Dios, debe sustituirse por el indeterminado *un*, no solo supone una seria transgresión idiomática, sino que en

⁹ Griego: καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος.

caso de que hubiese delante de *Dios* un artículo determinado, sólo el Verbo sería Dios. La herejía arriana no tiene sustento bíblico en este texto. Quienes quieren negar esta verdad que comporta la existencia eterna del Verbo, sin origen, sin creación, tienen que explicar mediante subterfugios y argucias lo que no dice el texto. Juan habla de la existencia del Verbo en el principio, que no tiene que ver con comienzo, sino con la eterna dimensión de la vida divina, como se considerará más adelante.

El término *Dios*¹⁰, sin artículo, tiene que considerarse como predicado, y describe la naturaleza del Logos. Juan afirma que el Verbo era Dios, aunque no es la única persona de la que puede hacerse esa afirmación, ya que cada una de las personas divinas es también Dios verdadero y único. Reiterando lo que se dijo antes, si el artículo determinado estuviera presente delante de Dios, significaría que no existía ningún ser divino fuera de la segunda persona. La intención del apóstol es que este versículo proyecte la luz definitiva y el enfoque pleno en determinar quién es Jesús. La respuesta será directamente dependiente de este versículo, donde se aprecia la deidad de quien para los hombres era un mero hombre.

El título Dios aplicado a Cristo supone un avance notable en la cristología de la Iglesia primitiva contra las observaciones de que no era posible una evolución del dogma en un tiempo tan temprano. Sin embargo, el Nuevo Testamento llama explícitamente Dios a Jesús en tres textos, dos de los cuales proceden de Juan —uno de ellos, el que acaba de comentarse— y que deben ser considerados seguidamente.

Juan 20:28. Así escribe el apóstol Juan: “Entonces Tomás respondió y le dijo: ¡Señor mío, y Dios mío!”¹¹ (Jn. 20:28). La forma en el texto griego es clara y concordante con la forma castellana, y no tiene alternativas de lectura en otros mss. salvo la preposición copulativa y que antecede a la oración y el artículo determinado delante del nombre propio Tomás. Este apóstol se había negado a creer en la resurrección de Cristo, de modo que ante la presencia del resucitado había tenido suficiente para creer que aquel era el Señor levantado de los muertos. La expresión de Tomás es una de las afirmaciones más precisas del

¹⁰ Griego: Θεός.

¹¹ Griego: ἀπεκρίθη Θωμᾶς καὶ εἶπεν αὐτῷ· ὁ κύριος μου καὶ ὁ Θεός μου.

Nuevo Testamento sobre la deidad de Cristo. Los arrianos, antiguos y modernos, han procurado desvirtuar la construcción gramatical para evitar que se considere como un vocativo. Sin embargo, el uso de nominativo con artículo, como ocurre aquí, es la forma que se utiliza muchas veces tanto en el griego clásico como en la koiné para la construcción del vocativo. Es una confesión de fe: Jesús es Señor y es Dios. Es notable observar que a Cristo se le llama Dios en este evangelio, bien directamente (Jn. 1:1), o en alternativas de lectura, en otros textos griegos aparece también en lugar de *Hijo*, así se lee el *Unigénito Dios* (Jn. 1:18); o bien en explicaciones (Jn. 5:18; 10:33). El vocativo se usa para nombrar sin vinculación, como si se tratase de un nombre propio en este caso, con el que puede llamarse; por tanto, no es necesario aquí acompañarlo de signos de admiración, aunque refleja correctamente la expresión de Tomás. Lo que está diciendo acerca de Jesús es que es el Señor y Dios suyo. Es muy interesante el uso de los pronombres personales de vinculación. Jesús, dice Tomás, es mi Señor y mi Dios. No en posesión como si fuese suyo únicamente, sino en relación. Jesús es el Dios y el Señor de Tomás. Magnífica confesión de la deidad de Cristo. La fe trasciende al hecho en sí de la resurrección de uno de entre los muertos, para introducirla en la condición divina del resucitado. En la vinculación por fe con Él se aprecia inmediatamente su deidad. Los títulos *Cristo, Señor, Hijo de Dios* que da el Nuevo Testamento a Jesucristo explican la filiación como procedencia eterna del Padre, de su esencia y no de su voluntad. De ahí que Jesucristo comparte la misma vida y potestad que el Padre. La gloria de Dios es la gloria de Cristo, la verdad de Dios es también la de Cristo. El hecho de la humanidad de Jesús y de la resurrección corporal del Hijo de Dios expresa la incomprensible donación de Dios al hombre; por consiguiente, el que dona y el que se revela han de ser necesariamente Dios.

Hebreos. 1:8. Otra referencia directa a la deidad de Jesucristo está en la epístola a los Hebreos, donde, citando los Salmos, se lee: “Mas del Hijo dice: Tu trono, oh Dios, por el siglo del siglo; cetro de equidad es el cetro de tu reino”¹². Algunos tratan de evitar la referencia a la deidad de Cristo no considerando que el pronombre personal *tuyo* o *de ti*, vinculado al cetro del rey, es vinculado al Hijo. Sin embargo,

¹² Griego: πρὸς δὲ τὸν Υἱόν· ὁ θρόνος σου ὁ Θεὸς εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος, καὶ ἡ ῥάβδος τῆς εὐθύτητος ῥάβδος τῆς βασιλείας σου.

está perfectamente atestiguado en los mss. más firmes y en los padres, omitiéndose tan solo en uno.¹³

La referencia que se considera comienza con la frase introductoria “pero con relación al Hijo”¹⁴, que por el contexto es Cristo. Esta introducción marca un contraste con la introducción del texto bíblico del Antiguo Testamento del versículo anterior, donde se hace referencia a los ángeles —“y de los ángeles”—, mientras que en este lo hace del Hijo —“mas del Hijo”—; las dos introducciones están construidas, en el texto griego, con dos adversativas diferentes. La del versículo anterior prepara la introducción de una cita sobre los ángeles, de los que viene hablando, mientras que en este, establece un contraste marcado entre ellos y el Hijo. La cita está tomada de uno de los Salmos mesiánicos, esto es, aquellos que tienen relación profética con el Mesías; en este caso, es una canción de bodas, un epitalamio, dirigido a un rey de Israel, pero con proyección al rey de reyes, el Mesías, del que viene hablando el escritor de la epístola como Hijo de Dios. En el Salmo se lee: “Tu trono, oh Dios, es eterno y para siempre”¹⁵ (Sal. 45:6). Una expresión semejante sólo puede convenir al Mesías, pero en ningún modo se puede aplicar a alguno de los descendientes de David; de ahí que los traductores de la LXX hayan considerado la expresión como vocativo *oh Dios*, aunque el versículo del Salmo tenga que ver directamente con Dios, que más adelante se presenta como quien unge al Mesías (Sal. 45:7). Con todo, en el Salmo la figura de la esposa y del rey son excepcionalmente grandes para adecuarse a ningún canto nupcial propio de la tierra, aunque se trate de un rey, lo que exige una identificación como profecía mesiánica. De ese modo debe usarse la traducción del nominativo *el Dios* como vocativo *oh Dios*. De manera que a este rey, cuyo trono es eterno, se le llama aquí *Dios*, en vocativo, con lo que se le está atribuyendo al Hijo, de quien es el trono, dignidad divina. ¿Puede considerarse esto como una hipérbole del lenguaje? No, más bien debe determinarse si en la traducción griega ha de tomarse *Dios* como vocativo. Para

¹³ Variante de lectura referido al último pronombre personal, σου, *de ti*, atestiguado en A, D, K, P, Ψ, 012b, 33, 81, 88, 104, 181, 326, 330, 436, 451, 614, 629, 630, 1241, 1739, 1877, 1881, 1962, 1984, 1985, 2127, 2492, 2495, it^{ar}, c, d, dem, div, e, f, t, v, x, z, vg, syr^p, h, cop^{sa}, bo, fay, arm, Crisóstomo, Cirilo, Eulalio. Αὐτοῦ, *de Él*, en p⁴⁶, a, B. Se omite por completo en cualquiera de las dos formas en syr^{pal}.

¹⁴ Griego: Πρὸς δὲ τὸν Υἱόν.

¹⁵ Griego: ὁ θρόνος σου ὁ Θεὸς εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος.

algunos, ha sido una acomodación del texto griego. En tal caso exigiría complementarlo con el verbo ser de este modo: “Tu trono *es* Dios, eternamente y para siempre”. Pero la expresión vendría a ser todavía más ambigua, dando origen a la idea de que el trono del rey es eterno porque es divino, tal como traduce RSV, “Tu trono divino es eterno y para siempre”, ya que, si no es un vocativo, entonces se refiere a Dios y no al rey.

