

Capítulo 7

La creación del universo y de la humanidad

Timothy Munyon

La Biblia fue escrita a lo largo de un período de cerca de mil quinientos años, por unos cuarenta distintos escritores. No obstante, la actividad salvadora de Dios, y la respuesta de la humanidad a ella, parecen ser una especie de hilo común, siempre presente en toda la Escritura. Por consiguiente, mantenemos en mente este gran tema al acercarnos a las enseñanzas de la Biblia acerca de la creación del universo y la naturaleza de los seres humanos.

7.1 LA CREACIÓN DEL UNIVERSO

Las Escrituras representan claramente a Dios como un Ser con unos propósitos. [Proverbios 19:21](#) observa: “Muchos pensamientos hay en el corazón del hombre; mas el consejo de Jehová permanecerá.” Dios proclama: “[Yo] anuncio lo por venir desde el principio, y desde la antigüedad lo que aún no era hecho; [Yo] digo: Mi consejo permanecerá, y haré todo lo que quiero” ([Isaías 46:10](#); véanse [Efesios 3:10–11](#); [Apocalipsis 10:7](#)).¹

Por tanto, el estudio de la creación debe tratar de analizar el propósito que tuvo Dios al crear (es decir, el universo es lo que es, porque Dios es quien es²). ¿Cuál es el propósito que tuvo Dios al crear al universo? Pablo explica: “Dándonos a conocer el misterio de su voluntad, según su beneplácito, el cual se había propuesto en sí mismo, de reunir todas las cosas en Cristo, en la dispensación del cumplimiento de los tiempos, así de las que están en los cielos, como las que están en la tierra” ([Efesios 1:9–10](#)).

Por otra parte, los propósitos de Dios con respecto a la humanidad son inseparables de sus propósitos generales con respecto a su creación (esto es, nosotros los seres humanos somos lo que somos, porque Dios es quien es). El apóstol Pablo, al hablar de nuestra futura existencia inmortal con Dios, afirma: “Mas el que nos hizo *para esto mismo* es Dios, quien nos ha

dado las arras del Espíritu” (2 Corintios 5:5).

Es decir, que hay una unidad indisoluble entre las enseñanzas de la Biblia acerca de Dios, de la creación del universo, y de la creación y naturaleza de la humanidad. Esta unidad brota de los propósitos que tuvo Dios en la creación, y estos propósitos de Dios con respecto a su creación, y en especial con respecto a la humanidad, quedan capturados en la conocida confesión: “La principal razón de ser del hombre es glorificar a Dios, y disfrutarle eternamente.”¹

7.1.1 Dios como el Creador

Los escritores bíblicos atribuyen a Dios sin vacilación alguna la creación del universo. Por consiguiente, consideran adecuado rendirle reverentemente la gloria y la alabanza por ser el Creador.

Los escritores del Antiguo Testamento atribuyen a Dios de manera rutinaria la creación del universo físico, utilizando la forma verbal *bará*: “Él creó”. El primer versículo de las Escrituras proclama: “En el principio creó Dios los cielos y la tierra” (Génesis 1:1). Esta sucinta y resumida declaración es un anticipo de lo que dirá el resto del capítulo primero del Génesis.² Al presentarnos el tema de la creación, Génesis 1:1 responde tres preguntas:

- (1) ¿Cuándo tuvo lugar la creación?
- (2) ¿Quién es el sujeto de la creación?
- (3) ¿Cuál es el objetivo de la creación?

Génesis 1:1 comienza haciendo resaltar el hecho de que hubo un verdadero principio, una idea que evitan la mayor parte de las religiones y filosofías, tanto antiguas como modernas. “*Bará* ... parece indicar de manera implícita que los fenómenos físicos comenzaron a existir en aquel momento, y que no habían tenido existencia previa en la forma en que fueron creados por medio del decreto divino.”¹ Dicho en otras palabras, antes de este momento no existía nada en absoluto; ni siquiera un solo átomo de hidrógeno.

A partir de la nada (en latín, *ex nihilo*), Dios creó los cielos y la tierra.

Según Génesis 1:1, el sujeto de la creación es “Dios”. La palabra *bará*, en su forma hebrea más frecuente, es utilizada sólo para hablar de la

actividad de Dios; nunca de una actividad humana “creativa”.² La creación manifiesta el poder ([Isaías 40:26](#)), la majestad ([Amós 4:13](#)), el orden ([Isaías 45:18](#)) y la soberanía de Dios ([Salmo 89:11–13](#)). Al ser el Creador, Dios debe ser reconocido como omnipotente y soberano. Todo aquél que abandone la doctrina bíblica de la creación, estará disminuyendo el temor y la reverencia que Dios merece justamente debido a estos atributos.

[Génesis 1:1](#) nos informa que Dios creó “los cielos y la tierra”. En el Antiguo Testamento, “los cielos y la tierra” comprenden la totalidad del “universo armonioso y ordenado”.³ No existe nada que Dios no haya creado.

Los escritores del Antiguo Testamento usan también el vocablo *yatsar*, “formar”, “moldear”, para describir los actos creadores de Dios. Por ejemplo, esta palabra describe adecuadamente al “alfarero”, alguien que moldea, o da forma a un objeto, según su voluntad ([Isaías 29:16](#)). Sin embargo, cuando se usa para referirse a la actuación divina,⁴ esta palabra aparece utilizada en un paralelismo sinónimo con *bará*, indicando la misma clase de actos exclusivamente divinos. Aunque observemos que Dios “formó” al primer hombre a partir del polvo de la tierra (es decir, le dio forma al hombre a partir de algo que ya existía), estaríamos tomando esta palabra más allá de la intención del escritor del Antiguo Testamento, si decimos que *yatsar* abre la puerta a la idea de un proceso evolutivo.

Por último, los escritores del Antiguo Testamento utilizaron un tercer término básico al describir la actividad creadora de Dios: *asá*, “hacer”. Como *yatsar* anteriormente, *asá* tiene generalmente un sentido mucho más amplio que la palabra *bará*. Sin embargo, al aparecer en una declaración sobre la creación, paralela al *bará* ([Génesis 1:31](#); [2:2–3](#); [3:1](#); [5:1](#)), parece haber poca diferencia de significado entre ambos términos. Nuevamente, el término *asá*, aunque en ocasiones sea más amplio que *bará* en cuanto a significado, carece de la flexibilidad necesaria para incluir el concepto de evolución.

Los escritores del Nuevo Testamento estaban tan acostumbrados como los del Antiguo a atribuirle a Dios la creación. No podemos echar a un lado las enseñanzas del Antiguo Testamento sobre la creación (debido a su supuesta condición de primitivamente científicas) sin hacer violencia al mismo tiempo a las enseñanzas del Nuevo. De hecho, el Nuevo Testamento cita como autoridad al menos sesenta veces a los once primeros capítulos del Génesis.¹ Los temas de los que tratan estos pasajes son el matrimonio, la genealogía de Jesús, la depravidad humana, los papeles funcionales en el hogar, el sábado, nuestra inmortalidad, la futura

re-creación del universo, y el levantamiento de la maldición en el estado eterno. Si la autoridad y la factualidad de los once primeros capítulos del Génesis desaparecen, ¿qué podremos hacer con estas doctrinas del Nuevo Testamento?

Es obvio que los escritores del Nuevo Testamento concebían lo recogido en el Antiguo Testamento como un relato auténtico y fidedigno de lo que había sucedido realmente. El término básico del Nuevo Testamento, *ktízo*, significa “crear”, “producir”, y aparece treinta y ocho veces, si contamos sus derivados. [Colosenses 1:16](#) afirma que por Cristo, todas las cosas fueron creadas en el cielo y en la tierra, visibles e invisibles. [Apocalipsis 4:11](#) presenta a los veinticuatro ancianos echando sus coronas delante del trono, como acto de adoración y reconocimiento de que Dios era el creador. En [Romanos 1:25](#), Pablo observa con tristeza que los idólatras “cambiaron la verdad de Dios por la mentira, honrando y dando culto a las criaturas antes que al Creador, el cual es bendito por los siglos”. Además de esto, el Nuevo Testamento, igual que el Antiguo, indica que el poder de Dios como Creador es una fuente de consuelo cuando estamos sufriendo ([1 Pedro 4:19](#)); el mismo Dios sigue aún supervisando providencialmente su creación.

Por último, la Biblia afirma que Dios sostiene, o mantiene el universo. Los levitas, al alabar a Dios, reconocían que Dios le da vida a todo ([Nehemías 9:6](#)). Al hablar de la muchedumbre de las estrellas, [Isaías 40:26](#) declara: “Ninguna faltará; tal es la grandeza de su fuerza, y el poder de su dominio.” El salmista adora a Dios porque conserva “al hombre y al animal” ([Salmo 36:6](#)). El [Salmo 65:9–13](#) describe a Dios como el que gobierna la meteorología de la tierra y la producción de granos.

En el Nuevo Testamento, Pablo afirma: “En él vivimos, y nos movemos, y somos” ([Hechos 17:28](#)). En [Colosenses 1:17](#), dice con respecto a Cristo: “Él es antes de todas las cosas, y todas las cosas en él subsisten.” [Hebreos 1:3](#) declara que el Hijo “sustenta todas las cosas con la palabra de su poder”. Muchos otros pasajes de las Escrituras hablan de la actividad de supervisión directa y conservación de su creación que realiza Dios.¹

El Dios trino y uno obró de manera corporativa en la creación. Muchos pasajes de las Escrituras se limitan a atribuir la creación a Dios, sin más.² Sin embargo, otros pasajes especifican las personas de la Divinidad. Se atribuye la creación al Hijo en [Juan 1:3](#); [Colosenses 1:16–17](#) y [Hebreos 1:10](#). Además, [Génesis 1:2](#); [Job 26:13](#); [33:4](#); [Salmo 104:30](#); e [Isaías 40:12–31](#) incluyen la participación del Espíritu Santo en la creación.

Podríamos preguntar: ¿Realizaron los miembros de la Divinidad papeles concretos durante la creación? Pablo declara: “Sólo hay un Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas, y nosotros somos para él; y un Señor Jesucristo, por medio del cual son todas las cosas, y nosotros por medio de él” (1 [Corintios 8:6](#)). Millard J. Erickson, después de revisar los pasajes sobre la creación, llega a una conclusión: “Aunque la creación procede del Padre, se realiza *a través* del Hijo y por el Espíritu Santo.”³ Aconsejaríamos que no se aceptasen declaraciones más específicas que ésta.

