

Capítulo 4

El Dios único y verdadero

Russell E. Joyner

Muchas teologías sistemáticas del pasado han logrado clasificar los atributos morales de Dios y la naturaleza de su ser. Sin embargo, Dios no se reveló a sí mismo en toda la diversidad de sus manifestaciones bíblicas sólo para darnos conocimientos teóricos acerca de sí mismo. En lugar de esto, hallamos que la revelación que hace de sí va unida al reto personal, a la confrontación y a la oportunidad de responder. Esto es evidente cuando el Señor tiene un encuentro con Adán, Abraham, Jacob, Moisés, Isaías, María, Pedro, Natanael y Marta.

Junto a estos testigos y muchos otros (véase [Hebreos 12:1](#)), podemos testificar que estudiamos para conocerlo a Él, y no solamente para saber cosas sobre Él.

“Cantad alegres a Dios, habitantes de toda la tierra. Servid a Jehová con alegría; venid ante su presencia con regocijo. Reconoced que Jehová es Dios” (Salmo 100:1–3a). Cuanto pasaje de las Escrituras examinemos, lo debemos estudiar con un corazón inclinado a la adoración, el servicio y la obediencia.

Nuestra comprensión de Dios no se debe basar en presuposiciones acerca de Él, o en cómo queremos nosotros que Él sea. En lugar de esto, debemos creer en el Dios que es, y que ha decidido revelársenos en las Escrituras. Los seres humanos tenemos la tendencia de crear dioses ficticios en los que es fácil creer; dioses que se ajustan a nuestro propio estilo de vida y a nuestra naturaleza pecaminosa ([Romanos 1:21–25](#)). Ésta es una de las características de las religiones falsas. Hasta hay cristianos que caen en la trampa de ignorar la autorrevelación de Dios y comienzan a desarrollar un concepto de Él que está más en sintonía con sus caprichos personales, que con la Biblia. La Biblia es nuestra verdadera fuente. Es ella la que nos permite saber que Dios existe, y cómo es Él.

4.1 LA EXISTENCIA DE DIOS

La Biblia no trata de demostrar que Dios existe.¹ En vez de hacerlo,

comienza con su existencia como premisa básica: “En el principio ... Dios” ([Génesis 1:1](#)). ¡Dios es! Él es el punto de partida. A lo largo de toda la Biblia hay evidencias sustanciales a favor de su existencia. Mientras que “dice el necio en su corazón: No hay Dios ... los cielos cuentan la gloria de Dios, y el firmamento anuncia la obra de sus manos” ([Salmos 14:1](#); [19:1](#)). Dios se ha dado a conocer a través de sus acciones creadoras y providentes; dando vida, aliento ([Hechos 17:24–28](#)), alimento y gozo ([Hechos 14:17](#)). Acompaña esas acciones con palabras que interpretan su sentido e importancia, proporcionándonos un registro escrito que explica su presencia y propósitos. También revela su existencia al hablar y actuar por medio de profetas, sacerdotes, reyes y siervos fieles. Por último, se ha revelado claramente a sí mismo por medio de su Hijo, y a través del Espíritu Santo que habita en nosotros.

Para quienes creemos que Dios se ha revelado a sí mismo en las Escrituras, nuestras descripciones de la única divinidad verdadera se basan en su autorrevelación. Con todo, vivimos en un mundo que, en general, no comparte esta visión de la Biblia como fuente primordial. En lugar de esto, muchas personas confían en el ingenio y la capacidad de percepción de los humanos para llegar a una descripción de lo divino. Para poder seguir los pasos del apóstol Pablo en la labor de sacarlos de las tinieblas a la luz, necesitamos estar conscientes de las categorías generales de esas percepciones humanas.

En la comprensión secular de la historia, la ciencia y la religión, la teoría de la evolución ha sido aceptada por muchos como una realidad digna de confianza. Según esa teoría, a medida que evolucionaron los seres humanos, lo hicieron también sus creencias y expresiones religiosas.² La religión es representada como un movimiento desde prácticas y credos sencillos hasta otros más complejos. Los seguidores de este esquema de la teoría evolucionista dicen que la religión comienza al nivel del animismo, en el cual se considera que los objetos naturales están habitados por poderes sobrenaturales o espíritus fuera de su cuerpo. Estos espíritus dejan su huella en la vida humana según sus tortuosos caprichos. El animismo evoluciona para convertirse en un politeísmo simple en el que algunos de los poderes sobrenaturales son percibidos como divinidades. El paso siguiente, según los evolucionistas, es el henoteísmo, en el cual una de las divinidades alcanza la supremacía sobre todos los demás espíritus y es adorada con preferencia a ellos. Sigue la monolatría, en la cual los humanos deciden adorar solamente a uno de los dioses, aunque no nieguen la existencia de los otros.

La conclusión lógica de la teoría es el monoteísmo, el cual aparece

sólo cuando los humanos evolucionan hasta el punto de negar la existencia de todos los demás dioses, y adorar a una sola divinidad. Las investigaciones de los antropólogos y misionólogos de este siglo han demostrado con claridad que ni los hechos de la historia ni el estudio cuidadoso de las culturas “primitivas” contemporáneas avalan esta teoría.¹ Cuando los seres humanos le dan forma a un sistema de creencias según sus propios designios, éste no se desarrolla en la dirección del monoteísmo, sino al contrario, hacia la creencia en más dioses y más animismo.² La tendencia lleva al sincretismo; a añadir divinidades recién descubiertas al conjunto de las que ya se adoran.

En contraste con la evolución, hallamos la revelación. Servimos a un Dios que actúa y habla. El monoteísmo no es consecuencia del genio evolucionista humano, sino de la autorrevelación divina. Esta autorrevelación divina es progresiva en su naturaleza, puesto que Dios se ha seguido revelando cada vez más a lo largo de toda la Biblia.³ Llegado el tiempo del primer Pentecostés después de la Resurrección, aprendemos que Dios se manifiesta ciertamente a su pueblo en tres personas diferentes.⁴ Con todo, en los tiempos del Antiguo Testamento era necesario dejar establecido el hecho de que hay un solo Dios verdadero, en contraste con los numerosos dioses que servían los vecinos de Israel en Canaán, Egipto y Mesopotamia.

Esta enseñanza fue expresada por medio de Moisés: “Oye, Israel: Jehová nuestro Dios, Jehová uno es” ([Deuteronomio 6:4](#)).⁵ La existencia y la actividad continua de Dios no dependían de su relación con ningún otro dios o criatura. En lugar de esto, nuestro Dios podía limitarse a “ser” mientras decidía llamar a su lado a los seres humanos (no porque los necesitase, sino porque ellos lo necesitaban a Él).

4.2 LOS ATRIBUTOS CONSTITUTIVOS DE DIOS

“Ni es honrado por manos de hombres, como si necesitase de algo; pues él es quien da a todos vida y aliento y todas las cosas” ([Hechos 17:25](#)). Dios es autoexistente, en el sentido de que no mira a ninguna otra fuente en busca de su propio significado, ni de su ser. Su mismo nombre, *Yahwé*, es una declaración de que “Él es y seguirá siendo”.¹ Dios no depende de que nadie lo aconseje o le enseñe algo: “¿Quién le enseñó el camino del juicio, o le enseñó ciencia, o le mostró la senda de la prudencia?” ([Isaías 40:14](#)). El Señor no ha necesitado que ningún otro ser lo asista en la creación o en la providencia ([Isaías 44:24](#)). Dios le quiere impartir vida a su pueblo, y se presenta aparte de todos e independiente

de ellos. “El Padre tiene vida en sí mismo” (Juan 5:26). Ningún ser creado puede afirmar esto de sí, de manera que, a las criaturas, lo que nos cabe es declarar en nuestra adoración: “Señor, digno eres de recibir la gloria y la honra y el poder; porque tú creaste todas las cosas, y por tu voluntad existen y fueron creadas” (Apocalipsis 4:11).

4.2.1 Espiritu

Un día, Jesús encontró junto al pozo de Jacob a una mujer de Samaria. Los judíos del primer siglo consideraban a los samaritanos como una secta aberrante que debían evitar. Se los había obligado a dejar la idolatría, pero habían modificado el Pentateuco para limitar el lugar de adoración al monte Gerizim, y rechazaban el resto del Antiguo Testamento. Jesús hizo ver cuán errada era la visión de ellos del mundo al declarar: “Dios es Espíritu; y los que le adoran, en espíritu y en verdad es necesario que adoren” (Juan 4:24). Esta adoración no estaría restringida a un lugar físico, puesto que esto reflejaría un concepto falso sobre la naturaleza misma de Dios. La adoración debe ser hecha según la naturaleza espiritual de Dios.

La Biblia no nos da una definición de la palabra “espíritu”, pero sí ofrece descripciones. Dios, como espíritu, es inmortal, invisible y eterno, digno de nuestra honra y gloria para siempre (1 Timoteo 1:17). Como espíritu, vive en una luz a la que no podemos acercarnos los humanos: “A quien ninguno de los hombres ha visto ni puede ver” (1 Timoteo 6:16). Nos es difícil comprender su naturaleza espiritual porque aún no lo hemos visto tal como Él es, y sin la fe, nos es imposible comprender aquello que aún no hemos experimentado. Nuestra percepción sensorial no nos ofrece ayuda alguna en el discernimiento de la naturaleza espiritual de Dios. Él no está encadenado por las ataduras de la materia física. Adoramos a Uno que es muy distinto a nosotros, aunque anhela poner dentro de nosotros al Espíritu Santo para que gustemos por adelantado aquel día en el cual lo veremos tal como Él es (1 Juan 3:2). Entonces podremos acercarnos a la luz, porque habremos desechado la mortalidad para tomar sobre nosotros una inmortalidad glorificada (1 Corintios 15:51–54).

4.2.2 Conocible

“A Dios nadie le vio jamás” (Juan 1:18). La humanidad no puede comprender totalmente al Dios Todopoderoso (Job 11:7), y sin embargo, Él se ha mostrado a sí mismo en momentos diferentes y de diversas formas, indicando que es su voluntad que nosotros lo conozcamos y mantengamos una relación correcta con Él (Juan 1:18; 5:20; 17:3; Hechos

14:17; Romanos 1:18–20). Con todo, esto no significa que podamos percibir de manera total y exhaustiva toda la personalidad y la naturaleza de Dios (Romanos 1:18–20; 2:14–15). Dios, al mismo tiempo que revela, esconde: “Verdaderamente tú eres Dios que te encubres, Dios de Israel, que salvas” (Isaías 45:15).

En lugar de constituir una detración con respecto a sus atributos, este encubrirse a sí mismo es una confesión que declara nuestra limitación y la infinitud de Dios. Puesto que Dios decidió hablar a través de su Hijo (Hebreos 1:2) y hacer que su plenitud habitara dentro de ese Hijo (Colosenses 1:19), podemos esperar que hallaremos en Jesús la manifestación mejor centrada de todas con respecto a la personalidad de Dios. Jesús no sólo se limita a dar a conocer al Padre, sino que también revela el significado y la importancia del Padre.¹

Mediante numerosas invitaciones, Dios expresa que su voluntad es que lo conozcamos: “Estad quietos, y conoced que yo soy Dios” (Salmo 46:10). Cuando los hebreos se sometieron al Señor, Él prometió que las manifestaciones divinas mostrarían que Él era su Dios y ellos eran su pueblo. “Y vosotros sabréis que yo soy Jehová vuestro Dios, que os sacó de debajo de las tareas pesadas de Egipto” (Éxodo 6:7). La conquista de la Tierra Prometida fue también una significativa evidencia, tanto de la realidad del Dios vivo único y verdadero, como de la posibilidad de conocerle (Josué 3:10). A los cananeos y a otros que habrían de sufrir el juicio divino, se les daría a conocer que Dios existía y que estaba de parte de Israel (1 Samuel 17:46; 1 Reyes 20:28).

Sin embargo, aquéllos que se rindiesen al Señor podrían ir más allá de un simple conocimiento de su existencia, hasta el conocimiento de su persona y sus propósitos (1 Reyes 18:37). Uno de los beneficios derivados del hecho de estar en una relación de pacto con Dios en el Antiguo Testamento era que Él se continuaría revelando a aquéllos que obedeciesen las estipulaciones de ese pacto (Ezequiel 20:20; 28:26; 34:30; 39:22, 28; Joel 2:27; 3:17).

Los humanos han buscado el conocimiento de la divinidad desde el principio. Apareciendo en uno de los períodos más tempranos de la historia bíblica, Zofar le preguntó a Job si la búsqueda daría resultado alguno: “¿Descubrirás tú los secretos de Dios? ¿Llegarás tú a la perfección del Todopoderoso?” (Job 11:7). Eliú añadió: “He aquí, Dios es grande, y nosotros no le conocemos, ni se puede seguir la huella de sus años” (Job 36:26). Cuanto conocimiento tengamos de Dios, se deberá a que Él ha decidido revelársenos. Con todo, aunque admitamos que ese conocimiento

que ahora tenemos es limitado, su contemplación es algo glorioso, y es base suficiente para nuestra fe.

4.2.3 Eterno

Nosotros medimos nuestra existencia a base del tiempo: pasado, presente y futuro. Dios no está limitado por el tiempo; sin embargo, ha querido revelárenos dentro de nuestro marco de referencia, de manera que lo podamos ver activo delante y detrás de nosotros. Los traductores de la Biblia a los idiomas modernos usan con frecuencia las expresiones “eterno”, “perdurable” y “para siempre” con el fin de capturar las frases hebreas y griegas que traen a Dios a nuestra perspectiva.¹ Él existía antes de la creación: “Antes que naciesen los montes y formases la tierra y el mundo, desde el siglo y hasta el siglo, tú eres Dios” ([Salmo 90:2](#)).

Debemos admitir que, al experimentar nosotros el tiempo como una medida con limitaciones, la comprensión plena de la eternidad es superior a nuestras posibilidades. No obstante, podemos meditar en el aspecto de Dios relacionado con su perdurabilidad y eternidad, lo que nos llevará a adorarlo como un Señor personal que ha cruzado una gran brecha entre su vitalidad infinita e ilimitada, y nuestra mortalidad finita y limitada. “Porque así dijo el Alto y Sublime, el que habita la eternidad, y cuyo nombre es el Santo: Yo habito en la altura y la santidad, y con el quebrantado y humilde de espíritu, para hacer vivir el espíritu de los humildes, y para vivificar el corazón de los quebrantados” ([Isaías 57:15](#)).

Por tanto, aparte por completo de que intentemos comprender la relación entre el tiempo y la eternidad, podemos confesar: “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 Timoteo 1:17](#); véanse [Números 23:19](#); [Salmos 33:11](#); [102:27](#); [Isaías 57:15](#)).

4.2.4 Omnipotente

Un antiguo dilema filosófico pregunta si Dios será capaz de crear una roca tan grande que no la pueda mover después. Si no la puede mover, entonces no es todopoderoso. Si no puede crear una roca tan grande, entonces eso demuestra también que no es todopoderoso. Esta falacia lógica es un simple juego de palabras que pasa por alto el hecho de que el poder de Dios se halla entrelazado con sus propósitos.

Habría sido más sincero preguntar: ¿Es Dios lo suficientemente

poderoso para hacer todo aquello que se proponga hacer y para cumplir con sus propósitos divinos? En el contexto de sus propósitos, Dios demuestra que ciertamente es capaz de realizar cuanto quiera: “Porque Jehová de los ejércitos lo ha determinado, ¿y quién lo impedirá? Y su mano extendida, ¿quién la hará retroceder?” (Isaías 14:27). Los seres humanos no pueden resistir, contrariar ni impedir el poder y la fortaleza ilimitados del único Dios verdadero (2 Crónicas 20:6; Salmo 147:5; Isaías 43:13; Daniel 4:35).

Dios ha demostrado que su interés primordial no se centra en el tamaño y el peso de las rocas (aunque Él puede hacer que den agua [Éxodo 17:6] o que le alaben [Lucas 19:40]), sino en la labor de llamar, moldear y transformar un pueblo para sí. Vemos esto cuando saca aliento y vida del seno de Sara en su avanzada edad, tal como Él mismo dijo: “¿Hay para Dios alguna cosa difícil?” (Génesis 18:14; véase Jeremías 32:17), y también del seno de María, una joven virgen (Mateo 1:20–25). El propósito más sublime de Dios lo hallamos cuando saca vida de una tumba cercana a Jerusalén como demostración de “la supereminente grandeza de su poder para con nosotros los que creemos, según la operación del poder de su fuerza, la cual operó en Cristo, resucitándole de los muertos y sentándole a su diestra en los lugares celestiales” (Efesios 1:19–20).

Los discípulos de Jesús meditaron en lo imposible que es hacer pasar un camello por el ojo de una aguja de coser (Marcos 10:25–27).¹ Aquí la verdadera lección es que al ser humano no le es posible salvarse a sí mismo. En cambio, esto no sólo es posible para Dios, sino que se halla dentro de sus propósitos divinos. Por consiguiente, la obra de salvación se halla dentro del dominio exclusivo del Señor, quien es todopoderoso. Lo podemos exaltar, no sólo por ser omnipotente, y porque su poder es mayor que el de cualquier otro ser, sino también porque sus propósitos son grandiosos y aplica su gran poder a la realización de su voluntad.

4.2.5 Omnipresente

Las naciones que rodeaban a Israel en la antigüedad servían a dioses regionales o nacionales que estaban limitados en su influencia por motivos de localidad y de ritos. En su mayor parte, los devotos de estas divinidades regionales las consideraban poderosas solamente dentro del ámbito del pueblo que les presentaba ofrendas. Aunque, ciertamente, el Señor se presentó a Israel como el que podía centrar su presencia en el Lugar Santísimo del tabernáculo y del templo. Eso era una concesión a las

limitaciones de la comprensión humana. Salomón reconoció esto al decir: “Pero ¿es verdad que Dios morará sobre la tierra? He aquí que los cielos, los cielos de los cielos, no te pueden contener; ¿cuánto menos esta casa que yo he edificado?” (1 Reyes 8:27).

En el presente, los humanos estamos limitados a una existencia dentro de las dimensiones físicas de este universo. No hay absolutamente lugar alguno donde podamos ir para no estar en la presencia de Dios: “¿A dónde me iré de tu Espíritu? ¿Y a dónde huiré de tu presencia? Si subiere a los cielos, allí estás tú; y si en el Seol hiciere mi estrado, he aquí, allí tú estás. Si tomare las alas del alba y habitare en el extremo del mar, aun allí me guiará tu mano, y me asirá tu diestra” (Salmo 139:7–10; véase Jeremías 23:23–24). La naturaleza espiritual de Dios le permite ser omnipresente, y al mismo tiempo, muy cercano a nosotros (Hechos 17:27–28).

4.2.6 Omnisciente

“Y no hay cosa creada que no sea manifiesta en su presencia; antes bien todas las cosas están desnudas y abiertas a los ojos de aquél a quien tenemos que dar cuenta” (Hebreos 4:13). Dios tiene la capacidad de conocer nuestros pensamientos y nuestras intenciones (Salmo 139:1–4), y no se cansa ni se agota en su actividad de discernirlos (Isaías 40:28). El conocimiento de Dios no está limitado por nuestra comprensión del tiempo futuro, puesto que Él puede conocer el final de algo desde su mismo principio (Isaías 46:10).

El conocimiento y la sabiduría de Dios se hallan por encima de nuestra capacidad de penetración (Romanos 11:33). Por eso, se nos hace difícil comprender totalmente cómo es que Dios tiene conocimiento previo de sucesos que están condicionados por nuestro libre albedrío. Éste es uno de esos aspectos que nos sitúan en una sana tensión (no contradicción, sino paradoja); las Escrituras no nos dan suficiente información para resolver adecuadamente esa tensión. No obstante, nos dan lo que necesitamos — junto con la ayuda del Espíritu Santo para tomar decisiones que agraden a Dios.

4.2.7 Sabio

En el mundo antiguo, el concepto de sabiduría tendía a hallarse dentro del ámbito de la teoría y el debate. No obstante, la Biblia presenta la sabiduría en el ámbito de lo práctico, y una vez más, nuestro modelo con

respecto a esta clase de sabiduría es Dios. “Sabiduría” (en heb. *jokmá*) es la unión del conocimiento de la verdad con la experiencia en la vida. El conocimiento solo, puede llenar la cabeza con datos sin que haya una comprensión de su importancia o aplicación. La sabiduría les da dirección y sentido.

La sabiduría de Dios le da un conocimiento profundo de todo cuanto es y cuanto puede ser. En vista del hecho de que Dios tiene existencia en sí mismo, tiene una experiencia que no podemos ni siquiera imaginar, y su comprensión es ilimitada ([Salmo 147:5](#)). Él aplica con sabiduría sus conocimientos. Todas las obras de sus manos son hechas en su gran sabiduría ([Salmo 104:24](#)), lo que le permite poner en su cargo a los monarcas, o cambiar los tiempos y las estaciones según Él lo vea adecuado en su sabiduría ([Daniel 2:21](#)).

Dios desea que nosotros participemos de su sabiduría y comprensión, de manera que podamos conocer los planes que Él tiene para nosotros, y vivir en el centro de su voluntad ([Colosenses 2:2–3](#)).

4.3 LOS ATRIBUTOS MORALES DE DIOS

4.3.1 Fiel

Las religiones antiguas del Oriente Medio estaban consagradas a divinidades volubles y caprichosas. La gran excepción a esto es el Dios de Israel. En su naturaleza y acciones, Él es digno de confianza. La palabra hebrea *amén*, “de cierto”, se deriva de una de las descripciones hebreas más sobresalientes de la personalidad de Dios, en la cual se refleja lo veraz y digno de confianza que es Él: “Te exaltaré, alabaré tu nombre, porque has hecho maravillas; tus consejos antiguos son *verdad y firmeza* [*emuná omén*, literalmente, “fidelidad y seguridad”] ([Isaías 25:1](#)).

Aunque usamos la palabra “amén” para expresar nuestra seguridad de que Dios puede contestar la oración, las veces que aparece en la Biblia la familia de palabras *amén* incluye una gama más amplia aún de manifestaciones del poder y la fidelidad de Dios. El jefe de los siervos de Abraham atribuyó su éxito en la búsqueda de esposa para el joven Isaac a la fidelidad que tiene *Yahwé* por naturaleza ([Génesis 24:27](#)). Las palabras “verdad” y “fidelidad” (*emet* y *emuná*) son, y muy adecuadamente, extensiones del mismo concepto hebreo, unidas en la naturaleza de Dios.

El Señor hace patente su fidelidad cuando guarda sus promesas: “Conoce, pues, que Jehová tu Dios es Dios, Dios fiel, que guarda el pacto y

la misericordia a los que le aman y guardan sus mandamientos, hasta mil generaciones” ([Deuteronomio 7:9](#)). Josué exclamó al final de su vida que el Señor Dios nunca le había fallado, ni en una sola promesa ([Josué 23:14](#)). El salmista confiesa: “Para siempre será edificada misericordia; en los cielos mismos afirmarás tu verdad” ([Salmo 89:2](#)).

Dios se muestra constante en su intención de tener comunión con nosotros, al guiarnos y protegernos. Ni siquiera el pecado y la maldad de este mundo podrán reclamarnos para sí, si nos sometemos a Él: “Por la misericordia de Jehová no hemos sido consumidos, porque nunca decayeron sus misericordias. Nuevas son cada mañana; grande es tu fidelidad” ([Lamentaciones 3:22–23](#)).

Porque Dios es fiel, sería inaudito que abandonase a sus hijos cuando éstos pasen por tentaciones o pruebas ([1 Corintios 10:13](#)). “Dios no es hombre, para que mienta, ni hijo de hombre para que se arrepienta. Él dijo, ¿y no hará? Habló, ¿y no ejecutará?” ([Números 23:19](#)). Dios permanece estable en su naturaleza, al mismo tiempo que manifiesta flexibilidad en sus acciones.¹ Cuando Él hace un pacto con los humanos, su promesa es suficiente sello y profesión sobre la inmutable naturaleza de su personalidad y sus propósitos: “Por lo cual, queriendo Dios mostrar más abundantemente a los herederos de la promesa la inmutabilidad de su consejo, interpuso juramento” ([Hebreos 6:17](#)). Si alguna vez Dios dejara de cumplir sus promesas, estaría repudiando su propia personalidad.

Pablo contrasta la naturaleza humana y la divina cuando escribe acerca de la gloria que sigue al sufrimiento de Cristo: “Si fuéremos infieles, él permanece fiel; él no puede negarse a sí mismo” ([2 Timoteo 2:13](#)). Dios es absolutamente digno de confianza, debido a lo que es: fiel y verdadero ([Deuteronomio 32:4](#); [Salmo 89:8](#); [1 Tesalonicenses 5:23–24](#); [Hebreos 10:23](#); [1 Juan 1:9](#)).

4.3.2 Veraz

“Dios no es hombre, para que mienta” ([Números 23:19](#)). La veracidad de Dios contrasta con la falta de honradez de los humanos, pero no solamente en una medida relativa. Dios es perfectamente fiel a su palabra y a sus caminos ([Salmos 33:4](#); [119:151](#)), y su integridad es un rasgo de personalidad que Él manifiesta de manera permanente ([Salmo 119:160](#)). Esta veracidad estable y permanente del Señor es el vehículo a través del cual somos santificados, porque la verdad proclamada se ha convertido en la verdad encarnada: “Santifícalos en tu verdad; tu palabra es verdad” ([Juan 17:17](#)). Nuestra esperanza se apoya directamente en la certeza de

que todo cuanto Dios nos ha revelado es cierto, y todo lo que ha hecho hasta el momento para cumplir su palabra nos da la certeza de que llevará a su término cuanto ha comenzado ([Juan 14:6](#); [Tito 1:1](#)).

4.3.3 Bueno

Por su naturaleza misma, Dios está inclinado a actuar con gran generosidad hacia su creación. Durante los días de la creación, el Señor examinaba periódicamente su obra y declaraba que era buena, en el sentido de que le complacía y era adecuada a sus propósitos ([Génesis 1:4, 10, 12, 18, 21, 25, 31](#)). Se utiliza el mismo adjetivo para describir el carácter moral de Dios: “Porque Jehová es bueno; para siempre es su misericordia” ([Salmo 100:5](#)). En este contexto, la expresión presenta la idea original de ser agradable, o totalmente adecuado, pero va más allá con el fin de ilustrar para nosotros la gracia que es esencial en la naturaleza divina: “Clemente y misericordioso es Jehová, lento para la ira, y grande en misericordia. Bueno es Jehová para con todos, y sus misericordias sobre todas sus obras” ([Salmo 145:8–9](#); véase también [Lamentaciones 3:25](#)). Esta faceta de su naturaleza se manifiesta en la forma en que está siempre dispuesto a satisfacer nuestras necesidades, ya sean materiales (lluvia y cosechas, [Hechos 14:17](#)) o espirituales (gozo, [Hechos 14:17](#); sabiduría, [Santiago 1:5](#)). Este aspecto contrasta también con las creencias de la antigüedad, cuando todos los demás dioses eran impredecibles, depravados y tenían de todo, menos de buenos.

Podemos tomar modelo de nuestro Dios generoso y compasivo, porque “toda buena dádiva y todo don perfecto desciende de lo alto, del Padre de las luces, en el cual no hay mudanza, ni sombra de variación” ([Santiago 1:17](#)).

4.3.4 Paciente

En un mundo repleto de venganzas, decididas a menudo de manera precipitada, nuestro Dios es “tardo para la ira y grande en misericordia, que perdona la iniquidad y la rebelión” ([Números 14:18](#)). Esta “lentitud” para la ira permite una ventana de oportunidad para que muestre su compasión y gracia ([Salmo 86:15](#)). La paciencia de Dios es para beneficio nuestro, de manera que nos demos cuenta de que nos debe guiar al arrepentimiento ([Romanos 2:4](#); [9:22–23](#)).

Vivimos en la tensión de anhelar que Jesús cumpla su promesa y regrese, y al mismo tiempo, deseamos que espere para que haya más

personas que lo acepten como Salvador y Señor: “El Señor no retarda su promesa, según algunos la tienen por tardanza, sino que es paciente para con nosotros, no queriendo que ninguno perezca, sino que todos procedan al arrepentimiento” (2 Pedro 3:9).

El Señor castigará a los culpables por el pecado; no obstante, por ahora, utiliza sus propias normas de “lentitud”, puesto que su paciencia significa salvación (2 Pedro 3:15).

4.3.5 Amoroso

Muchos comenzamos a estudiar la Biblia aprendiéndonos de memoria Juan 3:16. Cuando éramos nuevos creyentes, lo recitábamos con vigor y entusiasmo, haciendo énfasis con frecuencia en las palabras “porque de tal manera amó Dios al mundo”. Después de haberlo meditado más profundamente, descubrimos que el amor de Dios no se describe en este pasaje en función de cantidad, sino más bien como una cualidad. No se trata de que Dios nos haya amado tanto, que esto lo motivó a dar, sino de que nos amaba de una forma tan dispuesta al sacrificio, que dio.¹

Dios se ha revelado a sí mismo como un Dios que expresa una forma particular de amor; un amor manifestado a base de dar con sacrificio. Así lo define Juan: “En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó a nosotros, y envió a su Hijo en propiciación por nuestros pecados” (1 Juan 4:10).

Dios manifiesta también su amor a base de proporcionar descanso y protección (Deuteronomio 33:12), en los cuales se pueden centrar nuestras oraciones de acción de gracias (Salmos 42:8; 63:3; Jeremías 31:3). Con todo, la forma más exaltada y la demostración más grande del amor de Dios se hallan en la cruz de Cristo (Romanos 5:8). Él quiere que sepamos que su personalidad amorosa forma parte integral de nuestra vida en Cristo: “Pero Dios, que es rico en misericordia, por su gran amor con que nos amó, aun estando nosotros muertos en pecados, nos dio vida juntamente con Cristo (por gracia sois salvos)” (Efesios 2:4).

El camino más excelente, el camino del amor, por el cual se nos exhorta a caminar, identifica los rasgos en los que Dios nos ha servido de modelo en su persona y obra (1 Corintios 12:31–13:13). Si seguimos su ejemplo, produciremos el fruto espiritual del amor y caminaremos de una manera tal, que permitirá que los dones del Espíritu (*jarísmata*) lleven a cabo lo que se ha propuesto la gracia (*járis*) de Dios.

4.3.6 Lleno de gracia y misericordia

Los términos “gracia” y “misericordia” representan dos aspectos de la personalidad y la actividad de Dios que son diferentes, aunque estén relacionados. Experimentar la gracia de Dios es recibir un regalo que no podemos ganar y que no merecemos. Experimentar la misericordia de Dios es ser guardados del castigo que de hecho merecemos. Dios es el verdadero juez, que retiene para sí el poder sobre el castigo último y definitivo. Cuando perdona nuestros pecados y nuestras culpas, experimentamos su misericordia. Cuando recibimos el don de la vida, experimentamos su gracia. La misericordia de Dios se lleva el castigo, mientras que su gracia reemplaza lo negativo con algo positivo. Merecemos el castigo, pero Él nos da paz a cambio y nos restaura a la plenitud ([Isaías 53:5](#); [Tito 2:11](#); [3:5](#)).

“Misericordioso y clemente es Jehová; lento para la ira, y grande en misericordia” ([Salmo 103:8](#)). Puesto que tenemos la necesidad de que se nos haga pasar de muerte a vida, estos aspectos de Dios aparecen unidos con frecuencia en las Escrituras, a fin de mostrarnos su relación mutua ([Efesios 2:4–5](#); véanse [Nehemías 9:17](#); [Romanos 9:16](#); [Efesios 1:6](#)).

4.3.7 Santo

“Porque yo soy Jehová vuestro Dios; vosotros por tanto os santificaréis, y seréis santos, porque yo soy santo” ([Levítico 11:44](#)). Hemos sido llamados a ser diferentes, porque el Señor es diferente. Dios se revela a sí mismo como “santo”, *qadosh* (hebreo) y el elemento esencial de *qadosh* es, por una parte, la separación de lo mundano, profano o normal, y por otra, la separación para sus propósitos (o consagración a ellos). Los mandatos que recibió Israel lo llamaban a mantener una clara distinción entre las esferas de lo común y lo sagrado ([Levítico 10:10](#)). Esta distinción tenía su peso en el tiempo y el espacio (el sábado y el santuario), pero estaba dirigida en su significado principal al individuo. Puesto que Dios es distinto a todo otro ser, cuantos se sometan a Él deben ser también separados — en cuanto a corazón, intenciones, devoción y personalidad — para Él, que es el verdaderamente santo ([Éxodo 15:11](#)).

Por su naturaleza misma, Dios está separado del pecado y de la humanidad pecadora. La razón por la cual los humanos no somos capaces de acercarnos a Dios en nuestro estado caído, es porque no somos santos. El uso bíblico de la “impureza” no se refiere a la higiene, sino a la falta de santidad ([Isaías 6:5](#)). Entre las señales de impureza se incluyen el ser como

muro agrietado (véase [Isaías 30:13–14](#)), el pecado, la violación de la voluntad de Dios, la rebelión y la permanencia en el estado de ser incompleto. Puesto que Dios es completo y justo, nuestra consagración comprende tanto la separación del pecado como la obediencia a Él.

La santidad es la personalidad y actividad de Dios, tal como lo revela el título *Yahwé meqaddesh*, “Yo Jehová que os santifico” ([Levítico 20:8](#)). La santidad de Dios no se debería convertir solamente en un punto de meditación para nosotros, sino también en una invitación ([1 Pedro 1:15](#)) a participar en su justicia y a adorarlo junto con las multitudes. Las criaturas vivientes del Apocalipsis “no cesaban día y noche de decir: Santo, santo, santo es el Señor Dios Todopoderoso, el que era, el que es, y el que ha de venir” ([Apocalipsis 4:8](#); véase [Salmo 22:3](#)).

4.3.8 Recto y justo

El Dios Santo es distinto de la humanidad pecadora y se halla alejado de ella. Con todo, está dispuesto a dejarnos entrar en su presencia. Esta buena disposición se halla equilibrada por el hecho de que Él juzga a su pueblo con rectitud y justicia ([Salmo 72:2](#)). Estos dos conceptos se combinan con frecuencia para ilustrar la norma de medida que Dios presenta.

La rectitud bíblica es vista como la conformidad a una norma ética o moral. La “rectitud” (hebreo *ts^edaqá*)¹ de Dios es a un tiempo su personalidad, y la forma en que Él decide actuar. Su personalidad es recta en cuanto a ética y moral y, por tanto, sirve como la norma para decidir cuál es nuestra posición con relación a Él.