La segunda parte del versículo expresa el testimonio sobre la condición divina del Mesías al decir: “Cetro de equidad es el cetro de tu reino”. La autoridad se establece en la equidad. Tiene que ver esto con un reinado de perfecta justicia, que corresponde también al título mesiánico anunciado para el rey: “Jehová justicia nuestra” (Jer. 33:16). La justicia será no sólo prerrogativa, sino señal distintiva del reino del Mesías (Is. 11:5). El derecho y la justicia serán dos de los grandes valores en el futuro del reino de Dios (Is. 9:7; 32:1). En cualquier caso, el versículo entero, al incorporar una referencia semejante, en la cual se proclama la condición divina del sujeto del que se habla, expresa claramente la deidad del Hijo, quien es superior en todo a los ángeles, por cuanto es Dios.

1 Juan 5:20. Esto mismo ocurre en otra cita del apóstol Juan, en la que se lee: “Pero sabemos que el Hijo de Dios ha venido, y nos ha dado entendimiento para conocer al que es verdadero; y estamos en el verdadero, en su Hijo Jesucristo. Este es el verdadero Dios, y la vida eterna”¹⁶. Una manifestación de la fe cristiana es que el Hijo de Dios ha venido. Es evento del pasado que tiene efecto en el presente y se extiende definitivamente a los tiempos venideros. El Verbo divino, el Hijo de Dios, vino al mundo. Esta verdad forma parte de la doctrina fundamental del cristianismo. Juan insiste en esta verdad, cuestionada por algunos en su tiempo, especialmente por ciertas formas gnósticas que negaban la realidad de la encarnación del Hijo de Dios. Tanto en la epístola, como en el evangelio, el apóstol Juan afirma esta verdad: que el Verbo fue hecho carne (Jn. 1:14). Eso mismo pone también en el testimonio personal de Jesús: “Salí del Padre, y he venido al mundo; otra vez dejo el mundo, y voy al Padre” (Jn. 16:28). Esto

¹⁶ En el texto griego se lee: οἶδαμεν δὲ ὅτι ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἦκει καὶ δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινόν, καὶ ἐσμὲν ἐν τῷ ἀληθινῷ, ἐν τῷ Υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ. οὗτος ἐστὶν ὁ ἀληθινὸς Θεὸς καὶ ζῶν αἰώνιος.

es esencial para responder a la pregunta sobre quién era Jesús. El equilibrio teológico de Juan en el campo de la cristología es evidente. Hace notar la preexistencia de Cristo, ya que salió del Padre, donde eternamente está; quiere decir que antes de entrar en el mundo de los hombres, existía en forma de Dios y añade una segunda verdad, la encarnación del Verbo, ya que dice que, del Padre, vino al mundo. Para ello tuvo que tomar una naturaleza humana y hacerse hombre (Jn. 1:14). De otro modo, el Creador, asume las limitaciones de la criatura. Pero los efectos de esa venida continúan, el uso del presente en el verbo *venir*¹⁷ indica que vino y está aquí, ahora, actuando en salvación. La venida del Hijo de Dios está unida a la obra salvadora en primer lugar, por su muerte; en segundo lugar, por la identificación con Él que comunica la vida eterna. La venida del Hijo de Dios es base de la fe cristiana (1 Jn. 4:2; 5:6).

En base a la presencia del Hijo de Dios encarnado tenemos “entendimiento para conocer al que es verdadero”. El sujeto de esta oración no es otro que Dios mismo. El que siendo invisible no puede ser conocido por los hombres porque nadie le ha visto envió a su Hijo para hacerlo posible, es decir, para conocer a Dios, no solo intelectualmente, sino también vivencialmente, ya que sin ese conocimiento no es posible la vida eterna (Jn. 17:3). El adjetivo *verdadero* no se refiere sólo al hecho de que siendo Dios es también verdad, sino que es verdadero, porque es el único Dios real, como se afirma en el versículo. Es único, en contraposición a los ídolos que son muchos y todos ellos dioses falsos (1 Jn. 5:21). La venida del Hijo de Dios tiene carácter revelador del Padre (Jn. 1:18; 14:9, 10), que será considerado en su momento. El primer efecto de su venida al mundo es que nos dio la capacidad de comprensión¹⁸ para lo que es sobrenatural, una palabra que sólo usa Juan. Mediante esta comprensión, conocemos a Dios.

Precisa más la verdad sobre la deidad de Cristo cuando afirma que los creyentes tenemos plena vinculación con el Padre: “Estamos en el verdadero, en su Hijo Jesucristo”. No se puede llegar al verdadero, sino por medio de su Hijo, porque nadie puede ir al

¹⁷ ἵκει, tercera persona singular del presente de indicativo en voz activa del verbo ἵκω: *venir*; *presentarse*; en el texto *viene*, siendo un presente histórico *vino* o *ha venido*.

¹⁸ Griego: διόνοια.

Padre sino por Él (Jn. 14:6). La vida solo es posible en el Hijo y por medio de Él (Jn. 1:4; 5:24; 6:33-58; 10:10; 1 Jn. 5:11, 12). La gracia para salvación y la fidelidad salvadora vinieron por medio del Hijo, a quien el Padre envió al mundo (Jn. 1:14, 16). Jesucristo es el único mediador entre Dios y los hombres (1 Ti. 2:5). Juan ha expresado esta verdad de forma contundente, enseñando que nadie puede estar en el Padre sin estar en el Hijo, ni estar en el Hijo sin estar en el Padre (1 Jn. 2:22, 23). Todo cuanto tiene en posesión el que cree —la vida, la esperanza, la seguridad de salvación, la verdad, el Espíritu, etc.— es posible y lo recibe por medio del Hijo, ya que es de su plenitud que tomamos todos (Jn. 1:16).

Ahora bien, la culminación de la expresión cristológica del apóstol Juan alcanza la cumbre de la fe cuando, refiriéndose a Cristo, dice que: “Este es el verdadero Dios, y la vida eterna”. En esta verdad se explica la razón de la relación con Dios por medio de Cristo, que nos une a Dios, porque quien lo hace es el verdadero Dios. El pronombre demostrativo *este* ha sido cuestionado a lo largo del tiempo por quienes niegan la deidad de Jesucristo. Los tales tratan de enseñar que éste verdadero no se refiere al Hijo, sino al Padre, a quien antes llamó *verdadero*. Sin embargo, ya de por sí, la reiteración sobre quién es el verdadero sería una tautología, porque acababa de decirse. El sujeto de esta afirmación debe ser el inmediato a ella, que es Jesucristo. Es evidente que el apóstol aplicó en varias ocasiones un predicado divino a Jesucristo (Jn. 1:1, 18; 20:28), por tanto, es habitual en él referirse a Jesús como el verdadero Dios. La deidad de Cristo es un tema tratado continuamente en los escritos del apóstol Juan. Siendo Juan un proclamador de esta verdad, no puede extrañar que concluya su primera epístola con esa afirmación. En todo caso, es la aseveración más importante de ese aspecto de la fe fundamental cristiana en todo el Nuevo Testamento por la precisión con que se cita. Así como Jesús es el verdadero Dios, también es la vida eterna. Con toda precisión afirma que Jesús no sólo es el Hijo de Dios, sino que es Dios verdadero en unidad con el Padre. De ahí que la cristología pasa a ser una expresión de la verdad trinitaria del ser divino.

La conclusión de Juan es que el Verbo participa de la esencia divina. Por esa misma razón, es tan Dios como el Padre; por eso la deidad de Cristo se vincula a la comunión en unidad con el Padre. Ya que el Verbo estaba con Dios, en el evangelio vendrá a expresar esta unidad esencial cuando diga que Cristo y el Padre son uno (Jn. 10:30).