Las Escrituras dicen con claridad que Dios creó todo cuanto existe. Tal como ya mencionáramos brevemente, la Biblia emplea la frase “los cielos y la tierra” para abarcar toda la creación; el universo entero. De hecho, aparecen con frecuencia los “cielos” y la “tierra” en declaraciones paralelas que comprenden toda la creación. Por último, hay ocasiones en que se utiliza la palabra “cielos” sola, para referirse a todo el universo.⁴

Los escritores del Nuevo Testamento usan el término *kósmos*, “mundo”, como sinónimo de “los cielos y la tierra” del Antiguo, para referirse a todo el universo. Pablo parece igualar *kósmos* a “cielos y tierra” en [Hechos 17:24](#). Muchos otros pasajes del Nuevo Testamento se refieren a la creación del “mundo” por Dios, e incluyen al universo.¹

Los escritores del Nuevo Testamento utilizaron también las palabras *ta pánta*, “todas las cosas”, para describir la amplitud de la obra creadora de Dios (no siempre con el artículo determinado). [Juan 1:3](#) declara enfáticamente que “todas las cosas” fueron hechas por medio de la Palabra viva. Pablo habla de Jesucristo, a través del cual son “todas las cosas” (1 [Corintios 8:6](#); véase también [Colosenses 1:16](#)). [Hebreos 2:10](#) habla de Dios, para quien y por medio de quien “todo” existe. Asimismo, en el Apocalipsis, los veinticuatro ancianos le rinden adoración a Dios porque Él ha creado “todas las cosas” ([4:11](#); véase también [Romanos 11:36](#)).

Por último, los escritores del Nuevo Testamento apoyan el concepto de la creación *ex nihilo*, “a partir de la nada”, con proposiciones declarativas. En [Romanos 4:17](#), Pablo habla del Dios que “da vida a los muertos, y llama los cosas que no son, como si fuesen”. [Hebreos 11:3](#) también declara: “Por la fe entendemos haber sido constituido el universo por la palabra de Dios, de modo que lo que se ve fue hecho de lo que no se veía.”

En resumen, la Biblia afirma que Dios creó todo el universo. Todo “no-Dios” que existe, debe su existencia al Creador. Por esta razón, la Iglesia

histórica ha sostenido la doctrina de la creación *ex nihilo*.

7.1.2 *El propósito de la actividad creadora de Dios*

La creación fue un acto de la voluntad libre de Dios. Él era libre para crear o no crear.² La creación comunicó la bondad divina en un acto de generosidad. Génesis 1 indica que todos los actos creadores de Dios condujeron a la creación de Adán y Eva. Muestra también una correspondencia del primer día con el cuarto, el segundo con el quinto, y el tercero con el sexto. El primer día y el segundo describen cada uno un acto creador, y el tercero describe dos actos diferentes. Los días cuarto y quinto describen un acto creador cada uno de ellos, mientras que el sexto día describe dos actos creadores distintos. Se pueden notar un progreso y una culminación que van conduciendo a la creación de la humanidad. Todo esto demuestra que Dios creó según un plan que fue llevando a su terminación. Esto nos anima a creer que llevará a cabo su plan de redención hasta su consumación en el regreso de Jesucristo. Existió una relación entre gracia y naturaleza en las cosas creadas, y en el orden providencial de Dios.

Dicho en otras palabras, Dios tenía un plan salvador eterno para sus criaturas, y la creación progresa hacia su propósito definitivo. Antes de la creación del universo, Dios se había propuesto tener un pueblo en comunión con Él, dentro de la relación de un pacto (2 Corintios 5:5; Efesios 1:4). Tomás Oden observa: “La verdadera historia con respecto a la creación se refiere a la relación entre la criatura y el Creador, y no a las criaturas en sí, como si debiésemos considerar la creación como un valor autónomo, independiente y no derivado en sí mismo.”¹

Dios tenía un reino preparado para aquéllos que le respondiesen positivamente, desde (o “antes de”) la creación del mundo (Mateo 25:34). El propósito eterno de Dios para con su creación se realizó a través de la obra mediadora de Jesucristo (Efesios 3:10–11), planificada también desde antes de la creación (Apocalipsis 13:8). Este propósito divino y eterno se verá consumado en el “cumplimiento de los tiempos” (Efesios 1:10). Entonces, todo estará sometido a una cabeza: Jesucristo. Este pasaje nos proporciona el verdadero fin, o propósito, de la creación: “que Dios sea conocido”.²

Reflexionando sobre ese momento en que quede realizado el propósito de Dios con respecto a su creación, Pablo escribe: “Pues tengo por cierto que las aflicciones del tiempo presente no son comparables con la gloria venidera que en nosotros ha de manifestarse” (Romanos 8:18). A

continuación señala que toda la creación gime, mientras espera ansiosa ese momento (8:19–22). De hecho, a pesar de las bendiciones que han recibido, los creyentes también gimen, mientras esperan ansiosos ese acontecimiento (8:23–25). Con todo, mientras tanto, “sabemos que a los que aman a Dios, *todas las cosas*³ les ayudan a bien, esto es, a los que conforme a su propósito son llamados” (Romanos 8:28). El hecho de que los seres humanos tengan la posibilidad de amar a Dios lleva implícita la realidad de que la humanidad fue creada con libre albedrío.

Puesto que toda la creación señala hacia el propósito salvador de Dios, esperaríamos encontrar en ese propósito divino la provisión de una salvación suficiente para toda la humanidad, en la que se incluya un llamado universal a la salvación. Los propósitos salvadores de Dios también tuvieron por consecuencia la creación de una criatura con libre albedrío.¹

Como corolario natural a la obra creadora “buena en gran manera”² de Dios, la creación le proporciona gloria a Dios de manera irresistible (Salmos 8:1; 19:1).³ Las Escrituras afirman también que, por medio de la creación y el asentamiento de la nación de Israel, Dios recibiría gloria (Isaías 43:7; 60:21; 61:3). Entonces, por extensión, el Nuevo Testamento afirma que todos los que tomen provecho del plan de Dios, serán “para alabanza de su gloria” (Efesios 1:12, 14). De igual manera, Colosenses 1:16 afirma: “Todo fue creado por medio de él y para él.” Además de esto, debido al maravilloso plan de Dios en la creación, los veinticuatro ancianos lo adoran y le dan la gloria debida a su nombre (Apocalipsis 4:11).

Por último, puesto que en el propósito de Dios para con su creación se incluye un momento de consumación, debemos tener presente que esta creación es transitoria. La segunda epístola de Pedro, 3:10–13, describe un momento en el que los cielos y la tierra se disolverán, mientras que Isaías 65:17 y Apocalipsis 21:1 hablan de un nuevo cielo y una nueva tierra en cumplimiento del plan de Dios.⁴

7.1.3 La cosmogonía bíblica y la ciencia moderna

Algunos críticos de la Biblia sostienen que no hay manera de reconciliar la cosmogonía bíblica (su concepto sobre el origen y el desarrollo del universo) con lo que reconoce hoy la comunidad científica. Algunos eruditos bíblicos, tomando literalmente numerosas figuras literarias del Antiguo Testamento, sostienen que los hebreos creían que el universo estaba formado por una tierra plana, sostenida por “pilares”

colosales, sobre un abismo acuoso llamado “lo profundo”. El “firmamento” (cielo)⁵ encima de ella era un arco sólido que contena las aguas que se hallaban sobre la tierra (y que de vez en cuando caían a través de “ventanas” que había en el arco). Algunos sostienen que los personajes del Antiguo Testamento creían que el sol, la luna y las estrellas se hallaban todos en el mismo plano dentro de este arco situado sobre la tierra.¹

H. J. Austel, razonando contra esta interpretación excesivamente literal de los pasajes del Antiguo Testamento, explica: “El uso de un lenguaje figurado de este tipo no exige más la adopción de una cosmología pagana, de lo que el uso moderno del término ‘levante’ indica ignorancia astronómica. Con frecuencia, las imágenes son fenomenológicas, y esto es conveniente, al mismo tiempo que vívidamente lleno de fuerza.”²

Sin embargo, aun cuando resolvamos el problema del lenguaje figurado, siguen existiendo algunas dificultades. ¿En qué lugar de la cosmología bíblica colocamos a los fósiles de dinosaurio? ¿Hay alguna evidencia a favor de un diluvio universal sólo unos cuantos miles de años antes de Cristo? ¿Es cierto que la tierra tiene cuatro mil quinientos millones de años? La mayor parte de los evangélicos, convencidos de que el mundo de Dios está de acuerdo con la Palabra de Dios, buscan respuestas a estas penetrantes preguntas, y a otras.

Hablando en términos generales, los cristianos evangélicos siguen uno de los cuatro modelos que intentan proporcionar una armonización entre la revelación especial de Dios (la Biblia) y su revelación general (lo que observamos hoy en el universo). Estos puntos de vista son (1) la evolución teísta; (2) la teoría de la interrupción, llamada también el concepto de ruina y reconstrucción; (3) el creacionismo por decreto, llamado también teoría de la tierra joven; y (4) el creacionismo progresivo, llamado también teoría de los días-épocas.

Examinaremos brevemente todos los anteriores, con la excepción de la evolución teísta. El estudio de ésta no sirve aquí a ningún propósito útil, porque básicamente, sus partidarios aceptan todo lo que propone el evolucionismo secular, con la condición de que se indique que Dios estaba supervisando todo el proceso.³ Los partidarios de la evolución teísta niegan, como es de esperar, que se usen *yatsar* y *asá* en una forma paralelamente sinónima en los relatos de la creación, sino que en lugar de esto, incluyen el concepto de una evolución que ha tenido lugar a lo largo de largos eones de tiempo.

Además de esto, necesitaremos hacer ciertas generalizaciones en nuestro estudio. Aunque un escritor no represente de manera adecuada dentro de cierto modelo el consenso en todos los detalles dentro del modelo, por la brevedad, podemos permitir que ese escritor represente a todos, de una manera general. En realidad, no hay un solo autor que esté de acuerdo con todas las conclusiones a las que llegan los demás que sostienen el mismo punto de vista. Por último, muchos autores no especifican la identidad de su modelo general.