Con esta faceta de Dios se relaciona su justicia (heb. *mishpat*), dentro de la cual Él ejerce todos los procesos de gobierno. Muchos sistemas democráticos de gobierno modernos separan los deberes del estado en diversas ramas con el fin de que se equilibren mutuamente y se rindan cuentas unas a otras (por ejemplo, el poder legislativo para redactar y aprobar las leyes; el ejecutivo para hacerlas cumplir y mantener el orden, y el judicial para asegurar constancia en la aplicación de la ley y castigar a quienes la quebranten). El *mishpat* de Dios encuentra todas esas funciones dentro de la personalidad y el dominio del único Dios soberano ([Salmo 89:14](#)). La RV suele traducir este término hebreo como *juicio*, con lo cual hace resaltar solamente uno de los diversos aspectos de la justicia ([Jeremías 9:24](#); [10:24](#); [Amós 5:24](#)). La justicia de Dios incluye el castigo del juicio, pero subordina dicha actividad a la obra más general de establecer una justicia amorosa ([Deuteronomio 7:9–10](#)).¹

La norma que Dios presenta es justa y recta ([Deuteronomio 32:4](#)). Por consiguiente, nosotros no podemos, en nosotros mismos y por nosotros mismos, llegar a la altura de la norma con la que Dios nos mide; todos quedamos por debajo de ella ([Romanos 3:23](#)). Él “ha establecido un día en el cual juzgará al mundo con justicia, por aquel varón a quien designó, dando fe a todos con haberle levantado de los muertos” ([Hechos 17:31](#)). Con todo, Dios también busca la protección de sus criaturas en el presente ([Salmo 36:5–7](#)), además de ofrecerles esperanza para el futuro. La encarnación de Cristo incluyó las cualidades y actividades de justicia y juicio. Entonces, su expiación sustituta nos traspasó esas cualidades a nosotros ([Romanos 3:25–26](#)), para que pudiésemos comparecer como justos ante el justo Juez ([2 Corintios 5:21](#); [2 Pedro 1:1](#)).

4.4 LOS NOMBRES DE DIOS

En nuestra cultura moderna, los padres suelen escoger nombre para sus hijos, basados en la estética, o el buen sonido. En cambio, en los tiempos bíblicos, la entrega de nombre era una ocasión y ceremonia de considerable importancia. El nombre era una expresión de la personalidad, naturaleza o futuro del individuo (o al menos, una declaración por parte de quien se lo ponía, con respecto a lo que esperaba del que lo recibía).² A lo largo de toda la Escritura, Dios ha demostrado que su nombre no es una simple etiqueta para distinguirlo de las otras divinidades de las culturas vecinas. En lugar de esto, cada uno de los nombres que Él usa y acepta descubre alguna faceta de su personalidad, naturaleza, voluntad o autoridad.

Puesto que el nombre representaba la personalidad y presencia de Dios, “invocar el nombre del Señor” se convirtió en un medio por el cual se podía entrar en una relación de intimidad con Él. Este tema era común en las religiones antiguas del Oriente Medio. Con todo, las religiones circundantes trataban de controlar a sus divinidades a través de la manipulación de sus nombres divinos, mientras que a los israelitas se les había ordenado no usar el nombre de *Yahwé* su Dios de una forma vana y vacía ([Éxodo 20:7](#)). En lugar de hacer esto, debían entrar en una relación que había sido establecida por medio del nombre del Señor y que traería consigo providencia y salvación.

4.4.1 *Los nombres del Antiguo Testamento*

La palabra principal para identificar la divinidad, que aparece en todos los lenguajes semíticos, es *El*, que posiblemente se deriva de un

término cuyo significado es “poder”, o “preeminencia”. No obstante, no se sabe con certeza su verdadera procedencia.¹ Puesto que era de uso común en varias religiones y culturas diferentes, se puede clasificar como un término genérico para hablar de “Dios” o de un “dios” (según el contexto, puesto que las Escrituras hebreas no hacen distinción entre letras mayúsculas y minúsculas).

Para Israel, sólo existía un Dios verdadero; por tanto, el uso del nombre genérico que hacían otras religiones era vano y vacío, puesto que Israel debía creer en *El Elohé Yisra’el*: “Dios, el Dios de Israel”, o posiblemente, “Poderoso es el Dios de Israel” ([Génesis 33:20](#)).

En la Biblia se hace con frecuencia un nombre compuesto a partir de éste, usando términos descriptivos como los que siguen: “*El* de la gloria” ([Salmo 29:3](#)); “*El* del conocimiento” ([1 Samuel 2:3](#)); “*El* de la salvación” ([Isaías 12:2](#)); “*El* de la venganza” ([Salmo 94:1](#)); y “*El*, el grande y temible” ([Nehemías 1:5; 4:14; 9:32; Daniel 9:4](#)).

La forma plural *Elohim* se encuentra casi tres mil veces en el Antiguo Testamento, y por lo menos dos mil trescientas de estas citas se refieren al Dios de Israel ([Génesis 1:1; Salmo 68:1](#)). No obstante, el término *elohim* tenía una amplitud de significado suficientemente grande para referirse también a los ídolos ([Éxodo 34:17](#)), a los jueces ([Éxodo 22:8](#)), a los ángeles ([Salmo 8:5](#)) o a los dioses de las demás naciones ([Isaías 36:18; Jeremías 5:7](#)). La forma plural, cuando es aplicada al Dios de Israel, se puede entender² como una forma de expresar el pensamiento de que la plenitud de la divinidad se encuentra dentro del único Dios verdadero, con todos sus atributos, personalidad y poderes.³

Sinónimo de *Elohim* es su forma singular *Eloá*, que también se suele traducir sencillamente como “Dios”. El examen de los pasajes bíblicos sugiere que este nombre toma un nuevo significado: el de reflejar la capacidad de Dios para proteger o destruir (según el contexto particular). Se usa de manera paralela a “roca” como refugio ([Deuteronomio 32:15; Salmo 18:31; Isaías 44:8](#)). Los que hallan refugio en Él descubren que *Eloá* es un escudo protector ([Proverbios 30:5](#)), pero es también el terror de los pecadores: “Entended ahora esto, los que os olvidáis de Dios [*Eloá*], no sea que os despedace, y no haya quien os libre” ([Salmo 50:22; véanse también 114:7; 139:19](#)). Por tanto, este nombre es un consuelo para quienes se humillan y buscan refugio en Él, pero produce terror en aquéllos que no se hallan en una relación correcta con Él.

Es un nombre que se presenta como un reto para que el pueblo decida

qué aspecto de Dios quiere experimentar, porque “bienaventurado es el hombre a quien Dios [*Eloá*] castiga” (Job 5:17). Job decidió finalmente reverenciar a Dios en su majestad y arrepentirse ante su poder (37:23; 42:6).¹

Con frecuencia, Dios revelaba algo más de su personalidad a base de proporcionarnos frases descriptivas o cláusulas en conjunción con sus diversos nombres. La primera vez que se identificó, se llamó *El Shaddai* (Génesis 17:1),² cuando llegó el tiempo de renovar su pacto con Abram. Parte del contexto bíblico sugiere que *shaddai* conlleva la imagen de uno capaz de devastar y destruir. En el Salmo 68:14, *El Shaddai* “esparció los reyes” en la tierra, y el profeta Isaías habla de un pensamiento similar: “Aullad, porque cerca está el día de Jehová; vendrá como asolamiento del Todopoderoso [*Shaddai*]” (Isaías 13:6). Sin embargo, otros pasajes parecen poner más énfasis en Dios como el totalmente suficiente: “El Dios Omnipotente [*El Shaddai*] me apareció en Luz en la tierra de Canaán, y me bendijo, y me dijo: He aquí yo te haré crecer, y te multiplicaré” (Génesis 48:3–4; véase también el 49:24). Los traductores han optado generalmente por “el todopoderoso” o “el omnipotente”, en reconocimiento de la capacidad de *El Shaddai*, tanto para bendecir, como para devastar, según convenga, puesto que ambos poderes se hallan dentro del carácter y el poder de ese nombre.

Otras añadiduras descriptivas contribuyen a revelar la personalidad de Dios. Lo exaltado de su naturaleza se manifiesta en *El Elyón*, “Dios Altísimo”³ (Génesis 14:22; Números 24:16; Deuteronomio 32:8). La naturaleza eterna de Dios es representada por el nombre *El Olam*, con el término descriptivo que significa “perpetuo” o “perdurable”; cuando Abraham se estableció por largo tiempo en Beerseba, “invocó allí el nombre de Jehová Dios eterno” (Génesis 21:33; véase Salmo 90:2). Todos los que viven bajo el peso del pecado y necesitan ser libertados de él, pueden invocar a *Elohim yishenu*, “Dios, salvación nuestra” (1 Crónicas 16:35; Salmos 65:5; 68:19; 79:9).

El Señor usó al profeta Isaías de manera poderosa para pronunciar tanto palabras de juicio como palabras de consuelo dirigidas a las naciones de su tiempo. Estas palabras no eran resultado de la especulación, o de un análisis demográfico de opiniones. El profeta escuchaba al Dios que se revelaba a sí mismo. El momento en que recibe su misión en Isaías 6 nos puede ayudar a mantener nuestro estudio de Dios dentro de la perspectiva correcta. Allí, Dios se revela a sí mismo exaltado en un trono real. La gran amplitud de sus faldas confirma su majestad. Los serafines proclaman su santidad¹ y pronuncian el nombre

personal de Dios: *Yahwé*.

El nombre *Yahwé* aparece 6.828 veces en 5.790 versículos del Antiguo Testamento² y es la forma más frecuente de llamar a Dios en la Biblia. Es probable que este nombre se derive del verbo hebreo que significa “llegar a ser”, “suceder” o “estar presente”.³ Cuando Moisés se enfrentó al dilema de convencer a los esclavos hebreos para que lo recibieran como mensajero de Dios, le preguntó su nombre. La forma que toma la pregunta indica en realidad que busca una descripción de su personalidad, y no un título ([Éxodo 3:11–15](#)). Moisés no estaba preguntando: “¿Cómo te puedo llamar?”, sino “¿Cuál es tu personalidad, cómo eres?” Dios le respondió: “Yo soy el que soy”, o “Yo seré el que seré” (v. 14). La forma hebrea (*ehyé asher ehyé*) indica que es y está en acción.⁴

En la siguiente oración, Dios se identifica como el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, que deberá ser conocido como *YHWH*.⁵ Esta expresión hebrea con cuatro consonantes es conocida como el “tetragrámmaton” [gr. “las cuatro letras”, nota del traductor], y en muchas traducciones aparece traducida como “el Señor”, aunque en realidad, su señorío no es un aspecto esencial del término.¹ Es más bien una declaración de que Dios es un ser que existe por sí mismo (el Yo Soy o Yo Seré), que hace que existan todas las cosas, y ha decidido estar fielmente presente en medio de un pueblo que ha llamado para sí.

En los tiempos del Antiguo Testamento, los israelitas pronunciaban este nombre con libertad. El tercer mandamiento ([Éxodo 20:7](#)): “No tomarás el nombre de Jehová tu Dios en vano”, esto es, no lo usarás de una forma vacía de sentido, o como una forma de darte importancia, para adquirir prestigio o influencia, originalmente habría tenido más que ver con la invocación del nombre divino en la fórmula de un juramento que con el uso de dicho nombre en una maldición.

No obstante, a lo largo de los siglos, los escribas y rabinos desarrollaron una estrategia para mantener vigente esta estipulación. Inicialmente, los escribas escribían la palabra hebrea *Adonai*, “amo”, “señor”, al margen del rollo cada vez que aparecía *YHWH* en el texto inspirado de las Escrituras. Por medio de señales escritas, se le indicaba a todo el que leía en público el rollo que leyera el *Adonai* que había en la nota marginal, en lugar de leer el nombre santo en el pasaje bíblico. La teoría detrás de esto era que no se podía tomar en vano el nombre, si ni siquiera se pronunciaba. Sin embargo, este mecanismo no estaba a prueba de errores, y algunos lectores pronunciaban sin darse cuenta el nombre durante la lectura pública de la Biblia en la sinagoga. Con todo, la gran

reverencia que tenían por el texto, impidió que los escribas y fariseos se decidieran a quitar el nombre hebreo *YHWH* y lo reemplazaran por el término inferior *Adonai*.²

Los rabinos terminaron por aceptar que se incluyeran signos vocálicos en el texto hebreo (puesto que originalmente, el texto inspirado sólo contenía consonantes). Tomaron las vocales de la palabra *adonai*, las modificaron para que cumplieren las exigencias gramaticales de las letras de la palabra *YHWH*, y las insertaron entre las consonantes de dicho nombre divino, creando la palabra *Y^eHoWaH*. Las vocales le recordarían entonces al lector que debía leer *Adonai*. Algunas Biblias transliteran esta palabra como “Jehová”, perpetuando de esta forma una expresión que se ha convertido en vocablo aceptado, a pesar de tener, como tiene, las consonantes de un nombre personal y las vocales de un título.

Al llegar los tiempos del Nuevo Testamento, el nombre había quedado envuelto en el secreto, y la tradición de reemplazar el nombre inefable con el sustituto “Señor” fue aceptada por los escritores del Nuevo Testamento (lo cual continúa en muchas traducciones modernas de la Biblia, como la *KJV*, la *NIV*, la *NKJV* en inglés, y la Versión Popular en castellano). Esto es aceptable, pero debemos enseñar y predicar que la personalidad del “Señor-Yahwé-Yo soy-Yo seré” consiste en una presencia activa y fiel. “Aunque todos los pueblos anden cada uno en el nombre de su dios, nosotros con todo andaremos en el nombre de Jehová nuestro Dios eternamente y para siempre” (*Miqueas 4:5*).

Los serafines de la visión de Isaías combinan el nombre personal del Dios de Israel con el nombre descriptivo *ts^evaot*, “ejércitos”, o “huestes”.¹ Esta combinación de *Yahwé* y *ts^evaot* aparece en 248 versículos de la Biblia (sesenta y dos veces en Isaías, setenta y siete en Jeremías, cincuenta y tres en Zacarías), y diversas versiones la traducen como “el Señor Todopoderoso” [aunque la *RV* traduce siempre “Jehová de los ejércitos”, nota del traductor] (*Jeremías 19:3*; *Zacarías 3:9–10*). Es la afirmación de que *Yahwé* era el verdadero caudillo de los ejércitos de Israel, y lo es también de las huestes celestiales, tanto ángeles como estrellas, al gobernar universalmente como el general en jefe de todo el Universo. El uso de Isaías en este lugar (*6:3*) contradice la posición de las naciones vecinas, de que cada dios regional era el dios guerrero que tenía autoridad exclusiva sobre esa nación. Aunque Israel fuera derrotado, no sería porque *Yahwé* fuese más débil que el dios guerrero de al lado, sino porque *Yahwé* estaba usando los ejércitos de las naciones circundantes (que Él mismo había creado, de todas formas), para juzgar a su pueblo impenitente.

En el Oriente Medio antiguo, el rey era también el dirigente de todas las operaciones militares. Por tanto, este título de *Yahwé S^ebaot* es otra forma de exaltar la realeza de Dios. “Alzad, oh puertas, vuestras cabezas, y alzaos vosotras, puertas eternas, y entrará el Rey de gloria. ¿Quién es este Rey de gloria? Jehová de los ejércitos [*Yahwé S^ebaot*], Él es el Rey de la gloria” ([Salmo 24:9–10](#)).

Al final, los serafines de la visión de Isaías confiesan que “toda la tierra está llena de su gloria”. Esta gloria (hebreo *kavod*) lleva en sí el concepto de fuerza, de peso. En este contexto, el uso de la palabra “gloria” está asociado con la idea de alguien que es realmente de peso, no en el sentido material de kilogramos, sino en cuanto a su posición, tal como la reconoce la sociedad. En este sentido, se dice que alguien es de peso si es honorable, imponente y digno de respeto.

La autorrevelación de Dios está relacionada con su intención de habitar en medio de los humanos. Él desea que esta realidad y este esplendor sean conocidos, pero esto sólo es posible cuando las personas toman en consideración la asombrosa calidad de su santidad (en la que se incluye todo el peso de sus atributos) y se proponen hacer en fe y obediencia que esa personalidad se manifieste en ellas. No es corriente que *Yahwé* manifieste físicamente su presencia; con todo, muchos creyentes pueden dar testimonio de esa sensación subjetiva y espiritual de que la presencia del Señor ha descendido con todo su peso. Exactamente ésta es la imagen que se nos comunica a través de Isaías. Dios merece la reputación de grandeza, gloria, reino y poder, pero no es solamente su reputación la que llena la tierra, sino la realidad misma de su presencia; todo el peso de su gloria (véase [2 Corintios 4:17](#)).

El anhelo de Dios es que todas las personas reconozcan de buen grado su gloria. Él ha habitado progresivamente en gloria entre su pueblo; primeramente en el pilar de fuego y de nube, después en el tabernáculo, en el templo de Jerusalén, en la carne como su Hijo, Jesús de Nazaret, y ahora en nosotros por su Santo Espíritu. “Y vimos su gloria, gloria como del unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad” ([Juan 1:14](#)). Ahora podemos saber que todos somos templo del Santísimo Espíritu de *Yahwé* ([1 Corintios 3:16–17](#)).

El nombre del “Yo soy-Yo seré”, en conjunción con términos particulares descriptivos, sirve con frecuencia como confesión de fe, y revela algo más sobre la naturaleza de Dios. Cuando Isaac le preguntó a su padre: “He aquí el fuego y la leña; mas ¿dónde está el cordero para el holocausto?”, Abraham le aseguró a su hijo que Dios se proveería [*yiré*]

de uno ([Génesis 22:7–8](#)). Después de sacrificar el carnero sustituto que había quedado atrapado en el zarzal, Abraham llamó aquel lugar *Yahwé yiré*, “Jehová proveerá” (v. 14).¹

A pesar de todo, la fe de Abraham fue más allá de una simple confesión positiva sobre Dios como proveedor material. Su Dios estaba personalmente interesado en el problema, y dispuesto a estudiarlo para resolverlo. El problema se resolvió al proporcionar Él un sustituto para Isaac como sacrificio agradable. Después de este hecho, podemos testificar de que *Yahwé* es realmente providente. En cambio, mientras subía al monte, Abraham confiaba en que Dios proveería, puesto que les había asegurado a sus siervos que esperaban en la distancia, que tanto él como el muchacho regresarían a ellos. La fe de Abraham era un abandono total en manos de la capacidad de Dios para estudiar cualquier problema y resolverlo según su sabiduría divina y sus planes, aunque esto significara una muerte obediente, y que Dios después resucitara al muerto (véase [Hebreos 11:17–19](#)).

También se usa el tetragrámmaton en combinación con una serie de términos más, a fin de describir muchas facetas de la personalidad, naturaleza, promesas y actividades del Señor. *Yahwé Shamá*, “Yahwé allí”, sirve como promesa de la presencia y el poder de *Yahwé* en la ciudad a la que profetiza Ezequiel, al colocar su nombre en ella ([Ezequiel 48:35](#)).

Yahwé Osenu, “Jehová nuestro Hacedor”, es una declaración de su capacidad y disposición para tomar las cosas que existen y hacerlas útiles ([Salmo 95:6](#)).

En el desierto, los hebreos experimentaban a *Yahwé rof'eka*, “Jehová tu médico”, o “Jehová tu sanador”, si escuchaban y obedecían sus mandatos ([Éxodo 15:26](#)).¹ De esta forma pudieron evitar las plagas y enfermedades de Egipto y permanecer físicamente íntegros. El Señor, por su propia naturaleza, es el sanador de aquéllos que se someten a su poder y voluntad.

Cuando Dios guió victoriosamente a Moisés e Israel contra los amalecitas, Moisés erigió un altar dedicado a *Yahwé nisí*, “Jehová es mi estandarte” ([Éxodo 17:15](#)). El estandarte era una bandera que servía como punto de reagrupamiento a lo largo de la batalla o de cualquier otra acción en común.² Esta función de estandarte en alto aparece de manera tipológica en la acción de levantar la serpiente de bronce en un mástil, y en el Salvador, quien serviría como insignia a los pueblos, mientras atraía a todas las naciones hacia sí ([Números 21:8–9](#); [Isaías 62:10–11](#); [Juan 3:14](#);

Filipenses 2:9).

Cuando Dios le habló palabras de paz a Gedeón, éste levantó un altar a *Yahwé Shalom*, “Jehová es paz” (Jueces 6:24). La esencia del término bíblico *shalom* es la idea de plenitud, integridad, armonía, realización, en el sentido de tomar aquello que está incompleto o hecho añicos, y hacerlo completo por medio de un acto soberano.³ Podemos enfrentarnos a retos difíciles, como lo hizo Gedeón al enfrentarse a los madianitas, sabiendo que Dios nos concede la paz porque ésa es una de las formas en que Él manifiesta su naturaleza.

El pueblo de Dios necesita un protector y proveedor, así que Él se ha revelado a sí mismo como *Yahwé roí*, “Jehová es mi pastor” (Salmo 23:1). Todos los aspectos positivos del pastoreo en el antiguo Oriente Medio se pueden encontrar en el Señor fiel (guiar, alimentar, defender, cuidar, sanar, adiestrar, corregir y estar dispuesto a morir en el intento, si es necesario).

Cuando Jeremías profetizó acerca de un rey que vendría, la rama justa de David que Dios levantaría, el nombre por el que sería conocido este rey fue revelado como *Yahwé tsid'kenu*, “Jehová, justicia nuestra” (Jeremías 23:6; véase también 33:16). Forma parte de la naturaleza de Dios actuar en justicia y juicio mientras obra para colocarnos en una posición correcta con respecto a sí mismo. Él se convierte en la norma y regla por la cual podemos medir nuestra vida. Gracias a que Dios, “al que no conoció pecado, por nosotros lo hizo pecado” (2 Corintios 5:21), y podemos participar en la promesa de Dios de declararnos justos también a nosotros. “Mas por él estáis vosotros en Cristo Jesús, el cual nos ha sido hecho por Dios sabiduría, justificación, santificación y redención” (1 Corintios 1:30).

Una de las formas en que Dios ha manifestado su anhelo de sostener una relación personal con su pueblo es a través de su descripción de sí mismo como “Padre”. Esta concepción de Dios como padre está mucho más desarrollada en el Nuevo Testamento que en el Antiguo; aparece sesenta y cinco veces en los tres primeros evangelios, y más de cien sólo en el Evangelio según San Juan. El Antiguo Testamento identifica a Dios como padre sólo quince veces (generalmente relacionándolo con la nación o el pueblo de Israel).

Los aspectos particulares de la paternidad que parecen resaltar son la creación (Deuteronomio 32:6); la responsabilidad de redención (Isaías 63:16); la labor de artesanía (Isaías 64:8); la amistad de familia (Jeremías 3:4); el transmitir una herencia (Jeremías 3:19); el liderazgo (Jeremías

31:9); la honorabilidad ([Malaquías 1:6](#)); y la disposición a castigar las transgresiones ([Malaquías 2:10, 12](#)). También se habla de Dios como Padre de ciertas personas en particular, especialmente de los monarcas David y Salomón. En cuanto a ellos, Dios Padre está dispuesto a castigar el error ([2 Samuel 7:14](#)); al mismo tiempo que es fiel a su amor hacia sus hijos ([1 Crónicas 17:13](#)). Por encima de todo, Dios Padre promete ser fiel para siempre, y estar dispuesto a participar en el proceso de la paternidad para toda la eternidad ([1 Crónicas 22:10](#)).

4.4.2 *Los nombres del Nuevo Testamento*

El Nuevo Testamento presenta una revelación mucho más clara del Dios uno y trino que el Antiguo. Dios es Padre ([Juan 8:54; 20:17](#)), Hijo ([Filipenses 2:5–7; Hebreos 1:8](#)) y Espíritu Santo ([Hechos 5:3–4; 1 Corintios 3:16](#)). Puesto que muchos de los nombres, títulos y atributos de Dios caben adecuadamente bajo las categorías de “Trinidad”, “Cristo” y “Espíritu Santo”, los estudiamos con mayor profundidad en esos capítulos de esta obra. Los párrafos que siguen se centrarán en los nombres y títulos que hablan más directamente sobre el único Dios verdadero.

Nuestro término “teología” se deriva de la palabra griega *zeós*. Los traductores de la Septuaginta la adoptaron como la expresión que podía traducir de manera adecuada al nombre hebreo *elohim* y a sus sinónimos relacionados con él, y en el Nuevo Testamento se siguió entendiendo así. *Zeós* era también el término genérico para hablar de los seres divinos, como cuando los malteses dijeron que Pablo era un dios después de haber sobrevivido a la mordida de la víbora ([Hechos 28:6](#)). El término se puede traducir como “dios”, “dioses” o “Dios”, según el contexto literario, de manera muy parecida al término hebreo *El* ([Mateo 1:23; 1 Corintios 8:5; Gálatas 4:8](#)). No obstante, el uso de esta palabra griega no significa concesión alguna a la posibilidad de que existan otros dioses, puesto que el contexto literario no equivale al contexto espiritual. Dentro de la realidad espiritual, sólo hay un Ser Divino verdadero: “Sabemos que un ídolo nada es en el mundo, y que no hay más que un Dios [*Zeós*]” ([1 Corintios 8:4](#)). Dios reclama el uso exclusivo de este término como una revelación más amplia de sí mismo. Lo mismo podemos decir de la expresión griega *lógos*, “Palabra” ([Juan 1:1, 14](#)).¹

El Antiguo Testamento nos presenta la imagen de Dios como Padre; el Nuevo exhibe la forma en que se ha de experimentar de manera plena esta relación. Jesús habla con frecuencia de Dios en términos de intimidad. No hay ninguna oración del Antiguo Testamento que se dirija a Dios

llamándole “Padre”. En cambio, cuando Jesús les enseñó a orar a sus discípulos, esperaba de ellos que tomaran juntos la posición de hijos y dijeren: “Padre nuestro que estás en los cielos, santificado sea tu nombre” (Mateo 6:9). Nuestro Dios es el “Padre” que tiene todo el poder del cielo (Mateo 26:53; Juan 10:29), y utiliza ese poder para guardar, purificar, sostener, llamar, amar, conservar, proveer y glorificar (Juan 6:32; 8:54; 12:26; 14:21, 23; 15:1; 16:23).

El apóstol Pablo resume su propia teología, centrándose en nuestra necesidad de recibir un favor y una integridad inmerecidos. Así, abre la mayor parte de sus epístolas con esta declaración en forma de invocación: “Gracia y paz a vosotros, de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo” (Romanos 1:7; véanse también 1 Corintios 1:3; 2 Corintios 1:2; Gálatas 1:3; etc.).

En la filosofía griega se describe a los seres divinos como “motores inmóviles”, “la causa de todo ser”, “el ser puro”, “el alma del mundo” y otras expresiones que indican una distante impersonalidad. Jesús permaneció firmemente dentro de la revelación del Antiguo Testamento y enseñó que Dios es personal. Aunque habló del Dios de Abraham, Isaac y Jacob (Marcos 12:26); del Señor (Mateo 11:25); del Señor de la mies (Mateo 9:38); del Dios único (Juan 5:44); del Altísimo (Lucas 6:35); del Rey (Mateo 5:35), su título favorito al hablar de Dios era el de “Padre”,¹ presentado en el Nuevo Testamento griego como *patér* (de donde se derivan palabras como “patriarca” y “paternal”). Encontramos una excepción a esto en Marcos 14:36, donde se retiene *abbá*, el término arameo original que era en realidad el que usaba Jesús para dirigirse a Dios.²

Pablo llama a Dios *abbá* en dos ocasiones: “Y por cuanto sois hijos, Dios envió a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo, el cual clama: ¡*Abbá*, Padre!” (gr. *ho patér*) (Gálatas 4:6). “Pues no habéis recibido el espíritu de esclavitud para estar otra vez en temor, sino que habéis recibido el espíritu de adopción, por el cual clamamos; ¡*Abba*, Padre! El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu, de que somos hijos de Dios” (Romanos 8:15–16). Es decir que, en la Iglesia Primitiva, los creyentes judíos invocarían a Dios llamándolo *Abbá*, ¡Padre!³ y los creyentes gentiles clamarían a él llamándolo *Ho Patér*, “¡Oh, Padre!”. Al mismo tiempo, el Espíritu estaría revelándoles que Dios es verdaderamente nuestro Padre. Este término resulta único por el hecho de que Jesús le dio un calor y una ternura que no se suelen encontrar.⁴ No sólo caracterizaba bien su propia relación con Dios, sino también el tipo de relación que quería que llegaran a tener sus discípulos.

4.5 LA NATURALEZA DE DIOS

La humanidad no puede comprender totalmente al Dios Todopoderoso; sin embargo, Él se ha mostrado en diversos momentos y de diversas formas, para que lo conozcamos realmente. Dios es incomprensible, y la simple lógica humana es incapaz de demostrar su existencia misma. En lugar de ser algo difamatorio para sus atributos, esto constituye una declaración confesional sobre nuestros propios límites y la infinitud de Dios. Podemos construir nuestra comprensión acerca de Dios sobre dos presupuestos primordiales: (1) Dios existe, y (2) Dios se nos ha revelado de manera adecuada a nosotros por medio de su inspiración revelada.¹

No debemos explicar a Dios, sino creerlo y describirlo. Podemos construir nuestra doctrina sobre Dios a partir de los presupuestos anteriores y las evidencias que Él ha presentado en las Escrituras. Algunos pasajes bíblicos le atribuyen al ser de Dios unas cualidades que los humanos no tenemos, mientras que otros pasajes lo describen en función de atributos morales que pueden ser compartidos por los humanos en cierta medida limitada.

La naturaleza constitucional de Dios es identificada con mayor frecuencia por medio de esos atributos que no encuentran analogía en nuestra existencia humana. Dios existe en sí mismo y a partir de sí mismo, sin depender de nadie más. Él es en sí mismo la fuente de la vida, tanto en cuanto a crearla, como a sostenerla. Dios es espíritu; no se halla confinado a la existencia material, y es imperceptible para los ojos físicos. Su naturaleza no cambia, sino que permanece firme. Puesto que Dios mismo es el fundamento del tiempo, el tiempo no lo puede atar. Él es eterno; no tiene principio ni fin. Tiene dentro de sí una coherencia interna total. El espacio no lo puede limitar ni atar, de manera que es omnipresente, y puesto que es capaz de hacer absolutamente todo cuanto concuerde con su naturaleza y sea productivo para sus propósitos, es también omnipotente. Además de esto, Dios es omnisciente, conocedor de toda verdad: pasada, presente y futura, posible y real. En todos estos atributos, el creyente puede hallar consuelo y confirmación a su fe, mientras que al no creyente se le hace una fuerte advertencia y se le motiva hacia la fe.

Las evidencias bíblicas con respecto a los atributos morales de Dios exhiben características que también se pueden hallar en la humanidad, pero las nuestras palidecen ante la gloria de la brillante exhibición del Señor. De importancia cimera en este grupo son la santidad de Dios, su pureza absoluta y su exaltación por encima de todas las criaturas. Se

incluyen en esta perfección fundamental su justicia, que tiene por consecuencia el establecimiento de leyes, y su rectitud, que tiene por consecuencia la ejecución de sus leyes. El afecto que Dios tiene por sus hijos se manifiesta en la forma en que ese amor lo lleva al sacrificio. El amor de Dios es desprendido, espontáneo, justo y perdurable. Dios muestra también benevolencia al sentir y manifestar afecto por su creación en general. Muestra misericordia al dirigir su bondad hacia los que están en dolor y angustia, y al suspender un castigo merecido. Manifiesta también su gracia como una bondad dirigida a quienes son totalmente inmerecedores de ella.

Vemos la sabiduría de Dios en los propósitos divinos y en los planes que usa para alcanzar esos propósitos. El ejemplo primordial de la sabiduría de Dios, encarnada y en acción, se halla en la persona y la obra de Jesús. La sabiduría tiene otras expresiones, como la paciencia, por la que Dios retiene su justo juicio y su ira para que no se vuelquen sobre los pecadores rebeldes, y también en su veracidad, por la que permanece firme en su Palabra como precursor y fundamento de nuestra confianza en su Palabra y en su acción. Jesucristo, el Mesías de Dios, es la verdad encarnada. Por último, está la perfección moral de la fidelidad. Dios es absolutamente digno de confianza en cuanto a guardar sus pactos; digno de confianza en cuanto a perdonar. Él nunca falta a sus promesas, y nos abre continuamente el camino. Con frecuencia se utiliza la imagen de la roca para reflejar la firmeza y la protección del Señor.

4.6 LAS ACTIVIDADES DE DIOS

Otro aspecto más que requiere atención dentro de la doctrina de Dios, es el de sus actividades. Podemos dividirlo en dos grupos: sus decretos, y su providencia y conservación. Los decretos de Dios son su plan eterno, y tienen ciertas características: todos son parte de un solo plan, que es inmutable y perdurable ([Efesios 3:11](#); [Santiago 1:17](#)). No dependen para nada de otros seres, ni son condicionados por ellos ([Salmo 135:6](#)). Tienen que ver con las acciones de Dios, y no con su naturaleza ([Romanos 3:26](#)). Dentro de estos decretos se encuentran las acciones realizadas por Dios, de las que Él es soberanamente responsable, y también aquellas acciones permitidas por Dios, que suceden, pero por las cuales Él no es responsable.¹ A partir de esta distinción, podemos notar que Dios no es el autor del mal, aunque sea el creador de todos los que le son subordinados, ni tampoco es la causa inicial del pecado.

Dios también está sosteniendo activamente el mundo que Él creó. En su

conservación, obra para sostener sus leyes y poderes en la creación ([Hechos 17:25](#)). En su providencia, obra continuamente para controlar todas las cosas del universo con el propósito de llevar a cabo su sabio y amoroso plan de formas que correspondan con la actuación de sus criaturas libres ([Génesis 20:6](#); [50:20](#); [Job 1:12](#); [Romanos 1:24](#)).

El reconocimiento de esto para deleitarse en el Señor, meditando su Palabra día y noche, nos acarreará todas las bendiciones de Dios, porque entenderemos quién es Él y cómo podemos adorarlo y servirlo.

Los Salmos nos ayudan en la adoración. Muchos comienzan con el tradicional llamado hebreo a la adoración: ¡Aleluya!, que significa “Alabad al Señor” (véanse [Salmos 106](#); [111](#); [112](#); [113](#); [135](#); [146](#); [147](#); [148](#); [149](#); [150](#)). En nuestra experiencia moderna, este término sirve con frecuencia como una exultante declaración. Sin embargo, comenzó siendo una orden de adorar. Los Salmos que comienzan con este llamado a la adoración suelen proporcionar una información sobre *Yahwé* que centra la adoración en Él y revela aspectos de su grandeza que son dignos de alabanza.

El servicio que prestamos a Dios comienza con la oración en su nombre. Esto significa reconocer lo distinta que es su naturaleza, tal como ha sido revelada en la magnífica variedad de sus nombres, porque Él se nos ha revelado para que podamos glorificarlo y cumplir su voluntad.