Los títulos de Señor, Hijo y Verbo determinan que a Jesús se le puede y debe llamar Dios, como escribía Cullmann:

La forma en que el Nuevo Testamento emplea los títulos Kyrios, Logos e Hijo de Dios muestra que, partiendo de la cristología implicada en ellos, a Jesús se le puede llamar Dios. Cada uno de estos títulos permite llamar a Jesús Dios: Jesús es Dios como soberano presente que desde su glorificación rige la Iglesia, el universo y la vida entera de cada individuo (Kyrios). Es Dios como revelador eterno que se comunica a sí mismo desde el principio (Logos). Es Dios, en fin, como aquel cuya voluntad y acción son perfectamente congruentes con la de Padre, del que proviene y al que vuelve (Hijo de Dios). Incluso la idea del Hijo del Hombre nos ha conducido a la divinidad de Jesús, pues en ella Jesús se presenta como única y verdadera imagen de Dios. Por eso a la pregunta de si el Nuevo Testamento enseña la divinidad de Cristo hemos de responder afirmativamente.¹⁹

La divinidad debe ser entendida desde la filiación, Jesús es verdadero Dios porque es Hijo de Dios por generación eterna y comparte la misma vida que Él. En la encarnación no llega a ser Hijo, sino que lo es eternamente. Esto se considerará más directamente en los versículos que directamente usen el título de Hijo. Esta base bíblica de la verdad de que el Verbo es Dios conducirá a la comprensión de la condición divino-humana de Jesucristo, el Hijo de Dios, en el evangelio. Este aspecto de la doctrina se considerará un poco más adelante.

Colosenses 1:15. Podrían seguir aportándose referencias bíblicas en el Nuevo Testamento sobre la deidad de Jesucristo. Así también el apóstol Pablo que, por su condición de fariseo e hijo de fariseos, no era proclive a aceptar otro Dios aparte del Padre, el único Dios en la teología judía, escribiendo la epístola a los Colosenses afirma sin ambages: “Él es la imagen del Dios invisible, el primogénito de toda creación”²⁰. Pablo afirma que es la imagen del Dios invisible, literalmente *el cual es*. Como primer predicado de Cristo aparece el de *imagen invisible*. El concepto de imagen expresa la idea de semejanza reveladora, de modo que la imagen es la revelación visible de aquello

¹⁹ Cullmann, 1965, p. 391.

²⁰ En el texto griego se lee: ὁ ἐστὶν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως.

que representa. En este caso Cristo, en relación con Dios Padre, es “imagen del Dios invisible”.

No es necesario determinar quién es el sujeto de la oración. Basta con seguir el hilo de lo que antecede para entender que el pronombre relativo *el qué, el cual*²¹, no puede ser otro que Jesucristo, de quien es el reino en donde ahora estamos, y “en quien tenemos redención por su sangre”. A este Señor nuestro, Jesucristo, da el apóstol la condición de imagen del Dios invisible. El hombre ha sido creado a “imagen” de Dios (Gn. 1:26-27; 1 Co. 11:7). Sin embargo, no se enseña en ningún lugar que sea imagen de Dios, sino que ha sido creado teniendo delante como modelo la imagen de Dios, esto es, fue creado de conformidad con las condiciones morales y de gobierno que son propias de las personas divinas. La diferencia substancial entre la imagen de Dios en el hombre y la imagen de Dios en Jesucristo es que el hombre nunca será Dios, pero Jesucristo, además de hombre, también es Dios, por esa razón puede manifestar y exhibir la imagen divina. El hombre en su creación fue santo e inocente, obediente a Dios. Sin embargo, la caída deformó y desfiguró la imagen original de Dios en el hombre, ya que el pecado lo desorientó causando en él un estado de esclavitud que no le permite hacer lo que quisiera. Por causa del pecado, perdió las cualidades morales que tenía antes de la caída, viniendo a practicar el mal porque el corazón, fuente de orientación de vida, es malo, como dice la Escritura: “Vio Jehová que la maldad de los hombres era mucha en la tierra, y que todo designio de los pensamientos del corazón de ellos era de continuo solamente el mal” (Gn. 6:5). Jesús, concebido por la operación del Espíritu Santo en el seno de María, no tuvo contaminación de pecado, es decir, quien había sido concebido virginalmente, fue alumbrado como “lo santo” (Lc. 1:35). Siendo Jesús la naturaleza humana de la segunda persona divina, su humanidad es santificada en ella en quien subsiste hipostáticamente. Jesús, por tanto, no pecó, ni pudo pecar. El hombre nuevo, regenerado por el Espíritu Santo y hecho hijo adoptivo de Dios en su Hijo (Gá. 4:5) está siendo conformado a la imagen de Jesucristo, según lo que Dios predestinó para salvación (Ro. 8:29). Pero no se trata aquí de usar el título de imagen de Dios invisible para referirse a las perfecciones morales de Jesús, que se hacen realidad espiritual en el creyente mediante el fruto del Espíritu (Gá. 5:22-23). La idea que

²¹ Griego: ὅ“.

Pablo expresa es la de manifestar en el Señor todos los aspectos que dimanar de Dios y le son propios.

La primera dificultad que conlleva el que Cristo sea la “imagen del Dios invisible” es que, en un hombre, aunque concebido de forma única por obra del Espíritu, que tiene todas las propiedades y componentes del hombre, se pueda expresar la infinita grandeza del Dios invisible en su “cuerpo de carne”. Los gnósticos enseñaban ya en los tiempos de Pablo, aunque los críticos liberales insistan que no puede hablarse de gnosticismo en épocas tan tempranas, junto con los filósofos, entre ellos los platónicos, que el cuerpo es malo y el espíritu bueno, por consiguiente, nada que tenga que ver con la materia puede manifestar a Dios que, siendo Espíritu, es absolutamente perfecto. Sin embargo, Pablo enseña que la imagen del Dios invisible se exhibe por Cristo y en Él. Tal dimensión sólo es posible en la medida en que Jesús es el Unigénito del Padre, por tanto, Dios, en la unidad trina de la deidad (Jn. 1:14). Así que, para que la imagen de Dios pueda ser expresada en Jesucristo, es necesario entender que entre la primera y la segunda persona de la deidad existe una vinculación paterno-filial de modo que el Padre puede decir que Jesús es su Hijo amado en quien se complace, o tiene contentamiento (Mr. 1:11).²² Cuando el apóstol habla de imagen referida a Cristo está considerando una expresión igual en todo a la perfección de Dios; la razón para ello la dará más adelante cuando enseña que en Cristo “habita corporalmente toda plenitud de la deidad” (Col. 1:19). Esa imagen es de tal dimensión que no solo expresa visiblemente la realidad que manifiesta, sino que la iguala, esto es, la imagen del Dios invisible se hace idéntica a la realidad esencial que expresa, ya que, como el Señor dice, “el que me ha visto a mí ha visto al Padre” (Jn. 14:9), y también “yo y el Padre uno somos” (Jn. 10:30).

Entender esa manifestación expresiva que hace visible al Invisible requiere entrar en la consideración de la relación paterno-filial de las dos personas divinas. La imagen de Dios en el Hijo es posible porque la eterna generación, que conlleva la procedencia, no es un proceso de causa y efecto, como ocurre en la generación humana, sino un proceso de principio a término, que conlleva la comprensión de la personificación de ambas, que se tratará más adelante. Cristo

²² Esta relación se estudiará más adelante.

es la “imagen del Dios invisible” porque el Logos es la expresión exhaustiva del Padre.

Pablo enseña aquí que Cristo es “imagen del Dios invisible”. El término imagen, como se dice antes, no es una manifestación aproximada, como ocurre con una fotografía o una estatua, sino que, como Verbo expresado por el Padre, no puede sino manifestarlo con absoluta fidelidad en virtud de su procesión de Él y como término absoluto del principio que es el Padre. Por esta razón, el Hijo no puede ser sino la imagen perfectísima de Dios. Cristo es en su dimensión divino-humana la misma imagen de Dios. Sobre esto escribía Gregorio Nacianceno:

Se le llama imagen porque es consubstancial y porque, en cuanto tal, procede del Padre, sin que el Padre proceda de Él. La naturaleza de una imagen consiste, en efecto, en ser una imitación del arquetipo del que se dice imagen. Con todo, aquí hay algo más; pues, en este caso, tenemos la imagen inmóvil de un ser que se mueve; pero en el caso del Hijo tenemos la imagen de un ser vivo, una imagen que tiene más semejanza con su modelo que la tenía Set con Adán y la que tiene cualquier ser engendrado con su progenitor; tal es, en efecto, la naturaleza de los seres simples, que no puede ser semejante en un sentido y no serlo en otro, sino que debe ser perfecta representación de un ser perfecto.²³

Ahora bien, el apóstol dice que es la imagen del Dios invisible. Este es un término que expresa una cualidad que conviene a la esencia divina espiritual y trascendente. Surge una simple pregunta reflexiva: ¿Cómo puede tener imagen lo que es invisible? Sin embargo, el mismo apóstol enseña que las cosas invisibles de Dios se hacen manifiestas por medio de la naturaleza, de modo que el hombre percibe aquello que no es posible percibir de perfecciones invisibles por sí mismas (Ro. 1:20). La Biblia enseña la invisibilidad de la primera persona divina: “Por tanto, al Rey de los siglos, inmortal, invisible, al único y sabio Dios, sea honor y gloria por los siglos de los siglos. Amén” (1 Ti. 1:17). “El único que tiene inmortalidad, que habita en luz inaccesible; a quien ninguno de los hombres ha visto ni puede ver” (1 Ti. 6:16). El admirable e infinito Dios revela todas las perfecciones en el Hijo, de modo que este hace visible al Invisible. Durante su

²³ Gregorio Nacianceno, *Discurso teológico* 30.20.

ministerio terrenal, Jesucristo manifestó la gloria del Dios Invisible operando en su humanidad las perfecciones incommunicables de la deidad. Aunque algunos insisten en decir que cuando el Verbo se hizo carne dejó las perfecciones divinas incommunicables, no concuerda con la enseñanza bíblica. Jesús como hombre limitó el uso de los atributos incommunicables a lo que fue necesario en el ejercicio de su ministerio. Sin embargo, si en su naturaleza humana había desconocimiento de lo que es sólo potestativo de Dios, en su naturaleza divina, como Logos, no desconoce nada del Padre, puesto que cualquier determinación soberana de la primera persona se substancia en la eterna Palabra que la expresa y determina. La primera verdad que el apóstol expresa en este párrafo cristológico por excelencia es que Jesús hace visible al Invisible.