Dejando a un lado la evolución teísta por el momento, los otros tres puntos de vista están de acuerdo en que la macroevolución, la transmutación de un tipo de organismo en otro tipo más complejo (esto es, la evolución entre especies), nunca ha tenido lugar (como que un reptil se haya convertido en ave, o un mamífero de tierra se haya convertido en mamífero acuático). No obstante, los tres puntos de vista están de acuerdo en que sí ha tenido lugar una microevolución, una serie de cambios pequeños dentro de los organismos (esto es, la evolución dentro de una misma especie, como el cambio de color en las polillas, el cambio de longitud en el pico o en el color del plumaje de las aves, o la variedad que observamos en los seres humanos, todos los cuales son descendientes de Adán y Eva). Los tres puntos de vista están de acuerdo en que se debe adorar a Dios como el Creador, y en que Él, sobrenaturalmente, y sin la interrupción de ninguna otra causa o agente (por medio de actos creadores distintos y sobrenaturales), creó a los antepasados genéticos de los grandes grupos de organismos vegetales y animales que observamos hoy. Finalmente, los tres puntos de vista están de acuerdo en que los seres humanos derivan su valor, o dignidad, del hecho de haber sido creados directamente a imagen de Dios. En el estudio que sigue, debemos mantener siempre presentes las zonas de acuerdo citadas en este párrafo.

La teoría de la interrupción. Los defensores de la teoría de la interrupción sostienen que hubo una “creación primitiva” en el pasado remoto, y a ésta se refiere [Génesis 1:1](#). [Isaías 45:18](#) dice: “Porque así dijo Jehová, que creó los cielos; él es Dios, el que formó la tierra, el que la hizo y la compuso; no la creó en vano [heb. *tohú*, *desordenada*], para que fuese habitada la creó.” Este versículo, al hablar de los teóricos de la interrupción, demuestra que no se puede tomar el significado de [Génesis 1:2](#) como relacionado con que la creación original de Dios estuviese desordenada [heb. *tohú*] y vacía, sino que había un buen orden creado, que contenía uniformidad, complejidad y vida.¹

Los partidarios de la teoría de la interrupción proponen que Satanás, quien habría sido un arcángel antes de su caída, gobernaba esta tierra

preadámica en un reinado que originalmente era perfecto.² Entonces, se rebeló, junto con las ciudades y naciones de la población preadámica. En ese momento la tierra (su dominio) fue maldita y destruida por una inundación (a cuyos restos se refiere [Génesis 1:2](#), al hablar de “la faz del abismo”). Este versículo señala que “la tierra estaba desordenada y vacía”. Arthur Custance sostiene que la frase “desordenada y vacía” se refiere a un vacío arruinado y devastado, como consecuencia de un juicio y, por tanto, se debería traducir como “una ruina y una desolación”.³

Los teóricos de la interrupción citan [Isaías 24:1](#) y [Jeremías 4:23–26](#) como evidencias de este cataclísmico juicio de Dios (aunque estos pasajes se refieren al juicio futuro). En cuanto al Nuevo Testamento, afirman que las palabras de Jesús en [Mateo 13:35](#), “desde la fundación del mundo”, significan literalmente “desde el derrocamiento del mundo”.⁴ [2 Pedro 3:6–7](#) no se referiría tampoco al diluvio de Noé (se dice que el contexto es “el comienzo de la creación”), sino que se referiría al primer diluvio, que habría destruido el mundo preadámico.⁵

Algunos defensores de la teoría de la interrupción señalan al *rebhiá*, acento disyuntivo introducido por los rabinos de la Edad Media entre [Génesis 1:1](#) y [1:2](#) para indicar la presencia de una subdivisión.⁶ Asimismo, la conjunción hebrea *vav* puede significar “y”, “pero” o “ahora bien”. Los teóricos de la interrupción prefieren leer el versículo dos de esta forma: “La tierra se volvió sin forma y vacía”, aunque admiten que la Biblia no nos dice cuánto tiempo pasó mientras la tierra se hallaba en este estado caótico, o de interrupción, entre [Génesis 1:1](#) y [1:2](#).¹ H. Thiessen dice: “El primer acto creador tuvo lugar en el pasado inmemorial, y entre él y la obra de los seis días hay lugar amplio para todas las eras geológicas.”²

Sin embargo, los teóricos de la interrupción sostienen que Dios comenzó finalmente el proceso creativo de nuevo en la neocreación o reconstrucción de [Génesis 1:3–31](#).³ Afirman también que el lenguaje de los pasajes “hizo Dios” permite que se trate de una re-creación o una remodelación del universo, y no tienen que limitarse a sucesos ocurridos por vez primera. Algunos teóricos de la interrupción toman los “días” de la creación como días de veinticuatro horas. Otros consideran los “días” de [Génesis 1](#) como períodos de una extensión indefinida.

Entienden que las palabras de [Génesis 1:28](#), “Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra”, sugieren en realidad no un llenarla, sino un volverla a llenar, con lo que se querría decir que la tierra había estado llena anteriormente, y ahora necesitaba que se la llenara de nuevo.⁴ Algunos señalan el hecho de que Dios emplea esta misma palabra cuando le

ordena a Noé que “llene” la tierra en [Génesis 9:1](#).

Además de esto, el pacto de [Génesis 9:13–15](#) (donde Dios promete que “no habrá más diluvio de aguas para destruir a toda carne”), podría sugerir que Dios había utilizado esta forma de juicio en más de una ocasión.

Se toman los fósiles humanos más antiguos, junto con los fósiles de dinosaurio, como evidencias de este mundo preadámico. La nota de la Biblia Scofield explica: “Releaguemos a los fósiles a la creación primitiva, y no queda conflicto alguno entre la ciencia y la cosmogonía del Génesis.”

G. H. Pember afirma:

Entonces, puesto que los restos fósiles pertenecen a criaturas anteriores a Adán y, sin embargo, muestran evidentes huellas de enfermedad, muerte y destrucción mutua, deben haber pertenecido a otro mundo, y tener una historia propia manchada por el pecado; una historia que terminó en su propia ruina y la del lugar donde habitaban.⁵

A pesar de todo, la teoría de la interrupción presenta varios puntos débiles. El idioma hebreo no da lugar a una interrupción de millones o miles de millones de años entre [Génesis 1:1](#) y [1:2](#). Tiene una forma especial que indica secuencia, y comienza a usar esa forma a partir del versículo tres. Nada indica secuencia entre el [1:1](#) y el [1:2](#). Por tanto, muy bien se podría traducir el [1:2](#) de esta forma: “Ahora [esto es, en el momento del principio], la tierra carecía de forma y estaba vacía de habitantes.”

Hoy en día, los eruditos en Antiguo Testamento suelen reconocer que [Génesis 1:1](#) funciona como una declaración resumida e introductoria sobre la creación, sobre la cual amplía detalles el resto del capítulo.¹ El versículo no describe a un mundo preadámico, sino que le presenta al lector el mundo que Dios creó sin forma y vacío. Esto es, Dios no creó la tierra con su forma presente de continentes y montañas, ni la creó con gente ya en ella. En los tres primeros días, le dio forma a su creación; en los días del cuarto al sexto, la llenó. El resto de la Biblia mira estos días como creación; no como una re-creación.

Además de esto, los verbos *bará*, *yastar* y *asá* son utilizados en un paralelismo sinónimo en diversos pasajes del Génesis y de otros libros de la Biblia.² Debemos ser cautelosos al asignarles un significado ampliamente distinto a estos verbos, simplemente porque está más de acuerdo con una cierta teoría armonizadora. Además, el término “llenar” ([1:28](#)) *no* significa “volver a llenar” algo que ya ha estado lleno

anteriormente; solamente significa “llenar”.³ También, la palabra “estaba” del versículo dos (“la tierra estaba desordenada y vacía”) no se debe traducir como “se convirtió” o “se había vuelto”, como sostienen los teóricos de la interrupción.⁴

Por último, la teoría de la interrupción se derrota a sí misma. Al relegar todos los estratos que contienen fósiles al mundo preadámico, con el fin de armonizar Génesis 1 con los datos científicos, elimina toda evidencia de una catástrofe acuática global en los tiempos de Noé. Custance, el defensor más técnico de la teoría de la interrupción en la segunda mitad del siglo veinte, notó esta dificultad y optó por un diluvio local en Mesopotamia y los lugares que la rodean.¹ Sin embargo, Génesis 6:7, 13, 17; 7:19–23; 8:9, 21 y 9:15–16, dicen claramente que el diluvio tuvo una extensión universal.

El creacionismo por decreto. Otro punto de vista entre los cristianos evangélicos de hoy es el creacionismo por decreto, conocido también como la teoría de la tierra joven. Los que sostienen el creacionismo por decreto piensan que se deben interpretar las Escrituras de manera literal cada vez que sea posible, a fin de llegar a la intención-verdad original del autor.² Por consiguiente, los partidarios de la creación por decreto sostienen que se pueden hacer cálculos generales a partir de la fecha de la construcción del templo en 1 Reyes 6:1 (966–967 a.C.), que nos remontarían hasta la creación de Adán en el sexto día de la semana creadora. Aun cuando los escritores bíblicos no hubiesen tenido la intención de que se realizaran cálculos matemáticos de esta índole, con todo, puesto que la Palabra de Dios es inerrante, los resultados serían exactos. Por tanto, estos versículos parecerían indicar que la tierra no tiene más de diez mil años de edad, a lo sumo.³

Los partidarios de la creación por decreto sostienen que Dios creó el universo por medio de un *fiat* suyo (lat., “hágase”, un decreto inmediato y sobrenatural). No necesitó millones, ni miles de millones de años para realizar sus propósitos. Los que apoyan este punto de vista dicen que los días de la creación en Génesis 1 se deben tomar como días, en el sentido en que se entiende el término corrientemente, puesto que ésta es la forma en que los hebreos entendieron el término. Éxodo 20:11, al explicar el motivo por el cual se debía guardar el sábado, afirma: “En seis días hizo Jehová los cielos y la tierra, el mar, y todas las cosas que en ellos hay, y reposó en el séptimo día” (véase también Marcos 2:27). Es inconcebible, afirman los partidarios del creacionismo por decreto, que Dios le hubiera comunicado esto a Moisés si, en realidad, sus actos creadores de Génesis 1 habían tomado miles de millones de años.”⁴

Los partidarios de la creación por decreto ponen en tela de juicio las edades tan antiguas a las que se ha llegado por medio de diversas formas de fijación de fechas por métodos radiométricos. En primer lugar, nunca será posible probar las siguientes suposiciones del sistema de medición radiométrica: (1) que Dios no creó la tierra con lugares radioactivos donde hubiera elementos hijos (elementos que también son producto de la desintegración radioactiva) ya presentes; (2) que la velocidad de desintegración radioactiva haya sido constante durante cuatro mil quinientos millones de años; y (3) que no haya existido filtramientos de elementos base o hijos en cuatro mil quinientos millones de años. En segundo lugar, los trabajos recientes en el campo de la física nuclear parecen poner una interrogante sobre el sistema de fechar con uranio-238. Y en tercer lugar, la fijación de fechas por métodos radiométricos no es de fiar porque, según el método que se utilice, se puede “demostrar” que la tierra tiene desde cien hasta millones de años de existencia. Por consiguiente, los diversos métodos son fuertemente incoherentes entre sí.¹

Además de esto, los partidarios de la creación por decreto creen que Dios creó la biosfera entera en un estado maduro y en pleno funcionamiento (con humanos y animales adultos; árboles maduros que producían frutos, etc.), e hizo lo mismo con el universo físico (la atmósfera, el suelo rico en nutrientes con materia orgánica muerta en él; la luz de las estrellas ya alcanzaba a las estrellas, etc.). Henry Morris llama a esto el estado de “plenitud funcional”.² Por consiguiente, aun cuando los partidarios de esta idea acepten que se producen mutaciones (que casi siempre son dañinas) y variaciones horizontales (como las variedades caninas), niegan que haya tenido lugar jamás una macroevolución.