4.7 PREGUNTAS DE ESTUDIO

1. ¿Con qué obstáculos nos tropezamos cuando les expresamos nuestra creencia en la existencia de Dios a quienes no comparten nuestra visión de la vida, y de qué formas podemos superar esos obstáculos?
2. ¿Cómo se nos revela Dios para que podamos conocerlo?
3. ¿Cómo afecta nuestra experiencia presente sobre el tiempo la comprensión que podemos tener sobre la eternidad de Dios?
4. ¿Cómo se compara la sabiduría de Dios con el concepto humano popular de la sabiduría adquirida?
5. ¿Qué papel desempeña el sacrificio en el amor que Dios ha manifestado?
6. ¿De qué formas concretas ha experimentado usted la gracia y la misericordia del Señor?

7. ¿De qué maneras nos ayuda la santidad de Dios, tal como la presentan las Escrituras, a evitar el legalismo que algunas veces obstaculiza algunas expresiones humanas de santidad?
8. ¿Qué nos dicen los nombres de Dios acerca de su personalidad y sus propósitos?
9. ¿De qué formas ha recibido el tema de Dios como nuestro Padre, que se halla ya en el Antiguo Testamento, una revelación más amplia en el Nuevo?
10. ¿Cuál es la relación entre la presciencia de Dios, la predestinación y la soberanía divina?

¹ Los filósofos han tratado de hacerlo. Para una breve introducción a las llamadas pruebas racionales (ontológica, cosmológica, teleológica, moral y etnológica) a favor de la existencia de Dios, véase L. Berkhof, *Systematic Theology*, 4ª edición (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1941), pp. 26–28. Algunos consideran que, más que pruebas, son indicaciones.

² Esta teoría se expresa con numerosas variantes y se ha convertido en parte de las filosofías y teologías antisobrenaturales de Wellhausen, Freud y Nietzsche, así como las de los nazis y de los comunistas.

¹ Véase Don Richardson, *Eternity in Their Hearts* (Ventura, Calif.: Regal Books, 1961), pp. 52–55.

² Cf. [Romanos 1:21–23](#), [25](#). Los documentos egipcios confirman esto. Véase Erik Hornung, *Conceptions of God in Ancient Egypt*, traducción al inglés de John Baines (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1982), pp. 98, 99, 171. Cuando los arios llegaron a la India, ya eran politeístas, pero sólo adoraban a unos cuantos dioses. Hoy día se adoran muchos dioses en la India, y hay también más animismo.

³ Véase el capítulo [3](#).

⁴ Véase el capítulo [5](#), sobre la Trinidad.

⁵ La palabra “uno” traduce el hebreo *ejad*, que puede tener el sentido de una unidad compuesta o compleja.

¹ Véase el estudio sobre *Yahwé*.

¹ [Juan 1:18](#), “exegúesato”. Puesto que nadie ha visto al Padre, ni lo puede comprender totalmente, el *Lógos* lo da a conocer; lo “exegeta” para nosotros, explicándolo con palabras y obras. Véase el capítulo [9](#).

¹ [Deuteronomio 33:27](#), “el eterno Dios”; [Salmo 102:12](#), “permanecerás para siempre”; v. [27](#), “tus

años no se acabarán”.

1 En gr. *rafís*, *rafídos*. [Lucas 18:25](#) usa *belonés*, forma de un término que se suele usar para designar la aguja del cirujano.

1 Característica clasificada con frecuencia como inmutabilidad; véanse [Salmos 33:11](#); [102:27](#); [Santiago 1:17](#).

1 Las palabras “de tal manera” traducen correctamente esta idea, contenida en el adverbio griego *hútos*, utilizado por Juan para dar la idea de “manera”, “tipo” o “forma”; [Juan 3:8](#); [21:1](#); [1 Juan 4:11](#).

1 *Tsedeq*, R. Laird Harris, Gleason L. Archer, Jr. y Bruce K. Waltke, editores. *Theological Wordbook of the Old Testament*, volumen 2 (Chicago: Moody Press, 1980), pp. 752–755.

1 Millard J. Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 1985), pp. 288–298.

2 Por ejemplo, Elías significa “Yahwé es mi Dios”. Poner un nombre también podía ser la forma en que el padre expresaba su gran emoción. Raquel, en los momentos finales de su vida, le puso a su último hijo el nombre de Benoní: “Hijo de mi tribulación”; Jacob le cambió al niño ese nombre por el de Benjamín: “Hijo de mi mano derecha”; esto es, “Hijo de bendición” ([Génesis 35:18](#)).

1 Geoffrey W. Bromiley, editor, *International Standard Bible Encyclopedia*, vol. 1 (Grand Rapids, Wm.B. Eerdmans, 1979), pp. 41–43.

2 Los judíos y la mayoría de los teólogos liberales la entienden como un “plural intensivo” o “plural mayestático”; sin embargo, desde el punto de vista gramatical, no hay una base real para esto. El plural podría estar reflejando la Trinidad. Véase el capítulo 5.

3 Eissfeldt, Otto, traducción al idioma inglés de H. H. Rowley y P. R. Weiss, “El and Yahweh”, *Journal of Semitic Studies* 1:25–37; enero de 1956. Harris, *Theological Wordbook*, vol. 1, pp. 44–45.

1 Cuarenta y uno de los cincuenta y cinco versículos que contienen este término en el Antiguo Testamento se encuentran en el libro de Job.

2 *Shaddai* procede de una palabra antigua que significa “montaña”. El Nuevo Testamento la traduce como *pantokrátor*: “Todopoderoso, omnipotente”.

3 *Elyón* es un adjetivo superlativo construido a partir de un verbo que significa “subir”, con lo que da la idea del “más alto de todos”, el “altísimo”, el “exaltado”.

1 *Seraf* significa “ardiente” o “lleno de fuego” y sugiere que estas criaturas vivientes celestiales, o ardían literalmente, o eran purificadas por el fuego de Dios, o reflejaban de tal forma la gloria de Dios que parecían estar ardiendo. La colocación de sus alas sugiere lo que experimentan sobre Dios: les cubren el rostro en reverencia hacia Él, les cubren los pies como gesto de modestia en su presencia, y vuelan, como expresión de la seguridad real y sobrenatural con que Dios realiza sus propósitos. La triple repetición de la palabra “santo” significa que es

supremamente santo.

2 Números basados en una investigación del texto hecha por ordenador con el programa *MacBible 2.4 Hebrew Module*, de Zondervan Corp., 1991.

3 O *hawá* o *hayá*. Para un estudio completo de la etimología y la historia de su interpretación, véase Harris, *Theological Wordbook*, vol. 1, pp. 210–214.

4 En [Éxodo 3:12](#), Dios dice: “Yo estaré contigo” (hebreo *ehyé imaj*). Vemos así que el nombre divino no comprende solamente el hecho de ser, sino también la existencia de un propósito y una acción.

5 En los tiempos del Antiguo Testamento, el alfabeto hebreo contenía veintidós consonantes, sin ninguna vocal. Por tanto, el texto original decía *YHWH*, que probablemente se pronunciara “Yahwé”, aunque los judíos lo pronunciarían *Yahú* más tarde en Egipto.

1 Los numerosos versículos que llaman nuestra atención hacia el “nombre” se centran menos en el señorío de Dios y más en su fiel presencia y su existencia absoluta ([Deuteronomio 28:58](#), [Salmo 83:18](#); [Isaías 42:8](#)).

2 Los traductores de la Septuaginta no tuvieron en cuenta esta reverencia, puesto que adoptaron la lectura marginal y reemplazaron el tetragrámaton con la palabra griega *kyrios*, que básicamente equivale a la palabra *adonai*, puesto que significa “amo”, “dueño”, “señor”.

1 Transliterada en algunas traducciones como “Sabaoth”.

1 Algunas traducciones modernas lo presentan como “Jehová-jireh”.

1 La forma *Jehová rafá* no se halla en la Biblia. *Rafá* significa “Él sanó”, o “Él solía sanar”. *Rofeka* combina *rofé*, un participio que se traduce como “médico” en [Jeremías 8:22](#), y *ka*, pronombre posesivo “tuyo”, o “tú”. *Ka* es singular, lo cual pone de relieve que Dios es el médico de cada uno de nosotros, individualmente.

2 Harris, *Theological Wordbook*, vol. 2, p. 583.

3 *Ibíd.*, p. 931.

1 Véase el capítulo 9.

1 Sesenta y cinco veces en los sinópticos; más de cien en el Evangelio según San Juan.

2 De cuando en cuando, los manuscritos griegos seguían usando las palabras hebreas o arameas antiguas, con el fin de probar algo o de retener el sabor original de la lección o la figura de dicción. En hebreo, se invocaba a Dios llamándole *Ha'av*, y en el arameo usado por los judíos en los tiempos del Nuevo Testamento, *Abbá*. Ambas palabras significaban “El Padre”, o bien “¡Oh, Padre”, siendo ambas términos llenos de gran respeto.

3 Más tarde, los judíos harían de *Abbá* un término informal: “Un infante no puede decir *abbá*”

(papá) ni *immá* (mamá) hasta que haya probado el trigo [esto es, hasta que haya sido destetado]”, Talmud Sanedrín, 8:70B: VII:G. En cambio, en los tiempos del Nuevo Testamento era un término respetuoso. Véase *The New Testament, The Complete Biblical Library*, vol. 11. *Greek English Dictionary Alpha-Gamma* (Springfield, Mo.: The Complete Biblical Library, 1990), pp. 20–21.

⁴ Marvin R. Wilson, *Our Father Abraham: The Jewish Roots of the Christian Faith* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1989), pp. 56–57.

¹ Tanto las Escrituras (¹ [Tesalonicenses 2:13](#); [Hebreos 4:12](#)), como el Mesías ([Juan 1:1](#); [1 Juan 1:1](#)).

¹ Para el estudio del tema de la elección desde el punto de vista calvinista y el arminiano, véanse los capítulos [1](#) y [10](#).

Capítulo 5

La Santa Trinidad

Kerry D. McRoberts

El Padre increado, el Hijo increado:

el Espíritu Santo increado.

El Padre inconmensurable, el Hijo inconmensurable:

el Espíritu Santo inconmensurable.

El Padre eterno, el Hijo eterno:

el Espíritu Santo eterno.

L *Y sin embargo, no hay tres eternos, sino un sob eterno.¹*

La Trinidad es un misterio. Es necesario un reverente reconocimiento de aquello que no aparece revelado en las Santas Escrituras, antes de entrar en el santuario más interior del Santo para investigar acerca de su naturaleza. La ilimitada gloria de Dios nos debe imprimir una sensación de insignificancia en contraste con Él, que es “alto y exaltado”.

Entonces, ¿acaso el que reconozcamos el misterio de las obras internas de Dios, particularmente el de la Trinidad, nos exige que abandonemos nuestra razón? En absoluto. Es cierto que existen misterios en el cristianismo bíblico, pero “el cristianismo, como ‘religión revelada’, se centra en la revelación, y la revelación, por definición, pone de manifiesto en lugar de esconder”.²

Ciertamente, la razón descubre una piedra de tropiezo cuando se enfrenta al carácter paradójico de la teología trinitaria. “Sin embargo, puesto que se basa en citas bíblicas claras, la razón debe callar en este punto, y nosotros debemos creer”, afirma enérgicamente Martín Lutero.¹

Por consiguiente, el papel de la razón con relación a las Escrituras, y en especial con respecto a la formulación de la doctrina de la Trinidad, es ministerial, nunca magisterial (esto es, racionalista).² Por tanto, no estamos tratando de explicar a Dios, sino más bien de estudiar las evidencias

históricas que establecen la identidad de Jesús, como Dios y como hombre (en virtud de sus milagrosos actos y su personalidad divina), y además, “incorporar las verdades a las que Jesús dio valor de esta manera, y que se refieren a su relación eterna con Dios Padre y con Dios Espíritu Santo”.³

Históricamente, la Iglesia formuló su doctrina sobre la Trinidad después de grandes debates relacionados con el problema cristológico de la relación entre Jesús de Nazaret y el Padre. En las Escrituras se manifiestan como Dios tres distintas personas — el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo —, mientras que al mismo tiempo, la Biblia entera se aferra tenazmente al *Shemá* judío: “Oye, Israel: Jehová nuestro Dios, Jehová uno es” (Deuteronomio 6:4).⁴

La conclusión que derivamos de los datos bíblicos es que el Dios de la Biblia es (usando las palabras del Credo de Atanasio) “un Dios en Trinidad, y una Trinidad en Unidad”. ¿Suenan esto irracionales? Una acusación así contra la doctrina de la Trinidad, muy bien podría ser irracional: “Lo irracional es suprimir las evidencias bíblicas sobre la Trinidad para favorecer la Unidad, o las evidencias sobre la Unidad para favorecer la Trinidad.”⁵ “Nuestros datos deben tomar precedencia sobre nuestros modelos mentales, o, diciéndolo mejor, nuestros modelos deben reflejar sensiblemente toda la amplitud de los datos.”⁶ Por tanto, nuestros conceptos metodológicos deben estar bíblicamente centrados con respecto a la tenue relación entre la unidad y la trinidad, para que no polaricemos la doctrina de la Trinidad en uno de sus dos extremos: la supresión de evidencias para favorecer la unidad (que tiene por consecuencia el unitarismo; esto es, la idea de un Dios solitario), o hacer mal uso de las evidencias para favorecer una trinidad (con la consecuencia del triteísmo; esto es, la idea de tres dioses separados).

El análisis objetivo de los datos bíblicos con respecto a la relación entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo revela que esta gran doctrina de la Iglesia no es una noción abstracta, sino que en realidad, es una verdad de la revelación. Por consiguiente, antes de estudiar el desarrollo histórico y la formulación de la teología trinitaria, veremos los datos bíblicos que apoyan esta doctrina.

5.1 DATOS BÍBLICOS PARA LA DOCTRINA

5.1.1 *El Antiguo Testamento*

En el Antiguo Testamento, Dios es un solo Dios, que se revela a sí mismo por medio de sus nombres, sus atributos y sus actos.¹ No obstante,

un rayo de luz se abre paso a través de la larga sombra del Antiguo Testamento para insinuar una pluralidad (una distinción de personas) en la Divinidad: “Entonces dijo Dios: Hagamos al hombre a *nuestra* imagen, conforme a *nuestra* semejanza” (Génesis 1:26).² El hecho que Dios no pudo estar conversando con ángeles, o con otros seres no identificados, lo revela claramente el versículo 27, que se refiere a la creación especial del hombre “a imagen de Dios”. El contexto indica que se trata de una comunicación interpersonal divina, lo cual requiere una pluralidad de personas dentro de la Divinidad.

Se insinúan otras distinciones personales dentro de la Divinidad en los pasajes que hablan del “ángel de Yahwé”. Se distingue entre este ángel y los demás. Se lo identifica personalmente con *Yahwé*, y al mismo tiempo se lo distingue de Él (Génesis 16:7–13; 18:1–21; 19:1–28; 32:24–30; Jacob dice: “Vi a Dios cara a cara”, al referirse al ángel de *Yahwé*). En Isaías 48:16; 61:1 y 63:9–10, habla el Mesías. En una ocasión, se identifica con Dios y con el Espíritu en una unidad personal, como los tres miembros de la Divinidad. También en otra ocasión, el Mesías continúa (hablando aún en primera persona) diferenciándose de Dios y del Espíritu.

Zacarías arroja una notable luz sobre esto al hablar en nombre de Dios acerca de la crucifixión del Mesías: “Y derramaré sobre la casa de David, y sobre los moradores de Jerusalén, espíritu de gracia y de oración; y mirarán *a mí*, a quien traspasaron, y llorarán como se llora por hijo unigénito, afligiéndose *por él* como quien se aflige *por el primogénito*” (Zacarías 12:10). Se ve con claridad que el único Dios verdadero está hablando en primera persona (“a mí”) al mencionar el haber sido “traspasado”, y sin embargo, Él mismo hace el cambio gramatical de la primera persona a la tercera (“por él”) al referirse a los sufrimientos del Mesías por haber sido “traspasado”. En este pasaje queda muy en evidencia la revelación de una pluralidad dentro de la Divinidad.

Esto nos lleva desde las sombras del Antiguo Testamento, hasta la luz más intensa de la revelación del Nuevo.

5.1.2 El Nuevo Testamento

Juan comienza el prólogo a su evangelio con la revelación de la Palabra:¹ “En el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios” (Juan 1:1). B. F. Westcott observa que aquí Juan eleva nuestro pensamiento hacia la eternidad, más allá del comienzo de la creación en el tiempo.² La forma verbal “era” (gr. *én*, imperfecto del verbo *eimí*, “ser”) aparece tres veces en este versículo, y a través del uso de este

versículo, el apóstol presenta el concepto de que ni Dios ni el *Lógos* han tenido principio; su existencia juntos ha sido y es continua.³

El versículo continúa diciendo en la segunda parte: “Y el Verbo era con Dios [*prós tón Zeón*]”. El *Lógos* ha existido en perfecta intimidad con Dios a lo largo de toda la eternidad. La palabra *prós* (con) revela la relación íntima “cara a cara” que siempre han tenido entre ellos el Padre y el Hijo.⁴ La frase final de Juan es una clara declaración a favor de la divinidad de la Palabra: “Y el Verbo era Dios”.⁵

Juan nos sigue diciendo, por revelación, que el Verbo entró en el plano de la historia (1:14) como Jesús de Nazaret, siendo Él mismo “Dios el solo y único, que está junto al Padre” y quien ha dado a conocer al Padre (1:18).¹ El Nuevo Testamento revela además que, por haber compartido la gloria de Dios desde toda la eternidad (Juan 17:5), Jesucristo es objeto de la adoración reservada solamente para Dios: “Para que en el nombre de Jesús se doble toda rodilla de los que están en los cielos, y en la tierra, y debajo de la tierra, y toda lengua confiese que Jesucristo es el Señor, para gloria de Dios Padre” (Filipenses 2:10–11; véanse también Éxodo 20:3; Isaías 45:23; Hebreos 1:8).

El Verbo eterno, Jesucristo, es aquél a través del cual Dios Padre creó todas las cosas (Juan 1:3; Apocalipsis 3:14).² Jesús se identifica a sí mismo como el soberano “Yo soy” (Juan 8:58; véase Éxodo 3:14). El verbo *eimí* (“Yo soy”), con el pronombre enfático *egó* (“Yo”), significa claramente que Jesús se está proclamando un “ser fuera del tiempo” y, por tanto, Dios. El contexto no permite otra interpretación del texto. Observamos en Juan 8:59 que los judíos se sintieron impulsados a tomar piedras para matar a Jesús por lo que había dicho. Más tarde, trataron de hacer lo mismo, después de lo que afirmara en Juan 10:30: “Yo y el Padre uno somos.” Los judíos que lo escuchaban, lo consideraron un blasfemo: “Tú, siendo hombre, te haces Dios” (Juan 10:33; véase Juan 5:18).

Pablo identifica a Jesús como el Dios providente: “Y él es antes de todas las cosas, y todas las cosas en él subsisten” (Colosenses 1:17). Jesús es el “Dios Poderoso” que gobernará como Rey en el trono de David y lo hará eterno (Isaías 9:6–7). Su conocimiento es perfecto y completo. Pedro se dirige a Él, diciéndole: “Señor, tú lo sabes todo” (Juan 21:17). Cristo mismo dijo: “Nadie conoce al Hijo, sino el Padre, ni al Padre conoce alguno, sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo lo quiera revelar” (Mateo 11:27; véase Juan 10:15).¹

Ahora, Jesús está presente en todas partes (Mateo 18:20) y es

inmutable ([Hebreos 13:8](#)). Comparte con el Padre el título de “Primero y Último”, y es “el Alfa y la Omega” ([Apocalipsis 1:17](#); [22:13](#)). Jesús es nuestro Redentor y Salvador ([Juan 3:16–17](#); [Hebreos 9:28](#); [1 Juan 2:2](#)), nuestra Vida y nuestra Luz ([Juan 1:4](#)), nuestro Pastor ([Juan 10:14](#); [1 Pedro 5:4](#)), nuestro Justificador ([Romanos 5:1](#)), y el “Rey de reyes y Señor de señores” que viene pronto ([Apocalipsis 19:16](#)). Jesús es la Verdad ([Juan 14:6](#)) y el Consolador cuyo consuelo y ayuda fluyen sobreabundantes en nuestra vida ([2 Corintios 1:5](#)). Además, Isaías lo llama nuestro “Consejero” ([Isaías 9:6](#)), y es la Roca ([Romanos 9:33](#); [1 Corintios 10:4](#)). Es santo ([Lucas 1:35](#)), y habita dentro de aquéllos que invocan su nombre ([Romanos 10:9–10](#); [Efesios 3:17](#)).

Todo cuanto se puede decir de Dios Padre, se puede decir de Jesucristo. “Porque en él habita corporalmente toda la plenitud de la Deidad” ([Colosenses 2:9](#)); “el cual es Dios sobre todas las cosas, bendito por los siglos” ([Romanos 9:5](#)). Jesús habló de su igualdad total con el Padre: “El que me ha visto a mí, ha visto al Padre ... Yo soy en el Padre, y el Padre en mí” ([Juan 14:9–10](#)).

Jesús reclamó también plena divinidad para el Espíritu Santo: “Y yo rogaré al Padre, y os dará otro Consolador, para que esté con vosotros para siempre” ([Juan 14:16](#)).² Al llamar *álon parákleton* al Espíritu Santo (“otro Ayudador de la misma clase que Él”),³ Jesús estaba afirmando que todo cuanto se puede decir acerca de su naturaleza, se puede decir también del Espíritu Santo. Por tanto, la Biblia testifica a favor de la divinidad del Espíritu Santo como Tercera Persona de la Trinidad.

El [Salmo 104:30](#) revela al Espíritu Santo como el Creador: “Envías tu Espíritu, son creados, y renuevas la faz de la tierra.” Pedro se refiere a Él como Dios ([Hechos 5:3–4](#)), y el autor de Hebreos lo llama “el Espíritu eterno” ([Hebreos 9:14](#)).

Por ser Dios, el Espíritu Santo posee los atributos de la divinidad. Lo conoce todo: “El Espíritu todo lo escudriña, aun lo profundo de Dios ... Nadie conoció las cosas de Dios, sino el Espíritu de Dios” ([1 Corintios 2:10–11](#)). Está presente en todas partes ([Salmo 139:7–8](#)). Aunque distribuye dones entre los creyentes, Él sigue siendo “uno y el mismo” ([1 Corintios 12:11](#)); es constante en su naturaleza. Es la verdad ([Juan 15:26](#); [16:13](#); [1 Juan 5:6](#)). Es el Autor de la vida ([Juan 3:3–6](#); [Romanos 8:10](#)) por medio del nuevo nacimiento y la renovación ([Tito 3:5](#)) y nos sella para el día de la redención ([Efesios 4:30](#)).

El Padre es nuestro Santificador ([1 Tesalonicenses 5:23](#)), Jesucristo es

nuestro Santificador (1 Corintios 1:2) y el Espíritu Santo es también nuestro Santificador (Romanos 15:16). El Espíritu Santo es nuestro “Consolador” (Juan 14:16, 26; 15:26), y habita en aquéllos que le temen (Juan 14:17; 1 Corintios 3:16–17; 6:19; 2 Corintios 6:16). En Isaías 6:8–10, Isaías identifica al “Señor” como quien habla, y Pablo atribuye este mismo pasaje al Espíritu Santo (Hechos 28:25–26). Con respecto a esto, Juan Calvino hace esta observación: “Ciertamente, donde los profetas suelen decir que las palabras que pronuncian son las del Señor de los ejércitos, Cristo y los apóstoles las atribuyen al Espíritu Santo [véase 2 Pedro 1:21].” Así llega Calvino a la siguiente conclusión: “Por consiguiente, se deduce que quien es preeminentemente el autor de las profecías, es verdaderamente Jehová [*Yahwé*].”¹

“El concepto del Dios Uno y Trino sólo aparece en la tradición judeocristiana.”² Este concepto no ha aparecido gracias a las especulaciones de los hombres sabios de este mundo, sino a través de la revelación hecha paso a paso en la Palabra de Dios. A lo largo y ancho de todos los escritos de los apóstoles, se da por supuesta e implícita la Trinidad (por ejemplo, Efesios 1:1–14; 1 Pedro 1:2). Está claro que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo existen eternamente como tres personas distintas y, sin embargo, las Escrituras revelan también la unidad³ de los tres miembros de la Divinidad.⁴

Las Personas de la Trinidad tienen cada una su propia voluntad separada, aunque nunca en conflicto entre sí (Lucas 22:42; 1 Corintios 12:11). El Padre se dirige al Hijo utilizando el pronombre personal de segunda persona, “tú”: “Tú eres mi Hijo amado” (Lucas 3:22). Jesús se ofrece al Padre a través del Espíritu (Hebreos 9:14). También afirma que ha venido, “no para hacer *mi voluntad*, sino *la voluntad del que me envió*” (Juan 6:38).

El nacimiento virginal de Jesucristo revela la relación existente entre los tres miembros de la Trinidad. El relato de Lucas dice: “Respondiendo el ángel, le dijo: *El Espíritu Santo* vendrá sobre ti, y el poder *del Altísimo* te cubrirá con su sombra; por lo cual también el Santo Ser que nacerá, será llamado *Hijo de Dios*” (Lucas 1:35).

El Dios uno se revela como una trinidad en el bautismo de Jesucristo. El Hijo sale de las aguas. El Espíritu Santo desciende en forma de paloma. El Padre habla desde los cielos (Mateo 3:16–17). La Biblia presenta al Espíritu activo en la creación (Génesis 1:2); sin embargo, el autor de Hebreos declara explícitamente que el Padre es el Creador (Hebreos 1:2), mientras que Juan señala que la creación fue realizada “por”¹ el Hijo

(Juan 1:3; Apocalipsis 3:14). Cuando el apóstol Pablo les anuncia a los atenienses que Dios “hizo el mundo y todas las cosas que en él hay” (Hechos 17:24), la única conclusión razonable a la que podemos llegar, junto con Atanasio, es que Dios es “un Dios en la Trinidad y una Trinidad en la Unidad”.

La resurrección de Jesucristo de entre los muertos es otro notable ejemplo de la relación dentro de la Divinidad una y trina en la redención. Pablo afirma que el Padre de Jesucristo levantó al Señor de entre los muertos (Romanos 1:4; véase 2 Corintios 1:3). Sin embargo, Jesús afirma enérgicamente que Él levantará su propio cuerpo de la tumba en la gloria de la resurrección (Juan 2:19–21). En otro lugar, Pablo declara que Dios levantó a Cristo de entre los muertos por medio del Espíritu Santo (Romanos 8:11; véase Romanos 1:4). Lucas le da el toque teológico final a la ortodoxia trinitaria, al recoger por escrito la proclamación hecha por Pablo ante los atenienses, de que el Dios único había levantado a Cristo de entre los muertos (Hechos 17:30–31).

Jesús coloca a los tres miembros de la Divinidad en el mismo plano divino, al ordenarles a sus discípulos: “Id, y haced discípulos a todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo” (Mateo 28:19).

El apóstol Pablo, judío monoteísta educado a los pies de Gamaliel, el gran erudito rabínico, “hebreo de hebreos; en cuanto a la ley, fariseo” (Filipenses 3:5), estaba impresionado con la teología trinitaria, como podemos ver en su saludo final a la iglesia de Corinto: “La gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios, y la comunión del Espíritu Santo sean con todos vosotros” (2 Corintios 13:14).¹ Definitivamente, los textos bíblicos nos traen a la conclusión de que, dentro de la naturaleza del único Dios verdadero hay tres personas, que son entre sí coeternas, coiguales y coexistentes.

El teólogo ortodoxo subordina humildemente su pensamiento sobre la teología trinitaria a los datos revelados en la Palabra de Dios, de una manera muy similar a la forma en que el físico lo hace al formular la paradójica teoría de las partículas y las ondas:

Los físicos cuánticos están de acuerdo en que las entidades subatómicas son una mezcla de propiedades de onda (W, por el inglés *wave*, “onda”), propiedades de partícula (P), y propiedades cuánticas (h). Los electrones a alta velocidad, cuando se los dispara a través de un cristal de níquel o de una película metálica (como rayos catódicos rápidos, o incluso rayos B), se difractan como los rayos X. En principio,

el rayo B es igual a la luz del sol usada en un experimento de doble incisión o biprismático. La difracción es un criterio de conducta semejante a las ondas en las sustancias; toda la teoría clásica sobre las ondas descansa en esto. Sin embargo, además de esta conducta, hace mucho tiempo que se ha pensado en los electrones como partículas cargadas de electricidad. Un campo magnético transversal desvía un rayo de electrones y su esquema de difracción. Sólo las partículas se comportan de esta manera; toda la teoría electromagnética clásica depende de esto. *Para explicar todas las evidencias, los electrones deben ser a un tiempo particulados y ondulatorios* [cursiva añadida]. Un electrón es un PWh.²

La analogía entre la Trinidad y el PWh es una buena ilustración sobre las precauciones preliminares de este capítulo; esto es, que aunque el teólogo debe buscar siempre la racionalidad en la formulación teológica, también debe escoger la revelación por encima de las restricciones finitas de la lógica humana. Sólo las Escrituras son la piedra de toque para la teología de la iglesia cristiana.

5.2 LA FORMULACIÓN HISTÓRICA DE LA DOCTRINA

Aunque hablaba de otra preocupación doctrinal, la advertencia de Calvino es igualmente aplicable a la formulación trinitaria: “Si alguien penetra en este lugar con descuidada seguridad, no logrará satisfacer su curiosidad, y entrará en un laberinto del que no hallará la salida.”¹

Ciertamente, la formulación histórica de la doctrina de la Trinidad tiene todas las características de un laberinto terminológico dentro del cual muchas sendas conducen a callejones sin salida heréticos.²

Los cuatro primeros siglos de la iglesia cristiana estuvieron dominados por un solo tema central; el concepto cristológico del *Lógos*.³ Este concepto es exclusivamente juanino, y se halla tanto en el prólogo del evangelio de ese apóstol, como en el de su primera epístola. La controversia eclesiástica de aquellos tiempos se centraba en esta pregunta: “¿Qué quiso decir Juan al utilizar la palabra *Lógos*? La controversia alcanzó su punto más alto en el siglo cuarto, con el Concilio de Nicea (año 325).

En el segundo siglo, los padres apostólicos presentan una cristología sin desarrollar. La relación entre las dos naturalezas de Cristo, la humana y la divina,⁴ no queda claramente articulada en sus obras. La doctrina de la Trinidad aparece implícita en su cristología más desarrollada, pero no la hace explícita.

Los grandes defensores de la fe en la Iglesia Primitiva (por ejemplo, Ireneo y Justino Mártir), llamaban a Cristo el eterno *Lógos*. Ya en sus tiempos, el concepto del *Lógos* parece haber sido entendido como un poder o atributo eterno de Dios que, de una manera inexplicable, habita en Cristo. El *Lógos* eternamente personal, con relación al Padre, no había sido definido aún durante este período.

5.2.1 Ireneo contra los gnósticos

Entramos en el laberinto eclesiástico del desarrollo histórico de la teología trinitaria siguiendo los pasos de Ireneo, obispo de Lyon, en la Galia, y discípulo de Policarpo, quien a su vez había sido discípulo del apóstol Juan.¹ Por tanto, en Ireneo hallamos un lazo directo con las enseñanzas apostólicas.

Ireneo entró en el fragor del debate teológico durante el último tercio del segundo siglo. Lo más conocido de su obra son sus argumentos contra los gnósticos.² Durante siglos, su gran obra *Adversus Hæreses* [Contra los herejes], ha sido una fuente primaria de defensa contra las venenosas influencias espirituales del gnosticismo.

Ireneo movió a la Iglesia en una dirección positiva, al afirmar la unidad de Dios, quien es el Creador del cielo y de la tierra. Su firmeza en el monoteísmo protegió a la Iglesia del peligro de dar un giro equivocado dentro del laberinto, para llegar como consecuencia a un callejón politeísta sin salida. Ireneo también advirtió contra las especulaciones gnósticas acerca de la forma en que el Hijo había sido engendrado por el Padre.³

Los gnósticos especulaban continuamente acerca de la naturaleza de Cristo y su relación con el Padre. Algunos gnósticos colocaban a Cristo en su panteón de eones (intermediarios espirituales entre la Mente Divina y la tierra), y al hacerlo, trivializaban su divinidad. Otros (los docetistas)⁴ negaban la humanidad plena de Cristo, insistiendo en que no se había podido encarnar, sino más bien que había tomado la apariencia de hombre, y sólo en apariencia había sufrido y muerto en la cruz (véanse [Juan 1:14](#); [Hebreos 2:14](#); [1 Juan 4:2-3](#)).

Ireneo contrarrestó apasionadamente las enseñanzas de los gnósticos con una cristología impresionantemente desarrollada, en la que ponía de relieve, tanto la plena humanidad, como la divinidad de Jesucristo. En su defensa de la cristología, les respondía a los gnósticos con dos sentencias cimeras que más tarde surgirían de nuevo en Calcedonia:⁵ “Filius Dei filius

hominis factus”, “El Hijo de Dios [se ha] convertido en hijo de hombre”, y “*Iesus Christus vere homo, vere Deus*”, “Jesucristo [es] verdaderamente hombre y verdaderamente Dios”.¹

Esto significaba necesariamente que tenía un rudimentario concepto de trinitarianismo. De no haber sido así, las alternativas habrían sido el diteísmo (dos dioses) o el politeísmo (muchos dioses). Sin embargo, se dice de Ireneo que insinuó un “trinitarianismo económico”. En otras palabras, “sólo se refiere a la divinidad del Hijo y del Espíritu dentro del contexto de su revelación y su actividad salvadora; esto es, en el contexto de la ‘economía’ (el plan) de salvación”.²

5.2.2 Tertuliano contra Práxeas

Tertuliano, el “obispo pentecostal de Cartago” (de 160 hasta alrededor de 230), hizo contribuciones incalculables al desarrollo de la ortodoxia trinitaria. Adolph Harnack, por ejemplo, insiste en que fue Tertuliano quien abrió el surco para el desarrollo posterior de la doctrina trinitaria ortodoxa.³

El tratado de Tertuliano “Contra Práxeas” es un breve conjunto de cincuenta páginas de vigorosa polémica contra un cierto Práxeas, de quien se supone que fue el importador en Roma de la herejía del monarquianismo o patripasianismo.⁴ El monarquianismo enseña que existe un Principio solitario: Dios Padre. Como consecuencia, niega la divinidad plena del Hijo y del Espíritu. Sin embargo, para conservar las doctrinas de la salvación, los monarquianos llegaban a la conclusión de que se había hecho necesario que el Padre, como ser divino, fuera crucificado por los pecados del mundo. Ésta es la herejía llamada “patripasianismo”. Por consiguiente, decía Tertuliano acerca de Práxeas: “Ha echado fuera la profecía, y metido la herejía; ha mandado al exilio al Paracleto y crucificado al Padre.”⁵

A medida que la herejía de Práxeas iba pasando por la Iglesia, Tertuliano nos informa que la gente seguía dormida en su ignorancia doctrinal.⁶ Aunque estaba decidido a advertir a la Iglesia con respecto a los peligros del monarquianismo, vino a entrar en la controversia a la hora undécima, cuando la herejía se convertía ya con rapidez en la idea dominante dentro del pensamiento de los cristianos.