En esta profunda verdad contenida en *imagen del Dios invisible* se advierte que si Dios no nos es revelado en Cristo, nunca podremos conocerle. Esa revelación es posible porque el Padre infinito se hace finito en el Hijo, anonadándose hasta adoptar nuestra limitación para que los limitados podamos comprender al infinito. Esto es natural porque no derivó solo una parte de la deidad del Padre al Hijo y en Él, sino que es comprendido en Cristo y en nadie más fuera de Él.

En el Antiguo Testamento, Dios enseña a Moisés que nadie podrá verlo y seguir con vida (Ex. 33:20). Esto comprendía y alcanzaba a todos los hombres. Sin embargo, Dios mismo se apareció a Abraham cuando estaba en el encinar de Manre y dialogó con él (Gn. 18:33). Podría citarse, a modo de ejemplo, el encuentro de Josué con el que se presentó como Príncipe del ejército de Jehová, que acepta ser adorado y ordena a Josué que se quite el calzado de sus pies porque el lugar donde estaba era santo. Sin duda, la santificación del lugar era resultado de la presencia de Dios en él; por consiguiente, puede afirmarse que Dios se manifestó y reveló a Josué visiblemente. Luego, la conclusión no puede ser otra que, si a Dios no se le puede ver, y fue visto en forma corporal, tenía necesariamente que ser el Hijo. Por consiguiente, la imagen del Dios invisible, trasladada al plano de la visión humana a quien no sólo es imposible ver por ser espíritu, sino que nadie le puede ver jamás, se manifiesta plenamente en el Hijo. Este admirable e infinito Dios Padre se hace visible mediante la imagen Suya expresada en Jesucristo. Es decir, el hombre puede ver a Dios Padre en la imagen de Dios, es decir, en el Hijo de Dios. De ahí lo que resultaba difícil de entender para los que vivieron en el tiempo

del ministerio de Jesús en la tierra, cuando dijo: “El que me ve a mí, ha visto al Padre” (Jn. 14:9), y también: “Todas las cosas me fueron entregadas por mi Padre; y nadie conoce al Hijo, sino el Padre, ni al Padre conoce alguno, sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo lo quiera revelar” (Mt. 11:27). Es en la corporeidad de Jesús donde únicamente se puede contemplar al Invisible (Jn. 1:18; 6:46; 14:9; 2 Co. 4:4-6; 1 Ti. 6:16; He. 11:27); Jesucristo hace visible al Invisible en razón de su deidad (Fil. 2:6); manifiesta la gloria de Dios en su propia gloria personal (He. 1:3). El hombre puede ver en Jesús al Dios invisible, ya que Cristo es enviado para revelar al Padre (Jn. 1:18).

Por otro lado, en Cristo se realiza absolutamente, como segundo Adán, la dimensión plena de la imagen de Dios en el hombre (1 Co. 15:45-48). De manera que, por identificación con el Señor Jesucristo, se hace realidad la verdadera imagen de Dios en el creyente, que es la razón de ser de la humanidad regenerada, y se convierte en miembro del cuerpo glorioso en Cristo que es la Iglesia.

Colosenses, 2:9. En la misma epístola a los Colosenses, añade otra elocuente expresión sobre la deidad de Jesús: “Porque en él habita corporalmente toda la plenitud de la deidad”²⁴ (Col. 2:9). El sujeto de la oración es Cristo, de ahí que el versículo se refiera exclusivamente a Él. Cristo es Jesús de Nazaret, el hombre que vivió como tal entre los hombres, murió en la cruz, resucitó de entre los muertos y ascendió a los cielos sentándose a la diestra de Dios. Éste es Emanuel, Dios con nosotros (Is. 7:14; 8:8; Mt. 1:23). Se está refiriendo a aquel quien es el objeto de fe.

La primera parte de la oración, “habita corporalmente la plenitud”, ha sido usada antes (Col. 1:19). La plenitud divina en Jesucristo se manifiesta con el pleno beneplácito del Padre, sin que esto suponga una causa originadora por la que la deidad se manifieste en Cristo, sin cuya causa no ocurriría. La plenitud divina está en Cristo como corresponde a la persona divino-humana del Verbo eterno de Dios manifestado en carne. No es posible desvincular aspectos de relación en el seno trinitario si queremos entender la dimensión de la verdad que Pablo expresa. Además de Hijo, la segunda persona divina es también Logos, que expresa exhaustiva y

²⁴ La lectura en el texto griego es: ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς Θεότητος σωματικῶς.

plenamente al Padre. Sobre esa base se entiende que en Jesucristo habite corporalmente toda la plenitud de la deidad. En contraste con el conocimiento progresivo de los gnósticos que avanzaba paso a paso hasta el *pleroma* del conocimiento, en Jesucristo existe infinita y totalmente la plenitud, no del hombre ni de su ciencia, sino de Dios mismo. El Verbo eterno encarnado en María, se hizo hombre y habitó entre los hombres (Jn. 1:14). Ese verbo *habitar* implica una acción presencial o una manifestación visible en el mundo; la idea es la de una tienda de campaña dentro de la cual se manifiesta Dios mismo en toda su gloria. Jesús es el tabernáculo de Dios entre los hombres. En el reservado del tabernáculo de la antigua dispensación se manifestaba la presencia gloriosa de Dios, cuya dimensión, tanto de gloria como de santidad, hacía imposible que los hombres, incluyendo los sacerdotes, accedieran al Lugar Santísimo, salvo una vez por año, portando la sangre del sacrificio expiatorio. Ahora bien, Dios viene en Jesucristo como encuentro de gracia, velando la *shekinah* de su gloria bajo el manto austero del siervo, que era su humanidad. Pero todos cuantos estuvieron cerca de Él pudieron apreciar la gloria de la deidad fluyendo en acciones sobrenaturales que la manifestaban expresivamente por medio de su naturaleza humana. El hecho de que el Nuevo Testamento utilice títulos divinos para referirse a Cristo —tales como Señor y Salvador, que corresponden exclusivamente a Dios en el Antiguo Testamento, permite que el título divino Dios se aplique también a Jesucristo; sobre esa base, el apóstol establece aquí la verdad de la presencia absoluta de la deidad en Él. Tal verdad exige la confesión de la deidad de Jesús. Reconocerle como *Logos* implica deidad que expresa para el conocimiento de los hombres cuanto les es necesario en relación con Dios. Sólo la mente infinita de Dios puede ser expresada en el Logos divino. Pero la sintonía y perfecta armonía en el ser divino, entre las dos primeras personas, se pone de manifiesto en el título *Hijo de Dios*, que es oportuno y propio para Jesucristo. El hecho de ser Hijo nos conduce a entender mejor el texto del apóstol, puesto que siéndolo, y siendo el revelador del Invisible, no podría realizarlo a no ser que en Él habite corporalmente la plenitud de la deidad. Jesucristo es Dios que se revela y por tanto tiene en Él la plenitud de aquello que va a revelar. El Señor Jesucristo manifiesta su procedencia eterna del Padre, de su esencia, pero no de su voluntad, es decir, no lo engendra por necesidad de ser o para ser Padre, como ocurre en el mundo de los hombres. De ahí que comparte vida, conciencia y potestad del Padre. Por eso la plenitud de la gloria de Dios, infinita y eterna, es también la misma plenitud y gloria de

Jesús. Siendo Hijo de Dios, su filiación se produce por generación eterna en un compartir de la misma vida. No se trata de que la plenitud de la deidad se invistiera en un hombre nacido de mujer, aunque fuese milagrosamente, sino que es divino eternamente y se constituye hombre sin dejar de ser Dios, por tanto, en esa humanidad, la plenitud de la deidad persiste, se expresa y es definitivamente revelada por Él y en Él. El verbo *habitar* implica estar presente, de manera que, si en Él habita la plenitud de la deidad, equivale a confesar que está presente en nuestro Señor Jesucristo. Cuando Pablo califica la inhabitación de la deidad en Cristo como corporal no se está refiriendo exclusivamente a la realidad de su humanidad, sino en el sentido de real y verdadera. Esto se opone a la falsa enseñanza de una mera apariencia de la deidad.