Por último, los partidarios de la creación por decreto sostienen que la mayor parte de los estratos que tienen fósiles, o todos ellos, fueron depositados durante el diluvio de Noé, o inmediatamente después, mientras las aguas se retiraban.³ El diluvio de Noé fue un suceso catastrófico de dimensiones mundiales, precipitado por el desbordamiento de las aguas subterráneas, junto con el derrumbe de un dosel de vapor de agua que en un tiempo rodeaba el planeta. Por consiguiente, los estratos fósiles sirven en realidad para dos propósitos teológicos: (1) son silencioso testimonio de que Dios no permite que el pecado sin arrepentimiento continúe de manera indefinida su desenfreno, y (2) dan testimonio de que Dios destruyó todo el mundo en el pasado en un acto de juicio, y de que, con toda certeza, puede hacerlo en el futuro.¹

El modelo de deposición durante el diluvio requiere que los dinosaurios y los seres humanos modernos hayan caminado sobre la tierra

al mismo tiempo. Sin embargo, es posible que los seres humanos de aquellos tiempos no supieran de la existencia de los dinosaurios (así como la mayor parte de la gente de hoy nunca ha visto un oso o un gran felino salvaje). Los dinosaurios eran herbívoros antes de la caída, como lo eran todos los animales de la tierra ([Génesis 1:29–30](#); véase [9:1–3](#)). En el reino futuro ideal de Dios, los animales no se devorarán entre sí ([Isaías 11:6–9](#); [65:25](#)), y es posible que regresen al estado en que se encontraban antes de la caída. Por tanto, es típico de los que sostienen el creacionismo por decreto el sostener que no había muerte en la creación “buena en gran manera” de Dios, antes de la caída de los seres humanos en [Génesis 3](#) (véase [Romanos 5:12–21](#); [1 Corintios 15:21–22](#)).² Los partidarios del creacionismo por decreto señalan también que todos los modelos que hablan de una tierra vieja deben explicar la carnicería anterior a la caída en su teoría.

El creacionismo por decreto, como todos los otros puntos de vista, tiene sus problemas. Algunos de los que proponen la teoría de la tierra joven, ansiosos por reforzar su argumento con evidencias, tienen la tendencia de abrazar los hallazgos sin una mente crítica. Esto era especialmente cierto hace un buen número de años. Por ejemplo, hubo una ocasión en que los creacionistas por decreto le dieron publicidad al hallazgo de unas supuestas huellas humanas fosilizadas en el lecho del río Paluxy, en Texas. Las investigaciones posteriores de los creacionistas pusieron en duda la identidad de estas huellas, y posteriormente se retiraron los materiales publicados acerca de ellas.³ Ha habido otros casos similares, como la aceptación por parte de algunos partidarios del creacionismo con una tierra joven, de una reducción de tamaño en el sol, y una reciente disminución en la velocidad de la luz, por un factor de diez millones.⁴ Con toda justicia hemos de decir que gran parte de la crítica y el rechazo de estas supuestas evidencias a favor de una tierra joven proceden del mismo campo del creacionismo por decreto.

Otra debilidad del creacionismo por decreto se manifiesta en la tendencia a utilizar una interpretación totalmente estricta de las Escrituras. No reconoce que las palabras hebreas puedan tener más de un significado, tal como les sucede a las de los idiomas modernos. Sin embargo, algunos han utilizado este tipo de métodos con el fin de hallar apoyo para los principios de una tierra joven.¹ Por supuesto, otra debilidad consiste en el marcado desacuerdo con todas las formas de fijación de fechas por medios radiométricos, así como el rechazo de los datos no radiométricos que parecen indicar que la tierra es más vieja.²

El creacionismo progresivo. El último de los modelos propuestos por

los evangélicos es el creacionismo progresivo, o teoría de los días-eras. Los que apoyan este modelo sostienen que los días de creación de que habla [Génesis 1](#) connotan períodos superpuestos de tiempo indeterminado.³ Lo típico de los partidarios de una creación progresiva es señalar la presencia de pasajes en el Antiguo Testamento, donde la palabra “día” significa algo más amplio que un día literal de veinticuatro horas. Hacen notar que entre los sucesos de Génesis 2:7–23 se incluye la puesta de nombre a los animales y las aves, que tuvo lugar al final del sexto “día”. Creen que Dios creó diversos prototipos de plantas y animales durante diferentes etapas superpuestas, y a partir de allí, los procesos de microevolución han producido la variedad de flora y fauna que observamos hoy.

Los partidarios de la creación progresiva suelen rechazar la macroevolución y hacer la observación de que los científicos están poniendo cada vez más en tela de juicio “la legitimidad de la extrapolación de las observaciones sobre la microevolución a una macroevolución”. También reconocen que las genealogías que aparecen en la Biblia no tienen por intención la construcción de una cronología exacta.¹

Muchos consideran que [Génesis 1](#) fue escrito desde el punto de vista de un hipotético observador situado en la tierra. El versículo 1 sólo pone de relieve que todo tuvo un verdadero principio, y que Dios es el Creador de todo. El versículo 2 describe la tierra como carente de formas (tales como continentes y montañas) y sin habitantes. Es decir, Dios no creó la tierra con gente ya en ella. Los versículos 3 y 4 hablan de la creación de la luz, sin indicar la fuente. El versículo 5 indica que la tierra rotaba sobre su eje. Los versículos 6 al 8 describen la formación de la atmósfera, con un manto de nube que cubría el océano original. Los versículos 9 y 10 describen la formación de diversas cuencas oceánicas y la primera masa de tierra, o continente. Los versículos 11 al 13, en una expresión sumaria, hablan de los diferentes actos iniciales de creación de vida en el planeta. Los versículos 14 al 19 proporcionan un relato de la creación del sol, la luna y las estrellas, los cuales habrían sido visibles por vez primera en la tierra, debido al menos a una abertura inicial en el manto de nube. El resto de [Génesis 1](#) revela los distintos actos creativos finales en la creación progresiva de Dios, todos los cuales es posible que hayan tenido lugar al ir pasando el tiempo.²

Muchos partidarios de la creación progresiva creen que aún estamos viviendo en el sexto día de la creación³ y que el día de descanso sabático de Dios tendrá lugar en el estado eterno. Otros creen que estamos en el séptimo día de la creación, porque la palabra “descansó” significa “cesó”,

y no se indica que haya terminado el día séptimo en [Génesis 2:3](#). No hay nada en la Biblia que indique que Dios está creando nuevos universos en el presente.

Los partidarios de la creación progresiva dicen que, debido a que los cristianos son los administradores de la creación de Dios ([Génesis 1:28](#)), y a que “los cielos cuentan la gloria de Dios” ([Salmo 19:1](#)), la búsqueda de conocimientos científicos debería estar “orientada hacia Dios”, en lugar de estar orientada hacia las cosas, o hacia el conocimiento en sí. Rechazan la perspectiva humanista, mecanicista y naturalista que predomina en la ciencia contemporánea. No obstante, aunque rechacen las filosofías y especulaciones de los científicos naturalistas, están dispuestos a volver a examinar las Escrituras si alguna interpretación previa de la creación se basa en teorías que quedan claramente desacreditadas por los datos descubiertos en la investigación científica.¹

Estos creacionistas consideran los depósitos fósiles conservados en los estratos geológicos como testigo silencioso del paso de períodos de tiempo más bien largos; con todo, reconocen que los fósiles, en sí, descienden en línea directa desde los tiempos más remotos.² Con respecto a la teoría de una tierra joven, un partidario del creacionismo progresivo dice: “Puesto que no es capaz de manejar satisfactoriamente una multitud de datos relevantes, el modelo reciente de creación y diluvio universal no puede ... explicar una amplia diversidad de fenómenos geológicos.”³

El creacionismo progresivo tiene tres puntos débiles importantes. En primer lugar, algunos de sus partidarios ponen demasiada confianza en la capacidad de la ciencia para reconocer la verdad. Por ejemplo, Hugh Ross nos presenta una alternativa al “punto de vista de una sola revelación”, en el cual la Biblia es la única fuente de verdad con autoridad. En lugar de esto, propone “una teología de doble revelación”, en la cual se interpreta la Biblia (una forma de revelación) a la luz de lo que nos dice la ciencia (otra forma de revelación con una autoridad igual a la primera).⁴ En resumen, los partidarios de una creación progresiva que proponen este punto de vista tienden a violar el principio de *Sola Scriptura* de la Reforma. Sin embargo, sí reconocen que “el teísmo cristiano se halla en confrontación directa con el monismo naturalista de la mayor parte de los evolucionistas”, y también les preocupa mantener “la integridad bíblica del relato del Génesis”. Muchos de estos creacionistas rechazan el punto de vista de otros dentro de su propio campo, quienes sostienen que la revelación de Dios en la naturaleza tiene la misma autoridad que la Biblia.⁵