Tertuliano emprendió entonces la tarea de cavar un canal ortodoxo por el cual fuesen encauzadas las consecuencias inherentes a la teología trinitaria en la conciencia de la Iglesia. Aunque se le acredita el haber sido

el primero en usar el término “trinidad”, no es correcto decir que haya sido quien “inventó” la doctrina, sino más bien quien excavó en la conciencia de la Iglesia y puso al descubierto la vena inherente de pensamiento trinitario que ya se hallaba presente. B. B. Warfield comenta: “Tertuliano tuvo que ... afirmar la divinidad verdadera y total de Jesús ... sin crear dos dioses ... Y por cuanto logró hacerlo, lo debemos reconocer como el padre de la doctrina de la Trinidad que sostiene la Iglesia.”¹

El concepto que Tertuliano hace explícito es el de una “trinidad económica” (similar al concepto de Ireneo, pero con una definición más clara). Pone de relieve la unidad de Dios; esto es, que sólo hay una sustancia divina, un poder divino — sin separación, división, dispersión o diversidad —, y con todo, hay una distribución de funciones; una distinción de personas.

5.2.3 Orígenes y la escuela de Alejandría

En el siglo II a.C., Alejandría, en Egipto, reemplazó a Atenas como centro intelectual del mundo grecorromano. El conocimiento académico cristiano florecería más tarde también en Alejandría. Algunos de los eruditos más distinguidos dentro de la historia temprana de la Iglesia, pertenecían a la escuela alejandrina.

La Iglesia continuó su progreso a través del laberinto teológico de la formulación doctrinal con la obra de Orígenes (alrededor de 185–254), el celebrado teólogo de Alejandría. La eternidad del *Lógos* personal fue presentada de manera explícita por vez primera en el pensamiento de Orígenes.² Con Orígenes comenzó a surgir la doctrina ortodoxa sobre la Trinidad, aunque no se halló cristalizada en cuanto a su formulación (al progresar más allá del concepto “económico” de Tertuliano) hasta fines del cuarto siglo, en el Concilio de Nicea (325).

En contra de los monarquianistas (llamados también unitarios), Orígenes propuso su doctrina de la generación eterna del Hijo (llamada *filicación*). Unió esta generación a la voluntad del Padre, con lo que estaba declarando implícitamente que había subordinación del Hijo al Padre. No sólo fueron los términos “Padre” e “Hijo” los que le sugirieron esta doctrina de la *filicación*, sino también el hecho de que se llama constantemente al Hijo “el unigénito” (Juan 1:14, 18; 3:16, 18; 1 Juan 4:9).¹

Según Orígenes, el Padre engendra eternamente al Hijo y, por tanto, nunca está sin Él. El Hijo es Dios y, sin embargo, *subsiste* (para usar un

lenguaje teológico posterior relacionado con el ser divino) como una persona distinta al Padre. El concepto de Orígenes acerca de la generación eterna preparó a la Iglesia para su futura comprensión de la Trinidad como *subsistente* en tres personas, en lugar de constar de tres partes.

Orígenes le dio expresión teológica a la relación entre el Hijo y el Padre, afirmada más tarde en el Concilio de Nicea con la expresión “*homoúsios to patrí*”, “de una misma sustancia [o esencia] con el Padre”.² La comprensión del concepto de persona, esencial para la fórmula trinitaria ortodoxa, aún carecía de precisión. La expresión latina *persona*, con su significado de “papel” o “actor”, no contribuía en la lucha teológica por comprender al Padre, al Hijo y al Espíritu como tres personas, en lugar de verlos como simples papeles diferentes desempeñados por Dios. El concepto teológico de *hipóstasis*, esto es, la distinción de personas dentro de la Divinidad (en distinción a la unidad de sustancia o de naturaleza dentro de la Divinidad, calificada de “consustancialidad” y relacionada con la *homoúsia*), fue el que permitió la paradójica formulación de la teología trinitaria.

La doctrina de Orígenes acerca de la generación eterna del Hijo fue una polémica contra la noción de que hubo un tiempo en que el Hijo no existía. Su concepto de “consustancialidad” insistía en la igualdad entre el Hijo y el Padre. No obstante, surgieron dificultades en el pensamiento de Orígenes, debido al concepto de subordinación que presentaba el lenguaje del Nuevo Testamento, y la idea del papel de sumisión del Hijo con respecto al Padre, al mismo tiempo que se sostenía la plena divinidad del Hijo. Es crítico para nuestra comprensión “entender la subordinación en un sentido que podríamos llamar económico”, no en un sentido que se relacione con la naturaleza del ser divino. Por consiguiente, “el Hijo se somete a la voluntad del Padre y ejecuta su plan (*oikonomía*), pero no es por eso inferior al Padre en naturaleza”.¹

Orígenes se mantuvo constante en su formulación de las relaciones entre el Padre y el Hijo, presentando en ocasiones al Hijo como una especie de divinidad de segundo orden, que se distinguiría del Padre como persona, pero sería inferior como ser. En esencia, Orígenes enseñaba que el Hijo le debía su existencia a la voluntad del Padre. Esta vacilación con respecto al concepto del subordinacionismo provocó una reacción masiva de parte de los monarquianistas.

5.2.4 El monarquianismo dinámico: el primer giro equivocado

Los monarquianistas trataban de conservar el concepto de la unidad de

Dios, la monarquía o monoteísmo. Se centraban en la eternidad de Dios, como el único Señor o Gobernante, con relación a su creación.

El monarquianismo apareció en dos corrientes distintas: la dinámica y la modalista. El monarquianismo dinámico (llamado también monarquianismo ebionita, monarquianismo unitario o monarquianismo adopcionista), fue anterior al monarquianismo modalista.

El monarquianismo dinámico negaba toda noción de una Trinidad personal eterna. Esta escuela estaba representada por los llamados “*álogos*”,² hombres que rechazaban la cristología del *Lógos*. Los *álogos* basaban su cristología en los evangelios sinópticos solamente, rechazando aceptar la cristología de Juan, porque sospechaban que había intrusiones helenísticas en el prólogo de su evangelio.

Los monarquianistas dinámicos alegaban que Cristo no era Dios desde toda la eternidad sino, más bien, que se había convertido en Dios en algún punto del tiempo. Aunque existían diferencias de opinión con respecto al momento en particular señalado para la divinización del Hijo, la opinión más generalizada era que la exaltación del Hijo tuvo lugar durante su bautismo, cuando fue ungido por el Espíritu. En ese momento, y por medio de su obediencia, Cristo se convirtió en el hijo divino de Dios. Cristo era considerado el Hijo adoptivo de Dios, en lugar de ser el Hijo eterno de Dios.

El monarquianismo dinámico enseñaba también que Jesús había sido exaltado de manera progresiva, o dinámica, a la categoría divina. No concebía la relación entre el Padre y el Hijo en función de su naturaleza y su ser, sino en términos morales. Esto es, no se concebía al Hijo como poseedor de igualdad de naturaleza con el Padre (*homóusios*: *homos* significa “el mismo”, y *usía* significa “esencia”). Los monarquianistas dinámicos proponían que hay una relación simplemente moral entre Jesús y los propósitos de Dios.¹

Entre los defensores tempranos del monarquianismo dinámico se halla Pablo de Samosata, obispo de Antioquía en el tercer siglo. Se desarrolló un gran debate, con la Iglesia Oriental y la Escuela de Antioquía de una parte, y la Iglesia Occidental y la Escuela de Alejandría de la otra. El centro del debate era la relación entre el *Lógos* y el hombre llamado Jesús.

Harold O. J. Brown observa que el adopcionismo del monarquianismo dinámico “conservó la unidad de la divinidad a base de sacrificar la

divinidad de Cristo”.² Por consiguiente, el monarquianismo dinámico es un giro equivocado dentro del laberinto doctrinal, que terminó en un herético callejón sin salida.

Luciano siguió a Pablo de Samosata como campeón del monarquianismo dinámico. Su discípulo más distinguido fue Arrio. Fue él quien se halló detrás de la controversia arriana que tuvo por consecuencia la reunión de los obispos en Nicea y la redacción del gran Credo Trinitario (325). Antes de estudiar el arrianismo, examinemos la segunda corriente de monarquianismo: el modalismo.

5.2.5 El monarquianismo modalista: el segundo giro equivocado

Las principales influencias detrás del monarquianismo modalista fueron el gnosticismo y el neoplatonismo.³ Los monarquianistas modalistas concebían el universo como un todo organizado, manifiesto en una jerarquía de modos. Los modos (comparados con una serie de círculos concéntricos) eran concebidos como diversos niveles de manifestación de la realidad que emanaba de Dios, “el Uno” que existe como “ser puro”, como el Ser Supremo situado en la cumbre de la escala jerárquica. (Esto señala la influencia neoplatónica.)

Los monarquianistas modalistas enseñaban que la realidad disminuye, según la lejanía que haya entre una emanación y el Uno. Por consiguiente, el orden de seres más bajo sería la materia física del universo. Aunque seguían considerando a la materia como parte del Uno del cual emanaba, los modalistas consideraban que ésta existía de una forma inferior. (Esto señala la influencia gnóstica.) Al contrario, pensaban que la realidad iba en aumento, a medida que se progresaba hacia el Uno (llamado también “la Mente Divina”).

Es fácil ver el panteísmo implícito en este punto de vista sobre la realidad, puesto que se da por supuesto que todo lo que existe se ha originado a partir de las emanaciones (modos o niveles de realidad) que brotan de la esencia misma de Dios. Algunos modalistas usaban una analogía acerca del sol y sus rayos. Los rayos del sol tienen la misma esencia del sol, pero no son el sol. Los modalistas suponían que, mientras más alejados estuviesen los rayos del sol, menos serían luz solar pura, y que, aunque los rayos compartiesen la esencia misma del sol, eran inferiores al sol, por ser simples proyecciones de éste.

La aplicación cristológica de este punto de vista sobre la realidad identificaba a Jesús como una emanación del Padre de primer orden,

reduciéndolo a un nivel inferior al Padre con respecto a la naturaleza de su ser, o esencia. Aunque Jesús era considerado el orden más alto del ser después del Uno, seguía siendo inferior al Uno, y dependiente del Padre en cuanto a su existencia, aunque fuera superior a los ángeles y a la humanidad.

Sabelio (siglo III) fue el campeón del monarquianismo modalista, y el responsable por la impresión tan formidable que dejó en la Iglesia. Fue Él quien originó la analogía anterior sobre el sol y sus rayos, y negó que Jesús fuera divino, en el sentido eterno en que lo es el Padre. Esta idea condujo al término teológico *homoiúsios*. El prefijo *homoi* procede de la palabra *homoios*, que significa “parecido”, “similar”, mientras que la palabra *usía* significa “esencia”. Por tanto, Sabelio sostenía que la naturaleza del Hijo sólo era semejante a la del Padre; no era la misma del Padre.

Sabelio fue condenado como hereje en el año 268, en el Concilio de Antioquía. La diferencia entre el prefijo *homo* (“igual”) y el prefijo *homoi* (“similar”) podrá parecer trivial, pero la *iota* (“i”) señala la diferencia entre el panteísmo implícito en el sabelianismo (es decir, el hecho de confundir a Dios con su creación) y la divinidad plena de Jesucristo, fuera de la cual, las doctrinas sobre la salvación quedan gravemente afectadas. A través de este abandono de la divinidad plena y la personalidad de Cristo y del Espíritu Santo, el monarquianismo modalista tomó también un giro equivocado en el laberinto doctrinal.

5.2.6 El arrianismo: el tercer giro equivocado

Aunque estudiante de Luciano y, por consiguiente, en la línea del monarquianismo dinámico iniciada por Pablo de Samosata, Arrio fue más allá que ellos en cuanto a complejidad teológica. Creció en Alejandría, donde fue ordenado como presbítero poco después del año 311, aunque era discípulo de la tradición antioqueña. Alrededor del año 318, suscitó la atención de Alejandro, el nuevo arzobispo de Alejandría. Alejandro lo excomulgó en el año 321 por sus puntos de vista heréticos con respecto a la persona, naturaleza y obra de Jesucristo.

Arrio estaba decidido a que se le restaurara en la Iglesia, no por arrepentimiento, sino con el fin de que sus puntos de vista sobre Cristo se convirtieran en la teología de la Iglesia. En sus esfuerzos por lograr su restauración en ella, consiguió la ayuda de algunos de sus amigos más influyentes, entre los que se hallaban Eusebio de Nicomedia, Eusebio de Cesarea, el famoso historiador eclesiástico, y varios obispos del Asia.

Siguió enseñando sin la aprobación de Alejandro, y sus especulaciones levantaron considerables debates y confusiones dentro de la Iglesia.

Poco después de la excomunión de Arrio, Constantino se convirtió en el único emperador del Imperio Romano. Para su gran consternación, Constantino descubrió que la Iglesia se hallaba en un caos tal con respecto a la controversia arriana, que estaba amenazando la estabilidad política y religiosa de todo el imperio. Entonces, se apresuró a convocar el Primer Concilio Ecuménico, el Concilio de Nicea, en el año 325.

Arrio insistía en que Dios Padre es el único Principio y, por tanto, el eterno. Dios es “no engendrado”, mientras que todo lo demás, incluso Cristo, es “engendrado”. Arrio afirmaba equivocadamente que la idea de ser “engendrado” lleva consigo el concepto de haber sido creado.¹ Al mismo tiempo, se tomó gran trabajo para separarse del panteísmo implícito en la herejía sabeliana, al insistir en que Dios no tenía una necesidad interna de crear. Afirmaba también que Dios había creado una sustancia independiente (lat. *substantia*), que había utilizado para crear todas las demás cosas. Esta sustancia independiente, creada primero por Dios, por encima de todas las otras cosas, era el Hijo.

Arrio proponía que la unicidad del Hijo está limitada al hecho de haber sido la creación primera y mayor de Dios. En el pensamiento arriano, la encarnación del Hijo es concebida como la unión entre esa sustancia creada (el *Lógos*) y un cuerpo humano. Enseñaba que el *Lógos* reemplazaba al alma dentro del cuerpo humano de Jesús de Nazaret.¹

Harnack tiene razón al observar que Arrio “es un monoteísta estricto sólo con respecto a la cosmología; como teólogo, es politeísta”.² En otras palabras, Arrio sólo reconocía como Dios a una persona solitaria; sin embargo, en la práctica, extendía la adoración reservada sólo para Dios, a Cristo, del que por otra parte había dicho que había tenido principio.

La cristología de Arrio reduce a Cristo a la condición de criatura, y, por consiguiente, niega su obra salvadora. Es decir, que el arrianismo tomó un giro equivocado en el laberinto, hacia un corredor herético del que no hay salida posible.

5.2.7 La ortodoxia trinitaria: la salida del laberinto

Trescientos obispos, tanto de la escuela alejandrina como de la escuela antioqueña, se reunieron en Nicea³ para celebrar el gran concilio ecuménico que trataría de dar precisión teológica a la doctrina de la

Trinidad. El interés del concilio era triple: (1) aclarar los términos utilizados para articular la doctrina trinitaria; (2) poner al descubierto y condenar errores teológicos que existían en diversas partes de la Iglesia; y (3) redactar un documento que presentara de manera adecuada las convicciones identificadas en las Santas Escrituras y compartida por la Iglesia en su consenso.

El obispo Alejandro estaba listo para la batalla contra Arrio. Los arrianos estaban seguros de que triunfarían. Eusebio de Nicomedia preparó un documento en el que declaraba la fe de Arrio, y lo propuso con toda confianza al comienzo mismo del concilio. Puesto que rechazaba osadamente la divinidad de Cristo, provocó la indignación de la mayoría de los asistentes, quienes rechazaron por completo el documento. Entonces, Eusebio de Cesarea (quien no era arriano, aunque fuese representante de la Iglesia Oriental), redactó durante el debate un credo que más tarde se convertiría en la base del Credo Niceno.

El obispo Alejandro (y los alejandrinos en general) estaba preocupado principalmente por la forma en que el punto de vista arriano iba a afectar a la salvación personal, si Cristo no era plenamente Dios, en el mismo sentido en que lo es el Padre. Para poder llevar al hombre a la reconciliación con Dios, Cristo tenía que ser Dios, alegaba Alejandro.

Él reconocía la existencia de un lenguaje de subordinación en el Nuevo Testamento, particularmente cuando se refiere a Jesús como “engendrado” por el Padre. Sin embargo, indicó que es necesario entender el término “engendrado” desde una perspectiva judía, puesto que habían sido hebreos los que habían utilizado el término en la Biblia. El uso hebreo del término tiene como propósito presentar la preeminencia de Cristo. (Pablo habla en estos términos, usando la palabra “primogénito”, no con relación al origen de Cristo, sino a los efectos salvadores de su obra redentora [véase [Colosenses 1:15, 18](#)].)¹

Su respuesta a Arrio alegaba que la condición de engendrado con respecto al Hijo va precedida en las Escrituras por el predicativo *pará* en [Juan 1:14](#) (el Verbo es el único engendrado *del* Padre). Éste indicaría que compartía con Dios la misma naturaleza eterna (en línea con la “generación eterna” del Hijo propuesta por Orígenes).² En los oídos del intratable Arrio, aquello equivalía a una admisión de la creación de Cristo. Estaba tratando por todos los medios de liberar a la teología de las consecuencias del modalismo, que, utilizando palabras atribuidas posteriormente a su archienemigo Atanasio, eran culpables de “confundir a las personas”.³ Por tanto, era fundamental que se distinguiera a Cristo

del Padre.

El obispo Alejandro siguió con su argumento, afirmando que Cristo es “engendrado” por el Padre, pero no en el sentido de emanación o creación. Teológicamente, el gran reto que tenía delante la Iglesia Occidental era la explicación del concepto de *homoúsia* sin caer en el error de la herejía modalista.

Se suele acreditar a Atanasio el haber sido el gran defensor de la fe en el Concilio de Nicea. Sin embargo, en realidad el peso mayor de la obra de Atanasio tuvo lugar después de aquel gran concilio ecuménico.

El inflexible Atanasio, aunque depuesto por el emperador en tres ocasiones durante su propia carrera eclesiástica, contendió valerosamente por el concepto de que Cristo es de la misma esencia (*homoúsios*) que el Padre, y no simplemente semejante al Padre en esencia (*homoiúsios*). Durante su carrera como obispo y defensor de lo que emergió como ortodoxia, fue siempre “Atanasio contra el mundo”.

La escuela alejandrina terminó triunfando sobre los arrianos, y Arrio fue condenado y excomulgado una vez más. En la formulación de la doctrina trinitaria dentro del Credo de Nicea, Jesucristo es “el unigénito Hijo de Dios, engendrado por el Padre desde antes de todas las edades, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado y no creado, de la misma sustancia que el Padre”.¹

La Iglesia usaría más tarde el término “procesión” en lugar de “generación” o “engendrado”, con el propósito de expresar la subordinación económica del Hijo hacia el Padre. Se le sigue asignando un tipo de primacía al Padre con relación al Hijo, pero esa primacía no es una primacía de tiempo; el Hijo ha existido siempre como el Verbo. Sin embargo, fue “engendrado”; “procede” del Padre; no el Padre del Hijo.

Se entiende teológicamente que esta procesión del Hijo (llamada “filiación” ya en el siglo VIII) es un acto necesario de la voluntad del Padre, lo que hace imposible pensar en el Hijo como no engendrado por el Padre. De aquí que la procesión del Hijo es un presente eterno, un acto siempre continuo que nunca termina. Por tanto, el Hijo es inmutable (no está sujeto a cambios; [Hebreos 13:8](#)), así como el Padre es inmutable ([Malaquías 3:6](#)). Definitivamente, la filiación del Hijo no es una generación de su esencia divina, porque el Padre y el Hijo son ambos divinidad y, por tanto, de la “misma” naturaleza indivisible.² El Padre y el Hijo (con el Espíritu) existen juntos en una subsistencia personal (esto es,

el Hijo y el Espíritu son personalmente distintos al Padre en su existencia eterna).

Aunque esta exposición de las agudas complejidades lingüísticas del Credo Niceno pueda ser frustrante a dieciséis siglos de distancia, es importante que pensemos de nuevo en la crítica necesidad de mantener la paradójica fórmula del Credo de Atanasio: “Un Dios en Trinidad y una Trinidad en la Unidad.” La precisión teológica es crítica, porque los términos *usía*, *hypóstasis*, *substantia* y *subsistencia* nos proporcionan una comprensión conceptual de lo que se entiende por ortodoxia trinitaria, como la afirma el Credo de Atanasio: “El Padre es Dios, el Hijo es Dios y el Espíritu Santo es Dios, pero no son tres dioses, sino un solo Dios.”

Entre los años 361 y 381, la ortodoxia trinitaria sufrió un refinamiento mayor, particularmente con respecto al Espíritu Santo, el tercer miembro de la Trinidad. En el año 381, los obispos se reunieron en Constantinopla, convocados por el emperador Teodosio, y reafirmaron las declaraciones de la ortodoxia nicena. Hubo también citas explícitas relacionadas con el Espíritu Santo. Por esto, el Credo Niceno-Constantinopolitano habla del Espíritu Santo en términos de divinidad, como “el Señor y dador de vida, que procede¹ del Padre, que con el Padre y el Hijo es co-adorado y conglorificado, quien habló por los profetas”.²

El título de “Señor” (gr. *kyrios*) usado en las Escrituras dentro de ciertos contextos notables para atribuir divinidad, es asignado aquí (en el Credo Niceno-Constantinopolitano) al Espíritu Santo. Por consiguiente, el que procede del Padre y del Hijo ([Juan 15:26](#)), subsiste de manera personal desde la eternidad dentro de la Divinidad, sin división ni cambio en cuanto a su naturaleza (o sea, es esencialmente *homoúsios* con el Padre y el Hijo).

El título de “Señor” (gr. *kyrios*) usado en las Escrituras dentro de ciertos contextos notables para atribuir divinidad, es asignado aquí (en el Credo Niceno-Constantinopolitano) al Espíritu Santo. Por consiguiente, el que procede del Padre y del Hijo ([Juan 15:26](#)), subsiste de manera personal desde la eternidad dentro de la Divinidad, sin división ni cambio en cuanto a su naturaleza (o sea, es esencialmente *homoúsios* con el Padre y el Hijo).

Por tanto, entendemos que sigue las propiedades personales (esto es, las obras internas de cada persona dentro de la Divinidad) asignadas a cada uno de los tres miembros de la Trinidad: al Padre, el no haber sido engendrado; al Hijo, el haber sido engendrado; y al Espíritu Santo, la

procesión. La insistencia en estas propiedades personales no es un intento por explicar la Trinidad, sino por distinguir la ortodoxia trinitaria de la fórmulas heréticas del modalismo.

Las distinciones entre los tres miembros de la Divinidad no se refieren a su esencia o sustancia, sino a sus relaciones. En otras palabras, el orden de existencia en la Trinidad, con respecto al ser esencial de Dios, se refleja en la economía de la Trinidad. “Así que hay tres, no en categoría, sino en grado; no en sustancia, sino en forma; no en el poder, sino en su manifestación.”¹

Aquí, el duro proceso de investigar la naturaleza del Dios viviente cede el paso a la adoración. Con los apóstoles, los padres de la Iglesia, los mártires y los más grandes teólogos de todas las edades en la historia de la Iglesia, debemos reconocer que “toda buena teología termina con una doxología” (véase [Romanos 11:33–36](#)). Pensemos en este himno ya clásico de Reginald Heber:

Santo, santo, santo, Señor omnipotente:

siempre el labio mío loores te dará.

Santo, santo, santo, te adoro reverente,

Dios en tres personas, bendita Trinidad.

5.3 LA TRINIDAD Y LA DOCTRINA DE LA SALVACIÓN

Los puntos de vista no trinitarios, como el modalismo y el arrianismo, reducen la doctrina de la salvación a una divina farsa. Todas las convicciones cristianas básicas que se centran en la obra de la cruz presuponen la distinción personal entre los tres miembros de la Trinidad. Al reflexionar, nos podríamos preguntar si es necesario creer en la doctrina de la Trinidad para ser salvo. Como respuesta, histórica y teológicamente, la Iglesia generalmente no ha exigido una declaración explícita de fe en la doctrina de la Trinidad para la salvación. En vez de esto, ha esperado que exista una fe implícita en el Dios uno y trino, como esencial para que nos relacionemos con los papeles distintivos de cada una de las divinas Personas dentro de la Divinidad, en cuanto a la obra redentora a favor de la humanidad.

La doctrina de la salvación (que incluye la reconciliación, la propiciación, el rescate, la justificación y la expiación) es contingente a la

cooperación de los distintos miembros del Dios uno y trino (por ejemplo, [Efesios 1:3–14](#)). Por consiguiente, un rechazo consciente de la doctrina de la Trinidad pondría seriamente en peligro la esperanza personal de salvación. Las Escrituras ponen a toda la humanidad bajo la condenación universal del pecado ([Romanos 3:23](#)) y, por tanto, todos “necesitan salvación. La doctrina de la salvación exige la existencia de un Salvador adecuado; esto es, una cristología adecuada. Una cristología correcta exige un concepto satisfactorio de Dios, esto es una teología especial sólida, lo que nos trae de vuelta a la doctrina sobre la Trinidad.”¹

El punto de vista modalista sobre la naturaleza de Dios elimina por completo la obra de mediación de Cristo entre Dios y los humanos. La reconciliación ([2 Corintios 5:18–21](#)) conlleva el dejar de lado la enemistad u oposición. ¿De quién es esa enemistad que hay que echar a un lado? Las Escrituras revelan que Dios está en enemistad con los pecadores ([Romanos 5:9](#)), y en su pecado, los humanos también están en enemistad con Dios ([Romanos 3:10–18; 5:10](#)).

La Biblia revela de manera explícita al Dios uno y trino en la redención y la reconciliación de los pecadores con Dios. Dios “envía” al Hijo al mundo ([Juan 3:16–17](#)). A la sombra del Calvario, Jesús se somete obediente a la voluntad del Padre. “Padre mío, si es posible, pase de mí esta copa; pero no sea como yo quiero, sino como tú” ([Mateo 26:39](#)). La relación de sujeto a objeto entre el Padre y el Hijo se evidencia aquí claramente. El Hijo carga con la vergüenza del árbol maldito,² haciendo la paz (reconciliación) entre Dios y la humanidad ([Romanos 5:1; Efesios 2:13–16](#)). A medida que la vida se escapa rápidamente de su cuerpo, Jesús mira a los cielos desde la cruz y pronuncia sus palabras finales: “Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu” ([Lucas 23:46](#)). A menos que se revelen dos personas distintas aquí, en el acto redentor de la cruz, este suceso se convierte simplemente en la divina farsa de un Cristo neurótico.

En el modalismo se pierde el concepto de la muerte de Cristo como una satisfacción infinita. La sangre de Cristo es el sacrificio por nuestros pecados ([1 Juan 2:2](#)). La doctrina de la propiciación conlleva el apaciguamiento, la desviación de la ira por medio de un sacrificio aceptable.³ Cristo es el Cordero que Dios ha provisto para el sacrificio ([Juan 1:29](#)). Gracias a Cristo, Dios nos extiende su misericordia, en lugar de la ira que merecemos como pecadores. En cambio, sugerir como lo hace el modalismo, que Dios es una sola persona y se hace a sí mismo la ofrenda por el pecado, sintiendo al mismo tiempo ira y misericordia, lo hace parecer caprichoso. En otras palabras, la cruz sería un acto sin sentido, en lo que respecta al concepto de una ofrenda por el pecado: ¿De

quién sería la ira que Cristo estaría desviando?

El apóstol Juan identifica a Jesús como nuestro Paráclito (Ayudador o Consejero), “Uno que le habla al Padre en nuestra defensa” (1 Juan 2:1). Esto requiere que haya un Juez que sea distinto al propio Jesús, y ante el cual Él pueda cumplir con un papel así. Por ser nuestro Paráclito, Cristo “es la propiciación por nuestros pecados; y no solamente por los nuestros, sino también por los de todo el mundo” (1 Juan 2:2). Por tanto, tenemos seguridad total con respecto a nuestra salvación, porque Cristo, nuestro Ayudador, es también nuestra ofrenda por el pecado.

Jesús no vino a este mundo para ser servido, “sino para servir, y para dar su vida en rescate por muchos” (Marcos 10:45). El concepto de un rescate y los relacionados con él en las Escrituras son utilizados para referirse a un pago que asegure la liberación de los prisioneros. ¿A quién le pagó Cristo el rescate? Si se niega la doctrina ortodoxa sobre la Trinidad, rechazando así la distinción de personas dentro de la Divinidad (como es el caso en el modalismo), entonces Cristo les habría tenido que pagar el rescate a los seres humanos, o a Satanás. Puesto que la humanidad está muerta en sus transgresiones y pecados (Efesios 2:1), ningún ser humano se encuentra en la posición de exigirle un rescate a Cristo. Esto dejaría a Satanás como el extorsionista cósmico. Sin embargo, nosotros no le debemos nada a Satanás, y la noción de que Satanás tenga secuestrada a la humanidad para obtener un rescate es blasfema, debido a sus implicaciones dualistas (es decir, la idea de que Satanás posea suficiente poder para extorsionar a Cristo hasta obligarlo a dar su vida; véase Juan 10:15–18).

En lugar de esto, el rescate fue pagado al Dios uno y trino en satisfacción a la legítima reclamación de la justicia divina contra el pecador caído. Por su rechazo de la doctrina trinitaria, la herejía modalista pervierte consecuentemente el concepto de justificación. Aunque merecedores de la *justicia* de Dios, somos justificados por gracia mediante la fe en Jesucristo solamente (1 Corintios 6:11). Habiendo sido justificados (esto es, habiendo sido declarados inocentes ante Dios) por medio de la muerte y resurrección de Jesús, somos entonces declarados justos ante Dios (Romanos 4:5, 25). Cristo declara que el Espíritu es “otra” persona distinta a Él y, sin embargo, “de la misma clase” (*álion*, Juan 14:16). El Espíritu Santo nos aplica la obra del Hijo en el nuevo nacimiento (Tito 3:5), santifica al creyente (1 Corintios 6:11) y nos da acceso (Efesios 2:18) por medio de Jesucristo, nuestro gran sumo sacerdote (Hebreos 4:14–16), a la presencia del Padre (2 Corintios 5:17–21).

Un Dios que cambie sucesivamente de un modo a otro es contrario a la revelación de la naturaleza inmutable de Dios ([Malaquías 3:6](#)). Este modalismo es deficiente con respecto a la salvación, al negarle a Jesucristo la posición de sumo sacerdote. Las Escrituras afirman que Cristo es nuestro divino intercesor a la diestra de Dios Padre ([Hebreos 7:23–8:2](#)).

Es claro que la doctrina esencial de la expiación sustitutoria, en la que Cristo lleva nuestros pecados en su muerte ante el Padre, depende del concepto trinitario. El modalismo destruye el concepto bíblico de la muerte penal sustituta de Cristo en satisfacción a la justicia de Dios, terminando por dejar a la cruz sin efecto alguno.

La defectuosa cristología de la herejía arriana coloca también al arrianismo bajo la condenación sumaria de las Santas Escrituras. La relación entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo se fundamenta en la naturaleza que comparten como divinidad, explicada finalmente en función de la Trinidad. Juan afirma: “Todo aquel que niega al Hijo, tampoco tiene al Padre. El que confiesa al Hijo, tiene también al Padre” ([1 Juan 2:23](#)). Un reconocimiento debido del Hijo exige de nosotros que creamos en su divinidad, tanto como en su humanidad. Cristo, por ser Dios, es capaz de satisfacer la justicia del Padre; por ser hombre, es capaz de cumplir la responsabilidad moral de la humanidad con respecto a Dios. En la obra de la cruz, se nos revelan la justicia y la gracia de Dios.¹ La perfección eterna de Dios y las pecaminosas imperfecciones de la humanidad son reconciliadas por medio de Jesucristo, el Dios-Hombre ([Gálatas 3:11–13](#)). La herejía arriana, en su negación de la divinidad plena de Cristo, se queda sin Dios Padre ([1 Juan 2:23](#)) y, por tanto, sin esperanza alguna de vida eterna.

5.4 LA NECESIDAD TEOLÓGICO-FILOSÓFICA DE LA TRINIDAD

Las propiedades eternas y la perfección absoluta del Dios uno y trino son críticas para el concepto cristiano de la soberanía y la creación de Dios. Él, como Trinidad, está completo en sí mismo (es decir, es soberano) y, por consiguiente, la creación es un acto libre de Dios, y no una acción necesaria de su ser. Por esta razón, “antes del ‘principio’ existía algo que no era una situación estática”.²

La fe cristiana ofrece una revelación clara y comprensible de Dios desde fuera de la esfera del tiempo, puesto que Dios, como Trinidad, ha disfrutado de comunión eterna y de comunicación entre sus tres distintas personas. El concepto de un Dios personal y comunicativo desde toda la eternidad está enraizado en la teología trinitaria. Dios no existió en un

estático silencio, sólo para decidir un día que rompería la tranquilidad de aquel silencio, hablando. Al contrario; la comunión eterna dentro de la Trinidad es esencial al concepto de revelación. (La alternativa de un ser divino solitario que habla en voz baja consigo mismo en su soledad es un tanto inquietante). El Dios uno y trino se ha revelado a la humanidad, personal y proposicionalmente, en la historia.

La personalidad de Dios, como Trinidad, es también la fuente y el significado de la personalidad humana. “Sin una fuente así — observa Francis Schaeffer —, los hombres se quedan con una personalidad que procede de lo impersonal (más el tiempo, y más la suerte)”.¹

A lo largo de toda la eternidad, el Padre amó al Hijo, el Hijo amó al Padre, y el Padre y el Hijo amaron al Espíritu. “Dios es amor” (1 Juan 4:16). Por tanto, el amor es un atributo eterno. Por definición, el amor es compartido de manera necesaria con otro, y el amor de Dios es un amor de entrega de sí mismo. Consecuentemente, el amor que existe dentro de la Trinidad es el que le da su significado más definitivo al amor humano (1 Juan 4:17).