En Cristo mora, como en su propio hogar, no alguna expresión de la deidad, sino toda la esencia de la misma. La absoluta dimensión, la plenitud esencial del ser divino, está en Cristo. No hay nada de la esencia misma de Dios que no esté en Jesús. Pablo utiliza aquí el término deidad²⁵, que denota la totalidad absoluta de la esencia y naturaleza divinas. Es un concepto más amplio que el del sustantivo²⁶, que se refiere a alguna cualidad o perfección divina (Ro. 1:20). El Nuevo Testamento afirma que Cristo es Dios mismo, con toda la esencia de la deidad morando en Él (Jn. 14:9-11; 2 Co. 4:6; He. 1:3). Los atributos incommunicables que manifiestan la esencia divina están en Jesús y le son propios. No es la deidad implantada en Él, sino que Él es Dios mismo manifestado en carne. Esto elimina las pretensiones de los falsos maestros que enseñaban a buscar la plenitud absoluta fuera de Cristo.

Romanos 9:5. Una referencia más en los escritos de Pablo. Escribiendo la epístola a los Romanos dice: “Quienes son los patriarcas, y de los cuales, según la carne, vino Cristo, el cual es Dios sobre todas las cosas, bendito por los siglos. Amén”²⁷ (Ro. 9:5). El apóstol enseña que de los patriarcas —esto es, de los que dieron origen al pueblo de Israel— y de su descendencia procede según la carne, es decir, desde la dimensión de la humanidad, quien es el Cristo, el Mesías, el

²⁵ Literalmente: θεότης V.

²⁶ En griego: θειότης V.

²⁷ En el texto griego se lee: ὧν οἱ πατέρες καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὧν ἐπὶ πάντων Θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.

enviado para ser Salvador del mundo. La naturaleza humana del Hijo de Dios fue tomada de los israelitas. Jesús está entroncado con David, tanto por la línea de José (Mt. 1:6), como por la de María (Lc. 3:32). Así que es descendiente de los hijos de Jacob, concretamente de Judá (Mt. 1:2; Lc. 3:33). Por esa misma razón es descendiente también de Isaac y de Abraham (Mt. 1:2; Lc. 3:34). Ahora bien, el hecho de que el Mesías —según la carne— sea israelita, judío de nacimiento, no lo vuelve Cristo en virtud de esa condición. El Hijo de Dios tomó carne de la Virgen María, echando mano de la “siente de Abraham” (He. 2:16). Por medio de la concepción virginal, en el seno de María, el Verbo fue hecho carne (Jn. 1:14). El honor supremo de Israel es que Cristo era de ellos según la carne. El Eterno, que se viene a la temporalidad en su naturaleza humana, entronca con el hombre por medio de los israelitas. Se ha considerado antes la condición divinohumana de Cristo. Es suficiente, por tanto, para el apóstol referirse a la humanidad de la segunda persona divina, no tanto desde el punto de vista teológico, sino antropológico. El hombre Jesús de Nazaret es hombre de la descendencia de Israel.

La segunda cláusula del versículo²⁸ ha generado cierta controversia al establecer el sujeto. La expresión debe considerarse como una doxología y la interpretación dependerá de colocar una coma o un punto detrás de la palabra *carne*. ¿Se refería Pablo a Cristo o a Dios? De otro modo, ¿es Cristo Dios sobre todas las cosas, bendito por los siglos?

Una primera observación debe centrarse en la fórmula en sí. Se trata de una doxología dependiente, es decir, no está aislada o independiente, sino incorporada al contexto inmediato y, es más, forma parte de él. En todas las doxologías dependientes, como esta, siempre se refieren al sujeto precedente, único en la estructura de la oración (cf. 1 Co. 1:25; 2 Co. 11:31; Gá. 1:5; 2 Ti. 4:18). Además, cuando se trata de una doxología independiente, suele iniciarse con bendito²⁹ (cf. Lc. 1:68; Ro. 1:25; 2 Co. 1:3; Ef. 1:3; 1 P. 1:3). En este caso, al tratarse de una doxología dependiente, el sujeto ha de ser el que corresponde al párrafo en que se encuentra, que no es otro que Cristo.

²⁸ ὁ ὢν ἐπὶ πάντων Θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.

²⁹ Griego: εὐλογήτος.

En segundo lugar, la propia estructura de la oración exige esto. Debe observarse que seguida a la primera cláusula —“de quienes son los patriarcas, y de los cuales, según la carne, vino Cristo”— aparece una construcción con el artículo determinado *el*, seguido del participio presente del verbo *ser*³⁰, que, siendo un participio articular, tiene que referirse necesariamente al sujeto de toda la oración, que es Cristo. Por tanto, es un contrasentido gramatical que el participio articular se establezca pensando en otro sujeto que no sea el inmediato antecedente.

El análisis textual permite alcanzar el sentido de la frase, en la que el apóstol califica a Jesús, de quien dijo que era descendiente de los patriarcas “según la carne”, por tanto, si en su humanidad —según la carne— es descendiente de Israel, hay otro aspecto diferente al de su carne, que no puede ser sino la deidad de su persona. La reflexión cristológica de Pablo lo establece así en otros escritos suyos. Especialmente notable es el párrafo cristológico de la epístola a los Filipenses, del que se ha hecho mención varias veces. En él afirma que el que “fue obediente hasta la muerte, y muerte de cruz” (Fil. 2:8), tomando para ello la “forma de siervo” y haciéndose “semejante a los hombres” (Fil. 2:7), murió y fue sepultado. Pero también enseña que el que murió fue resucitado y Dios “le exaltó hasta lo sumo, y le dio un nombre que es sobre todo nombre” (Fil. 2:9). Ese nombre, expresivo de la persona, le sitúa en el plano de la deidad, ejerciendo soberanía divina sobre todo (Fil. 2:10). Pero además se le da un título divino: “Y toda lengua confiese que Jesús es el Señor” (Fil. 2:11). El nombre Κυρίος, Señor, es uno de los títulos propios de la deidad. Aquel Jesús de Nazaret oró a su Padre, desde su condición de hombre, pidiendo la restauración de la gloria que “tuve contigo antes que el mundo fuese” (Jn. 17:5). Ninguna gloria antecedente a la creación es posible, sino en el mundo de la deidad. El Señor pide que, a su humanidad, que vela la gloria de la deidad, pero que la manifiesta en las acciones que sólo Dios puede hacer, se le revista de la gloria que corresponde a su persona divina y, por tanto, a la eterna naturaleza divina. La resurrección de Cristo, la dotación del cuerpo de resurrección y de glorificación, hacen posible el proceso de manifestación en su humanidad glorificada, de la eterna gloria y autoridad propia de su persona divina. Este glorificado Señor, dice Pablo, es “Dios bendito sobre todas las cosas”, conforme a su condición de Señor exaltado hasta lo sumo. Este Jesús,

³⁰ ὄν, caso nominativo masculino singular del participio de presente en voz activa del verbo εἶμί.

tiene derecho de ser tratado como Dios, porque “existía en forma de Dios” (Fil. 2:6), cuya forma sólo es posible si es verdaderamente Dios. Jesús es también la “imagen del Dios invisible” (Col. 1:15). De otro modo, si se le da a Jesús el título de Señor, no hay ninguna razón para no aplicarle también el de Dios. Cuando el Nuevo Testamento emplea para referirse a Jesús los títulos de Señor, Verbo e Hijo de Dios, está demostrando que se le puede y deba llamar Dios. Jesús como Señor pone de manifiesto la soberanía que permite a Dios el gobierno universal. Es necesario entender que Cristo es el modo en que Dios se da a sí mismo, proyectando ya la humanidad subsistente en la persona divina por encarnación, a perpetuidad al haberla sentado para siempre a la diestra de Dios. En Jesús, Dios y el hombre, deidad y carne se unen para siempre. El Verbo eterno, en la unidad de la deidad, ha estado en el seno de María y ha vivido, padecido y muerto como hombre. La humanidad entroncada en los patriarcas, o tal vez mejor, tomada de su procedencia, en unión indisoluble con la deidad, sin mezcla, mediante una subsistencia hipostática en la persona divina de Dios Hijo, alcanza un sujeto personal único, un yo absoluto que comprende tanto la deidad como la humanidad. A este sujeto único, que es el Verbo encarnado, llama Pablo aquí “Dios sobre todas las cosas”. Jesús es “Dios sobre todas las cosas”³¹, o más literalmente, “Dios sobre todo”, puesto que todo le fue sujeto a Él (1 Co. 15:27; Ef. 1:20-22; Fil. 2:9-11). La creación entera fue hecha por Él, en Él y para Él (Col. 1:16, 17).