El segundo punto débil del creacionismo progresivo se relaciona con el primero. Cuando sus partidarios rechazan la creación por decreto porque se basan en una ciencia que ellos consideran obsoleta, hay el peligro de que el péndulo se vaya muy lejos en el sentido contrario, trayendo como consecuencia una dependencia excesiva desde el punto de vista hermenéutico, de la ciencia actual. Si esto sucede, podría producir una “viuda teológica” (esto es, una interpretación teológica basada en una teoría científica ya abandonada) en la próxima generación.¹ J. P. Moreland, filósofo evangélico, nos recuerda que la ciencia existe en un constante estado de movimiento. Lo que se considera verdadero hoy, es posible que no sea considerado bajo la misma luz dentro de cincuenta años. Moreland señala que la ciencia ha cambiado tanto en los últimos doscientos años, que no es correcto hablar de un *cambio* en la forma en que ésta mira al mundo y proporciona soluciones a sus problemas, sino más bien de un *abandono* absoluto de teorías antiguas, y formas antiguas de ver el mundo, a favor de otras nuevas, aun cuando la terminología permanezca inalterada. Lo mismo les sucederá a las teorías sostenidas actualmente.²

El tercer punto débil del creacionismo progresivo consiste en que, una vez que se asignen los estratos geológicos a largas eras de deposición gradual, no queda evidencia clara alguna de un diluvio universal, fuera de la propia Biblia ([Génesis 6:7, 13, 17; 7:19–23; 8:9, 21; 9:15–16](#)). Muchos científicos evangélicos que son partidarios de la creación progresiva se atienen a explicaciones de algún tipo sobre un diluvio localizado.³

Armonización de los puntos de vista. Si todos los intentos actuales por lograr una armonía entre la Biblia y la ciencia están plagados de dificultades, ¿por qué tenerlos en cuenta? En primer lugar, algunas preguntas necesitan una respuesta, y estamos convencidos de que, al ser Dios un Dios veraz y constante ([Números 23:19; Tito 1:2; Hebreos 6:18; 1 Juan 5:20; Apocalipsis 6:10](#)), su Palabra está de acuerdo con su mundo. En segundo lugar, la Biblia misma parece evocar evidencias para apoyar creencias ([Hechos 1:3; 1 Corintios 15:5–8; 2 Pedro 1:16; 1 Juan 1:1–3](#)); parece sugerir que necesitamos tener algo inteligente que decir con respecto a la ciencia y a ella misma, si se nos pregunta ([Colosenses 4:5–6; Tito 1:9; 1 Pedro 3:15; Judas 3](#)).

Aunque con dificultad, los intentos evangélicos anteriores por lograr una armonía hacen mucho en cuanto a responder las preguntas, tanto de santos como de pecadores.⁴ En resumen, los principios básicos en los cuales están de acuerdo los defensores de todos los puntos de vista son los siguientes:

1. La generación espontánea de la vida a partir de la falta de vida es imposible. Los que tratan de crear vida en un tubo de ensayo “marcan las cartas”¹ de manera poco honrada a su favor.
2. Las variaciones genéticas parecen tener límites; no se presentan en todas direcciones, y las mutaciones son casi siempre dañinas.
3. La mejor explicación de la diferenciación entre especies tiene que ver con el aislamiento ecológico, y no con unos procesos macroevolutivos.
4. El registro fósil contiene vacíos entre las formas principales de organismos vivos; vacíos que no son capaces de producir ningún tipo de eslabones perdidos (los cuales deberían estar presentes por miles, si la evolución fuese cierta).
5. La mejor manera de explicar la homología (las similitudes observadas en los organismos vivos) se halla en función de un diseño inteligente, y del uso intencionalmente repetido de modelos; no en unos supuestos antepasados comunes.

Por tanto, el estudio de los creacionistas ha generado varias respuestas importantes a las preguntas que se están haciendo. Sin embargo, sería útil que los partidarios de todos estos puntos de vista reconocieran sencillamente que las Escrituras no hablan en apoyo de sus modelos de la manera concreta en que ellos querrían que lo hiciesen. Debemos tener el cuidado de dar reconocimiento pleno a las limitaciones y al estado caído de la humanidad ([Jeremías 17:9](#); [1 Corintios 2:14](#); [Tito 1:15–16](#)). No se puede considerar al pensamiento humano como una capacidad neutra, objetiva y eficaz en sí misma y por sí misma. Así nos lo recuerda Eta Linnemann, convertida del método de interpretación histórico-crítico a una fe salvadora: “La regulación necesaria del pensamiento debe tener lugar a través de la Santa Escritura. Ella es la que controla los procesos mentales. El pensamiento debe subordinarse a la Palabra de Dios. Si brotan las dificultades, no ha de poner en duda la Palabra de Dios, sino su propia sabiduría.”² El Espíritu Santo usa la Palabra, y este principio orientador es capaz de soportar la prueba del tiempo.

7.2 LA CREACIÓN Y NATURALEZA DE LOS SERES HUMANOS

No es posible separar los propósitos de Dios, de su creación. Dios creó el universo con la visión de llegar a una relación perdurable con la humanidad. Los escritores bíblicos, con un lenguaje que no admite equivocaciones, le atribuyen la creación — todo cuanto existe y es “no-

Dios” — al Dios uno y trino. Puesto que Dios es el Creador, sólo Él es digno de nuestra reverencia y adoración. El hecho de que sea Dios mismo el que sostenga actualmente al universo nos proporciona seguridad en medio de las pruebas de la vida. Además de esto, el punto de vista bíblico (a la luz de la creación), afirmaría que la creación física es básicamente ordenada (lo cual hace posible la ciencia) y beneficiosa para la existencia humana. También, los seres humanos mismos son “buenos” cuando se hallan en relación con Dios. Por último, toda la creación se mueve hacia el punto culminante redentor en Jesucristo, en “los nuevos cielos y la nueva tierra”.

7.2.1 La terminología bíblica sobre la humanidad

Los escritores del Antiguo Testamento tenían a su disposición numerosos términos cuando describían al ser humano. Quizá el más importante, que aparece quinientas sesenta y dos veces, es *adam*.¹ Esta palabra se refiere a la humanidad (en la que se incluyen tanto hombres como mujeres), como la imagen de Dios y el punto culminante de la creación ([Génesis 1:26–28](#); [2:7](#)). La humanidad fue creada después de celebrarse un consejo divino especial (v. 26), según el prototipo divino (vv. 26–27), y fue colocada en una posición exaltada por encima del resto de la creación (v. 28). Los escritores bíblicos empleaban la palabra *adam* con el significado de “humanidad” (como sustantivo) o de “humano” (como adjetivo). Con menor frecuencia, la palabra se refiere al ser humano llamado Adán.

Otro término genérico, que aparece cuarenta y dos veces en el Antiguo Testamento, es *enosh*, una palabra cuyo significado principal es el de “humanidad” ([Job 28:13](#); [Salmo 90:3](#); [Isaías 13:12](#)). En ocasiones, la palabra se puede referir a una sola persona, pero sólo en el sentido más general ([Isaías 56:2](#)). El término *ish*, que aparece dos mil ciento sesenta veces en el Antiguo Testamento, es un término más especializado, que se refiere al hombre como varón, o esposo, aunque algunas veces el escritor usa *ish* para hablar de la “humanidad” en general, especialmente cuando quiere distinguir entre Dios y ella.¹ Los escritores del Antiguo Testamento utilizaron el término *guéver* sesenta y seis veces para describir juventud y fortaleza, usándolo a veces hasta para referirse a mujeres y niños. Hay una palabra relacionada, *guibbor*, cuyo significado típico tiene que ver con hombres poderosos; guerreros o héroes.

Pasando al Nuevo Testamento, hallamos el término *ánzropos*, que significa “humanidad” en términos generales, para distinguir a los

humanos de los animales ([Mateo 12:12](#)); los ángeles ([1 Corintios 4:9](#)); Jesucristo ([Gálatas 1:12](#), aunque Él es el *ánzropos* de [Filipenses 2:7](#) y [1 Timoteo 2:5](#)); y Dios ([Juan 10:33](#); [Hechos 5:29](#)). La palabra *ánzropinos* también separa a la humanidad de los animales en el orden creado por Dios ([Santiago 3:7](#)); además de distinguir en ocasiones entre los humanos y Dios ([Hechos 17:24–25](#); [1 Corintios 4:3–4](#)). Algunas veces, Pablo usa *ánzropinos*, con la connotación de las limitaciones inherentes al ser humano ([Romanos 6:19](#); [1 Corintios 2:13](#)).²

Debido al uso genérico de términos como *adam*, *enosh* y *ánzropos*, los creyentes deben tener cuidado a la hora de desarrollar doctrinas que distingan entre los papeles masculinos y femeninos. Numerosas versiones modernas no distinguen entre los términos generales y los términos que especifican género. Incluso cuando se usan palabras orientadas de manera más específica al género (como *ish* o *guéver* en el Antiguo Testamento, y *anér* en el Nuevo), es posible que la enseñanza no se limite al género al que se está dirigiendo, porque muchas veces las palabras se superponen en cuanto a su significado. Por ejemplo, aun la palabra “hermanos” (*adelfói*), normalmente un término específico para un género, incluye de manera implícita con frecuencia también a las “hermanas”.³

Con frecuencia, los escritores bíblicos describen a la humanidad como un conjunto de criaturas llenas de pecado, y necesitadas de redención. Ciertamente, no podemos estudiar a la humanidad en la Biblia en un sentido abstracto porque las afirmaciones acerca de ella “siempre son en parte pronunciamientos teológicos”.⁴ En resumen, es bastante típico de los escritores bíblicos el que representen a la humanidad pervirtiendo el conocimiento de Dios en rebelión contra su ley ([Génesis 6:3, 5](#); [Romanos 1:18–32](#); [1 Juan 1:10](#)). Por consiguiente, Jesús hace un llamado universal al arrepentimiento ([Mateo 9:13](#); [Marcos 1:15](#); [Lucas 15:7](#); [Juan 3:15–18](#)), como hacen varios autores del Nuevo Testamento. Ciertamente, “Dios ha colocado a los seres humanos en el centro mismo de su atención, a fin de redimirlos para sí y habitar con ellos para siempre”.¹

7.2.2 El origen de la humanidad

Los escritores bíblicos sostienen de manera constante que Dios creó a los seres humanos. Los pasajes de las Escrituras que tratan sobre los detalles con mayor precisión indican que Dios creó al primer hombre directamente, a partir del polvo (húmedo) de la tierra. Aquí no hay lugar para el desarrollo gradual a partir de formas de vida más sencillas, hacia otras más complejas, y culminando con los seres humanos.² En [Marcos](#)

10:6, Jesús mismo afirma: “Al principio [‘desde el principio’, KJV] de la creación, ‘varón y hembra los hizo Dios.’” No cabe duda alguna de que la evolución está en desacuerdo con el relato bíblico. La Biblia indica claramente que el primer hombre y la primera mujer fueron creados a imagen de Dios, al principio de la creación (Marcos 10:6), y no fueron tomando forma a lo largo de millones de años de procesos macroevolutivos.