5.5.1 Una digresión: el pentecostalismo unitario

En la Campaña Mundial de Campamento de Arroyo Seco, cerca de Los Ángeles, celebrado en el año 1913, surgió una controversia. Durante un culto bautismal, el evangelista canadiense R. E. McAlister sostuvo que los apóstoles no invocaban el Nombre trino y uno — Padre, Hijo y Espíritu Santo — al bautizar, sino que bautizaban en el nombre de Jesús *solamente*.

Durante la noche, John G. Schaeppe, inmigrante procedente de Danzig, Alemania, tuvo una visión de Jesús y despertó al campamento gritando que era necesario glorificar el nombre de Jesús. A partir de entonces, Frank J. Ewart comenzó a enseñar que aquéllos que habían sido bautizados utilizando la fórmula trinitaria, necesitaban ser rebautizados en el nombre de Jesús “solamente”. Otros comenzaron pronto a extender este “nuevo asunto”.² Junto con esto vino la aceptación de una sola persona en la Divinidad, la cual actuaba de diferentes modos, o con diferentes oficios. El avivamiento de Arroyo Seco había ayudado a activar el fuego de este nuevo asunto.

En octubre de 1916, el Concilio General de las Asambleas de Dios se reunió en San Luis, Misuri, con el propósito de levantar un muro doctrinal de protección alrededor de la ortodoxia trinitaria. Los miembros partidarios de la Unidad se vieron confrontados por una mayoría que

exigía de ellos que aceptaran la fórmula bautismal trinitaria y la doctrina ortodoxa sobre Cristo, o abandonaran la Fraternidad. En realidad, cerca de la cuarta parte de los ministros se marcharon, pero las Asambleas de Dios se reafirmaron en la tradición doctrinal de “la fe predicada por los apóstoles, atestiguada por los mártires, manifestada en los credos y expuesta por los padres de la iglesia”,¹ al luchar a favor de la ortodoxia trinitaria.

Como es de esperar, el pentecostalismo unitario declara: “No creemos en tres personalidades separadas dentro de la Divinidad, sino que creemos en tres oficios que son desempeñados por una persona.”²

Por consiguiente, la doctrina unida (modalista) concibe a Dios como un monarca trascendente cuya unidad numérica es interrumpida por tres manifestaciones progresivas a la humanidad como Padre, Hijo y Espíritu Santo. Las tres caras del único Monarca son en realidad imitaciones divinas de Jesús, la expresión personal de Dios a través de su encarnación. La idea de personalidad, según la entienden los pentecostales unitarios, exige corporeidad, y, por esta razón, se acusa a los trinitarios de haber abrazado el triteísmo.

Puesto que Jesús es “corporalmente toda la plenitud de la Deidad” ([Colosenses 2:9](#)), los pentecostales unitarios alegan que Él es esencialmente la plenitud de la Deidad indiferenciada. En otras palabras, creen que la realidad triple de Dios corresponde a “tres manifestaciones” del único Espíritu que habita dentro de la persona de Jesús. Creen que Jesús es la unipersonalidad de Dios, cuya “esencia es revelada como Padre *en* el Hijo, y como Espíritu *a través* del Hijo”.³ Explican además que la pantomima divina de Jesús es “cristocéntrica en que, como ser humano, Jesús es el Hijo, y como Espíritu (esto es, en su divinidad), revela al Padre (en realidad, *es* el Padre) y envía al Espíritu Santo (en realidad, *es* el Espíritu Santo), como el Espíritu de Cristo que habita en el creyente”.⁴

Hemos afirmado que el sabelianismo del tercer siglo es herético. En su negación tan similar de las distinciones eternas entre las tres personas de la Divinidad, el pentecostalismo unitario se deja atrapar inadvertidamente en el mismo rincón herético del laberinto teológico, que el modalismo clásico.¹ Tal como hemos dicho anteriormente, difiere en que los pentecostales unitarios conciben la “trimanifestación” de Dios como algo simultáneo, y no sucesivo, como es el caso del modalismo clásico. Alegan, basándose en [Colosenses 2:9](#), que el concepto de persona en Dios está reservado solamente para la presencia inmanente y encarnada de Jesús. De aquí que los pentecostales unitarios afirmen generalmente que la

Divinidad está en Jesús, pero Jesús no está en la Divinidad.²

Sin embargo, [Colosenses 2:9](#) afirma (tal como quedó formulado en Calcedonia por la Iglesia en el año 451) que Jesús es la “plenitud de la revelación de la naturaleza de Dios” (*zeótes*, la divinidad) por medio de su encarnación. Toda la esencia de Dios se halla comprendida en Cristo (Él es plenamente Dios), aunque las tres divinas personas no se hallen simultáneamente encarnadas en Él.

Aunque los pentecostales unitarios confiesan la divinidad de Jesucristo, en realidad lo que quieren decir con esto es que, en su papel como el Padre, Él es la divinidad, y en su papel como el Hijo, es humanidad. Al alegar que se deben entender el término “Hijo” como la naturaleza humana de Jesús, y el término “Padre” como la designación de la naturaleza divina de Cristo, imitan a sus predecesores antitrinitarios en la grave forma en que ponen en peligro las doctrinas de la salvación.

Ciertamente, Jesús afirmó: “Yo y el Padre uno somos” ([Juan 10:30](#)). Sin embargo, esto no quiere decir que Jesús y su Padre sean una persona, como alegan los pentecostales unitarios, puesto que el apóstol Juan usa el neutro griego *hen* en lugar del masculino *heis*; por consiguiente, aquí se refería a la unidad de esencia, y no a una identidad absoluta.³

Tal como ya se ha afirmado, la distinción sujeto-objeto entre el Padre y el Hijo queda revelada con claro relieve en las Escrituras cuando Jesús ora al Padre en su agonía ([Lucas 22:42](#)). Jesús también revela y defiende su identidad a base de apelar al testimonio del Padre ([Juan 5:31–32](#)). Declara explícitamente: “Otro (gr. *álos*) es el que da testimonio acerca de mí” (v. 32). Aquí, el término *álos* nuevamente sirve para connotar a una persona diferente a la que está hablando.¹ También, en [Juan 8:16–18](#), Jesús dice: “Y si yo juzgo, mi juicio es verdadero; porque no soy yo solo, sino yo y el que me envió, el Padre. Y en vuestra ley está escrito que el testimonio de dos hombres es verdadero. Yo soy el que doy testimonio de mí mismo, y el Padre que me envió da testimonio de mí.” Aquí, Jesús está citando la ley del Antiguo Testamento ([Deuteronomio 17:6; 19:15](#)) con el propósito de revelar de nuevo su identidad mesiánica (como sujeto), apelando al testimonio de su Padre (como objeto) a favor de Él. Insistir, como lo hacen los pentecostales unitarios, en que el Padre y el Hijo son numéricamente uno, serviría para desacreditar el testimonio de Jesús acerca de sí mismo como Mesías.

Además de esto, los pentecostales unitarios enseñan que, a menos que la persona sea bautizada “en el nombre de Jesús” solamente, no será

realmente salva.² Por consiguiente, están afirmando implícitamente que los trinitarios no son verdaderos cristianos. En realidad, en esto son culpables de añadir las obras a los medios de salvación por gracia a través de la fe solamente, que han sido revelados por Dios (Efesios 2:8–9). En el Nuevo Testamento hay unas sesenta citas que hablan de la salvación por gracia por medio de la fe sola, sin que tenga que ver con el bautismo en agua. Si el bautismo es un medio necesario para nuestra salvación, entonces, ¿por qué no se insiste fuertemente en este punto dentro del Nuevo Testamento? En lugar de esto, hallamos a Pablo diciendo: “Pues no me envió Cristo a bautizar, sino a predicar el evangelio; no con sabiduría de palabras, para que no se haga vana la cruz de Cristo” (1 Corintios 1:17).

Además de esto, debemos señalar que el libro de Hechos no tiene la intención de ordenarle a la Iglesia el uso de una fórmula bautismal, porque la frase “en el nombre de Jesús” no aparece exactamente dos veces de la misma forma en dicho libro.

En un intento por reconciliar el mandato de Jesús de bautizar “en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo” (Mateo 28:19), con la afirmación de Pedro: “Bautícese cada uno de vosotros en el nombre de Jesucristo” (Hechos 2:38), tendremos en cuenta tres explicaciones posibles.

1. Pedro fue desobediente al claro mandato de su Señor. Por supuesto, esto no es una explicación en absoluto, y debemos desecharlo por ridículo.

2. Jesús estaba hablando en términos crípticos, exigiendo algún tipo de conocimiento místico antes de poder comprender con claridad lo que Él quería decir. En otras palabras, en realidad nos estaba diciendo que bautizásemos sólo en el nombre de Jesús, aunque algunos no hayan podido captar esta intención velada de nuestro Señor. Sin embargo, sencillamente, no hay justificación alguna para llegar a esta conclusión. Es contraria a este género de literatura bíblica en particular (esto es, didáctico-histórico) y también, al menos de manera implícita, a la ausencia de pecado en nuestro Señor Jesucristo.¹

3. Hallamos una explicación mejor en la autoridad apostólica dentro del libro de Hechos, donde interesan las credenciales ministeriales de los apóstoles. Cuando los apóstoles invocan la frase “en el nombre de Jesucristo” dentro del libro de Hechos, están queriendo decir “basados en la autoridad de Jesucristo” (véase Mateo 28:18). Por ejemplo, en Hechos 3:6 los apóstoles sanan por la autoridad del nombre de Jesucristo. En Hechos 4, el Sanedrín hace comparecer a los apóstoles para interrogarlos

con respecto a las poderosas obras que están haciendo: “¿Con qué potestad, o en qué nombre, habéis hecho vosotros esto?” (v. 7). El apóstol Pedro, nuevamente lleno del Espíritu Santo, da un paso al frente y anuncia osadamente: “En el nombre de Jesucristo de Nazaret, a quien vosotros crucificasteis, y a quien Dios resucitó de los muertos, por él este hombre está en vuestra presencia sano” (v. 10). En [Hechos 16:18](#), el apóstol Pablo libera a una joven de la posesión demoníaca “en el nombre de Jesucristo”.

Los apóstoles estaban bautizando, sanando, liberando y predicando con la autoridad de Jesucristo. Como dijera Pablo: “Y todo lo que hacéis, sea de palabra o en realidad, hacedlo todo en el nombre del Señor Jesús, dando gracias a Dios Padre por medio de él” ([Colosenses 3:17](#)). Por tanto, tenemos que llegar a la conclusión de que la declaración apostólica “en el nombre de Jesucristo” equivale a decir “por la autoridad de Jesucristo”. O sea, que no hay razón para creer que los apóstoles fuesen desobedientes a la orden del Señor de bautizar en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo ([Mateo 28:19](#)), o que Jesús estuviese hablando de manera críptica. Más bien, es de pensar que, aun en el libro de Hechos, los apóstoles bautizaban con la autoridad de Jesucristo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.¹

La doctrina trinitaria es el rasgo característico de la revelación que Dios hace de sí mismo en las Santas Escrituras. Por tanto, mantengámonos firmes en nuestra profesión de un solo Dios “eternamente autoexistente ... como Padre, Hijo y Espíritu Santo”.²

5.5 PREGUNTAS DE ESTUDIO

1. ¿Qué quiere decir la teología cristiana cuando habla de “misterio” al referirse a la doctrina de la Trinidad?
2. Explique la tensión entre los conceptos de unidad y trinidad al evitar el insistir en uno con detrimento del otro en la doctrina de la Trinidad.
3. ¿Cuál es la clave para llegar a una doctrina auténticamente bíblica acerca de la Trinidad?
4. ¿Qué quiere decir la expresión “Trinidad económica”?
5. Explique la importancia del gran conflicto entre la Iglesia Oriental y la Occidental en la cuestión de la iota que significa la diferencia entre *homoúsia* y *homoiúsia*.

6. ¿Cuál es la doctrina del *filioque* con relación al Espíritu Santo (véase notas 62 y 63). ¿Por qué se opuso la Iglesia Oriental a esta doctrina?
7. ¿De qué formas es esencial la doctrina ortodoxa de la Trinidad para comprender nuestra salvación?
8. ¿Cómo corrompe el modalismo las doctrinas sobre la salvación?
9. ¿De qué formas es crítica la doctrina de la Trinidad con respecto al concepto de la revelación proposicional?
10. ¿Es una cuestión importante la insistencia de los pentecostales unitarios en bautizar en el nombre de “Jesús sólo”? Explique su respuesta, ya sea positiva o negativa.

¹ R. O. P. Taylor, *The Athanasian Creed in the Twentieth Century* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1911), p. 57.

² John Warwick Montgomery, *Principalities and Powers: The World of the Occult* (Minneapolis: Pyramid Publications, para Bethany Fellowship, Inc., 1975), p. 25.

¹ Citado por Paul Althaus, *The Theology of Martin Luther*, traducción al inglés de Robert C. Schultz (Filadelfia: Fortress Press, 1966), p. 199.

² La palabra “trinidad” no aparece en las Escrituras. Sin embargo, a la luz de los datos bíblicos, la Iglesia se ve obligada a hacer uso de palabras como ésta, con el propósito de sistematizar las enseñanzas de la Biblia y poner al descubierto el error de los falsos maestros. Por tanto, el término “trinidad” es usado simplemente con la intención de expresar lo que la Biblia comunica con claridad acerca de la naturaleza del único Dios verdadero.

³ Montgomery, *Principalities and Powers*, pp. 45–46.

⁴ “Uno” (heb. *ejad*) puede significar una unidad compuesta o compleja. El idioma hebreo tiene otra palabra, *yajid*, que puede significar “sólo uno”, pero ésta nunca es usada en pasajes relacionados con la naturaleza de Dios.

⁵ John Warwick Montgomery, *How Do We Know There Is a God?* (Minneapolis: Bethany House Publishers, 1973), p. 14.

⁶ *Ibíd.*

¹ Véase el capítulo 4.

² Algunos autores, especialmente entre los judíos, toman estos plurales como el plural mayestático, o algo semejante al “nosotros” que usaría un editor, pero no hay paralelo alguno para este uso en la Biblia.

1 Gr. *Lógos*. Es significativo que Juan decidiera identificar a Cristo en su estado preencarnado como el *Lógos*, y no como la *Sofía* (la sabiduría). Así evitaba las contaminaciones de las enseñanzas pregnósticas, que negaban la humanidad del Cristo o separaban al Cristo del hombre llamado Jesús. El *Lógos*, que es eterno, “fue hecho carne” (*sárx eguéneto*, v. 14).

2 Citado por Archibald Thomas Robertson en *Word Pictures in the New Testament*, vol. 5 (Nashville, Tenn.: Broadmen Press, 1932), p. 3. “En el principio” (*en arjé*) es similar al hebreo (*b^ereshit*) de Génesis 1:1. Ni *arjé* ni *b^ereshit* tienen el artículo determinado, pero esto no conlleva significado especial alguno en la interpretación del texto, a menos que nos señale hacia el principio mismo, anterior a todos los otros principios.

3 Robertson hace la siguiente observación: “En el versículo 14 aparece un verbo muy diferente (*eguéneto*, ‘se convirtió’) para referirse al principio de la Encarnación del *Lógos*.” *Ibíd.*

4 Robertson hace esta observación: “*Prós*, con el acusativo, presenta un plano de igualdad e intimidad, cara a cara entre ambos. En 1 Juan 2:1 tenemos un uso semejante de *prós*: ‘Abogado tenemos para con el Padre’ (*parákleton éjomen prós tón patéra*). Véase *prósopon prós prósopon* (cara a cara, 1 Corintios 13:12), un uso triple de *prós*.” *Ibíd.*

5 Robertson comenta: “Por medio de un lenguaje exacto y cuidadoso, Juan negó el sabelianismo, al no decir *ho zeós én ho lógos*. Esto habría significado que todo Dios estaba expresado en *ho lógos*, y los términos habrían sido intercambiables, al tener ambos el artículo.” *Ibíd.*, p. 4. Se debe observar también que en el Nuevo Testamento se suele hablar de Dios Padre como *zeós*, sin el artículo, y Jesús es llamado *ho zeós* (Juan 20:28). Por consiguiente, Jesús es tan totalmente divino, tan plenamente Dios, como el Padre.

Para un estudio más completo, véase E. C. Colwell, “A Definite Rule for the Use of the Article in the Greek New Testament”, *Journal of Biblical Literature* 70 (1933), pp. 12–21. Véase también B. M. Metzger, “On the Translation of John 1:1”, *Expository Times* 73 (1951–52), pp. 125–126, y C. F. D. Moule, “The Language of the New Testament”, Conferencia de Apertura, pronunciada en la Universidad de Cambridge el 23 de mayo de 1952, pp. 12–14.

1 Las traducciones modernas, entre ellas la RV, suelen decir “el unigénito Hijo” (*ho monoguenés hyiós*). No obstante, algunos de los manuscritos griegos más antiguos (Alef, B, C, L) dicen *monoguenés zeós*. *Monoguenés*, en los tiempos del Nuevo Testamento, había perdido el significado de “unigénito” y había llegado a significar “único”, en el sentido de especial, exclusivo, único en su clase, y así fue usado para referirse a Isaac, el hijo especial y amado de Abraham (Hebreos 11:17). Juan 1:1 apoya el que “Dios el solo y único” sea una traducción correcta, al afirmar claramente que el *Lógos* es divinidad (*zeós*), y Juan 1:14 usa el término *monoguenés* como una descripción de lo único que es el *Lógos* en su identificación con el Padre.

2 En Apocalipsis 3:14, la RV dice: “El principio de la creación de Dios.” También se habría podido traducir como “el gobernante de la creación de Dios”. Tanto “principio” como “gobernante” son traducción de *arjé*, palabra de la que se deriva el término “arquitecto”, relacionado con las actividades de planificar y construir. Esto es Jesucristo: el Planificador y

Arquitecto de toda la creación. La palabra *arjé* es traducida también como “principado” ([Efesios 1:21](#)), y se podría traducir como “gobierno”; por consiguiente, la traducción “gobernante” es también adecuada.

1 El hecho de que Jesús no conociese el momento de su regreso ([Mateo 24:36](#)) era sin duda alguna una limitación que se había impuesto a sí mismo mientras estaba aquí en la tierra, identificándose con la humanidad. Véase John Wenham, *Christ and the Bible* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1972), pp. 45–46. Ciertamente, ahora tiene ese conocimiento, al haber regresado a la gloria que comparte con el Padre ([Juan 17:5](#)).

2 Para un estudio más amplio sobre la personalidad del Espíritu Santo, véase el capítulo 11.

3 *Álos* (“otro de la misma clase”) se distingue en griego de *héteros* (“otro de distinta clase”); véase [Gálatas 1:6](#).

1 Juan Calvino, *Calvin: Institutes of the Christian Religion*, vol. 1, John McNeill, editor (Filadelfia: The Westminster Press, 1973), p. 140.

2 James Oliver Buswell, *A Systematic Theology of the Christian Religion* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1962), p. 102.

3 “Consustancialmente”, esto es, las tres personas son de la misma “sustancia” o “esencia” y, por tanto, cada una de ellas es revelada como deidad.

4 Lutero, siguiendo a Agustín, deduce que las tres “personas” no se pueden distinguir teológicamente entre sí por ninguna otra cosa, más que por sus relaciones respectivas como Padre, Hijo y Espíritu. (Martín Lutero, *Los Artículos de Esmalcalda*, parte 1, declaración 1.)

1 Gr. *diá*, usado para denotar un agente secundario, como cuando Dios hablaba “por” los profetas. Jesús fue el Mediador único de la creación.

1 Otros textos que revelan las relaciones dentro del Dios uno y trino son [1 Corintios 6:11](#); [12:4–5](#); [2 Corintios 1:21–22](#); [Gálatas 3:11–14](#); [1 Tesalonicenses 5:18–19](#); [1 Pedro 1:2](#). Véase J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* (Londres: Longman’s, 1950), p. 23, donde hay una lista más completa de textos relacionados con la doctrina de la Trinidad.

2 N. R. Hanson, *Patterns of Discovery: An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958), p. 144. Citado aquí con autorización de Cambridge University Press. Citado en John Warwick Montgomery, *The Suicide of Christian Theology* (Minneapolis: Bethany Fellowship, Inc., 1970), p. 298.

1 Citado por Harold O. J. Brown, *Heresies: The Image of Christ in the Mirror of Heresy and Orthodoxy from the Apostles to the Present* (Garden City, N.Y.: Doubleday & Co., Inc., 1984), p. 154.

2 Los intentos contemporáneos de saltar por encima del laberinto (por ejemplo, el trascendentalismo radical de la neoortodoxia de Barth) o el autodecidido esfuerzo por hacer un

túnel por debajo del laberinto en el “momento” (por ejemplo, el existencialismo de Bultmann) no son opciones válidas para el cristiano ortodoxo. En lugar de estas cosas, su “mapa” es la teología bíblica sólida, como lo explica J. I. Packer, “que ha de utilizar el creyente para hallar la ruta en su peregrinaje personal al seguir a su Señor” en *Hot Tub Religion* (Wheaton, Ill.: Tyndale House Publishers, 1987), p. 14.

3 Véase el capítulo 9.

4 Llamada más tarde *hipóstasis*, tal como la definió el Concilio de Calcedonia en el año 451.

1 Jack N. Sparks, *Saint Irenaios' The Preaching of the Apostles* (Brookline, Mass.: Holy Cross Orthodox Press, 1987), p. 11.

2 Del gr. *gnósis*, “conocimiento”. Los gnósticos tenían una visión dualista de la realidad, según la cual creían que el espíritu es bueno, mientras que la materia es mala. Enseñaban que la humanidad ha sido esclavizada porque “los poderes” le han negado el conocimiento de un grandioso secreto cósmico. Este conocimiento secreto se podía obtener a través de los maestros gnósticos. Según el punto de vista gnóstico, el Dios Creador era impuro, porque se había corrompido al crear cosas materiales, como la tierra misma y los seres humanos. Por medio de la *gnósis*, un ser humano podía irse por encima del Dios Creador, a base de moverse a través de esferas espirituales llamadas emanaciones, y de esta forma relacionarse con el Dios superior, que está muy por encima de las corrupciones de la materia.

3 Brown, *Heresies*, p. 84.

4 Del gr. *dokéo*, “parecer, o tener la apariencia de”.

5 Situada en el noroeste del Asia Menor, en la ribera oriental del lago Iznik, y reducida hoy a un pequeño poblado del mismo nombre, en la actual Turquía.

1 Brown, *Heresies*, p. 84.

2 *Ibíd.*

3 Sitzungsberichte der königlich preussischen akademie der Wissenschaften zu Berlin, junio de 1895, p. 595. En Benjamín Breckinridge Warfield, *Studies in Tertullian and Augustine* (Westport, Conn.: Greenwood Press, Impresores, reimpresión de 1970), pp. 5–6.

4 Es probable que Práxeas fuera un representante anterior de la herejía que más tarde Tertuliano se interesaría tanto por poner en evidencia y derrotar.

5 Benjamín B. Warfield, *Studies in Tertullian and Augustine* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1970), p. 7.

6 Tertuliano se uniría más tarde a los montanistas, algunos de los cuales no eran tan herejes como lo afirmaban sus enemigos. No obstante, véase Brown, *Heresies*, pp. 66–68.

1 Warfield, *Studies in Tertullian*, p. 24.

2 Orígenes era un escritor prolífico, que se refirió prácticamente a todos los aspectos del cristianismo. Aunque contribuyó de manera significativa al desarrollo de la teología trinitaria, se entregaba a excentricidades extremas. Tres siglos después de haber muerto mártir, Orígenes fue condenado póstumamente como hereje por el Quinto Concilio Ecuménico (553). Véase Brown, *Heresies*, p. 88.

1 Juan se refiere al *Lógos* como “el único” (Juan 1:14, 18). La palabra griega *monoguenés* es utilizada para referirse a Isaac (Hebreos 11:17), aunque Abraham tenía otros hijos. Por un to, el sentido bíblico de la palabra es “único”, en el sentido de “exclusivo”, “especial”, “único en su clase”, lo cual conlleva la existencia de un amor especial (Génesis 22:2). Se usa con respecto a Jesús para hacer resaltar que Él es por naturaleza el Hijo de Dios, en un sentido exclusivo y especial, en el que nadie más lo es, ni puede serlo.

2 Es probable que fuese Orígenes quien propusiera la palabra *homoúsios*, puesto que este término aparece en el texto latino de su *Comentario sobre Hebreos*. Véase J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, 2ª edición (Londres: Longmans, 1960), pp. 215, 245.

1 Brown, *Heresies*, p. 91.

2 Esto es, *a*, “sin”, y *lógos*, “palabra”.

1 Las formas modernas de monarquianismo dinámico han estado representadas en la obra de Friedrich Schleiermacher, teólogo del siglo diecinueve, quien consideraba a Jesús como el ejemplo más notable de conciencia de Dios. Albrecht Ritschl, en el mismo siglo, se centraba en las virtudes de Jesús, definiendo su naturaleza a partir del perfecto sentido del deber revelado en su vida. En el siglo veinte, el anglicano John A. T. Robinson afirmaba que Jesús era “el hombre para los demás”, haciendo resaltar que Cristo era el ejemplo más destacado de características de piedad en la historia.

2 Brown, *Heresies*, p. 99.

3 Plotino y otros modificaron las enseñanzas de Platón y concibieron el mundo como una emanación del Uno, con el cual el alma se podía reunir en una especie de trance o éxtasis.

1 Véase la nota n° 46.

1 Apolinar el Joven, de Laodicea (alrededor de 390), extendió la idea de que el *Lógos* reemplazaba al alma humana en Jesucristo. El problema de este punto de vista es que, al reemplazar el alma humana con la entidad espiritual llamada *Lógos*, Cristo no es verdaderamente humano. Apolinar entendía que la palabra “carne” (Juan 1:14) significaba “cuerpo físico”, en lugar de “naturaleza humana”, que es su significado común en el Nuevo Testamento.

2 Citado por Brown, *Heresies*, p. 115.

3 Ciudad antigua del Asia Menor, hoy Turquía.

1 Véase nota n° 46.

2 Véase Joseph Henry Thayer, *Greek-English Lexicon of the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, reimpresión de 1976), pp. 476–477, donde aparece una explicación del uso que hace Juan del predicativo *pará* con el genitivo, lo que indica aquí que Cristo y Dios Padre poseen ambos la naturaleza eterna.

3 J. N. D. Kelly, *The Athanasian Creed* (Londres: Adam and Charles Black, 1964), p. 18.

1 J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, 2ª edición (Londres: Longmans, 1960), p. 315.

2 Esto es, *homoúsios*; esencia o substancia; lat. *substantia*; gr. *hypóstasis*. Sin embargo, en contradicción con *usá*, el lenguaje teológico griego usa *hypóstasis* para dar a entender una “realidad personal individual”.

1 El término *filioque*, que significa “y del hijo”, fue usado por la iglesia latina acerca del Espíritu como análogo a la “filiación” del Hijo.

2 Se habla del Espíritu Santo como el Espíritu del Padre (Mateo 10:20), y también como el Espíritu del Hijo (Gálatas 4:6). El acto de enviar al Espíritu es atribuido, tanto al Padre como al Hijo (Juan 14:16; 15:26; 16:7, 13–14). El *filioque* fue añadido al Credo Niceno-Constantinopolitano por el Sínodo de Toledo, en el año 589. Sin embargo, la iglesia griega no aceptó este *filioque*, porque significaría que el Espíritu procede tanto del Padre como del Hijo, mientras que ella considera que el Espíritu sólo procede del Padre, y porque la doctrina latina parecía subordinar la Tercera Persona de la Trinidad al Jesús encarnado, históricamente revelado y concreto. Además de esto, la doctrina latina parecía elevar el Cristo Jesús objetivo e histórico a una posición comparable a la del Padre, haciendo al Espíritu inferior a ambos. En 1017, el *filioque* había sido aceptado oficialmente en el Occidente. Focio de Constantinopla había rechazado esta doctrina en el siglo nueve, y las diferencias con el Oriente terminaron teniendo por consecuencia la ruptura entre Oriente y Occidente en el año 1054.

1 Calvino, *Institutes*, vol. 1, p. 157.

1 Brown, *Heresies*, p. 154.

2 La palabra hebrea que significa “árbol”, *ets*, significa también “madera, leña, o cualquier cosa hecha de madera”; por consiguiente, también se incluye aquí la cruz.

3 Véase el capítulo 10.

1 Este argumento se deriva del argumento clásico de Anselmo, arzobispo de Canterbury en el siglo once, tal como aparece en su brillante tratado *Cur Deus Homo?* (“¿Por qué Dios [como] Hombre?”), 2.8–10.

2 Francis Schaeffer, *The Complete Works of Francis Schaeffer*, vol. 2, *Genesis in Space and Time* (Wheaton, Ill.: Crossway Books, 1982), p. 8.

1 Francis Schaeffer, *The Trilogy* (Wheaton, Ill.: Crossway Books, 1990), p. 283.

2 Entre ellos, Andrew Urshan, T. Haywood, Glenn A. Cook, C. O. Opperman, George B. Studd y Harvey Shearer.

1 C. S. Lewis, *God in the Dock: Essays on Theology and Ethics* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1970), p. 90.

2 Nathaniel A. Urshan, superintendente general de la Iglesia Pentecostal Unida Internacional, citado en *The “Jesus Only” or “Oneness” Pentecostal Movement* (San Juan Capistrano, Calif.: The Christian Research Institute, 1970).

3 David A. Reed, “Oneness Pentecostalism”, en *The Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, editores, Stanley M. Burgess, Gary B. McGee y Patrick Alexander (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1988), p. 649.

4 *Ibíd.*

1 Véase la condenación hecha por Calvino del unitarianismo de sus días en su obra *Institutes of the Christian Religion*, p. 127.

2 Gordon Magee, *Is Jesus in the Godhead or Is the Godhead in Jesus?* (Pasadena, Tex.: Gordon Magee, sin fecha).

3 Véase R. C. H. Lenski, *The Interpretation of St. John’s Gospel* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1961), pp. 759–761. Observe que en [Juan 17:21](#), Jesús ora con respecto a sus discípulos, diciendo: “que todos sean uno” (gr. *hen*), en cuyo caso está claro que no quiere decir que sus discípulos deberán perder su propia personalidad e individualidad.

1 Una persona diferente, pero de la misma clase. William F. Arndt y F. Wilbur Gingrich, *A Greek English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago: University of Chicago Press, 1957), p. 39.

2 Hank Hanegraaff, “Is The United Pentecostal Church a Christian Church?” (Presentación de un punto de vista, Irvine, Calif.: The Christian Research Institute, sin fecha).

1 Algunos dicen que la palabra “nombre” en singular en [Mateo 28:19](#) significa que Jesús es el nombre del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Sin embargo, la palabra es distributiva, tal como lo es en hebreo en [Rut 1:2](#), donde “nombre” en singular [traducido “nombres” en la [RV](#), nota del traductor] se refiere tanto a Mahlón como a Quelión, y no los confunde. Si se hubiera usado “nombres”, en plural, la Biblia habría tenido que dar más de un nombre para cada uno de ellos.

1 La *Didajé* (“La enseñanza de los doce apóstoles”), documento del primer siglo, apoya esta interpretación. La *Didajé* hace notar que la santa comunión sólo está abierta a quienes hayan sido bautizados “en el nombre del Señor”. Entonces, bajo el subtítulo del bautismo, la *Didajé* afirma: “Pero, con respecto al bautismo ... bautizad en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo.” Véase J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers* (Grand Rapids: Baker Book House, 1983), p. 126.

² Véase el segundo artículo de fe en la Declaración de Verdades Fundamentales de las Asambleas de Dios, Artículo V de la Constitución y Reglamentos.

Capítulo 6

Los espíritus creados

Carolyn Denise Baker

Frank D. Macchia

6.1 LOS ÁNGELES

Aunque se menciona a los ángeles en muchos lugares de la Biblia, más frecuentemente en el Nuevo Testamento que en el Antiguo, muchos estarían de acuerdo con Tim Unsworth: “Al parecer, es difícil llegar a tener una idea clara sobre ellos.”¹ Con todo, el examen de estos seres creados nos puede acarrear beneficios espirituales.

Una razón por la cual es muy difícil “llegar a tener una idea clara” sobre los ángeles, es que la teología de los ángeles es incidental a las Escrituras, y no su foco primordial. Los contextos angélicos siempre tienen a Dios o a Cristo como punto de enfoque ([Isaías 6:1–3](#); [Apocalipsis 4:7–11](#)). La mayor parte de las apariciones angélicas son fugaces y sin que haya mediado provocación o predicción. Tales manifestaciones apoyan la verdad; nunca la formulan. “Cuando se les menciona, siempre es para informarnos más acerca de Dios, lo que Él hace y cómo lo hace”², y también lo que Él nos exige.

Es decir, que la insistencia mayor de la Biblia se centra en el Salvador, y no en quienes lo sirven; en el Dios de los ángeles, y no en los ángeles de Dios. Aunque se escoja a los ángeles como método ocasional de revelación, ellos nunca constituyen el mensaje. No obstante, el estudio de los ángeles puede constituirse en un reto, no sólo para la mente, sino también para el corazón. Aunque se menciona a los ángeles un buen número de veces, tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo, “para decirlo de manera abrupta, la mayor parte del tiempo no son nada que nos concierna. Lo que realmente nos concierna es aprender a amar a Dios y a nuestro prójimo. La caridad. La santidad. He aquí toda la labor que nos ha sido preparada.”¹

En realidad, la vieja pregunta de los escolásticos que sirve también como ejercicio de lógica, esto es, “¿Cuántos ángeles pueden bailar sobre la

cabeza de un alfiler”, es en realidad irrelevante, porque no transforma la personalidad de nadie.² Con todo, el estudio de los ángeles puede estimular valores cristianos como los siguientes:

1. **Humildad.** Los ángeles son seres cercanos a Dios y, sin embargo, sirven a los creyentes la mayor parte de las veces de maneras invisibles, algunas desconocidas por nosotros. Son ejemplos puros de servicio humilde, que busca sólo la gloria de Dios y el bien de los demás. Personifican lo que puede ser el servicio del cristiano.
2. **Confianza, seguridad y calma.** En momentos de desesperación, Dios asigna a estos poderosos seres para que asistan a los más débiles entre los creyentes. Debido a esto, la calma y la seguridad pueden caracterizar nuestra vida cristiana.
3. **Responsabilidad cristiana.** Tanto Dios como los ángeles son testigos de las más impías acciones del cristiano (1 Corintios 4:9). ¡Qué gran motivo para que los creyentes se comporten de una manera digna!
4. **Sano optimismo.** Desafiando al mismo maligno, los ángeles buenos decidieron — y siguen decidiendo — servir a los santos propósitos de Dios. En consecuencia, su ejemplo hace plausible el servicio consagrado a un Dios perfecto en este universo imperfecto. En un día futuro, los ángeles mediarán en la expulsión de todos los que sean malvados (Mateo 13:41–42, 49–50). Esto nos anima a un sano optimismo en medio de todas las situaciones de la vida.
5. **Un concepto correcto y cristiano de nosotros mismos.** El ser humano fue creado “poco menor que los ángeles” (Salmo 8:5). Sin embargo, en Cristo, la humanidad redimida queda elevada muy por encima de estos magníficos siervos de Dios y de su pueblo (Efesios 1:3–12).
6. **Un temor reverencial.** Hombres como Isaías y Pedro, y mujeres como Ana y María, “reconocieron todos la santidad cuando apareció en forma angélica, y su reacción fue la adecuada”.³
7. **Participación en la historia de la salvación.** Dios usó ángeles, Miguel y Gabriel en especial, en la historia sagrada, a fin de preparar las cosas para el Mesías. Más tarde, los ángeles proclamaron y adoraron a Cristo en abnegado servicio. Una comprensión correcta de ellos deberá llevar a los creyentes a hacer lo mismo.