Puesto que es Dios, es también “bendito por los siglos”³², expresión exclusiva a la eternidad de Dios y su condición como “el bendito”, eternamente. El apóstol está interesado en establecer la verdad de la condición divino-humana de Jesucristo. De manera que, aunque Jesús es un judío según la carne, es mucho más que un judío: es Dios bendito. De otro modo, Pablo está confesando la deidad de Jesús.

Tito 2:13. Aunque pudiera apelarse a alguna cita más, es suficiente con las palabras del apóstol Pablo a Tito: “Aguardando la esperanza bienaventurada y la manifestación gloriosa de nuestro

³¹ Griego: ἐπὶ πάντων Θεός.

³² Griego: εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας.

gran Dios y Salvador Jesucristo”³³. Literalmente traducido del texto griego: “Aguardando la bienaventurada esperanza y manifestación de la gloria del gran Dios y Salvador de nosotros Jesucristo”. El apóstol apela a la esperanza firme de los creyentes en la fe del regreso de Cristo y la glorificación de los salvos. La gracia que justifica es la que santifica y la que produce esperanza. Pablo enseñó que la gracia se manifestó en el mundo en Cristo, que la contiene y expresa; la santificación sólo es posible en una relación vivencial con Cristo, que nos liberta del poder del pecado; la glorificación, que es la esperanza cristiana, está vinculada a Cristo, que “es en nosotros esperanza de gloria” (Col. 1:27). En relación con el futuro, la gracia nos educa a vivir en la continua espera de su plenitud que se manifestará en la aparición de Jesucristo (1 P. 1:13). A esta esperanza se le llama aquí bienaventurada, que podría traducirse también por feliz, dichosa, porque el Señor vendrá a consumir nuestra salvación. Ésta es progresiva: en el pasado la justificación, en el presente la santificación, en el futuro la glorificación. El creyente espera continuamente la venida del Señor. Esta esperanza se convierte en expectativa, puesto que puede producirse en cualquier momento. La esperanza está aquí en sentido objetivo, porque el objeto de la esperanza es la aparición del Salvador. No hay señales especiales que la anuncien, solo su promesa: “Vendré otra vez, y os tomaré a mí mismo” (Jn. 14:3). Se le llama *bienaventurada* porque está en la cima de toda esperanza cristiana. Nos sentimos dichosos porque “ahora está más cerca de nosotros nuestra salvación que cuando creímos” (Ro. 13:11). Sabemos que transitamos por el mundo, pero

nuestra ciudadanía está en los cielos, de donde también esperamos al Salvador, al Señor Jesucristo; el cual transformará el cuerpo de la humillación nuestra, para que sea semejante al cuerpo de la gloria suya, por el poder con el cual puede también sujetar a sí mismo todas las cosas. (Fil. 3:20-21)

El tránsito terrenal genera conflictos, dificultades, inquietudes, enfermedades, y aflicciones, pero la esperanza bienaventurada ofrece para nosotros la perspectiva de un cuerpo transformado para ser

³³ En el texto griego se lee: προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

semejante al del Señor resucitado, donde las angustias vitales dan paso a la gloria junto a Él.

La frase final del versículo es importante en la cristología ya que llama Dios a Jesucristo. La oración no deja lugar a dudas en el texto griego de que se está refiriendo no a dos personas, sino a una a la que se le da el nombre de Jesucristo y dice de Él que es el gran Dios. El Ambrosiaster identifica al Gran Dios con el Padre. Sin embargo, es claro que se refiere a Jesucristo. Hay razones que fundamentan esta posición. 1) La construcción gramatical del texto griego. Si el gran Dios fuera una persona distinta del Salvador, se repetiría el artículo, donde se leería *el gran Dios y el Salvador...*; 2) Cuando se habla de aparición o de manifestación, literalmente *epifanía*, nunca se refiere al Padre, sino a Cristo, el gran Dios-hombre; 3) Esto es igual en todo el Nuevo Testamento (Mt. 25:31; 1 P. 4:13); 4) En la teología profética nunca se habla de Dios y del Mesías como que aparecerían juntos, de modo que si el texto tuviese esa distinción sería el único en esa forma; 5) el contexto determina que Pablo habla aquí de la última manifestación gloriosa de Cristo; 6) los padres de la Iglesia unánimemente interpretan el versículo como una referencia sólo a Cristo, a quien el apóstol llama nuestro gran Dios. Además, dice que este gran Dios es nuestro Salvador. Mayoritariamente ese título se le da a Jesús. Es cierto que en alguna ocasión debe identificarse con el Padre como de quien procede el plan de salvación, pero, quien hace la obra de salvación y muere por el pecado del mundo es Jesucristo.

Es necesario preguntarse a estas alturas si el reconocimiento de la deidad de Cristo es absolutamente bíblico, es decir, está en algún modo presente tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, o es una propuesta propia del cristianismo. No cabe duda de que a la luz de la doctrina de los apóstoles se llega al conocimiento de la Trinidad. No es menos cierto que hay pasajes del Antiguo Testamento que, ante la luz del Nuevo, permiten apreciar la realidad de las personas divinas actuando en distintos modos cada una, pero en la unidad de propósito propia del ser divino. Dicho de otra manera, ¿es posible encontrar alguna referencia en el Antiguo Testamento que permita establecer con precisión sin duda alguna la deidad personal de quien recibiría al nacer el nombre de Jesús? La manifestación anticipada de Jesucristo en el Antiguo Testamento es una realidad. Cristo mismo “desde Moisés y siguiendo por todos los profetas, les declaraba en todas las Escrituras lo que de Él decían” (Lc. 24:27), para quitar las dudas que

los dos de Emaús tenían sobre si era realmente el Cristo prometido y si había resucitado de entre los muertos. Por tanto, en la necesidad de una aproximación parcial que permita afirmar que la deidad de Cristo está presente ya en los escritos del Antiguo Pacto, pueden destacarse algunos elementos sustentadores de esta verdad. Dios prometió al hombre un Salvador, que vendría de la “descendencia de la mujer” (Gn. 3:15), y que más adelante se reveló que sería de la “de Abraham” (Gn. 22:17-18). Es el apóstol Pablo quien enseña que esa descendencia procedería el Cristo, Salvador del mundo (Gá. 3:16). No es por medio de los descendientes de Abraham, sino por uno sólo de ellos, Cristo, que se promete la bendición y la promesa de redención para todas las naciones de la tierra. Es evidente que tenía que ser hombre para ser sustituto de los hombres, pero no podría ser Salvador si no fuese Dios. En todo el Antiguo Testamento se hace mención a alguien distinto a Jehová, como persona, a la que se le dan atributos, títulos y perfecciones divinas que son exclusivas de la deidad. Esta persona reivindica autoridad divina, ejerce prerrogativas divinas y recibe trato que sólo es dable a Dios. La obra que se atribuye a Dios en otros lugares es atribuida a esta persona en varias ocasiones, al que se presenta como Ángel de Jehová. Observemos algunos textos.

Génesis 16:7. En el relato de la relación tirante entre Agar y Sara, la esposa de Abraham, a causa del estado de gestación de la sierva, trajo como consecuencia la reacción de ésta huyendo de la casa de su dueña. En esa situación, dice el texto bíblico: “Y la halló el Ángel de Jehová junto a una fuente de agua en el desierto, junto a la fuente que está en el camino de Shur”, donde se produjo un diálogo en el que el ángel le hace una promesa a título personal, no como transmitiéndole un mensaje de Dios, sino como haciéndola en nombre propio, relativo a la descendencia que procedería de ella: “Multiplicaré tanto tu descendencia, que no podrá ser contada a causa de la multitud. Además, le dijo el Ángel de Jehová: He aquí que has concebido, y darás a luz un hijo, y llamarás su nombre Ismael, porque Jehová ha oído tu aflicción” (Gn. 16:10-11). Sólo Dios puede dar el don de la fertilidad y formular una promesa semejante. Al final del encuentro entre ella y el ángel, se lee: “Entonces llamó el nombre de Jehová que con ella hablaba: Tú eres Dios que ve; porque dijo: ¿No he visto también aquí al que me ve?” (Gn 16:13). Es evidente que de este ángel se afirma que es Jehová.