En un asombroso pasaje, el Génesis relata la creación especial de la mujer por parte de Dios: “Y de la costilla que Jehová Dios tomó del hombre, hizo una mujer” (2:22). Aquí, la palabra original traducida “costilla” es *tselá*, un término usado sólo en este lugar del Antiguo Testamento para referirse a un componente anatómico humano. En los demás lugares, la palabra significa el costado de una colina, quizá un risco o una terraza (2 Samuel 16:13), los lados del arca del pacto (Éxodo 25:12, 14), una cámara lateral en un edificio (1 Reyes 6:5; Ezequiel 41:6), y las hojas de una puerta plegable (1 Reyes 6:34). Por tanto, la palabra podría tener el significado de que Dios tomó parte del costado de Adán, incluyendo huesos, carne, arterias, venas y nervios, puesto que más tarde, el hombre dirá que la mujer es “hueso de mis huesos y carne de mi carne” (Génesis 2:23). La mujer fue hecha “del mismo material” que el hombre (es decir, que compartía su misma esencia). Además, este pasaje (y otros) señala con claridad que la mujer fue objeto de la actividad creadora directa de Dios, tal como lo había sido el hombre.

7.2.3 Los componentes básicos de los seres humanos

¿Cuáles son los componentes básicos que forman al ser humano? La respuesta a esta pregunta suele comprender un estudio sobre los términos “mente”, “voluntad”, “cuerpo”, “alma” y “espíritu”. De hecho, los escritores bíblicos utilizan una amplia variedad de términos para describir los componentes elementales del ser humano.

La Biblia habla de “corazón”, “mente”, “riñones”, “lomos”, “hígado”, “partes interiores” e incluso “entrañas” como componentes de las personas que contribuyen a su capacidad distintivamente humana para reaccionar ante determinadas situaciones. El hebreo utilizaría la palabra “corazón” (*lev, levav*) para referirse al órgano físico, pero con mayor frecuencia, en el sentido abstracto que denotaría la naturaleza interna, la mente interna o los pensamientos, los sentimientos íntimos o emociones, los impulsos profundos, e incluso la voluntad. En el Nuevo Testamento, “corazón” (*kardía*) también se podía referir al órgano físico, pero significa

principalmente la vida interior con sus emociones, pensamientos y voluntad, así como el lugar donde habitan el Señor y el Espíritu Santo.

Los escritores del Antiguo Testamento también utilizaban el término *kilyá*, “riñones”, para referirse a los aspectos íntimos y los secretos de la personalidad. Por ejemplo, Jeremías se lamenta ante Dios con respecto a la falta de sinceridad de sus compatriotas. “Cercano estás tú en sus bocas, pero lejos de sus riñones” ([Jeremías 12:2](#), traducción literal). En el Nuevo Testamento se usa *nefroi*, “riñones”, una sola vez ([Apocalipsis 2:23](#)), cuando Jesús le advierte al ángel de la iglesia de Tiatira: “Todas las iglesia sabrán que yo soy el que escudriña riñones y corazones” (literal).

Algunas veces, los escritores del Nuevo Testamento utilizaron la palabra *splanjna*, “entrañas” (“intestinos”, [1 Juan 3:17](#)), para referirse a la actitud de una persona. Jesús “tuvo compasión” ante la multitud ([Marcos 6:34](#); véase también [8:2](#)). En estos pasajes, el significado parece ser “misericordia llena de amor”. En un lugar, *splanjna* parece ser paralelo en significado a *kardía*, “corazón” ([2 Corintios 6:12](#)); en otro, aparece donde esperaríamos la palabra *pnéuma* (“espíritu”, [2 Corintios 7:15](#)).

Los escritores del Nuevo Testamento hablaban también con frecuencia de la “mente” (*nús*, *diánoia*) y la “voluntad” (*zélema*, *búlema*, *búlesis*). La “mente” es la facultad de la percepción intelectual, además de la capacidad para alcanzar juicios morales. En ciertas apariciones dentro del pensamiento griego, la “mente” parece un concepto paralelo al término *lev*, “corazón”, en el Antiguo Testamento. En otras ocasiones, es evidente que los griegos distinguían entre ambos (véase [Marcos 12:30](#)). En cuanto a la “voluntad”, “se puede presentar la voluntad humana, o volición, por una parte, como un acto mental dirigido hacia el libre albedrío. En cambio, por otra, puede estar motivada por un anhelo que ejerce su presión desde el inconsciente”¹. Puesto que los escritores bíblicos utilizan estos términos de maneras diversas (tal como lo hacemos nosotros en el lenguaje diario), es difícil decidir con exactitud a partir de las Escrituras dónde termina la “mente” y comienza la “voluntad”.

Es evidente que muchos de los términos que hemos estudiado son algo ambiguos y, ciertamente, coinciden al menos parcialmente a veces. Ahora dirigimos nuestro estudio a los términos “cuerpo”, “alma” y “espíritu”. ¿Es posible incorporar todos los términos mencionados anteriormente a componentes como “alma” y “espíritu”? ¿O bien, una división así sería artificial, y lo más que podemos esperar es una división entre lo material y lo inmaterial?

Los escritores bíblicos tenían una amplia variedad de términos entre los cuales podían escoger al referirse al “cuerpo”. Los hebreos podían hablar de la “carne” (*basar, sheer*); “alma” (*nefesh*), para referirse al cuerpo ([Levítico 21:11](#); [Números 5:2](#), donde el significado es el de un “cuerpo muerto”), y “fortaleza” (*m^eod*), con el significado de la “fortaleza” de nuestro cuerpo ([Deuteronomio 6:5](#)). Los escritores del Nuevo Testamento hablaban de la “carne” (*sarx*, que a veces tomaba el significado del cuerpo físico), la “fortaleza” (*isjs*) del cuerpo ([Marcos 12:30](#)), o, más frecuentemente, del “cuerpo” (*sóma*), que aparece 137 veces.

Para hablar del alma, el término principal de los hebreos era *nefesh*, que aparece 755 veces en el Antiguo Testamento. Lo más frecuente es que esta palabra de amplio significado quiera decir sencillamente la “vida”, el “yo”, la “persona” ([Josué 2:13](#); [1 Reyes 19:3](#); [Jeremías 52:28](#)). Cuando es utilizada en este sentido amplio, *nefesh* describe lo que somos: somos almas, somos personas (en este sentido, no “poseemos” alma ni personalidad).² A veces, *nefesh* se puede referir a “la voluntad o deseo” de una persona ([Génesis 23:8](#); [Deuteronomio 21:14](#)). Sin embargo, en ocasiones toma la connotación de ese elemento que hay en los seres humanos, que posee diversos apetitos o hambres. Con este término, los escritores del Antiguo Testamento se referían al hambre física ([Deuteronomio 12:20](#)), al impulso sexual ([Jeremías 2:24](#)) y a un anhelo moral ([Isaías 26:8–9](#)). En [Isaías 10:18](#) aparece *nefesh* junto con “carne” (*basar*), evidentemente para denotar a la persona total.³

Los escritores del Nuevo Testamento utilizaron en ciento una ocasiones la palabra *psyjé* para describir el alma de la persona humana. En el pensamiento griego, el “alma” podía ser (1) el asiento de la vida, o la vida misma ([Marcos 8:35](#)); (2) la parte interior del ser humano, equivalente al yo, la persona o la personalidad (la Septuaginta traduce veinticinco veces el hebreo *lev*, “corazón”, con el término *psyjé*); o (3) el alma, en contraste con el cuerpo. Es probable que el vocablo *psyjé*, como elemento conceptual de los seres humanos, significara “visión interior, voluntad, disposición, sensaciones, poderes morales”¹ ([Mateo 22:37](#)). Sin embargo, no es fácil trazar líneas claramente divisorias entre los numerosos significados de esta palabra.

Al hablar del espíritu, los hebreos usaban *ruáj*, un término que aparece 387 veces en el Antiguo Testamento. Aunque el significado básico de este término es “aire en movimiento”, “viento” o “aliento”, *ruáj* también denota “toda la conciencia inmaterial del hombre” ([Proverbios 16:32](#); [Isaías 26:9](#)). En [Daniel 7:15](#), el *ruáj* se halla contenido en su “envoltura”

corporal.² J. B. Payne señala que tanto el *nefesh* como el *ruáj* pueden dejar el cuerpo al llegar la muerte y, sin embargo, existir en un estado separado de él ([Génesis 35:18](#); [Salmo 86:13](#)).³

Pasando al Nuevo Testamento, el término *pnéuma*, también con el significado básico de “viento” o “aliento”, se refiere al “espíritu” del hombre o la mujer. Es ese poder que experimentan las personas como el que las relaciona “con el ámbito espiritual, el ámbito de la realidad que se halla más allá de la observación ordinaria y del control humano”. Es decir, que el espíritu enlaza a los seres humanos con el ámbito de lo espiritual y los ayuda en su interacción con el mismo. Sin embargo, en otros usos, cuando tiene lugar la muerte, el espíritu se marcha y el cuerpo deja de ser la expresión visible de toda la persona ([Mateo 27:50](#); [Lucas 23:46](#); [Hechos 7:59](#)).⁴

Después de este breve estudio de los términos bíblicos, permanecen en pie algunas preguntas: ¿Cuáles son los elementos constitutivos más básicos de los seres humanos? ¿Se podrán asimilar todos los términos estudiados dentro de las categorías de cuerpo, alma y espíritu? ¿Deberíamos hablar sólo de lo material, en oposición a lo inmaterial, o deberíamos ver a los seres humanos como una unidad y, por tanto, como indivisibles?

El tricotomismo. Los tricotomistas sostienen que los elementos constitutivos del ser humano son tres: cuerpo, alma y espíritu. La parte física de los seres humanos es la parte material de su constitución que los une con todas las cosas vivientes; esto es, con las plantas y los animales. Se puede describir, tanto a las plantas, como a los animales y a los seres humanos, en función de su existencia física.