Con todo, cada vez que haya una experiencia hoy con los ángeles, las enseñanzas de las Escrituras deberán interpretar dicha experiencia. Cuando

apareció el ángel Gabriel, traía un mensaje que glorificaba a Dios. En cambio, las afirmaciones de José Smith con respecto a la visitación de ángeles condujeron directamente a sendas de error.¹

El estudio de los ángeles es una parte vital de la teología, poseedora de valor tangencial y de consecuencias para otras enseñanzas de la Biblia; por ejemplo, la naturaleza de la Palabra inspirada de Dios, puesto que los ángeles mediaron la ley dada a Moisés ([Hechos 7:38, 53](#); [Gálatas 3:19](#); [Hebreos 2:2](#));² la naturaleza de Dios, puesto que los ángeles asisten al Dios santo del universo; y la naturaleza de Cristo y el final de los tiempos,³ puesto que los ángeles están incluidos en los acontecimientos, tanto de la primera venida de Cristo, como de la segunda.

6.1.1 Las opiniones sobre los ángeles a lo largo de la historia

En las tradiciones paganas (algunas de las cuales influyeron en el judaísmo tardío), los ángeles eran considerados seres divinos algunas veces, y otras, fenómenos naturales. Eran seres que hacían buenas obras a favor de la gente, o eran las mismas personas que hacían las buenas obras. Esta confusión se refleja en el hecho de que, tanto la palabra hebrea *mal'ak* como la palabra griega *ánguelos* tienen dos significados. El significado básico es en ambos casos el de “mensajero”; pero ese mensajero, según cuál sea el contexto, puede ser un mensajero humano ordinario, o un mensajero celestial; un ángel.

Algunos, apoyándose en la filosofía evolucionista, afirman que la idea de los ángeles está presente desde el comienzo de la civilización. “Es posible que el concepto de los ángeles haya evolucionado desde los tiempos prehistóricos, en los cuales los humanos primitivos salieron de sus cuevas y comenzaron a mirar al cielo ... La voz de Dios no era ya el gruñido de la selva, sino el tronar del cielo.”¹ Supuestamente, esto evolucionó en la idea de unos ángeles que servían a la humanidad como mediadores de Dios. Sin embargo, el conocimiento de los ángeles nos llegó solamente por medio de la revelación divina.

Más tarde, los asirios y los griegos les pusieron alas a algunos seres semidivinos. Hermes tenía alas en los talones. Eros, “el veloz espíritu volador del amor apasionado”, las tenía unidas a los hombros. Añadiendo una idea juguetona, los romanos inventaron a Cupido, el dios del amor erótico, representado como un travieso chiquillo que lanzaba invisibles flechas de amor para alentar los romances de la humanidad.² Platón (alrededor de 427–347 a.C.), habló también de unos eficientes ángeles guardianes.

Las Escrituras hebreas sólo les dan nombre a dos de los ángeles que mencionan: Gabriel, que iluminó el entendimiento de Daniel ([Daniel 9:21–27](#)), y el arcángel Miguel, el protector de Israel ([Daniel 12:1](#)).

La literatura apocalíptica judía extrabíblica, como el libro de Enoc (105–64 a.C.), reconoce también que los ángeles asistieron en la entrega de la ley mosaica. Además, el libro apócrifo de Tobías (200–250 a.C.) inventa un arcángel llamado Rafael, quien ayuda repetidamente a Tobías en las situaciones difíciles. En realidad, sólo hay un arcángel (ángel jefe): Miguel ([Judas 9](#)). Más tarde aún, Filón (de alrededor de 20 a.C. a alrededor de 42 d.C.), el filósofo judío alejandrino, describiría a los ángeles como mediadores entre Dios y la humanidad. Los ángeles, criaturas subordinadas, habitaban en los aires como “sirvientes de los poderes de Dios. [Eran] almas incorpóreas ... total y absolutamente inteligentes ... [con] pensamientos puros”.³

Durante el período del Nuevo Testamento, los fariseos creían que los ángeles eran seres sobrenaturales que nos comunicaban con frecuencia la voluntad de Dios ([Hechos 23:9](#)). En cambio, los saduceos, bajo la influencia de la filosofía griega, decían que “no hay resurrección, ni ángel, ni espíritu” ([Hechos 23:8](#)). Para ellos, los ángeles eran poco más que los “buenos pensamientos y sentimientos” del corazón humano.⁴

Durante los primeros siglos después de Cristo, los padres de la Iglesia dijeron poco acerca de los ángeles. La mayor parte de la atención estaba dedicada a otros temas, en especial a la naturaleza de Cristo. No obstante, todos ellos creían en la existencia de los ángeles. Ignacio de Antioquía, uno de los primeros padres de la Iglesia, creía que la salvación de los ángeles dependía de la sangre de Cristo. Orígenes (182–251) los declaró sin pecado, diciendo que si era posible que cayera un ángel, entonces también era posible que un demonio fuera salvo. Esto último terminó siendo rechazado por los concilios eclesiásticos.¹

Alrededor del año 400, Jerónimo (347–420) creía que se les concedían ángeles guardianes a los seres humanos al nacer. Más tarde, Pedro Lombardo (alrededor de 1100–1160) añadiría que un solo ángel podía guardar a muchas personas al mismo tiempo.²

Dionisio Areopagita (alrededor del año 500) contribuyó con el estudio más notable de este período. Describió al ángel como “una imagen de Dios, una manifestación de la luz inmanifestada, un espejo puro, lo que es más claro, sin defecto, incontaminado e inmaculado”.³ Como Ireneo cuatro siglos antes (alrededor de 130–195), también formuló hipótesis

relacionadas con una jerarquía angélica.⁴ Más tarde, Gregorio Magno (540–604) les atribuiría a los ángeles el mando sobre cuerpos celestiales.

En los albores del siglo dieciocho, los ángeles se convirtieron en sujeto de gran especulación. Las más importantes fueron las cuestiones suscitadas por el teólogo italiano Tomás de Aquino (1225–1274). Siete de sus 118 conjeturas investigaban aspectos como los que siguen: ¿De qué está compuesto el cuerpo de un ángel? ¿Hay más de una especie de ángeles? Cuando los ángeles toman forma humana, ¿ejercitan las funciones vitales? ¿Saben los ángeles si es de mañana o de tarde? ¿Pueden entender muchos pensamientos al mismo tiempo? ¿Conocen nuestros pensamientos secretos? ¿Pueden hablar entre sí?⁵

Probablemente las más descriptivas de todas sean las pinturas de los artistas del Renacimiento, quienes pintaron a los ángeles como menores “a la figura del hombre ... infantiles tocadores de arpa y de trompeta [que estaban] muy distantes de la imagen de Miguel Arcángel”. Pintarrajeados como “querubines rechonchos, abundantes en colesterol, vestidos con unos pocos paños de tela estratégicamente colocados”,¹ eran usados con frecuencia como marco decorativo de muchas pinturas.

La cristiandad medieval asimiló este conjunto de especulaciones y, como consecuencia, comenzó a incluir el culto a los ángeles en su liturgia. Esta aberración fue en aumento, y el papa Clemente X (quien fue papa entre los años 1670 y 1676) proclamó una festividad para honrar a los ángeles.²

A pesar de los excesos del catolicismo romano, la cristiandad reformada siguió insistiendo en que los ángeles ayudan al pueblo de Dios. Juan Calvino (1509–1564) creía que “los ángeles son los dispensadores y administradores de la beneficencia de Dios a favor nuestro ... Ellos velan por nuestra seguridad, toman sobre sí nuestra defensa, guían nuestros pasos y cuidan de que no recaiga sobre nosotros daño alguno”.³

Martín Lutero (1483–1546) habla en términos similares en sus *Charlas de Sobremesa*. Hace notar cómo estos seres espirituales creados por Dios sirven a la Iglesia y al *reino*, al estar muy cerca de Dios y del cristiano. “Están ante el rostro del Padre, cercanos al sol, pero sin esfuerzo alguno [pueden] venir rápidamente en nuestra ayuda.”⁴

En los albores de la Era del Racionalismo (alrededor del siglo diecinueve), se puso seriamente en duda la posibilidad de lo sobrenatural, y cayeron en tela de juicio las enseñanzas de la Iglesia históricamente

aceptadas. Como consecuencia, algunos escépticos comenzaron a calificar a los ángeles de “personificaciones de energías divinas, o de principios buenos y malos, o de enfermedades e influencias naturales”.⁵

Alrededor de 1918, algunos eruditos judíos comenzaron a hacer eco a esta voz liberal, diciendo que los ángeles no eran válidos porque no eran necesarios. “Un mundo de leyes y procesos no necesita una escalera viviente que conduzca más allá de la tierra hasta Dios en las alturas.”¹

Esto no conmovió la fe de los evangélicos conservadores. Ellos han seguido apoyando la validez de los ángeles.²

6.1.2 El consenso en el escenario moderno

Posiblemente fuera el teólogo liberal Paul Tillich (1886–1965) quien propusiera la opinión más radical del período moderno. Él consideraba a los ángeles como esencias platónicas: emanaciones de Dios, quien deseaba hacer algo más que revelarse a la humanidad. Creía que, en realidad, los ángeles querían regresar a la esencia divina de la que procedían, y ser nuevamente iguales a Él. Entonces, éste es el consejo de Tillich: “Para interpretar el concepto de los ángeles de una forma que sea significativa hoy, interpretémoslos como las esencias platónicas, como los poderes del ser, y no como seres especiales. Si los interpretamos de esta última forma, todo se convierte en una burda mitología.”³

Sin embargo, Karl Barth (1886–1968) y Millard Erickson (1932–), han animado a un punto de vista opuesto, lleno de sana precaución. Barth, padre de la neo-ortodoxia, calificó este tema como “el más notable y difícil de todos”. Reconoció el dilema del intérprete: ¿Cómo se podía “avanzar sin volverse temerario”; ser “a un tiempo abierto y cauteloso, crítico e ingenuo, lúcido y modesto?”⁴

Erickson, teólogo conservador, hizo una enmienda a este sentimiento de Barth, añadiendo la observación de cómo alguien se puede sentir tentado a omitir o descuidar el tema de los ángeles, y, sin embargo, “si nos consideramos fieles estudiosos de la Biblia, no tenemos más opción que hablar de estos seres”.⁵

A pesar de esto, en los escritos populares acerca de los ángeles ha existido cierto extremismo. El interés en estos seres ha sido reanimado, pero con frecuencia a partir de ideas dudosas o ajenas a la Biblia. Por ejemplo, una persona afirma recibir inmenso consuelo de los ángeles, diciendo: “Yo hablo frecuentemente con mi ángel custodio. Esto me ayuda

a aclarar las cosas.” Otros afirman haber recibido visitas personales y protección de parte de ángeles, o los describen de una forma que parece convertirlos en mayordomos celestiales dedicados a servir a los cristianos en sus caprichos.¹ Algunos afirman que los ángeles “ministran de acuerdo con la Palabra de Dios ... [y su única] limitación parece ser la deficiencia de la Palabra en la boca de los creyentes a los que les ministran”.²

6.1.3 Las evidencias bíblicas

“Sólo existe una manera de desmitologizar las fantasías populares acerca de los ángeles: volver a la realidad bíblica.”³

Los ángeles disfrutan de una razón para su propia existencia, que todos los seres con volición pueden experimentar. Adoran a Dios y le sirven. En general, su razón de ser, reflejada en los términos hebreo y griego traducidos como “ángel” (*mal'ak* y *ánguelos*, “mensajero”), es ser portadores del mensaje de las palabras y las obras divinas.

Por consiguiente, los ángeles son ante todo servidores de Dios. También sirven a los humanos, como resultado directo de su servicio a Dios. Aunque las Escrituras los reconocen como “espíritus ministradores, enviados para servicio a favor de los que serán herederos de la salvación” ([Hebreos 1:14](#)), son, con todo, “espíritus enviados” por Dios ([Apocalipsis 22:16](#)).

El lenguaje utilizado por las Escrituras afirma también de manera implícita que son siervos de Dios. Se les llama “el ángel de Jehová” (cuarenta y nueve veces), “el ángel de Dios” (dieciocho veces) y “los ángeles del Hijo del Hombre” (siete veces). Dios los llama específicamente “mis ángeles” (tres veces) y las personas se refieren a ellos llamándolos “sus ángeles” (doce veces).¹ Por último, cuando aparece solo el término “ángeles”, el contexto indica normalmente de quiénes son. Le pertenecen a Dios.

Todos los ángeles fueron creados a un mismo tiempo; es decir, la Biblia no da indicación alguna de un programa de creación progresiva de ángeles (ni de cosa alguna). Fueron formados por Cristo y para Él cuando “él mandó, y fueron creados” ([Salmo 148:5](#); véanse también [Colosenses 1:16–17](#); [1 Pedro 3:22](#)). Además de esto, puesto que los ángeles “ni se casan, ni se dan en casamiento” ([Mateo 22:30](#)), son un conjunto completo, sin necesidad de reproducción.

Como seres creados, son perdurables pero no eternos. Sólo Dios no ha

tenido principio ni tendrá fin (1 Timoteo 6:16). Los ángeles tuvieron un principio, aunque no conocerán final, porque están presentes en la nueva Jerusalén y en la era eterna (Hebreos 12:22; Apocalipsis 21:9, 12).

Los ángeles tienen una naturaleza exclusiva suya; son superiores a los humanos (Salmo 8:5), aunque inferiores al Jesús encarnado (Hebreos 1:6). La Biblia destaca las siete realidades siguientes acerca de ellos:

1. *Los ángeles son reales, pero no siempre son visibles* (Hebreos 12:22). Aunque Dios les dé ocasionalmente una forma humana visible (Génesis 19:1–22), son espíritus (Salmo 104:4; Hebreos 1:7, 14). En los tiempos bíblicos, algunas veces las personas experimentaban los efectos de la presencia de un ángel, sin verlo (Números 22:21–35). En otras ocasiones sí veían al ángel (Génesis 19:1–22; Jueces 2:1–4; 6:11–22; 13:3–21; Mateo 1:20–25; Marcos 16:5; Lucas 24:4–6; Hechos 5:19–20).² Además de esto, era posible ver ángeles sin identificarlos como tales (Hebreos 13:2).

2. *Los ángeles adoran, pero no han de ser adorados*. “Son únicos entre las criaturas, pero siguen siendo criaturas.”³ Responden dando adoración y alabanza a Dios (Salmo 148:2; Isaías 6:1–3; Lucas 2:13–15; Apocalipsis 4:6–11; 5:1–14) y a Cristo (Hebreos 1:6). Por consiguiente, los cristianos no deben exaltar a los ángeles (Apocalipsis 22:8–9); los cristianos imprudentes que lo hagan, estarán privándose de su premio (Colosenses 2:18).

3. *Los ángeles sirven, pero no son servidos*. Dios los envía como agentes para ayudar a las personas; sobre todo, a los suyos (Éxodo 14:19; 23:23; 32:34; 33:2–3; Números 20:16; 22:22–35; Jueces 6:11–22; 1 Reyes 19:5–8; Salmos 34:7; 91:11; Isaías 63:9; Daniel 3:28; Hechos 12:7–12; 27:23–25; Hebreos 13:2). Los ángeles también median en el juicio de Dios (Génesis 19:22; véanse también 19:24; Salmo 35:6; Hechos 12:23) y en sus mensajes (Jueces 2:1–5; Mateo 1:20–24; Lucas 1:11–38).¹ No obstante, nunca se ha de servir a los ángeles, porque son iguales a los cristianos de una manera muy importante: ellos también son “consiervos nuestros” (Apocalipsis 22:9).

4. *Los ángeles acompañan a la revelación, pero no la sustituyen, ni parcial ni totalmente*. Dios los usa, pero ellos no son la meta de la revelación divina (Hebreos 2:2ss). En el primer siglo surgió una herejía que exigía falsa “humildad y culto a los ángeles” (Colosenses 2:18). Aunque comprendía un “duro trato del cuerpo”, no hacía nada por restringir “los apetitos de la carne” (Colosenses 2:23). Su filosofía hacía resaltar las falsas ideas de que (a) los cristianos son inferiores en su capacidad para

acercarse personalmente a Dios; (b) los ángeles tienen una capacidad superior para hacerlo; y (c) se les debe veneración porque intervienen a favor nuestro.² Pablo responde a esto con un himno en el que glorifica a Cristo, quien es la fuente de nuestra gloria futura ([Colosenses 3:1-4](#)).

5. *Los ángeles saben mucho, pero no lo saben todo.* La profundidad de conocimiento que tienen se la imparte Dios; no es innata ni infinita. Aunque su sabiduría sea vasta ([2 Samuel 14:20](#)), su conocimiento es limitado: no conocen el día de la segunda venida de nuestro Señor ([Mateo 24:36](#)), ni toda la magnitud de la salvación de los humanos ([1 Pedro 1:12](#)).

6. *El poder angélico es superior, pero no supremo.* Dios se limita a conceder su poder a los ángeles, por ser agentes suyos. Por tanto, los ángeles son “mayores en fuerza y en potencia” que las personas ([2 Pedro 2:11](#)). Como “poderosos en fortaleza, que ejecutan su palabra” ([Salmo 103:20](#)), “los ángeles de su poder” median en los juicios definitivos de Dios sobre el pecado ([2 Tesalonicenses 1:7](#); [Apocalipsis 5:2, 11](#); [7:1-3](#); [8:2-13](#); [9:1-15](#); [10:1-11](#); [14:6-12, 15-20](#); [15:1-8](#); [16:1-12](#); [17:1-3, 7](#); [18:1-2, 21](#); [19:17-18](#)). Con frecuencia, Dios usa a los ángeles en poderosas liberaciones ([Daniel 3:28](#); [6:22](#); [Hechos 12:7-11](#)) y sanidades ([Juan 5:4](#)).¹ Además, será un ángel quien lanzará al abismo al principal y más poderoso de los enemigos del cristiano, para encadenarlo en él por mil años ([Apocalipsis 20:1-3](#)).

7. *Los ángeles toman decisiones.* La desobediencia de un grupo implica la capacidad para decidir y para influir sobre los demás con la maldad ([1 Timoteo 4:1](#)). Por otra parte, la negación del ángel bueno a recibir la adoración de Juan ([Apocalipsis 22:8-9](#)) implica la capacidad de decidir, y de influir sobre los demás con el bien.² Aunque los ángeles buenos respondan con obediencia a los mandatos de Dios, no son autómatas. Al contrario: han decidido consagrarse a obedecerle con un intenso ardor.

El número de los ángeles es inmenso: “muchos millares” ([Hebreos 12:22](#)) y “millones de millones” ([Apocalipsis 5:11](#)).³ Jesús expresó la misma idea cuando dijo: “¿Acaso piensas que no puedo ahora orar a mi Padre, y que él no me daría más de doce legiones de ángeles?” ([Mateo 26:53](#)).⁴

Algunos intérpretes consideran que existe una jerarquía de ángeles con cinco niveles, donde los ángeles de rango inferior estarían sometidos a aquéllos situados en posiciones superiores: “tronos”, “potestades”, “principados”, “autoridades” y “dominios” ([Romanos 8:38](#); [Efesios 1:21](#); [Colosenses 1:16](#); [2:15](#); [1 Pedro 3:22](#)). Sin embargo, a juzgar por los

contextos, esto es dudoso. Lo que resaltan con claridad estos pasajes no es la sujeción de los ángeles unos a otros, sino la sujeción, tanto de ángeles como de demonios, a Cristo, el Señor de todo (véase [Romanos 8:39](#); [Efesios 1:22](#); [Colosenses 1:16–18](#); [1 Pedro 3:22](#)).¹

Los ángeles trabajan para Dios en obediencia a sus dictados; nunca fuera de ellos. “¿No son todos espíritus ministradores, enviados para servicio a favor de los que serán herederos de la salvación?” ([Hebreos 1:14](#)). Son “enviados”. Dios les ordena realizar sus actividades concretas ([Salmos 91:11](#); [103:20–21](#)),² porque son siervos suyos ([Hebreos 1:7](#)).

Aunque los ángeles son enviados a servirnos, ese servicio (gr. *diakonía*) es primordialmente una ayuda, un alivio y un apoyo de tipo espiritual; no obstante, puede incluir también actos palpables de amor. El verbo correspondiente (*diekónun*) se usa para hablar del cuidado sobrenatural brindado por los ángeles a Jesús después de tentarlo Satanás ([Mateo 4:11](#)). Tenemos otros ejemplos de circunstancias en que Dios envía a los ángeles para ayudar o aliviar a los creyentes, en los ángeles que estaban junto a la tumba ([Mateo 28:2–7](#); [Marcos 16:5–7](#); [Lucas 24:4–7](#); [Juan 20:11–13](#)) y en la liberación angélica de los apóstoles ([Hechos 5:18–20](#); [12:7–10](#); [27:23–26](#)). Fue también un ángel quien le dio instrucciones a Felipe, porque Dios había visto la fe y el anhelo de un eunuco etíope y quería que se convirtiera en heredero de la salvación ([Hechos 8:26](#)). Un ángel le llevó el mensaje de Dios a Cornelio también, para que pudiera ser salvo ([Hechos 10:3–6](#)). Estos ministerios fueron enviados en la providencia de Dios.³ En cambio, no hay ningún caso en el que exista evidencia alguna de que los creyentes puedan exigir ayuda de los ángeles, o darles órdenes. Sólo Dios puede darles órdenes, y sólo Él lo hace.

Además de los seres llamados ángeles de manera específica, el Antiguo Testamento habla de seres similares, clasificados con frecuencia junto con ellos: querubines, serafines y mensajeros (“vigilantes”, [RV](#)).

Los querubines y serafines responden a la presencia inmediata de Dios. Los querubines (heb. *k'ruvim*, relacionado con un verbo acadio que significa “bendecir, alabar, adorar”) siempre están asociados con la santidad de Dios y la adoración que inspira su presencia inmediata ([Éxodo 25:20, 22](#); [26:31](#); [Números 7:89](#); [2 Samuel 6:2](#); [1 Reyes 6:29, 32](#); [7:29](#); [2 Reyes 19:15](#); [1 Crónicas 13:6](#); [Salmos 80:1](#); [99:1](#); [Isaías 37:16](#); [Ezequiel 1:5–26](#); [9:3](#); [10:1–22](#); [11:22](#)). Su gran preocupación es proteger la santidad de Dios; ellos fueron los que impidieron que Adán y Eva volvieran a entrar en el huerto ([Génesis 3:24](#)).¹

Las excavaciones en el Oriente Medio han sacado a luz imágenes semejantes a querubines, con rostro humano y cuerpo animal, cuatro patas y dos alas. Dichas imágenes aparecen repetidamente en la mitología y la arquitectura del Oriente Medio.² Dos figuras talladas en forma de querubines de oro fueron fijadas a la cubierta de expiación (“propiciatorio”, RV) del arca del pacto, de tal forma que sus alas eran un “refugio” para el arca, y un apoyo (“carro”) para el trono invisible de Dios (1 Crónicas 28:18).

En Ezequiel, los querubines son criaturas altamente simbólicas, con características humanas y animales, con dos rostros (Ezequiel 41:18–20) o cuatro (Ezequiel 1:6; 10:14).³ En la visión inaugural de Ezequiel, el trono de Dios se halla por encima de los querubines con sus cuatro rostros. Se menciona primero el rostro del hombre, por ser la más alta de las criaturas de Dios; después, el rostro del león, representativo de los animales salvajes; el del buey, representativo de los animales domésticos; y el del águila en representación de las aves, con lo que se describe el hecho de que Dios se encuentra por encima de toda su creación. Los querubines también tienen pezuñas (Ezequiel 1:7), y el rostro de buey es el verdadero rostro del querubín (Ezequiel 10:14). Algunas veces se describe a Dios cabalgando sobre ellos como “sobre las alas del viento” (2 Samuel 22:11; Salmo 18:10).

Los serafines (del hebreo *saraf*, “quemar”) se describen en la visión inaugural de Isaías (Isaías 6:1–3) como tan radiantes con la gloria y la brillante pureza de Dios, que parecen arder. Declaran la gloria única de Dios y su santidad suprema.⁴ Como los querubines, los serafines guardan el trono de Dios (Isaías 6:6–7).⁵ Algunos eruditos creen que las “criaturas vivientes” (Apocalipsis 4:6–9) son sinónimo de los serafines y querubines; no obstante, los querubines de Ezequiel son semejantes entre sí, mientras que las “criaturas vivientes” del Apocalipsis son distintas.¹

Sólo se menciona a los “mensajeros” o “vigilantes” (arameo *irim*, término relacionado con el hebreo *ur*, “estar despierto”)² en Daniel 4:13, 17, 23. Son “seres santos” que son ardientes promotores de los soberanos decretos de Dios, y que demostraron el soberano dominio de Dios sobre Nabucodonosor.

Otra expresión especial del Antiguo Testamento es “el ángel de Jehová” (*mal’ak YHWH*). En muchas de las sesenta veces en que aparece “el” ángel de Jehová en el Antiguo Testamento, se lo identifica con Dios mismo (Génesis 16:11; véanse 16:13; 18:2; véanse 18:13–33; 22:11–18; 24:7; 31:11–13; 32:24–30; Éxodo 3:2–6; Jueces 2:1; 6:11, 14; 13:21–22).

Sin embargo, este “ángel de Jehová” también es distinguible de Dios, porque Dios le habla (2 Samuel 24:16; 1 Crónicas 21:15), y el ángel le habla a Dios (Zacarías 1:12).³ Así que, en la opinión de muchos, “el” ángel de Jehová ocupa una categoría única. “No es simplemente un ángel más alto, ni siquiera el más alto: es el Señor mismo, que aparece de forma angélica.” Puesto que no se menciona al ángel en el Nuevo Testamento, es probable que fuese una manifestación de la Segunda Persona de la Trinidad.⁴ Algunos objetan, afirmando que cualquier manifestación preencarnada de Jesús destruiría la exclusividad de la encarnación. Sin embargo, en su encarnación, Jesús se identificó plenamente con la humanidad desde el nacimiento hasta la muerte, e hizo posible nuestra identificación con Él en su muerte y resurrección. Ninguna manifestación preencarnada temporal podría impedir que esto fuera algo único en la historia.

Los ángeles obran en la vida de Cristo. En la eternidad pasada, los ángeles adoraron a Cristo (Hebreos 1:6). Ellos mismos profetizaron y anunciaron su nacimiento (Mateo 1:20–24; Lucas 1:26–28; 2:8–20), lo protegieron en su infancia (Mateo 2:13–23) y fueron testigos de su vida encarnada (1 Timoteo 3:16). Ellos también lo acompañarán en su regreso visible (Mateo 24:31; 25:31; Marcos 8:38; 13:27; Lucas 9:26; 2 Tesalonicenses 1:7).

Durante su vida en la tierra, Jesús deseó tener algunas veces la ayuda de los ángeles. Agradeció la ayuda de los ángeles después de las tentaciones en el desierto (Mateo 4:11) y durante su agonía en Getsemaní (Lucas 22:43). Ellos acompañaron tanto su resurrección (Mateo 28:2, 5; Lucas 24:23; Juan 20:12), como su ascensión (Hechos 1:11). Sin embargo, hubo ocasiones en que rechazó su ayuda. Durante sus tentaciones en el desierto, se negó a una posible apropiación indebida de su poder protector (Mateo 4:6), y más tarde se negó a que lo rescataran del juicio y la crucifixión que le esperaban (Mateo 26:53).¹

Los ángeles obran en la vida de las personas. Protegen a los creyentes de daños, especialmente cuando este tipo de ayuda es necesario para que continúe la proclamación del evangelio (Hechos 5:19–20; 12:7–17; 27:23–24; véase 28:30–31). Ayudan al Espíritu Santo, pero nunca lo reemplazan en su papel en la salvación, y en la proclamación de Cristo por parte del creyente (Hechos 8:26; 10:1–8; véase 10:44–48). Los ángeles pueden ayudar al creyente en sus necesidades físicas externas, mientras que el Espíritu Santo lo ayuda con la iluminación interna.

Aunque los ángeles escoltan a los justos hasta el lugar de su

recompensa (Lucas 16:22), serán los cristianos, y no los ángeles, quienes compartirán con Cristo su dominio sobre el mundo del porvenir (Hebreos 2:5). Serán también los creyentes quienes evaluarán la actuación de los ángeles (1 Corintios 6:3). Hasta entonces, los discípulos de Cristo deben vivir y adorar con cuidado, de manera que no ofendan a estos observadores celestiales (1 Corintios 4:9; 11:10; 1 Timoteo 5:21).

Los ángeles obran en la vida de los incrédulos. Hay gozo en la presencia de los ángeles cuando se arrepienten los pecadores (Lucas 15:10); pero serán los ángeles quienes mediarán cuerdamente el juicio definitivo de Dios sobre los humanos que rechacen a Cristo (Mateo 13:39-43; Apocalipsis 8:6-13; 9:1-21; 14:6-20; 15:1, 6-8; 16:1-21; 18:1-24; 19:1-21; véase 20:2, 10, 14-15).

En el pasado, los ángeles anunciaron el nacimiento de Cristo, alterando la historia humana para siempre. En el presente, su protección nos da seguridad. La manera en que desterrarán por siempre a la maldad forma parte de nuestra victoria futura. Con el Padre a favor de nosotros, Cristo sobre nosotros, el Espíritu dentro de nosotros y los ángeles junto a nosotros, tenemos motivos para sentirnos animados a esforzarnos por ganar el premio que ha sido puesto ante nosotros.

6.2 SATANÁS Y LOS DEMONIOS

Al amanecer del 28 de diciembre de 1843, el pastor Johann Blumhardt se sentía exhausto, al final de una vigilia de toda la noche en la que había orado fervorosamente por la sanidad y liberación de Gottlieben Dittus, una joven fuertemente atormentada por espíritus malignos. Gottlieben había acudido a pastor Blumhardt meses antes, quejándose de que padecía de desmayos y de que oía voces y ruidos extraños por la noche. Al principio, él había tratado de ayudarla por medio de la consejería pastoral. Sin embargo, mientras más tiempo pasaba con ella, más violentos se volvían sus síntomas y sus tormentos. Al investigar la vida de Gottlieben, descubrió que a edad muy temprana, una malvada tía suya había abusado de ella y la había consagrado a Satanás, además de enredarla en el ocultismo.

En una de las sesiones del pastor Blumhardt con Gottlieben, ella había comenzado a tener convulsiones, contorsionándose y echando espuma por la boca. En aquel momento, el pastor Blumhardt se convenció de que algo demoniaco estaba obrando en ella. Saltó de su asiento y dijo con fuerte voz: “¡Hemos visto lo que puede hacer Satanás; ahora queremos ver lo que puede hacer Jesús!” Obligó a Gottlieben a unir las manos y la hizo orar repitiendo sus palabras: “¡Jesús, ayúdame!” Los síntomas se calmaron,

pero la batalla por la liberación de Gottlieben no había terminado aún.

Blumhardt no podía tolerar el ver a aquella mujer atormentada por las fuerzas de las tinieblas. Surgió en él una ardiente pregunta: “¿Quién es el Señor?” Antes de esto, el pastor Blumhardt siempre había ido a Gottlieben para orar por su liberación. Sin embargo, después de numerosas sesiones de oración, Gottlieben había decidido por vez primera ser ella quien acudiera a la casa del pastor Blumhardt para orar, una señal evidente de que quería la liberación. Poco después, el pastor Blumhardt se encontraba al final de la vigilia de oración de toda la noche que mencionamos anteriormente. De pronto, en el momento en que comenzaba a salir el sol en aquella mañana de diciembre de 1843, un demonio gritó: “¡Jesús es el Vencedor!” Gottlieben había quedado totalmente liberada.

A partir de aquel momento, Gottlieben pudo llevar una vida normal. Se casó, tuvo hijos y se convirtió en miembro activo del centro de retiros fundado por los Blumhardt en Bad Boll, cerca de Stuttgart, en el sur de Alemania.¹ En esta experiencia de exorcismo, Blumhardt aprendió algo nuevo acerca del poder del reino de Dios para liberar a las personas, no sólo de su rebelión interna contra Dios, sino también de las fuerzas externas de oscuridad que hay en el mundo, incluyendo la sociedad y el cosmos entero.² Gracias a Blumhardt, teólogos modernos tan diversos como Karl Barth, Jurgen Moltmann y diversos líderes pentecostales europeos han encontrado una renovación de la insistencia bíblica sobre la irrupción del reino de Dios en el mundo para hacer nuevas todas las cosas. El descubrimiento de Blumhardt sobre el poder del evangelio para transformar toda la realidad representó una refrescante alternativa al punto de vista liberal sobre el mal como una simple falta de “conciencia sobre Dios”, o a una simplista limitación pietista del mal a las regiones internas del alma humana. El grito de “¡Jesús es el Vencedor!” que brotó al final del exorcismo se convirtió en un notable impulso para un importante desarrollo de la teología moderna.³

El relato de la batalla sostenida por Blumhardt en su oración por la liberación de Gottlieben suscita una serie de preguntas sobre el ámbito de lo demoniaco a la luz de las Escrituras. Por ejemplo, si Dios es soberano, y Jesús es el Vencedor, ¿por qué tuvo Blumhardt que luchar tan vigorosamente por la libertad de Gottlieben? Para responder a estos interrogantes, es necesario acudir a la Palabra de Dios. Aunque la experiencia juega un papel en la comprensión de la Biblia, las Escrituras representan el tribunal superior de apelaciones en la búsqueda de respuestas relacionadas con Satanás y los demonios.