Génesis 18:1. Comienza el pasaje en que aparece la promesa dada a Abraham sobre su descendencia, y la revelación del juicio

divino decretado sobre Sodoma y Gomorra, afirmando, según se lee: “Después le apareció Jehová en el encinar de Mamre”. Más adelante, refiriéndose a la actuación de Sara, ante el anuncio del nacimiento de su hijo, escribe: “Entonces Jehová dijo a Abraham” (Gn. 18:13). De estos tres personajes que se aparecieron a Abraham, dos de ellos eran ángeles, manifestados en forma de varones, pero uno de ellos, se dice de Él que era Jehová (Gn. 18:20, 22). Al final del relato bíblico, se lee que “Jehová se fue, luego que acabó de hablar a Abraham; y Abraham se volvió a su lugar” (Gn. 18:33). Lo importante del pasaje es que en la intercesión que Abraham hace en relación con la determinación divina de arrasar las ciudades y las vidas que había en ellas se dirige al que hablaba con él, llamándole Señor, como se lee en el texto hebreo, título dado a Dios en el Antiguo Testamento. Este, aparentemente un varón, que dialogó con Abraham, no podía ser sino Dios, puesto que se abroga la capacidad de destruir o de perdonar, conforme a su condición.

Génesis 22:1 ss. En el relato de la demanda divina pidiendo a Abraham el sacrificio de su único hijo Isaac aparece nuevamente el Ángel de Jehová. Se lee en el principio del relato que fue Dios quien le formuló esa demanda. Luego de todo el proceso histórico en el que se aprecia no solo la obediencia, sino también la fe de Abraham, en que se cumpliría la promesa dada por Dios sobre su descendencia, llegado el instante mismo en que se disponía a sacrificar a su hijo, se lee que “el Ángel de Jehová le dio voces desde el cielo” y al detener la acción del sacrificio le dijo: “No extiendas tu mano sobre el muchacho, ni le hagas nada; porque ya conozco que temes a Dios, por cuanto no me rehusaste tu hijo, tu único” (Gn. 22:11-12). El ángel que habla en un determinado tiempo se identifica antes como Dios al afirmar que no le había rehusado la demanda formulada al principio del relato.

Génesis 32:24-32. En el retorno de Jacob al encuentro con su hermano se produjo la lucha con un varón hasta la llegada del día. En el pasaje se lee que en la bendición que aquel dio a Jacob dice: “No se dirá más tu nombre Jacob, sino Israel; porque has luchado con Dios y con los hombres, y has vencido” (v. 28). Es el profeta Oseas que aclara que Jacob había luchado con “el ángel” (Os. 12:3), por consiguiente, se identifica al ángel con Dios, con quien había luchado durante la noche.

Éxodo 3:1 ss. El relato llamado de la zarza ardiente, indica que a Moisés “se le apareció el Ángel de Jehová en una llama de fuego en

medio de una zarza” (v. 2). En el resto del pasaje se identifica como Jehová, que dialoga con Moisés y le ordena descalzarse porque estaba en terreno santo (vv. 4-5). Con absoluta precisión le revela que quien se manifestaba en la zarza era Dios: “Yo soy el Dios de tu padre, Dios de Abraham, Dios de Isaac, y Dios de Jacob” (v. 6), cuando el sujeto del pasaje no es otro que el Ángel de Jehová. Dios manifestado de ese modo, anuncia cuanto hará para librar a Israel de la esclavitud de los egipcios. Una expresión de Moisés confirma la deidad del Ángel, cuando se lee: “Entonces Moisés cubrió su rostro, porque tuvo miedo de mirar a Dios” (v. 6). Por tanto, la identidad divina está manifestada una vez más en el relato.

Jueces 6:22-23. En la historia del juez Gedeón se relata la manifestación que Dios le hizo personalmente. En un momento del relato se dio cuenta que aquel que hablaba era el Ángel de Jehová, cuando se desapareció de su vista. “Viendo entonces Gedeón que era el Ángel de Jehová, dijo: Ah, Señor Jehová, que he visto al Ángel de Jehová cara a cara. Pero Jehová le dijo: Paz a ti; no tengas temor, no morirás” (vv. 22-23). Anteriormente refiriéndose al Ángel que hablaba con él se lee: “Y mirándole Jehová, le dijo: ‘Ve con esta tu fuerza, y salvarás a Israel de la mano de los madianitas’” (v. 14). También aquí se manifiesta la identidad divina del Ángel de Jehová.

Jueces 13:1-22. El relato permite conocer la anunciación y posterior nacimiento del juez Sansón. Es interesante apreciar en la lectura de todo el pasaje que en la primera vez quien se apareció a la madre de Sansón era el “Ángel de Jehová” (v. 3). Una segunda vez se usa la misma forma cuando se apareció a Manoa, el padre de Sansón, y el escrito sagrado afirma que era el “Ángel de Jehová” (v. 13). Éste quiso conocer el nombre del Ángel, recibiendo como respuesta: “¿Por qué me preguntas por mi nombre, que es admirable?” (v. 18). Esto concuerda con el título divino dado al Mesías en la profecía de Isaías: “Admirable” (Is. 9:6). El ascenso del Ángel, sobre la llama del altar en que se ofrecía una ofrenda a Dios, llevó a Manoa a comprender quién era el que había hablado con él. “Y dijo Manoa a su mujer: Ciertamente moriremos, porque a Dios hemos visto” (v. 22).

Solo hay tres maneras de entender estos pasajes. Una, que el Ángel de Jehová es un ángel especial que Dios tiene a su servicio directo y que es enviado con misiones especiales. Siendo, pues, un mensajero que habla y representa al que le envía, recibe los honores de

aquel que le envía, asumiendo los títulos divinos como representante directo de Dios, hablando como si fuese Dios y como delegado suyo le corresponde lo que al que le envía le pertenece.

Otra interpretación entiende que el Ángel de Jehová es una persona divina, pero no se puede distinguir personalmente de Jehová. De otro modo, es una manifestación distinta de la misma persona divina. De manera que es una y la misma persona, la que envía y es enviada. Esto supone una interpretación no solo contraria a la revelación de la Biblia, sino incluso absurda en sí misma.

La tercera vía es el único modo de entender los pasajes citados y otros muchos del Antiguo Testamento, como manifestaciones del Hijo de Dios pre-encarnado, quien es ahora el mismo Verbo encarnado a quien adoramos como Jesucristo, nuestro Señor y Salvador.

La deidad de Cristo aparece también en los Salmos.

Salmo 2. Junto con el mesianismo está también la deidad. La descripción de la rebeldía humana contra el Señor y su unguido es manifiesta (vv. 1-3). Dios se ríe del propósito de los hombres contra Él, declarando que ya ha constituido al Mesías como rey sobre el monte de Sion. La deidad suya queda claramente demostrada: a) En el Salmo se le llama Hijo de Dios (v. 7); su señorío es universal (v. 8); se ordena a todos que le sirvan con el respeto que Dios merece (v. 11); se califican como benditos a todos los que confían en Él (v. 12).

Salmo 22. La descripción profética de la crucifixión está presente en el Salmo. Las palabras del que está sufriendo son las pronunciadas por Jesús en la cruz (vv. 1-19). Las condiciones del texto ponen de manifiesto que sólo son aplicables a una persona divina, ya que todos los que temen a Dios le alaban porque no menospreció la aflicción de Él ni escondió su rostro (vv. 22-24). Todas las naciones vendrán a ser suyas y adorarán delante de Él (vv. 28-29). La obra que realiza es para justificación y durará perpetuamente (vv. 30-31).

Salmo 45. Las palabras dirigidas al rey en el texto sólo son aplicables a Dios, ya que su trono es “eterno y para siempre” (v. 6). Este texto está en la referencia que se ha dado anteriormente del Nuevo Testamento aplicado a Cristo (He. 1:8). La descripción de la esposa (vv. 10-15) solo puede ser real en la Iglesia, la esposa del Cordero. A la

memoria perpetua de su obra, se une también la alabanza sempiterna que recibe, solo posible para Dios (v. 17).