Se describe el “alma” como el principio de la vida física, o animal. Los animales poseen un alma básica, rudimentaria, puesto que dan evidencias de tener emociones, y en [Apocalipsis 16:3](#) se los describe con el término *psyjé* (véase también [Génesis 1:20](#), donde se les describe como *nefesh jayyá*, “almas vivientes”, en el sentido de “seres vivos” con una cierta medida de personalidad). En parte, los seres humanos y los animales se distinguen de las plantas por su capacidad de expresar su personalidad individual.

En cuanto al “espíritu”, se lo considera como aquel poder superior que coloca a los seres humanos en el ámbito de lo espiritual y los capacita para tener comunión con Dios. Se puede distinguir al espíritu del alma en que el espíritu es “el asiento de las cualidades espirituales del individuo, mientras que los rasgos de personalidad residen en el alma”. Aunque es

posible distinguir el espíritu y el alma, no es posible separarlos. Pearlman afirma: “El alma sobrevive a la muerte porque recibe del espíritu su energía; con todo, el alma y el espíritu son inseparables, porque el espíritu se halla entretelado en la urdimbre misma del alma. Se hallan fundidos y soldados en una sola sustancia.”¹

Entre los pasajes que parecen apoyar el tricotomismo, se halla [1 Tesalonicenses 5:23](#), donde Pablo pronuncia esta bendición: “Todo vuestro ser, espíritu, alma y cuerpo, sea guardado irreprochable para la venida de nuestro Señor Jesucristo.” En [1 Corintios 2:14–3:4](#), Pablo habla de los seres humanos, llamándolos *sarkikós* (literalmente, “carnal”, [3:1, 3](#)), *psyjikós* (literalmente, “dominado por el alma”, [2:14](#)) y *pneumatikós* (literalmente, “espiritual”, [2:15](#)). Estos dos pasajes hablan claramente de tres componentes elementales. Hay otros pasajes que parecen hacer una distinción entre el alma y el espíritu ([1 Corintios 15:44](#); [Hebreos 4:12](#)).

El tricotomismo ha sido bastante popular en los círculos protestantes conservadores. Sin embargo, H. O. Wiley señala que pueden aparecer errores cuando se pierde el equilibrio en diversos componentes del tricotomismo. Los gnósticos, un grupo religioso sincretista de los primeros tiempos, que adoptó elementos tanto del paganismo como del cristianismo, sostenían que, al ser el espíritu el que emanaba de Dios, era incapaz de pecar. Los apolinaristas, un grupo herético del siglo cuarto condenado por varios concilios eclesiásticos, pensaban que Cristo poseía un cuerpo y un alma, pero que el espíritu humano había sido reemplazado en Él por el *Lógos* divino. Pláceo (1596–1655 ó 1665), de la escuela de Saumur, en Francia, enseñaba que sólo el *pnéuma* era creado directamente por Dios. Según pensaba Pláceo, el alma sólo era la vida animal, y perecía junto con el cuerpo.¹

El dicotomismo. Los dicotomistas sostienen que los elementos constitutivos de los seres humanos son dos: material e inmaterial. Los que proponen este concepto señalan que en ambos Testamentos se utilizan a veces las palabras “alma” y “espíritu” de manera intercambiable. Éste parece ser el caso con la colocación paralela de “espíritu” y “alma” en [Lucas 1:46–47](#): “Engrandece mi alma al Señor; y mi espíritu se regocija en Dios mi Salvador” (véase también [Job 27:3](#)). Además de esto, parece posible deducir de numerosos pasajes una división de los seres humanos en dos, en la que “alma” y “espíritu” serían sinónimos. En [Mateo 6:25](#), Jesús dice: “No os afanéis por vuestra vida (*psyjé*), qué habéis de comer o qué habéis de beber; ni por vuestro cuerpo, qué habéis de vestir.” En [Mateo 10:28](#), Jesús declara de nuevo: “Y no temáis a los que matan el cuerpo, mas el alma no pueden matar.” En cambio, en [1 Corintios 5:3](#),

Pablo habla de estar “ausente en cuerpo” (*sóma*), pero “presente en espíritu” (*pnéuma*), y está claro que los dos aspectos abarcan a la persona entera. Además, hay momentos en los que perder el *pnéuma* significa la muerte (Mateo 27:50; Juan 19:30), con tanta seguridad como sucede cuando se pierde la *psyché* (Mateo 2:20; Lucas 9:24).

El dicotomismo es “probablemente el punto de vista más ampliamente sostenido a lo largo de la mayor parte de la historia del pensamiento cristiano”.² Los que sostienen este punto de vista, como les sucede a los tricotomistas, son capaces de presentar y defender su concepto sin derivar en errores. Pearlman afirma: “Ambos puntos de vista son correctos cuando se les entiende de manera adecuada.”³ No obstante, es posible que aparezcan errores cuando se pierde el equilibrio entre los componentes del dicotomismo.

Los gnósticos adoptaron un dualismo cosmológico que marcó profundamente su punto de vista sobre los seres humanos. Afirmaban que el universo estaba dividido en dos partes: una inmaterial, espiritual, que era intrínsecamente buena, y otra material y física, que era intrínsecamente mala. Estos dos aspectos del universo estaban separados por un abismo insalvable. Paradójicamente, los seres humanos están formados por ambos componentes. Como consecuencia de esta naturaleza dualista innata, los seres humanos podían reaccionar de dos formas: (1) pecar a su gusto, porque el espíritu, que es bueno, nunca se mancharía con el cuerpo, que es malo, o (2) castigar al cuerpo por medio de la disciplina ascética, porque es malo.

Pasando a la era moderna, Erickson cita dentro de la teología liberal errores como los que siguen: (1) algunos liberales creen que el cuerpo *no* es una parte esencial de la naturaleza humana; esto es, que la persona puede funcionar muy bien sin él, y (2) otros liberales llegan al extremo de sustituir la doctrina bíblica de la resurrección del cuerpo por la resurrección del alma.¹

El monismo. El monismo, como concepto sobre la realidad, se remonta “a los filósofos presocráticos que acudían aun solo principio unificador para explicar toda la diversidad de la experiencia observable”.² Sin embargo, es posible enfocar el monismo de una manera mucho más limitada, y eso hacemos cuando lo aplicamos al estudio de los seres humanos. Los teólogos monistas afirman que los diversos componentes de los seres humanos que se describen en la Biblia forman una unidad radical indivisible. En parte, el monismo fue una reacción de la neo-ortodoxia contra el liberalismo, que había propuesto una resurrección del alma, y no

del cuerpo. Sin embargo, como veremos, el monismo, aunque haya tenido razón en reaccionar contra los errores del liberalismo, tiene sus propios problemas.

Los monistas señalan que donde el Antiguo Testamento usa la palabra “carne” (*basar*), está claro que los escritores del Nuevo Testamento utilizan tanto “carne” (*sárx*) como “cuerpo” (*sóma*). Cualquiera de estos términos bíblicos se puede referir a la persona entera, porque en los tiempos bíblicos se veía a la persona como un ser unificado. Por tanto, según el monismo, debemos considerar a los seres humanos como unidades integradas, y no como diversos componentes que se pueden identificar de manera individual, con su propia categoría. Cuando los escritores bíblicos hablan de “cuerpo y alma ... se debería considerar como una descripción exhaustiva de la personalidad humana. En la manera de concebirlo del Antiguo Testamento”, cada ser humano individual “es una unidad psicofísica; carne animada por alma”¹

Por supuesto, la dificultad del monismo estriba en que no deja lugar para un estado intermedio entre la muerte y la resurrección física del futuro. Este concepto no se ajusta a numerosos pasajes de las Escrituras.² Además, Jesús hablaba claramente del alma y el cuerpo como elementos separables cuando advirtió: “No temáis a los que matan el cuerpo, mas el alma no pueden matar” ([Mateo 10:28](#)).

Después de haber revisado diversos puntos de vista sobre el ser humano, y de haber observado los errores posibles en cada posición, estamos listos para formular una posible síntesis. Se ve que los escritores bíblicos usan los términos de maneras muy diversas. “Alma” y “espíritu” parecen ser sinónimos en ocasiones, mientras que en otros momentos está claro que son distintos. De hecho, son numerosos los términos bíblicos que describen a toda la persona humana, o el yo, entre los que están “hombre”, “carne”, “cuerpo” y “alma”, además de la expresión compuesta “carne y sangre”. El Antiguo Testamento, quizá de una forma más obvia que el Nuevo, considera a la persona como un ser unificado. Los seres humanos son humanos, debido a todo lo que son. Forman parte del mundo espiritual y se pueden relacionar con la realidad espiritual. Son criaturas con emoción, voluntad y moral. Forman parte también del mundo físico y, por tanto, se les puede identificar como “carne y sangre” ([Gálatas 1:16](#); [Efesios 6:12](#); [Hebreos 2:14](#)). El cuerpo físico, creado por Dios, no es intrínsecamente malo, como sostenían los gnósticos (y como parecen creer algunos cristianos).

Las enseñanzas bíblicas acerca de la naturaleza pecaminosa de los seres

humanos caídos afecta a todo lo que es un humano, y no sólo a uno de sus componentes.³ Además de esto, los seres humanos, tal como los conocemos, y como la Biblia los identifica, no pueden heredar el reino de Dios (1 Corintios 15:50). Primero, es necesario que tenga lugar un cambio esencial. También, cuando se marcha el componente inmaterial de un ser humano con la muerte, no se puede describir ninguno de los elementos separados como un ser humano. Lo que queda en el suelo es un cadáver, y lo que ha partido para estar con Cristo, es un ser inmaterial y sin cuerpo, o espíritu (lo cual es una existencia personal consciente, pero no una existencia “plenamente humana”). En la resurrección del cuerpo, el espíritu será reunido con un cuerpo inmortal, transformado y resucitado (1 Tesalonicenses 4:13–17), pero aun así, nunca más será considerado humano en el mismo sentido en que nosotros lo somos ahora (1 Corintios 15:50).

El concepto del ser humano como una unidad condicional tiene varias consecuencias. En primer lugar, lo que afecta a un elemento del ser humano, afecta a toda la persona. La Biblia ve a la persona como un ser integral, “y cuanto toca a una de las partes, afecta al todo”. En otras palabras, es de esperar que una persona con una enfermedad física crónica se vea afectada en sus emociones, en su mente y en su capacidad para relacionarse con Dios de la manera acostumbrada. Erickson observa: “El cristiano que anhele estar espiritualmente sano, debe prestar atención a cuestiones como la dieta, el descanso y el ejercicio.”¹ De igual manera, una persona que esté pasando por ciertas tensiones mentales, podrá manifestar síntomas físicos, o incluso enfermedades corporales.