6.2.1 Satanás y los demonios en el Antiguo Testamento

Los pueblos de las sociedades y culturas antiguas durante el desarrollo de las Escrituras del Antiguo Testamento tendían a sostener una visión del mundo más bien aterradora. Creían que había espíritus y semidioses, unos más malvados que otros, que podían irrumpir a voluntad en la vida diaria de una persona. En diversos ambientes cúltricos se desarrollaron elaborados encantamientos, formas espiritistas de comunicación y rituales mágicos para concederle a la persona común y corriente un elemento de control en este amenazante mundo de actividad espiritual. A un nivel mental más filosófico, muchos de los griegos antiguos abogaban por la existencia de una cadena de seres espirituales con diversos grados de bondad, que funcionaban como intermediarios entre la humanidad y Dios.¹

En contraste con este tipo de orientación religiosa se halla el testimonio exclusivo del Antiguo Testamento a favor de Jehová (es decir, Yahwé), el Señor: este Dios y Creador de todos no sólo es Señor de Israel, sino que es también el Señor de los ejércitos, que reina de manera suprema sobre el universo entero. En la vida, es necesario contender con el Señor, y sólo con Él. Sólo a Él se le debe amar, temer y adorar ([Salmo 139](#); [Isaías 43](#)). Puesto que el Señor es soberano, ningún tipo de comunicación espiritista, o de encantamiento o rito mágico, habría de ocupar un lugar dentro de la fe de Israel ([Isaías 8:19–22](#)). No es posible manipular al Señor. Los seres espirituales que se cernían de manera tan amplia sobre la vida y la religión de otros pueblos antiguos retrocedían hasta casi llegar al olvido, a la luz del Señor soberano y de la Palabra divina para Israel. Los espíritus malignos no eran los señores del universo, ni tampoco podían mediar entre Dios y la humanidad. La demonología no juega un papel significativo en el Antiguo Testamento.

Con todo, esto no quiere decir que no haya un adversario satánico en el Antiguo Testamento.² Se encuentra la presencia de este adversario al principio del Antiguo Testamento, en la tentación de los primeros padres de la humanidad, Adán y Eva, en el huerto del Edén ([Génesis 1–3](#)). Aquí el adversario, bajo la forma de reptil, comienza con una pregunta y continúa con una negación, tentando a Eva a pecar. El mandato dirigido por Dios a Adán y a Eva de no comer del árbol prohibido, porque morirían ([Génesis 2:17](#)), fue transformado por la serpiente en la promesa de que no morirían, sino que, al contrario, se convertirían en iguales a Dios ([Génesis 3:4–5](#)). Observemos que se describe al tentador como una criatura entre las demás, no como un dios que pueda competir de manera alguna con el Señor, el Creador del cielo y de la tierra. Al principio, Adán y Eva no se enfrentan con una lucha entre dos dioses, uno bueno y otro malo. Al

contrario, se les hace escoger entre el mandato de único Dios verdadero y la palabra de una baja criatura que los tienta, y que sólo puede contrariar la voluntad de Dios por medio de la desobediencia de sus siervos. En realidad, parece como si Dios le hubiese permitido al tentador probar la fidelidad de Adán y Eva.

Este adversario aparece de nuevo al principio del libro de Job. Aquí se da a conocer al lector una conversación entre el Señor y el adversario acerca de la fidelidad de Job. El adversario pone en tela de juicio la motivación de Job, y al mismo tiempo, insinúa que Dios se está engañando a sí mismo, y ha obtenido el amor de Job, sólo porque lo está sobornando con bendiciones. Es decir, que el adversario es tan enemigo de Dios como de Job. Sin embargo, el Señor le concede autorización para desatar la tragedia y la enfermedad sobre Job, con el fin de poner a prueba su fidelidad. No obstante, Job no sabe nada acerca del reto hecho por el enemigo. El libro de Job se centra en la búsqueda de Dios que él realiza en medio de sus pruebas, y termina con una dramática aparición del Señor para responder a Job (**Job 38**). A través de una serie de preguntas, el Señor lleva a Job a aceptar el misterio de la soberanía divina sobre el mundo y sobre los asuntos de la vida, por mucha perplejidad que éstos causen. El adversario no aparece con el Señor. En realidad, el adversario no participa más en el libro de Job, una vez que se ha producido la destrucción inicial descrita en los capítulos introductorios. Si Job lucha, no es con el adversario, sino con Dios.

El Antiguo Testamento no contiene un dualismo absoluto de Dios contra Satanás, por medio del cual se estaría manipulando a la persona religiosa desde uno u otro lado de una grandiosa batalla cósmica entre dos fuerzas máximas. Satanás sólo se mueve con permiso del Señor y Creador de todas las cosas, y dentro de los límites establecidos por Él. Sin embargo, Satanás y sus fuerzas de oscuridad no funcionan como simples animales domésticos en la corte celestial del Señor, ni solamente como instrumentos del Señor para probar a la humanidad. No tenemos un monismo, en el cual sólo existe Dios detrás de todos los asuntos de la vida, sin que haya fuerzas opuestas que traten de frustrar su voluntad redentora. Como en la tentación de Adán y Eva, el adversario intenta distorsionar la voluntad de Dios por medio de una mentira. Sin embargo, después que Adán y Eva cayeran en pecado, Dios prometió que la simiente de la mujer le “aplastaría” la cabeza al reptil (**Génesis 3:15**).¹

Además, hay fuerzas siniestras detrás de ciertos gobiernos paganos en el libro de Daniel (por ejemplo, “el príncipe del reino de Persia”), que tratan de impedir la llegada del mensajero angélico hasta Daniel (**Daniel**

10:13). Estas fuerzas de oscuridad libraron con Miguel, el arcángel de Dios, una batalla de la cual Miguel salió triunfante, de manera que Daniel pudo recibir la palabra del Señor. Aunque Daniel no estaba consciente de aquella batalla, y no participó en ella, su libro sí insinúa que, aun cuando los propósitos de Dios son redentores y amorosos, las fuerzas demoniacas tratan de oponerse a Él y a su voluntad divina con respecto a la creación.

6.3 LA VICTORIA DE DIOS SOBRE SATANÁS Y LOS DEMONIOS

En la literatura judía intertestamentaria encontramos una conciencia creciente sobre la hostilidad de Satanás y los demonios contra Dios y la humanidad, lo que lleva a la especulación sobre una influencia del dualismo persa.¹ Sin embargo, en realidad ya existía una conciencia mayor entre los judíos acerca del conflicto espiritual entre los demonios y los propósitos redentores de Dios.

6.3.1 *Satanás y los demonios en el Nuevo Testamento*

Junto con la aparición de Jesucristo como “Dios con nosotros” para traer la salvación al mundo (Mateo 1:21–23), hubo un surgimiento sin precedentes del conflicto con las fuerzas de las tinieblas, seguido por su derrota. Jesús confrontó a sus oyentes con la asombrosa afirmación de que el reino de Dios ya había llegado para aclarar este conflicto y darle un giro decisivo. Afirmó al respecto: “Pero si yo por el Espíritu de Dios echo fuera los demonios, ciertamente ha llegado a vosotros el reino de Dios” (Mateo 12:28). Los numerosos relatos y referencias acerca de Jesús y su actividad de echar fuera demonios (Marcos 1:23–28; 5:1–20; 7:24–30; 9:14–29), así como la acusación por parte de sus enemigos de que estaba echando fuera demonios por el poder de Satanás (Mateo 12:27–28), dejan ver con claridad que Jesús derrotó públicamente a los espíritus demoniacos, y que esto constituía un aspecto de su ministerio. Puesto que Jesús derrotaba a los demonios por el Espíritu de Dios, la acusación de que lo hacía bajo el poder de Satanás estaba en oposición directa con el acto redentor de Dios en Cristo.²

El relato más largo sobre un exorcismo, el del endemoniado gadareno (Marcos 5:1–20), presenta a Jesús respondiendo a la débil petición de misericordia por parte de una “legión” de demonios, lanzando a estos demonios a una piara de cerdos. Entonces, la piara corre enloquecida hasta el lago cercano, para encontrar la muerte. Evidentemente, en lo que se está insistiendo aquí es en el vasto número de demonios derrotados de inmediato por el mismo poder lleno de autoridad con el que Jesús calmó

los mares tormentosos ([Marcos 4:35–41](#), el pasaje inmediatamente anterior al relato del endemoniado gadareno). Aquí se presenta de manera implícita la soberanía de Dios, pero no es una soberanía desprovista de un conflicto y una victoria genuinos.

El acto de Jesús de echar fuera demonios encuentra su centro focal en la derrota de Satanás, el príncipe de las tinieblas, por parte del propio Jesús. En realidad, el ministerio público de Jesús no comenzó hasta después que éste derrotara al adversario en un conflicto inicial y decisivo, con las tentaciones en el desierto ([Mateo 4:1–11](#)). Durante estas tentaciones, Satanás trató en todo momento de hacer que Jesús demostrase su identidad mesiánica de una forma que fuese desobediente a la voluntad del Padre y quebrantase su identificación con la humanidad, que había sido declarada en el momento de su bautismo. Convertir las piedras en pan, lanzarse del pináculo del templo y capturar el poder en los gobiernos del mundo eran tentaciones importantes con las que Satanás quería seducirlo para apartarlo de su verdadera misión mesiánica. Sin embargo, a diferencia del primer Adán, Jesús, el segundo Adán, fue fiel a Dios frente a la seducción y las mentiras de Satanás ([Romanos 5:12–19](#)). Los evangelios indican de manera implícita que la derrota de Satanás es devastadora para todo el reino de las tinieblas, porque atar al “hombre fuerte” (Satanás) le permitió a Jesús “saquear sus bienes” ([Mateo 12:29](#)). Esta victoria sobre Satanás sería cumplida de manera decisiva en la muerte y resurrección de Jesús.

La venida de Jesucristo, el Hijo divino de Dios, para traernos salvación y liberación, aclara la crítica hecha en el Antiguo Testamento sobre los conceptos paganos que hemos mencionado anteriormente acerca de los espíritus malignos. La noción pagana de un mundo invadido de manera caótica por numerosos espíritus, unos peores que otros, queda claramente echada a un lado por la revelación de que todos los espíritus malignos están diametralmente opuestos a Dios y bajo un mismo cabecilla: Satanás, el adversario. La noción espiritista de que muchos de estos espíritus, o todos ellos, podrían ser las almas de los seres humanos fallecidos, queda también desechada. Las fuerzas malignas que se mueven detrás de Satanás en los evangelios no tienen raíces en la raza humana.¹

No debemos negar ni disminuir la importancia de la victoria de Cristo sobre Satanás y los demonios. Ésta representa una comprensión de la Expiación que es muy importante para el Nuevo Testamento ([1 Corintios 2:6–8](#); [Colosenses 2:15](#); [Hebreos 2:14](#)).¹ Esta victoria en la cruz sobre las fuerzas demoniacas fue prefigurada en la observación de Jesús de que veía caer a Satanás del cielo como un rayo durante la primera misión

importante de sus discípulos en el mundo (Lucas 10:18). Más tarde, la proclamación apostólica del evangelio recordaría la actividad de Jesús por el poder del Espíritu para hacer el bien y para sanar “a todos los oprimidos por el diablo” (Hechos 10:38). El mismo Espíritu que obraba a través del ministerio de Jesús, fue derramado sobre los creyentes en el día de Pentecostés (Hechos 2). A partir de entonces, la Iglesia podría actuar como una comunidad mesiánica llena del poder del Espíritu, en la cual las personas podrían encontrarse con el Señor crucificado y resucitado y ser liberadas para llevar una vida dirigida por Dios.

Pablo se refiere a las fuerzas demoniacas derrotadas por Cristo, llamándolas “príncipes de este siglo” (1 Corintios 2:6–8), o “principados y potestades” (Colosenses 2:15). Describe estas fuerzas de las tinieblas por medio de un lenguaje relacionado con las estructuras políticas opresivas. Como ya hemos indicado, el libro de Daniel insinúa que hay fuerzas demoniacas (el “príncipe de Persia” de Daniel 10) que pueden estar obrando en los sistemas políticos opresivos. Ciertamente, las palabras de Jesús sobre los demonios que dejan a una persona sólo para regresar en número mayor a esta vida “limpia” pero vacía, se refieren a la suerte del Israel de sus tiempos, especialmente a la luz de la insistencia de los fariseos en una pureza ritual sin verdadera justicia (Mateo 12:43–45).

Estas realidades no significan que las realidades políticas estén poseídas por demonios en su oposición a Dios, ni que se pueda entender y combatir dicha oposición simplemente dentro del contexto de lo demoniaco. Además de esto, no hay suficiente apoyo bíblico para justificar la suposición simplista y especulativa de que toda región o sistema político tenga su propio demonio. Con todo, ciertamente, el poder corporativo de nuestro mundo en su oposición a Dios, particularmente en su opresión de los pobres y desechados de la sociedad, tiene tras de sí a las fuerzas de las tinieblas.

Por medio de su muerte en la cruz, Jesús destruyó “al que tenía el imperio de la muerte, esto es, al diablo” y liberó “a todos los que por el temor de la muerte estaban durante toda la vida sujetos a servidumbre” (Hebreos 2:14–15; véase 1 Juan 3:8). “Despojando a los principados y a las potestades, los exhibió públicamente, triunfando sobre ellos en la cruz” (Colosenses 2:15). La cruz, donde Satanás realizó su obra más perversa, demostró convertirse en su destrucción. Cuando Jesús exclamó: “¡Consumado es!”, estaba declarando que se había completado la pasión sufrida por Él para nuestra redención y para lograr una victoria total sobre la muerte y sobre las fuerzas de las tinieblas, encabezadas por Satanás.

Durante los primeros siglos se desarrolló la creencia de que, entre su muerte y resurrección, o bien después de su resurrección y ascensión, Jesús descendió a los infiernos para declarar su victoria total, no sólo sobre la muerte, sino también sobre el poder del diablo y la amenaza de alienación definitiva de Dios que rodea a la muerte. En el año 390, Rufino añadió las palabras “descendió a los infiernos” al Credo de los Apóstoles. Nadie más las incluyó en ninguna otra versión hasta el año 650,¹ aunque es probable que apareciese en el Credo de Atanasio, en el siglo cinco.²

En los tiempos modernos, muchos eruditos creen que hay suficientes evidencias bíblicas para la idea de que la derrota de las fuerzas de la tinieblas por parte de Cristo comprendió realmente su descenso a los infiernos, y que de dichas profundidades surgió victoriosamente en su resurrección para ascender a su lugar a la derecha de poder del Padre.³

Muchos católicos romanos interpretaban antes esto, no como un descenso a los infiernos, sino como un descenso para liberar a los santos del Antiguo Testamento de lo que ellos llamaban un *limbus patrum*, una especie de lugar de descanso donde habían permanecido hasta que la expiación de Cristo estuviera completa.⁴ Este punto de vista limita para muchos la importancia simbólica del descenso como una proclamación de la victoria total de Cristo en la cruz sobre el mal y la desesperación. Calvino interpretaba el descenso de Cristo como una referencia más a sus sufrimientos en la cruz. Sin embargo, como ya hemos observado, la pasión de Cristo por nuestra redención fue completada en la cruz. Lutero consideraba que el descenso significaba que, después de resucitar, Jesús fue a los infiernos en su cuerpo glorificado, unido con su alma, para anunciar su victoria. Sin embargo, la confesión del Nuevo Testamento acerca del descenso parecería colocarlo entre la crucifixión y la resurrección.

Da la impresión de que *hades* (Hechos 2:27) y “abismo” (*ábyssos*, Romanos 10:7) significaban más para las mentes del primer siglo que la simple tumba física. El Nuevo Testamento enseña que el destino de los redimidos por Dios es estar en el cielo con Cristo (2 Corintios 5:8; Filipenses 1:21–24). Como manera de expresar contraste, el *hades*, como el ámbito de los impíos que han muerto, es asociado, al menos en su destino, con el lugar de castigo definitivo, el lago de fuego (Apocalipsis 20:14). La profundidad, o abismo (*ábyssos*), es asociada también con la alienación respecto a Dios (Romanos 10:7; véase también Apocalipsis 20:1–3).

Algunos consideran el descenso de Cristo a “las partes más bajas de la

tierra” (Efesios 4:9) como una referencia a la misma declaración de victoria sobre las fuerzas demoniacas de la que hablamos anteriormente.¹ La metáfora que usa Pablo parece ser la de una marcha triunfal de victoria, una descripción adecuada de la resurrección.² Por tanto, los “cautivos” que Jesús llevó consigo (Efesios 4:8) podrían ser una referencia al enemigo. La entrega de dones a las personas completaría la metáfora, al referirse a la costumbre de repartir los despojos de guerra con los vencedores.

No es seguro que la predicación de Cristo a los “espíritus encarcelados”,¹ por medio del Espíritu, sea también una referencia al descenso al *Hades* (1 Pedro 3:18–20).² Algunos piensan que el contexto del pasaje y las palabras que utiliza sugieren cuál fue la actividad de Cristo entre su muerte y su resurrección.³ Sin embargo, debemos ser cautos, no vaya a ser que saquemos de este pasaje conclusiones que vayan más allá del hecho de que la victoria de Cristo en la cruz penetró todas las dimensiones de la realidad, incluso el ámbito de desespero y rebelión del *hades*.⁴

La falta de claridad o de elaboración en los pasajes del Nuevo Testamento a los que nos hemos referido nos debería alertar contra la creación de elaborados escenarios de batallas entre Jesús y los demonios del infierno, y victorias sobre ellos, o contra las especulaciones elaboradas acerca del ámbito de los muertos en los tiempos de Cristo.⁵ También nos debe alertar contra el dogma del universalismo, que simplemente da por supuesta la liberación de todos los muertos del Hades. El descenso de Cristo al Hades tiene un lugar en la confesión cristiana, solamente como recuerdo de que Dios venció a las fuerzas de las tinieblas y a todos los abismos de desesperación posibles por medio de la muerte y resurrección de Jesucristo. Si Dios no abandonó a Jesucristo, las primicias de la redención, en las garras de la muerte y del Hades, este mismo Dios no abandonará tampoco a los redimidos (1 Corintios 15:20–28).

Algunos han asociado el papel de Satanás como adversario, con el papel de la ley en la condenación de los pecadores y en la revelación de su incapacidad para ser salvos sin la gracia de Dios. Gálatas 4:3 se refiere a la esclavitud anterior de los gálatas a “los rudimentos del mundo”. Entonces traducen el término que traducimos “rudimentos” (*stojíeia*) como “espíritus elementales”, con el pensamiento de que el intento de autojustificación de los judíos por medio de la ley, y la adoración de las divinidades cósmicas por parte de los paganos, eran ambas formas de esclavitud a los espíritus demoniacos (Gálatas 4:8–9).¹ No obstante, no existe evidencia alguna de que haya nada demoniaco tras el término

stojíeia en Gálatas 4. Algunos han alegado que lo más probable es que Pablo usara este término para referirse a las enseñanzas religiosas usadas por la humanidad pecadora en un esfuerzo por obtener la salvación a través de las obras.²

Aun cuando Pablo no implique directamente a los espíritus demoniacos en el contexto de la esclavitud a dicha rebelión humana, esta esclavitud mantiene a los rebeldes bajo el dominio de los poderes de las tinieblas. Jesús murió para liberar a los humanos de toda esclavitud y para ofrecerles la salvación por la gracia y el poder de Dios.

La muerte de Cristo le propinó un golpe definitivo a Satanás; sin embargo, él sigue siendo capaz de rondar como el león en busca de su presa (1 Pedro 5:8). El diablo estorbó la obra misionera de Pablo (2 Corintios 12:7; 1 Tesalonicenses 2:18). Es él quien les ciega la mente a los incrédulos (2 Corintios 4:4) y quien les lanza “dardos de fuego” a los redimidos cuando éstos se esfuerzan por servir a Dios (Efesios 6:16). En estos casos, nuestra defensa y victoria procederán de que “nos fortalezcamos en el Señor, y en el poder de su fuerza” (6:10), y de que usemos toda la armadura de Dios (la verdad, la justicia, la fe, la salvación, la oración y la Palabra de Dios), usando el escudo de la fe para apagar todos esos “dardos de fuego” (6:11–17).³

La tumba vacía, y la obra del Espíritu Santo en los creyentes y por medio de ellos, son las garantías de que el triunfo definitivo pertenece a la gracia de Dios. Ciertamente, Satanás tratará de engañar a las multitudes, y hará un esfuerzo final contra Dios, pero su intento será inútil (2 Tesalonicenses 1:9–12; Apocalipsis 19:7–10).¹

6.3.2 La tensión entre la soberanía de Dios y el conflicto con Satanás

Si realmente Dios es el soberano de todo, ¿cómo es posible que alguien, aunque sea Satanás, se le pueda oponer realmente? O bien, si es seguro que la gracia de Dios va a triunfar sobre la maldad, ¿por qué tenemos que luchar nosotros por la victoria de la gracia en un mundo tan carente de ella?

Es posible resolver estas tensiones en el contexto del evangelio de Jesucristo. Esto se debe a que el evangelio proclama un reino que, ciertamente, domina de manera suprema sobre el mundo, pero aún no ha cumplido a plenitud su meta redentora en él. En otras palabras, el reinado soberano de Dios tiene tanto una dimensión presente como una futura. El

señorío de Dios le pertenece, porque Él es realmente Señor; con todo, su señorío debe redimir a la creación por medio del conflicto y el triunfo. Así, el creyente puede hablar con seguridad del triunfo de la gracia de Dios en Cristo, y al mismo tiempo debe batallar para obtener la victoria.

Dios es el infinitamente superior en la guerra que Satanás lucha contra Él. (¿Acaso los demonios no creen y tiemblan [[Santiago 2:19](#)]?) También la gracia de Dios precede todas las batallas de los creyentes, y las hace posibles. Por tanto, sólo por la libertad de esa gracia, los creyentes tienen la armadura de Dios y pueden combatir ([Efesios 6:10-17](#)). La realidad del reino de Dios como presente ahora, pero aún no cumplido, significa que el reinado soberano de Dios como Señor incluye la hostilidad satánica, una hostilidad que debemos tomar con la mayor seriedad al servir a Dios. No podemos quedarnos pasivos ni indiferentes.

¿Cómo es posible que Dios, el Señor soberano, permitiese que existiera semejante hostilidad satánica? ¿Por qué se debe retrasar la derrota definitiva de las fuerzas satánicas hasta que el soberano señorío de Dios pueda vencer por medio del triunfo de Cristo y de una Iglesia a la que el Espíritu llena de poder? No es posible responder a estas preguntas diciendo que Dios no puede hacer otra cosa más que esperar. Esto contradiría lo que sostienen las Escrituras acerca de la soberanía absoluta de Dios. Tampoco podemos responder a estas preguntas afirmando que la hostilidad satánica y la destrucción que realiza son parte de la voluntad de Dios para la humanidad. Esto contradiría el amor y los propósitos redentores que el Señor soberano tiene para la humanidad. Estas preguntas tienen que ver con la “teodicea” (la justificación de Dios ante la existencia de la maldad y el sufrimiento). No es posible introducir las complejidades de este problema en el contexto de este capítulo,¹ pero se imponen unas cuantas palabras a modo de explicación. Históricamente, la Iglesia ha insistido en dos puntos relacionados, relevantes ambos en una orientación bíblica con el fin de responder a las preguntas anteriores. En primer lugar, Dios ha creado a la humanidad con libertad para rebelarse y hacerse vulnerable ante la hostilidad satánica. Dios ha permitido que exista esta hostilidad satánica para probar la libre respuesta de la humanidad a Él. En segundo lugar, la voluntad de Dios es el triunfo sobre la hostilidad satánica, no sólo por los creyentes, sino también a través de ellos. Por tanto, el triunfo de la gracia de Dios tiene una historia y un desarrollo.

Este triunfo, en cuanto a su progreso y realización, no depende de manera primaria de la cooperación humana pero sí incluye la historia de la fiel respuesta de la humanidad a Dios en su realización estratégica. Esto

significa que Dios permite la hostilidad satánica de una manera provisional, y que ésta no es parte de la voluntad redentora de Dios con respecto a la humanidad. Al contrario: la voluntad redentora de Dios está decidida a triunfar sobre toda hostilidad satánica.²

Dios no se halla secretamente escondido tras las obras de Satanás, aunque pueda usar esas obras para lograr redención. Dios está claramente del lado de la liberación y la redención con respecto a todo lo que destruya u oprima. Esto no responde a todas las preguntas sobre el cómo y el porqué de la maldad y el sufrimiento en el mundo. No tenemos respuestas definitivas para estas preguntas, pero sí tenemos la certeza de la redención definitiva en Cristo.

6.4 EL LUGAR DE SATANÁS Y LOS DEMONIOS EN LA TEOLOGÍA CRISTIANA

¿Hay un lugar digno para la demonología dentro de la teología cristiana? El poeta Howard Nemerov dijo: “Debo ser muy cauteloso al hablar del diablo, no sea que piensen que lo estoy invocando.”³ Barth dijo que sólo le daría un “vistazo” rápido y tajante al aspecto de la demonología, no fuera a ser que le diera más peso y atención a lo demoníaco, que lo absolutamente necesario.¹

Por otra parte, abundan los ministerios de guerra espiritual y de liberación que centran su atención en el ámbito de lo demoníaco. Algunos han señalado un aspecto de preocupación espiritual y teológica descuidado por la Iglesia, y han tratado de operar dentro de un concepto bíblico de la demonología. Sin embargo, ha habido quienes se han ido claramente más allá del lugar legítimo que le da la Biblia a lo demoníaco.²

Con frecuencia se le han concedido al diablo una cierta gloria y legitimidad. Se reduce toda la actividad redentora de Dios a la destrucción del diablo, de tal manera que se llegan a estudiar todos los demás aspectos de la teología a la luz de la demonología.

En una teología así distorsionada, la salvación consiste mayormente en liberar del diablo. La santificación es sobre todo resistir al diablo o ser librado de él. Se elevan los complejos males humanos y sociales a la esfera del conflicto con los demonios, mientras que se descuidan la dimensión humana de dichos problemas y los nobles medios humanos para alcanzar la liberación y la sanidad. Se ve a Cristo solamente como el instrumento de Dios para derrotar al diablo. El Espíritu no es más que el

poder que necesitamos para combatir al diablo. Sin el diablo, este tipo de predicación y de labor teológica quedaría convertido en un cascarón vacío.³

Hallamos la forma grotesca de estas creencias en la suposición de que los demonios pueden poseer y dominar a los cristianos que sean desobedientes o que tengan mayor necesidad de liberación. Para armonizar este supuesto con la clara enseñanza bíblica de que los cristianos le pertenecen a Cristo y son dirigidos en la vida primordialmente por el Espíritu de Dios ([Romanos 8:9–17](#)), realizan una dicotomía ajena a la Biblia entre cuerpo y alma, permitiendo que Dios posea el alma, mientras que los demonios controlan al cuerpo.⁴ Sin embargo, la Biblia enseña que es imposible una lealtad dividida tan radicalmente para la persona que tiene una fe auténtica ([Mateo 7:15–20](#); [1 Corintios 10:21](#); [Santiago 3:11–12](#); [1 Juan 4:19–20](#)).

Con esto no queremos decir que los cristianos sean invulnerables ante un genuino conflicto con la naturaleza pecaminosa o con las mentiras de Satanás, ni que lleguen incluso a pasar por una derrota momentánea. Sin embargo, todo estado de dominación o de posesión por vía, ya sea de la debilidad humana o de la actividad demoniaca, contradice el contraste bíblico entre la vida del Espíritu y la vida de la carne ([Romanos 6–8](#)). Además de esto, la Biblia no da por supuesto un dualismo radical entre alma y cuerpo, de manera que puedan funcionar independientemente el uno del otro. Los creyentes, ya sea que consideremos al hombre como un cuerpo o como un alma, son personas completas, cuyo cuerpo es un templo (gr. *naós*, “santuario interior”) del Espíritu Santo ([1 Corintios 6:19–20](#)). Por último, Dios ha prometido proteger a los creyentes de los daños causados por Satanás ([1 Juan 5:18](#)).

Jesús oró para que los creyentes fuesen protegidos del maligno ([Mateo 6:13](#); [Juan 17:15](#)), pero sólo en el contexto más amplio y de más peso de una participación íntima en el conocimiento de Dios y en la comunión con Él como “Padre nuestro” ([Mateo 6:9](#); [Juan 17:1–3](#)).

Jesús contrarrestó la fascinación de sus discípulos con la autoridad sobre los demonios, advirtiéndoles que no se regocijasen en el poder sobre los demonios, sino que se regocijasen más bien en que su nombre estaba escrito en los cielos ([Lucas 10:17–20](#)).

La insistencia del Nuevo Testamento se centra en la gloria de Dios y la vida con Dios; no en los intentos del enemigo por oponerse a ellas. En realidad, las pruebas y sufrimientos de esta era “no son comparables con

la gloria verdadera que en nosotros ha de manifestarse” ([Romanos 8:18](#)).

Notemos también que la Biblia no considera la hostilidad a Dios solamente en el contexto de la demonología. Los evangelios prestan tanta atención a los obstáculos puestos al ministerio de Jesús por la terquedad y la desobediencia de los humanos, como a los ataques externos de Satanás. Aunque Satanás y las fuerzas de las tinieblas se hallan detrás de esta desobediencia humana, Jesús declaró que la hostilidad humana a su ministerio cumplía las obras del diablo ([Juan 8:44](#)). Más tarde, Pablo diría que “el príncipe de la potestad del aire” obra a través de los que son “hijos de desobediencia” ([Efesios 2:2](#)). Esto no significa que toda desobediencia a Dios sea una respuesta a una tentación demoniaca directa. Lo que sí significa es que, por medio de la desobediencia humana, el reino de las tinieblas queda bien servido, y se realizan sus propósitos.

El Nuevo Testamento coloca al pecado y a la muerte como enemigos por derecho propio, junto a las fuerzas de las tinieblas ([Romanos 8:1–2](#); [1 Corintios 15:24–28](#); [Apocalipsis 1:18](#)). Pablo nombra a la muerte, y no a Satanás, como el enemigo que será destruido al final ([1 Corintios 15:24–26](#)). Aunque el pecado y la muerte sean consecuencias indirectas de la obra de Satanás, son consecuencia directa de las acciones humanas. Fueron Adán y Eva, y no Satanás, quienes les dieron entrada al pecado y a la muerte en el mundo. Ciertamente, Satanás es el tentador ([1 Tesalonicenses 3:5](#)), pero cada ser humano es tentado cuando “de su propia concupiscencia es atraído y seducido” ([Santiago 1:14](#)). Satanás es el mentiroso ([Juan 8:44](#)), el acusador ([Apocalipsis 12:10](#)), el ladrón y el asesino ([Juan 10:10](#)). Sin embargo, no puede cometer ninguna de estas acciones con eficacia sin la participación, e incluso la iniciativa humana. Cuando se insiste fuertemente en el papel de los demonios, se tiende a evadir la responsabilidad humana.

El Nuevo Testamento dedica tanta atención, o quizá más, a la lucha del creyente con su propia condición de ser caído (como “carne” ante Dios en un mundo caído, maldito con el pecado y la muerte), que a su lucha con los demonios ([Romanos 8](#); [2 Corintios 10:4–6](#); [Gálatas 5](#)). Aquéllos que convierten toda tentación o prueba en una batalla directa con el diablo, necesitan mirarse en el espejo para descubrir quién es en realidad su peor enemigo.

Sin embargo, ¿acaso a una persona moralmente sensible no la deja la maldad sin palabras para describir el “poder secreto” de la iniquidad ([2 Tesalonicenses 2:7](#))? ¿Acaso no se presenta a la serpiente de [Génesis 3](#) como la fuente de la seducción de una humanidad hecha para Dios, y no

para la maldad? ¿Acaso no se vuelve incomprensible la maldad sin tener esta seducción demoniaca en su origen?

Lo mismo podríamos decir de la muerte. En [Hebreos 2:14](#) se afirma que Cristo murió “para destruir por medio de la muerte al que tenía el imperio de la muerte, esto es, al diablo”. La cualidad más siniestra de la muerte como enemiga de la humanidad, no es que los humanos tengan que dejar de vivir como seres físicos, sino que la muerte trae consigo una profunda desesperación espiritual y una alienación aún mayor con respecto a Dios en el *hades*. Observemos la unión de la muerte con el *hades* en [Apocalipsis 1:18](#), como vencidos ambos en conjunto por Cristo. Ciertamente, ¿acaso el temor a la muerte que tiene la humanidad no indica de manera implícita que la muerte sin Cristo está bajo el poder de Satanás y, por tanto, va asociada a la desesperación del Hades ([Hebreos 2:14](#))?

Todo lo anterior no significa que Satanás tenga poder alguno por encima del poder que tienen el engaño y la falsedad. Si una persona simplemente resiste al diablo por medio del poder de la gracia de Dios, ¿acaso el diablo no tendrá que “huir” como el cobarde que es ([Santiago 4:7](#))? El poder de Satanás se basa en lo exitoso que ha sido en su esfuerzo por engañar a la humanidad para que acepte sus falsos alegatos con respecto a su posición y a sus supuestos derechos como dios de este mundo. Al contrario de lo que algunos pensarían, [Judas 9](#) no muestra respeto alguno por Satanás en el hecho de que el ángel no se atreviese a lanzar una acusación difamatoria contra él. El arcángel Miguel retuvo toda acusación, apoyado en su propia autoridad, con el fin de decir: “El Señor te reprenda.” Todo rechazo de las engañosas exigencias de Satanás deberá venir solamente de la autoridad y la gracia de Dios, y no de la sabiduría o autoridad que nosotros mismos nos hayamos fabricado.¹

La mejor respuesta nuestra a las falsas y engañosas reclamaciones de Satanás es negarlas, y hacerlo sólo por medio del rápido y agudo “vistazo” que les daba el teólogo Karl Barth, a la luz mucho mayor de la verdad y la gracia de Dios. Sin embargo, parece haber en muchos de los que están en ministerios de liberación una suposición escondida de que, en realidad, los que realmente derrotan a Satanás son quienes lo conocen mejor. Por eso se ofrecen detalladas especulaciones acerca de la organización y las características de los demonios, y las formas en que se relacionan con los gobiernos humanos y con la vida de las personas. También se llevan a cabo elaboradas prácticas para atar a los poderes demoniacos.

No obstante, cuando leemos la Biblia, nos impresiona la ausencia total

de este tipo de especulaciones y prácticas. La Palabra de Dios anima a permanecer firmes y a resistirnos a las fuerzas engañosas de las tinieblas; no a estudiarlas y atarlas.² La Biblia no hace esfuerzos para familiarizarnos más con el diablo. Su único enfoque se centra en familiarizarnos con Dios, y hacer que nos acompañe la resistencia a los clamores de Satanás por captar nuestra atención. La orientación que recibimos de [Santiago 4:7](#) consiste en someternos a Dios y resistir al diablo.