Salmo 72. Otro cántico sobre el rey. Las características y condiciones que se le asignan solo son posibles si es Dios. Su dominio es universal, y todos los reyes de todas las naciones se postrarán ante Él (vv. 8-11). A Él se elevarán las oraciones (v. 15). Su vida es eterna, y todos serán benditos en Él, referencia usada por Pablo en la epístola a los Gálatas (Gá. 3:16) (v. 17).

Salmo 110. Palabras de este Salmo son usadas por Cristo en su pregunta a los judíos (Mt. 22:41-46). El sujeto del Salmo es el Señor de David (v. 1), siendo su descendiente, esto es su Hijo, tenía que tener una naturaleza que le permitiese ser su Señor. A ningún ángel ni a criatura alguna Dios invitó para que se sentase a su diestra, en el lugar de majestad que solo a Él corresponde, solo es posible en la condición divina del Hijo, en la igualdad que solo se produce en el seno trinitario (v. 1). El pueblo se le ofrece en adoración, apreciándose en el poema referencias que sólo pueden corresponder a Dios (v. 3). Quien es hijo de David y Señor de David es también un sacerdote eternamente (v. 4).

Junto con los libros históricos donde se revela la grandeza del Cristo pre-encarnado y los Salmos, siguen en la misma línea referencias proféticas. Unos pocos ejemplos serán suficientes.

Isaías 4:2. Se habla del renuevo, con un ministerio que solo es posible y aplicable a Dios. Una referencia semejante aparece en Jeremías 23, a cuyo renuevo se le llama Jehová justicia nuestra (Jer. 23:5-6; 33:15).

Isaías 7 al 9. En ese pasaje de la profecía se anuncia el nacimiento de un niño cuya madre es virgen. No es posible entender otra cosa del niño anunciado que es el eterno Hijo de Dios, en unidad consustancial con el Padre. Esta verdad está claramente expresada en los capítulos citados. a) Se le da el nombre de Emanuel, que significa Dios con nosotros (7:14); b) Se afirma que la tierra de Israel es su tierra; c) Se le califica de Admirable consejero, Dios fuerte, Padre eterno y Príncipe de paz (9:6); d) Su reino es universal y eterno (9:7); e) Su dominio y las consecuencias que de él dimanar son tales que solo corresponden al dominio divino. Este rey anunciado, el Mesías

prometido, haría la redención de su pueblo, asegurándoles el perdón de pecados y la reconciliación con Dios.

Miqueas 5:1-5. Anuncia proféticamente el nacimiento en Belén de alguien que sería Señor en Israel. Afirma también que, aunque nacería, humanamente hablando, sus “principios son desde la eternidad”. Afirma también el profeta que su gobierno sería con perfecciones y gloria divinas. Además, su reino será universal y el efecto de su obra y presencia será paz. No es posible atribuir esto a hombre alguno, puesto que sólo corresponde a Dios.

Daniel 2:44. Se anuncia que el reino del Mesías sería eterno y que eliminaría todo otro reino. Más adelante, en la misma profecía (7:9-14), se habla de uno que es semejante al Hijo del Hombre, y que le fueron dados dominio, gloria y reino, de modo que todos los pueblos le sirven y dominará sobre ellos. De su reino se dice que no será jamás destruido.

La conclusión es definitiva. Puesto que Cristo existía en forma de Dios, ya que también recibe títulos divinos como el de Señor, siendo la imagen del Dios invisible, no cabe duda alguna de que es Dios en unidad con el Padre y el Espíritu. Aunque no hubiera textos precisos que expresaran la deidad del Hijo de Dios, serían suficientes las manifestaciones bíblicas de algunas de sus actividades para afirmar su deidad, ya que, siendo Señor, es el Rey de reyes, y el soberano que rige los destinos perpetuos de todo lo creado. Además, al considerar lo que se ha tratado sobre el revelador de Dios, tiene necesariamente que ser Dios para poder manifestar al Invisible, que solo es conocido por sí mismo en el ser divino, pero cuya revelación infinita se produce en el Verbo de Dios. El Señor Jesucristo se acredita como Dios por sus obras, pero también por su resurrección y glorificación, donde se proclama cósmicamente como Señor, recibiendo ese nombre que es sobre todo nombre, bajo cuya autoridad todo le está sujeto en cielos y tierra, en ángeles y hombres, no importa cuál sea la condición de ellos.

Con todo, tuvieron que pasar más de dos siglos, desde la escritura de las bases doctrinales del Nuevo Testamento hasta la precisión definitoria de la deidad de Jesucristo. Estas exactitudes permiten llegar a la precisión de que Él es Dios mismo en entrega de gracia y en revelación personal. Es el concilio de Nicea el que afirma la igualdad de las tres personas divinas en el ser de la Trinidad Santísima. Por

esa razón todo lo que pertenece y corresponde a Dios está presente en Jesucristo. En su momento se considerarán los títulos que se dan a Jesús en el Nuevo Testamento, en especial los de *Señor, Cristo, Hijo de Dios*, que expresan su condición divina, como consecuencia de la eterna procedencia del Padre, que es también Dios de Dios, en sentido de expresar que es Dios como Dios. Al Padre y al Hijo les es común la deidad. No podía ser de otra forma, ni podría entenderse de otra manera que Jesucristo no es tan solo un intermediario que establece una relación en una sola vía entre Dios y el hombre, sino que este Dios manifestado en carne, es mediador (1 Ti. 2:5), lo que le hace vinculante con Dios, por ser Dios, y con el hombre, como hombre, de manera que puede presentar en intercesión a éste como intercesor, y trae a Dios al mismo hombre, convirtiendo al creyente en “templo de Dios en Espíritu” (1 Co. 3:16).

El Concilio de Nicea fue convocado por el emperador Constantino en el verano del año 325 con objeto de poner fin a las disputas, especialmente con las propuestas arrianas que amenazaban la unidad, en busca del credo ortodoxo que fuese símbolo de fe a los cristianos. Después de un cuidadoso estudio, el concilio aprobó el siguiente símbolo de fe:

Creemos en un solo Dios Padre omnipotente, Creador de todas las cosas, de las visibles y de las invisibles; y en un solo Señor Jesucristo Hijo de Dios, nacido unigénito del Padre, es decir, de la sustancia del Padre, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero, engendrado, no hecho, consustancial al Padre, por quien todas las cosas fueron hechas, las que hay en el cielo y las que hay en la tierra, que por nosotros los hombres y por nuestra salvación descendió y se encarnó, se hizo hombre, padeció, y resucitó al tercer día, subió a los cielos, y ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos. Y en el Espíritu Santo.

*Mas a los que afirman: hubo un tiempo en que no fue y que antes de ser engendrado no fue, y que fue hecho de la nada, o de los que dicen que es de otra hipóstasis o de otra sustancia o que el Hijo de Dios es cambiante o mudable, lo anatemiza la Iglesia Católica.*³⁴

³⁴ Gonzaga, 1966, p. 107.

La negación de la deidad de Cristo motivó unas líneas de Agustín de Hipona:

Los que dijeron que nuestro Señor Jesucristo no era Dios, o que no era Dios verdadero, o que no era un Dios con el Padre, o que por ser mudable no era inmortal, pueden ser convencidos por el testimonio acordado y unánime de los libros divinos, de donde están tomadas estas palabras: En el principio existía la Palabra, y la Palabra estaba en Dios, y la Palabra era Dios. Es manifiesto que nosotros reconocemos en el Verbo de Dios al Hijo único de Dios, de cual dice luego: Y la palabra se hizo carne y habitó entre nosotros, a causa del nacimiento de su encarnación, acaecido, en el tiempo, de una Virgen.

En este pasaje declara san Juan no sólo que Cristo es Dios, sino que es consustancial al Padre, pues habiendo dicho que la Palabra era Dios, continúa: En el principio estaba en Dios. Todas las cosas fueron hechas por Él, y sin Él nada ha sido hecho. En el omnia se incluyen todas las criaturas. Luego constan con evidencia que no ha sido hecho aquel por quien fueron hechas todas las cosas. Y si no ha sido hecho, no es criatura; y si no es criatura, es una misma sustancia con el Padre. Toda sustancia que no es Dios, es criatura; y si es criatura, ya no han sido hechas por Él todas las cosas. Pero está escrito: Todo ha sido hecho por Él; luego es una misma sustancia con el Padre, y, por consiguiente, no solo es Dios, sino también Dios verdadero.³⁵

Son suficiente estas dos citas para establecer el principio general de la aceptación de la deidad de Jesucristo, el Verbo encarnado, que es el Hijo de Dios, que vive en eterna unidad con el Padre y el Espíritu y que es reconocida desde los concilios más antiguos y desde la patrística.

³⁵ Agustín de Hipona, *De Trinitate* I.6.9.