Sencillamente, la Biblia no nos da mucha información sobre Satanás y los demonios. Insinúa que cayeron del cielo ([Judas 6](#); [Apocalipsis 12:7-9](#)). Diversos autores han especulado diciendo que el Antiguo Testamento describe esta caída en [Isaías 14:12-20](#);³ sin embargo, el significado de este pasaje no es claro, y es posible que no sea más que una reprensión poética al “rey de Babilonia” ([14:4](#)).¹ No se definen en ningún momento el cuándo y el cómo de esta caída. El hecho es que la intención de la Biblia al referirse a Satanás y a los demonios, es reafirmar el propósito redentor de Dios, y a partir de allí, negar las obras y las pretensiones de Satanás.

Con todo, debemos admitir que las ciencias han conducido a una comprensión de la dimensión genuinamente humana de muchos problemas individuales y sociales, así como de los tipos de estrategias que se pueden usar para resolverlos. No hay nada necesariamente contrario a las Escrituras en mucho de esto, puesto que la Biblia ciertamente reconoce nuestra situación de seres caídos como una condición humana, aparte de consideración alguna con respecto a una influencia demoniaca directa. En la iglesia debemos estar abiertos a los conocimientos médicos, psiquiátricos y sociológicos. Es cierto que Dios ofrece soluciones milagrosas para los problemas sobrenaturales. También obra providencialmente a través de las soluciones humanas a los problemas humanos. No debemos atrevernos a calificar de demoniacos todos los problemas y abogar por la ilusión de que todos se pueden resolver a base de echar fuera demonios.

Además, muchos síntomas considerados en el pasado como demoniacos han sido aislados hoy como patológicos y humanos. Esto convierte en una compleja tarea la labor de distinguir entre lo demoniaco y lo patológico. No obstante, la Biblia sí distingue entre enfermedad y posesión demoniaca ([Marcos 3:10-12](#)). Por tanto, hoy es necesario distinguir entre casos psiquiátricos y posibles posesiones demoniacas. Esta distinción es importante, porque, como señalara el teólogo Karl Rahner, el exorcismo en pacientes patológicos puede en realidad agravar su delirio y hacer más agudo su mal.²

Se necesita mucho discernimiento para detectar lo que sirve al reino de las tinieblas y lo que no, puesto que Satanás se puede enmascarar como ángel de luz (2 Corintios 11:14). No sólo quedan servidos sus propósitos donde esperamos que así sea (por ejemplo, en casos graves y totalmente inexplicables de maldad o de tormento), sino que algunas veces también son servidos en las obras y aspiraciones religiosas más nobles. El orgullo, la idolatría, los prejuicios y las fobias dañinas pueden salir a la superficie en la religiosidad y el patriotismo, y ser defendidos por doctrinas y prácticas aparentemente nobles. Por ejemplo, la esclavitud y el racismo han sido defendidos por personas que afirmaban apoyar las causas religiosas y patrióticas más nobles. Es necesario que examinemos constantemente nuestra conciencia, para que la Iglesia niegue de manera correcta las obras del diablo y afirme la renovación del Espíritu de Dios en la Iglesia y a través de ella.

El rechazo de Satanás que se realiza en ciertos ritos bautismales tiene sus raíces en la antigua práctica de renunciar al diablo en el bautismo, para proclamar después a Cristo como Señor.¹ desde el momento de su conversión, ha hecho de manera implícita la misma consagración a la soberanía de Cristo. En nuestros esfuerzos por servir al Señor soberano en la Iglesia y en la sociedad por medio de obras y acciones de gracia liberadora, podemos estar conscientes todo el tiempo, de estar participando en la destrucción del asesino y el despojo del ladrón. Negamos y ponemos al descubierto la mentira que es personificada en Satanás y sus legiones cada vez que abrazamos y obedecemos la verdad de Dios en Cristo y en el poder del Espíritu. No hay manera más eficaz de resistir al enemigo demoníaco que ésta.

6.5 PREGUNTAS DE ESTUDIO

1. Comente las interpretaciones de Orígenes (nota 85), Tomás de Aquino (nota 17), Martín Lutero (nota 21), los cabalistas (nota 38), Ireneo (nota 40) y Paul Tillich (nota 25) con respecto a la naturaleza o el papel de los ángeles. ¿Por qué son problemáticos estos puntos de vista? ¿Cómo se pueden resolver o evitar sus dificultades hermenéuticas?
2. Basado en una investigación propia profunda sobre Colosenses 1:15–18, hable sobre el lugar que les corresponde a los ángeles.
3. Haga una lista de las creencias más comunes sobre los ángeles en su comunidad y su iglesia. ¿Cómo corregiría o resaltaría usted cada una de las creencias que ha escrito en la lista?

4. Los ángeles son servidores. ¿Cómo debe afectar su ejemplo a nuestra motivación para servir a Dios?
5. ¿Qué indica la Biblia que los ángeles pueden hacer, y hacen, por nosotros hoy?
6. ¿Qué indica la Biblia que no podemos esperar que los ángeles hagan por nosotros hoy?
7. ¿En qué se diferencian los conceptos del Antiguo Testamento acerca de la demonología, de los puntos de vista paganos sobre los espíritus malignos? Estudie esto con relación a la soberanía de Dios.
8. ¿De qué manera cumple la victoria de Cristo sobre las fuerzas de las tinieblas lo que enseña el Antiguo Testamento acerca de los demonios?
9. Puesto que Cristo ganó la victoria sobre las fuerzas de las tinieblas, ¿hay aún una oposición real por parte de las fuerzas demoniacas contra los creyentes y contra la voluntad de Dios? Si es así, ¿por qué? También, si es así, ¿cómo obtenemos el poder para permanecer firmes y resistirnos a sus propósitos?
10. ¿Pueden los demonios poseer a los cristianos? Explique su respuesta.
11. ¿Qué tiene de equivocado la idea de que las pretensiones de Satanás son legítimas? ¿De qué manera han afirmado las pretensiones y los derechos satánicos la teoría del rescate sobre la Expiación? ¿Qué tiene de equivocada dicha afirmación sobre los derechos satánicos?
12. ¿Qué papel juega la responsabilidad humana en nuestra comprensión de Satanás y de lo que se opone a la voluntad de Dios?
13. ¿Tienen los conocimientos humanos y científicos sobre nuestros problemas algún lugar legítimo entre los creyentes? ¿Por qué?
14. ¿Cuáles son las razones de que haya una cierta fascinación por lo demoniaco en la Iglesia y en la cultura? ¿Qué tiene esto de equivocado? ¿Cuál es el verdadero lugar de la demonología en la teología cristiana?

¹ Tim Unsworth, "Angels: A Short Visit with Our Heavenly Hosts", *U.S. Catholic* 55 (marzo de 1990), p. 31.

² Millard J. Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 1985), p. 434.

¹ Thomas Howard, “The Parts Angels Play”, *Christianity Today* 24 (12 de diciembre de 1980), p. 20.

² Augustus H. Strong, *Systematic Theology* (Filadelfia: Judson Press, 1947), p. 443. Herbert Muschamp, en “Angels”, *Vogue* 179 (diciembre de 1989), p. 278, dice que esta pregunta nos podrá parecer “el símbolo mismo de la absurdidad escolástica”, pero para los escolásticos era una pregunta sincera. Los ángeles eran “como protones y electrones [que funcionaban] como la fuerza cohesiva del universo”.

³ Howard, “Angels”, p. 20.

¹ Véase *The Book of Mormon; Doctrine and the Covenants; The Pearl of Great Price* (Salt Lake City: Church of Jesus Christ of the Latter Day Saints, 1986), 20:10; 27:16. Supuestamente, un ángel llamado Moroni se le apareció a José Smith, el fundador del mormonismo, y le reveló dónde se hallaban unas tablas de oro (donde supuestamente estaba escrito el Libro de Mormón), más allá de la colina de Cumorah. El mormonismo también aboga erróneamente a favor de un don especial “dado para contemplar ángeles y espíritus ministradores”, *Doctrine and Covenants*, Índice, 13.

² Probablemente, una referencia a los “santos” de [Deuteronomio 33:2](#).

³ Robert P. Lightner, *Evangelical Theology: A Survey and Review* (Grand Rapids: Baker Book House, 1986), p. 129.

¹ Unsworth, “Angels”, p. 30.

² *Ibíd.*

³ James Drummond, *Philo Judaeus: Or the Jewish Alexandrian Philosophy in Its Development and Completion*, vol. 2 (Edinburgh: Williams and Norgate, 1888), p. 146. Para una bibliografía sobre el punto de vista de Filón acerca de los ángeles, véase Roberto Radice y David T. Runia, *Philo Judaeus: Or the Jewish Alexandrian Philosophy in Its Development and Completion* (Nueva York: E. J. Brill, 1988); y William S. Babcock, “Angels”, en la *Encyclopedia of Early Christianity*; David M. Scholer, E. F. Ferguson, M. P. McHugh, editores (Nueva York: Garland Publishers, 1990), pp. 38–42.

⁴ R. L. Dabney, *Lectures in Systematic Theology* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1878, 1972), p. 264.

¹ F. L. Cross y E. a. Livingston, “Angels”, en el *Oxford Dictionary of the Christian Church*, 2ª edición (Londres: Oxford University Press, 1974), pp. 52–53.

² Unsworth, “Angels”, p. 31. Las Escrituras no declaran expresamente que los ángeles custodios formen una clase especial. Más bien hablan de ángeles que custodian.

³ El Pseudo-Dionisio Areopagita, *The Divine Names and Mystical Theology*, traducción al inglés de John D. Jones (Milwaukee: Marquette University Press, 1980), p. 153.

4 Unsworth, “Angels”, p. 31.

5 Tomás de Aquino, *Great Books of the World: The Summa Theologica, Aquinas*, Robert Hutchinson, editor, vol. 19 (Chicago: Encyclopedia Britannica), pp. 269–585. Tomás de Aquino terminó por aborrecer su método teológico. Después de una “maravillosa experiencia espiritual”, dejó de escribir para siempre, diciendo: “Todo cuanto he escrito y enseñado me parece de muy poca importancia.” Alexander Whyte, *The Nature of Angels* (Grand Rapids: Baker Book House, 1976), p. 7. Juan Duns Escoto (1265–1308), Alberto Magno (1193–1280) y Francisco Suárez (1548–1617) usaron un enfoque similar al de Tomás de Aquino.

1 Unsworth, “Angels”, p. 31. Muschamp, “Angels”, p. 279, llama a los ángeles “víctimas del Renacimiento”. Para una presentación histórica de los ángeles en el arte y la literatura, consultar a Gustav Davidson, *The Dictionary of Angels, Including the Fallen* (Nueva York: Free Press, 1971) y Theodora Ward, *Men and Angels* (Nueva York: Viking Press, 1969).

2 Unsworth, “Angels”, p. 32.

3 Juan Calvino, *Institutes of the Christian Religion*, John T. McNeill, editor, vol. 1 (Filadelfia: Westminster Press, 1967), p. 166.

4 Martín Lutero, “Protective Angels and Destructive Demons, Between November 24 and December 8, 1532, n° 2829”. Luther’s Works: *Tabletalk*, Helmut T. Lehman, editor (Filadelfia: Fortress Press, 1967), 54:172.

5 Dabney, *Lectures*, p. 264.

1 Kaufmann Kohler, *Jewish Theology* (Nueva York: Ktav Publishing House, Inc., 1968), p. 180.

2 Augustus H. Strong, Alexander Whyte y Robert I. Dabney se hallan entre los eruditos conservadores de este período.

3 Paul Tillich, *A History of Christian Thought* (Nueva York: Harper & Row, 1968), p. 94. Véase también James M. Wall, “Unlearning Skepticism: An Angelic Meditation”, *The Christian Century*, 28 de septiembre de 1988, p. 827.

4 Karl Barth, “The Kingdom of Heaven, The Ambassadors of God and Their Opponents”, *Church Dogmatics: Doctrines of Creation*, editores, T. F. Torrance y Geoffrey W. Bromiley, vol. 3 (Edimburgo: T. & T. Clark, 1960), p. 369.

5 Erickson, *Christian Theology*, p. 434.

1 Unsworth, “Angels”, p. 32. Roland Buck, *Angels on Assignment* (Kingwood, Texas: Hunter Books, 1979). Malcolm Godwin, *Angels: An Endangered Species* (Nueva York: Simon & Schuster, 1990), describe que algunos creen que los ángeles se disfrazan de platillos voladores. Para testimonios conservadores acerca de visitas angélicas, véase W. Norman Day, “Guardian Angels”, *The Pentecostal Testimony*, octubre de 1986, pp. 34–35; Carolyn Hittenberger, “Angel on the Fender”, *Pentecostal Evangel*, 5 de julio de 1987, p. 10; Melvin E. Jorgenson, “Angelic Escort”, *Pentecostal*

Evangel, 21 de diciembre de 1980; pp. 7–8; y Ann Wedgeworth, *Magnificent Strangers* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1979). Para evaluaciones de las visitas angélicas, véase B. Zerebesky, “What About All Those Angel Stories?” *Charisma* (diciembre de 1983), pp. 76–78; J. Rodman Williams, *Renewal Theology* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1988), p. 195; e ídem, “Comprehensive Critique of *Angels on Assignment* Including a List of Five Tests for Angelic Visitations” (publicado por el autor). Charles and Annette Capps, *Angels!* (Tulsa: Harrison House, 1984), animan a los creyentes a ordenarles a los ángeles que los atiendan. Sin embargo, las Escrituras presentan a los ángeles dándoles órdenes a los seres humanos ([Mateo 1:24](#); [2:19–21](#); [Hechos 8:26](#); [10:3–5](#), [22](#); [11:13](#); [12:7–8](#); [Apocalipsis 11:1](#)).

2 Marilyn Hickey, *Treading with Angels* (Denver: Layman’s Library, 1980), p. 8. Sin embargo, todos los beneficios de la salvación, incluso la protección de los ángeles, se basan en el esfuerzo de Dios, y no en el nuestro. Véase Guy P. Duffield y Nathaniel M. Van Cleave, *Foundations of Pentecostal Theology* (Los Ángeles, L.I.F.E. Bible College, 1983), p. 478, quienes añaden: “En ningún momento se nos indica que oremos a los ángeles y solicitemos su ayuda.” Véase también Kenneth D. Barney, “Supernatural Bodyguards”, *Pentecostal Evangel* (22 de febrero de 1981), pp. 8–9

3 William Baker, “Angels: Our Chariots of Fire”, *Moody Monthly*, 6 de enero de 1986, p. 85.

1 La expresión “mis ángeles” aparece en [Éxodo 23:23](#); [32:34](#); [Apocalipsis 22:16](#). “Sus ángeles”, en [Génesis 24:40](#); [Job 4:18](#); [Salmos 91:11](#); [103:20](#); [148:2](#); [Daniel 6:22](#); [Lucas 4:10](#); [Hechos 12:11](#); [Apocalipsis 3:5](#); [12:7](#); [22:6](#). Los ángeles “del Hijo del Hombre”, en [Mateo 13:41](#); [16:27](#); [24:30–31](#); [Marcos 13:26–27](#).

2 Allan K. Jenkins, “Young Man or Angel?” *The Expository Times* 94 (mayo de 1983), pp. 237–240. Él duda de que el “joven” de [Marcos 16:5](#) fuera un ángel. Relaciona la “larga ropa blanca” con el martirio.

3 Erickson, *Christian Theology*, p. 439.

1 Los ángeles median con frecuencia en los castigos de Dios ([2 Samuel 24:16](#); [2 Reyes 19:35](#); [1 Crónicas 21:14–15](#); [Salmo 78:49](#); [Apocalipsis 1:1–15](#); [5:2–11](#); [6:7–8](#); [8:2–13](#); [9:1–15](#); [10:1–10](#); [14:18–20](#); [15:1–8](#); [16:1–5](#), [17](#); [17:1–17](#); [18:1](#), [21](#); [19:17–18](#)). También presentan los mensajes de Dios ([Jueces 2:1–5](#); [3:3–33](#); [5:23](#); [2 Reyes 1:3–15](#); [Isaías 37:6](#); [Zacarías 1:9–14](#), [19](#); [2:3–13](#); [3:1–10](#); [4:1–14](#); [5:5–11](#); [6:4–8](#); [Mateo 28:5](#); [Lucas 2:9–21](#); [Juan 20:12](#); [Hechos 7:53](#); [8:26](#); [10:3](#), [7](#), [22](#); [11:13](#); [Hebreos 2:2](#); [Apocalipsis 1:1](#)).

2 La mayoría de los comentaristas creen que hay muy pocas evidencias a favor de un culto universal a los ángeles por parte de los judíos. La herejía sólo era un problema local de Colosas. Véase E. K. Simpson y F. F. Bruce, *Commentary on the Epistles to the Ephesians and Colossians* (Grand Rapids: Wm B. Eerdmans, 1957), pp. 247–248. Véase también Peter T. O’Brien, *Word Biblical Commentary: Colossians, Philemon*, David Hubbard, Glenn W. Barker, editores, vol. 44 (Waco, Tex.: Word Books, 1982), pp. 142–143.

1 Zane C. Hodges, “Problem Passages in the Gospel of John, parte 5: The Angel at Bethesda-John

5:4,” *Bibliotheca Sacra* (enero a marzo de 1979), pp. 25–39. Cita fuertes evidencias presentes en los manuscritos que apoyan la autenticidad de Juan 5:4, con lo que acepta la existencia del ángel de Betesda.

2 Strong, *Systematic Theology*, p. 445.

3 Duffield y Van Cleave, *Foundations*, p. 467, interpretan [Apocalipsis 5:11](#) de manera literal. Los eruditos medievales trataron de calcular cuál sería el número mínimo de los ángeles, usando la numerología bíblica; esto es, “convirtiendo las palabras en números y los números en palabras”. Basados en este sistema, los cabalistas del siglo catorce propusieron que existían 301.655.722 ángeles. Véase Gustav Davidson, *The Dictionary of Angels*, xxi.

4 Durante la época de las conquistas republicanas, una legión romana constaba de 4.200 soldados de a pie y 300 de a caballo. *The Complete Biblical Library*, vol. 14 (Springfield, Mo.: 1986), p. 38.

1 Ireneo (130–200) y Dionisio (500) especularon con respecto a una jerarquía angélica. Las Escrituras presentan una jerarquía sencilla: los ángeles y un ángel jefe (el arcángel Miguel; [1 Tesalonicenses 4:16](#); [Judas 9](#)). Meyer nos recuerda que todo intento de fijar con precisión orden alguno “pertenece al fantasioso dominio de la teosofía”. Véase Henry Alford, *The Greek Testament*, vol. 3 (Chicago, Moody Press, 1956), p. 205.

2 Los ángeles son enviados por mandato de Dios ([Génesis 24:7](#); [24:40](#); [Éxodo 23:20](#); [23:23](#); [32:34](#); [33:2](#); [2 Crónicas 32:21](#); [Daniel 6:22](#); [Mateo 13:41](#); [24:31](#); [Lucas 1:26](#); [4:10](#); [Hechos 12:11](#); [Apocalipsis 22:6](#), 16).

3 Véase Everitt M. Fjordbak, *An Exposition and Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Dallas: Wisdom House Publishers, 1983), pp. 39–42.

1 La presencia de querubines antes de la muerte de un ser humano parece ser una evidencia más de que los seres humanos no se convierten en ángeles después de morir.

2 Véase R. K. Harrison, “Cherubim”, *The New Bible Dictionary*, 2ª edición, J. D. Douglas et al., editores (Wheaton: Tyndale, 1982), pp. 185–186’ “Cherub”, *The Theological Wordbook of the Old Testament*, R. Laird Harris, Gleason L. Archer, Jr. y Bruce K. Waltke, editores, vol. 1 (Chicago: Moody Press, 1980), pp. 454–455.

3 *Ibíd.* Harris afirma que estos cuatro rostros representan “las aves, los animales domésticos, los animales salvajes y los hombres, presentes ante Dios”.

4 La triple repetición “Santo, santo, santo” significa que Dios es “diferente”, “único”, “separado”, y resalta la santidad divina. Algunos ven también implícita la idea de la Trinidad.

5 Los rostros cubiertos de los serafines indican “un temor reverencial que no se atrevía a mirar a la gloria”. Sus pies cubiertos indican “la humildad de su glorioso servicio”. Su postura, volando por el aire, indica que están prestos a hacer lo que Dios les indique. Véase W. E. Vine, *Isaiah: Prophecies, Promises, Warnings* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1971), p. 29.

Véase también Harris, “Cherub”, pp. 454–455.

1 Henry Alford, *The Greek Testament*, vol. 4 (Cambridge: Deighton Bell and Co., 1866), p. 599, sugiere que las criaturas vivientes son “formas compuestas a partir de los detalles particulares más significativos en una o más visiones del Antiguo Testamento”.

2 A. D. “Watchers”, en *The International Standard Bible Encyclopedia*, Geoffrey W. Bromiley, editor, vol. 4 (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1979), p. 1023. Algunos creen que los “vigilantes” son una clase especial de ángeles que afectan la historia humana. Véase C. Fred Dickason, *Angels: Elect and Evil* (Chicago: Moody Press, 1975), p. 59. Otros creen que la palabra “vigilantes” sólo es un término descriptivo que denota la vigilancia de los ángeles. Véase John F. Walvoord, *Daniel: Key to Prophetic Revelation* (Chicago: Moody Press, 1971), p. 102.

3 T. E. McComiskey, “Angel of the Lord”, en *Dictionary of Theology*, Walter A. Ellwell, editor (Grand Rapids: Baker Book House, 1984), p. 55.

4 Williams, *Renewal Theology*, vol. 1, p. 181. Williams califica a estas teofanías de “visitas temporales de la Segunda Persona de la Trinidad, antes de su venida en carne humana”.

1 Los ángeles que aparecen en los evangelios funcionan como los del Antiguo Testamento. Sin embargo, “a diferencia del Antiguo Testamento y de otros escritos judíos, la angelología de los evangelios es, como los mismos evangelios en conjunto, cristocéntrica”. Traen revelación directa de Dios sólo en dos ocasiones: el nacimiento de Jesús y su resurrección. “En el intermedio, Él mismo es la revelación preeminente de Dios.” M. J. Davidson, “Angels”, en *Dictionary of Jesus and the Gospels*, Joel B. Green, Scott McKnight, editores (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1992), p. 11.

1 Blumhardt’s Battle: A Conflict with Satan, traducido al inglés por F.S. Boshold (Nueva York: Thomas E. Lowe, 1970), pp. 18, 21–22, 54–55.

2 F. D. Macchia, “Spirituality and Social Liberation: The Message of the Blumhardts in the Light of Wuerttemberg Pietism”, en *Experiences of the Spirit*, editor, A. B. Jongeneel (Berna: Peter Lang Verlag, 1991).

3 Barth, *Church Dogmatics*, 4:4; 168–171; J. Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit* (Londres: SCM Press, 1977), p. 282; W. Hollenweger, “Pentecostalism and the Third World”, *Dialog* (primavera de 1970); Eugen Edel, *Aus Pfarrer Blumhardt’s Leben und Wirken, Die Pfingstbewegung im Lichte der Kirchengeschichte* (Verlag Emil Hamburg).

1 W. Foerster, “DAIMON, DAIMONION”, *Theological Dictionary of the New Testament*, editor, G. Kittel, traducido al inglés por G. W. Bromiley, vol. 2 (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1964), pp. 1–10.

2 El término *Satanás* se deriva de la palabra hebrea que significa “adversario”, “acusador”, derivada del verbo *satán*, “mantener aversión contra, o animosidad hacia” alguien.

1 Con frecuencia se le da a esta promesa el nombre de *protoevangelio*, por ser una sombra

precursora del evangelio de Cristo y de su victoria sobre Satanás.

1 Foerster, “DAIMON”, pp. 10–16.

2 J. Ramsey Michaels, “Jesus and the Unclean Spirits”, en *Demon Possession, a Medical, Historical, Anthropological, and Theological Symposium*, editor, J. W. Montgomery (Minneapolis: Bethany Fellowship, 1976), pp. 41–57.

1 La Biblia dice poco acerca del origen de los demonios. La mayor parte de los evangélicos los identifican con los ángeles que pecaron (2 Pedro 2:4; Judas 6). Es probable que su caída tuviese lugar entre el momento en que Dios declaró que todo era bueno en gran manera en la creación (Génesis 1:31), y la tentación de los humanos por parte de Satanás (Génesis 3:1–5). Aunque se dice de ellos que están “aprisionados”, no parece tratarse del tipo de encierro total de Apocalipsis 20:1–3. Más bien parece que están aprisionados bajo una sentencia condenatoria que tendrá su cumplimiento definitivo en el futuro. Mientras tanto, los demonios pueden realizar aún sus actividades malignas en la tierra. Véase Erickson, *Christian Theology*, pp. 445–451; Buswell, *Systematic Theology*, vol. 1, p. 134.

1 G. Aulen, *Christus Victor, An historical Study of the Three Main Types of the Idea of the Atonement*, traducción al inglés de A. G. Hebert (Nueva York: MacMillan, 1969).

1 Es posible que Rufino considerara la palabra “infiernos” como símbolo de la tumba. Véase Wayne Grudem, “He Did Not Descend Into Hell: a Plea For Following Scripture Instead of the Apostles’ Creed”, *Journal of the Evangelical Theological Society*, 34 (marzo de 1991), p. 103. Sin embargo, hay fuerte apoyo patristico para la idea del descenso de Cristo a los infiernos como ámbito de los muertos antes que esta confesión fuera añadida al credo.

2 David P. Scaer, “He Did Descend to Hell: In Defense of the Apostles’ Creed”, *Evangelical Theological Society Journal*, p. 93.

3 Mateo 12:22–32; Marcos 3:22–30; Lucas 11:14–23; Hechos 2:27; Romanos 10:6–7; Efesios 4:8; Colosenses 2:14–15; 1 Pedro 3:18–22; 4:6.

4 En los primeros siglos hubo algún desacuerdo en cuanto a si el *Hades* al que descendió Cristo era el ámbito donde las fuerzas de las tinieblas mantenían a las almas perdidas en cautividad, o bien, apoyándose en una interpretación de Lucas 16, “el seno de Abraham”. Véase Jeffrey B. Russell, *Satan, the Early Christian Tradition* (Londres: Conrell University Press, 1981), p. 117. Los teólogos católicos romanos no sostienen ya la idea del *limbus patrum*. Véase el capítulo 18.

1 A favor de considerar que Efesios 4:9 declara de manera indirecta que Cristo descendió al mundo subterráneo de los demonios, véase Donald Bloesch, “Descent into Hell”, *Evangelical Dictionary of Theology*, editor, W. Elwell (Grand Rapids: Baker Book House, 1984), pp. 313–315. Markus Barth, *Ephesians 4–6, The Anchor Bible*, editores, W. F. Albright, D. N. Freedman (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1974), p. 477, identifica el descenso con la encarnación y crucifixión de Cristo. Otro ejemplo sobre un punto de vista opuesto es el de J. M. Robinson, “Descent into Hades”, *Interpreter’s Dictionary of the Bible*, editores, G. A. Buttrick y otros, vol. 1 (Nashville:

Abingdon, 1962), pp. 826–828. Véase también Grudem, “He Did Not Descend into Hell”, p. 108.

2 Otros toman [Efesios 4:9–10](#) como un paréntesis que identifica al que “subió a lo alto” (Salmo 68:18) como el mismo Jesús que descendió a “las partes más bajas de la tierra”; esto es, a la tierra misma (como en Salmo 139:13–15; Isaías 44:23). Por consiguiente, los “dones” de [Efesios 4:8](#) son los dones del v. 11, personas tomadas cautivas por el Cristo resucitado y entregadas como dones a fin de “perfeccionar a los santos para la obra del ministerio” (v. 12). Apoyándose en esto, Pablo se llama a sí mismo cautivo, esto es, esclavo del Señor Jesucristo. (La mayor parte de los esclavos eran personas que habían sido tomadas cautivas en la guerra, y después dadas por el vencedor a sus amigos como regalo.)

1 Algunos consideran que estos “espíritus” son espíritus demoniacos. Sin embargo, el contexto indica que Pedro estaba hablando de personas que eran hostiles al evangelio ([1 Pedro 3:14, 16](#)).

2 La primera epístola de Pedro ([4:6](#)) habla también de la predicación del evangelio a los muertos. Sin embargo, la relación de este versículo con el pasaje del “descenso a los infiernos” en el [3:19–22](#) es altamente improbable. Es probable que Pedro estuviera usando el término “muertos” en el [4:6](#) como símbolo de los no redimidos. Así como Noemí habló de cómo Rut y Orfa trataron con los muertos, pero se estaba refiriendo a la forma en que se comportaban con ellos cuando aún vivían, es probable que también Pedro se refiriese al evangelio que se les había predicado a estas personas ya fallecidas cuando aún estaban vivas. Se les había comunicado el mensaje porque se acercaba un día de juicio ([1 Pedro 4:5](#)). En todo caso, no es posible utilizar el [4:6](#) para justificar la idea de una segunda oportunidad después de la muerte ([Lucas 16:19–31](#); [Hebreos 9:27](#)).

3 Otros indican que Pedro hablaba del hecho de que era el Espíritu de Cristo en los profetas el que les señalaba las circunstancias relacionadas con los sufrimientos de Cristo y las glorias que los seguirían ([1 Pedro 1:11](#)). Por consiguiente, en el versículo 19 el significado podría ser que Cristo, por medio del Espíritu, le había predicado a la gente de los días de Noé por boca del propio Noé ([2 Pedro 2:5](#)).

4 Observe el estudio que hace Bo Reicke de este pasaje: *The Epistle of James, Peter, and Jude, The Anchor Bible* (Garden City, N. Y.; Doubleday, 1974), p. 109. Según Bo Reicke, Pedro describe la proclamación de Cristo en el mundo inferior a los gobernantes malvados de los tiempos de Noé como un ejemplo para la Iglesia. Si Cristo proclamó su victoria incluso ante unos gobernantes tan irremediabilmente perdidos y tan rebeldes, cuánto más no debería la Iglesia predicar ante las autoridades que gobiernan en sus días, y que quizá se arrepientan aún. La frase “en el cual” de [1 Pedro 3:19](#) (*en ho*) debería ser traducida como “en cuya ocasión”, asociando la predicación a los espíritus encarcelados con el momento de la muerte de Cristo.

5 Algunos, por ejemplo E. W. Kenyon, le dan al hecho de que Dios, “al que no conoció pecado, por nosotros lo hizo pecado” ([2 Corintios 5:21](#)), el significado de que Jesús se convirtió en pecador, y tuvo que nacer de nuevo en el infierno para salvarnos. Sin embargo, la palabra hebrea que traducimos como “pecado” también significa “ofrenda por el pecado”. En todo momento, Jesús fue el Cordero sin mancha de Dios, y fueron nuestros pecados los que fueron

puestos sobre Él. Toda enseñanza de que Jesús haya tenido que hacer algo además de derramar su sangre y morir en la cruz por nuestra redención, es contraria a las Escrituras. En la cruz, Satanás hizo su mayor esfuerzo y fracasó. En la cruz, Jesús exclamó: “¡Consumado es!” (Juan 19:30), y dijo: “Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu” (Lucas 23:46). Su muerte hizo efectivo el nuevo pacto (Hebreos 9:26; 10:10–14).

1 G. B. Caird, *Principalities and Powers, a Study in Pauline Theology* (Oxford: Clarendon Press, 1956).

2 G. Delling, “STOICHEION”, *Theological Dictionary of the New Testament*, editores, G. Kittel y G. Friedrich, traducción al inglés, G. W. Bromiley, vol. 7 (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1964), p. 684; David R. Bundrick, “TA STOICHEIA TOU COSMOU (GAL 4:3)”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 34 (septiembre de 1991), pp. 353–364.

3 Esto nos indica que todos esos dardos de fuego proceden del exterior.

1 Véase el capítulo 18.

1 Consultar J. Hick, *Evil and the God of Love* (Londres: Collins, 1968), y Shilling, *God and Human Anguish* (Nashville: Abingdon, 1977).

2 Véase Barth, *Church Dogmatics*, 3:2: 599; 3:3; 519.

3 D. G. Kehl, “The Cosmocrats: The Diabolism in Modern Literature”, en *Demon Possession: A Medical, Historical, Anthropological, and Theological Symposium*, editor, J. W. Montgomery (Minneapolis: Bethany Fellowship, Inc., 1976), p. 111.

1 Barth, *Church Dogmatics*, 3:3:519.

2 Barth acusaba a Martín Lutero de hablar demasiado sobre el diablo, y señala que los demonios quieren que los cristianos les tengan temor. Barth, *Church Dogmatics*, 3:3:519ss.

3 El novelista Frank Peretti le ha dado apoyo artístico a esta distorsión teológica al concebir al mundo y al destino humano como dominados por las consecuencias de la guerra con los demonios. Véase R. Guelich, “Spiritual Warfare: Jesus, Paul, and Peretti”, *Pneuma*, 13:1 (primavera de 1991), pp. 33–64.

4 A favor de la posibilidad de que los demonios posean el cuerpo de un cristiano, tenemos, por ejemplo, a Derek Prince, *Expelling Demons* (Ft. Lauderdale, Fl.: Derek Prince Pub., s. f.). Para un punto de vista opuesto, véase Opal Reddin, editora, *Enfrentamiento de poderes* (Editorial Vida, 1994), pp. 241–248.

1 La noción de los derechos de Satanás fue apoyada por la teoría del “rescate” con respecto a la Expiación, sostenida por ciertos teólogos latinos tempranos y medievales en el Occidente, y Orígenes en el Oriente. Véase el capítulo 10. También hubo teólogos medievales que intentaron explicar la derrota de Satanás, sosteniendo que Dios lo había “engañado” con un rescate que tuvo por consecuencia su destrucción. Aulen, *Christus Victor*. p. 47; Russell, *Satan*, pp. 192ss.,

215.

² Véase Guelch, “Spiritual Warfare”, p. 59.

³ El vocablo hebreo traducido “lucero matutino” (v. 12) fue traducido como “Lucifer” en la Vulgata latina. De aquí se formó el nombre, en lugar de traducir su significado en latín: “portador de luz”.

¹ Observemos que se le identifica como un hombre que no tuvo un entierro digno (Isaías 14:16–20). Esto se adecúa a Tiglat-pileser (llamado también Pul), quien tomó el título de “rey de Babilonia” dos años antes de morir.

² Se estudia el punto de vista de Rahner en J. P. Newport, “Satan and Demons: A Theological Perspective”, en *Demon Possession, a Medical, Historical, Anthropological and Theological Symposium*, editor, J. W. Montgomery (Minneapolis: Bethany Fellowship, 1976), p. 342.

¹ Russell, *Satan*, pp. 102–103.