En segundo lugar, no se debe pensar en el concepto bíblico de la salvación y de la santificación como el colocar al cuerpo con su maldad bajo el control del espíritu, con su bondad. Cuando los escritores del Nuevo Testamento hablaban de la “carne” en sentido negativo (Romanos 7:18; 8:4; 2 Corintios 10:2–3; 2 Pedro 2:10), se estaban refiriendo a la naturaleza pecaminosa, y no concretamente al cuerpo físico. En el proceso de la santificación, el Espíritu Santo renueva a la persona entera. Ciertamente, somos toda una “nueva criatura” en Cristo Jesús (2 Corintios 5:17).

7.2.4 El origen del alma

Nadie discute en el campo de la medicina, o el de la biología, sobre el origen del cuerpo físico del ser humano. En el momento de la concepción, cuando el espermatozoide de origen masculino se une al óvulo femenino,

la molécula de ADN que hay en cada una de las células se despliega para unirse con el ADN de la otra, formando una célula enteramente nueva (el cigote). Esta nueva célula viviente es tan diferente, que después de fijarse en la pared del útero, el cuerpo materno reacciona enviando anticuerpos para eliminar al desconocido intruso. Sólo una serie de rasgos protectores especiales innatos del nuevo organismo lo salvaguardan de la destrucción.²

Por consiguiente, es incorrecto que las defensoras del aborto se refieran al embrión o feto en cualquiera de sus etapas, llamándole “mi cuerpo”. El organismo que se está desarrollando dentro del vientre materno es, en realidad, un cuerpo individual y distinto. A partir de la concepción, este cuerpo distinto producirá más células, todas las cuales retendrán el esquema de cromosomas exclusivo del cigote original. Por tanto, está claro que el cuerpo humano tiene su origen en el acto de la concepción.

El origen del alma es más difícil de determinar. Con el fin de llevar adelante el estudio que sigue, definiremos el alma como toda la naturaleza inmaterial del ser humano (abarcará los términos bíblicos “corazón”, “riñones”, “entrañas”, “mente”, “alma”, “espíritu”, etc.). Las teorías sobre el origen del alma orientadas por principios bíblicos¹ son tres: preexistencia, creacionismo (Dios crea directamente cada alma) y traducianismo (cada alma se deriva del alma de sus padres).

Teoría de la preexistencia. Según la teoría de la preexistencia, un alma creada por Dios en algún momento del pasado entra en el cuerpo humano en algún instante al principio del desarrollo del feto. Más concretamente, el alma de todas las personas tenía una existencia personal consciente en un estado previo. Estas almas pecan en diversos grados dentro de este estado preexistente, condenándose a “nacer a este mundo en un estado de pecado y en conexión con un cuerpo material”. El partidario cristiano más importante de este punto de vista fue Orígenes, el teólogo alejandrino (alrededor de 185–254). Éste sostenía que el estado presente que observamos ahora en nuestro ser (el individuo alma-cuerpo) sólo es una etapa en la existencia del alma humana. Hodge reflexiona sobre el concepto de Orígenes con respecto al alma: “Ha pasado a través de otras épocas y formas de existencia innumerables en el pasado, y debe pasar por otras innumerables épocas más en el futuro.”²

Debido a sus insuperables dificultades, la teoría de la preexistencia nunca ha ganado muchos adeptos. (1) Se basa en la noción pagana de que el cuerpo es intrínsecamente malo y, por tanto, la entrada del alma en él equivale a un castigo. (2) La Biblia nunca habla de la creación de seres humanos antes de Adán, ni de apostasía alguna de la humanidad antes de

la caída relatada en [Génesis 3](#). (3) La Biblia nunca atribuye nuestra situación pecaminosa del presente a ninguna otra fuente superior, más que al pecado de Adán, nuestro primer padre ([Romanos 5:12–21](#); [1 Corintios 15:22](#)).

La teoría creacionista. Según la teoría creacionista, “cada alma, de manera individual, debe ser considerada como una creación inmediata de Dios, que debe su origen a un acto creador directo”.¹ En cuanto al momento preciso en que es creada el alma, y cuándo es unida al cuerpo, sencillamente, las Escrituras no dicen nada. (Por esta razón, en este punto los análisis, tanto de sus partidarios como de sus antagonistas, son más bien vagos.) Entre los que han apoyado esta idea se incluyen Ambrosio, Jerónimo, Pelagio, Anselmo, Tomás de Aquino y la mayoría de los teólogos católico-romanos y reformados. Las evidencias bíblicas utilizadas para sostener la teoría creacionista tienden a concentrarse en los pasajes de las Escrituras que le atribuyen a Dios la creación del “alma” o “espíritu” ([Números 16:22](#); [Eclesiastés 12:7](#); [Isaías 57:16](#); [Zacarías 12:1](#); [Hebreos 12:9](#)).

Algunos de los que rechazan la teoría creacionista señalan que las Escrituras afirman también que Dios creó el cuerpo ([Salmo 139:13–14](#); [Jeremías 1:5](#)). Al respecto, afirma Augustus Strong: “No obstante, no dudamos en interpretar estos últimos pasajes como expresión de una creación mediata, no inmediata.”² Además de lo dicho, esta teoría no explica la tendencia de todos los humanos a pecar.

El traducianismo. Strong cita al teólogo africano Tertuliano (alrededor de 160–230), Gregorio Niceno (330–alrededor de 3950) y Agustín (354–430), cuyos comentarios apoyan al traducianismo,³ aunque ninguno de ellos nos proporciona una explicación completa de este punto de vista. Más recientemente, los reformadores luteranos en general aceptaron el traducianismo. El término “traduciano” se deriva del verbo latino *traducere*, “llevar o cargar de un lado para otro, transportar, transferir”. Esta teoría sostiene que “la raza humana fue creada de manera inmediata en Adán, tanto con respecto al cuerpo, como al alma, y ambos se propagan a partir de él por medio de la generación natural”.⁴ En otras palabras, Dios proporcionó en Adán y Eva los medios por los cuales ellos (y todos los humanos) tendrían descendencia a su propia imagen, lo cual comprendería la totalidad de la persona, material e inmaterial.

[Génesis 5:1](#) afirma: “El día en que creó Dios al hombre, a semejanza de Dios lo creó.” En contraste con esto, [Génesis 5:3](#) señala: “Y vivió Adán ciento treinta años, y engendró un hijo *a su semejanza*” Dios les dio a Adán

y a Eva el poder de engendrar hijos que fuesen iguales a ellos en cuanto a composición. Nuevamente, cuando David dice: “En pecado me concibió mi madre” ([Salmo 51:5](#)), hallamos evidencias de que David había heredado de sus padres, en el momento de la concepción, un alma con tendencias a pecar. Finalmente, en [Hechos 17:26](#), Pablo declara: “Y de una sangre ha hecho todo el linaje de los hombres”, con lo que afirma implícitamente que todo lo que constituye “humanidad” procede de Adán. Para los partidarios del traducianismo, el aborto en cualquier etapa de desarrollo del cigote, el embrión o el feto, constituye la destrucción de alguien que era plenamente humano.

Los que se oponen al traducianismo objetan que, al contender por la generación en los hijos, tanto del cuerpo como del alma, a partir de los padres, el alma ha quedado reducida a una sustancia material. Los traducianistas responderían que no es imprescindible llegar a esta conclusión. La Biblia misma no especifica el proceso creador preciso que genera el alma. Por consiguiente, debe permanecer en el misterio. Los oponentes del traducianismo objetan también que éste requeriría que Cristo hubiere participado en la naturaleza pecaminosa al nacer de María. Los traducianistas responderían que el Espíritu Santo santificó cuanto Jesús recibió de María, y lo protegió de toda mancha en cuanto a las tendencias pecaminosas humanas.¹

7.2.5 La unidad de la humanidad

La doctrina de la unidad de la humanidad sostiene que tanto los seres humanos masculinos como los femeninos de todas las razas tuvieron su origen en Adán y Eva ([Génesis 1:27–28](#); [2:7](#), [22](#); [3:20](#); [9:19](#); [Hechos 17:26](#)). Está claro, a partir de [Génesis 1:27](#), que tanto hombres como mujeres son imagen de Dios: “Varón y hembra los creó” (véase también [Génesis 5:1–2](#)). La idea es que todos los seres humanos de ambos sexos, de todas las razas, clases económicas y edades, llevan igualmente la imagen de Dios y, por lo tanto, son todos igualmente valiosos ante los ojos de Dios.

Puesto que la Biblia presenta ambos sexos de la raza humana como hechos a imagen de Dios, no tiene sentido que los hombres consideren a las mujeres como inferiores en algún sentido, o como miembros de segunda clase de la raza humana. La palabra “ayuda” ([Génesis 2:18](#)) se utiliza con frecuencia para referirse a Dios ([Éxodo 18:4](#)), y no es indicación de que se trate de una categoría inferior.¹ Igualmente, cuando el Nuevo Testamento coloca a las esposas en un papel de subordinación funcional con respecto a los maridos ([Efesios 5:24](#); [Colosenses 3:18](#); [Tito](#)

2:5; 1 Pedro 3:1), no hay por qué llegara la conclusión de que las mujeres son inferiores a los hombres, o incluso de que, en general, las mujeres deban estar subordinadas a los hombres en cuanto a funciones (el esquema del Nuevo Testamento es que la esposa está subordinada a su propio esposo²).

El verbo “someterse” (gr. *hypotásso*), usado en los cuatro pasajes anteriores que hablan de sumisión, es el verbo utilizado también en 1 Corintios 15:28, donde Pablo afirma que el Hijo “se sujetará” al Padre.³ No obstante, generalmente todos los creyentes entienden que se habla aquí de una sujeción administrativa; el Hijo no es inferior al Padre de ninguna manera. Podemos afirmar lo mismo con respecto a los pasajes sobre la esposa y el esposo. Aunque Dios haya dispuesto diferentes papeles funcionales para los diversos miembros de una familia, los miembros de la familia que desempeñan papeles subordinados no tienen un valor personal inferior al de su líder administrativo. De hecho, el apóstol Pablo enseña que en Cristo no hay varón ni mujer (Gálatas 3:28). Todas las bendiciones, promesas y provisiones del reino de Dios están igualmente disponibles para todos.

Además de esto, no es posible sostener el racismo a la luz del origen de la raza humana en Adán y Eva. En lugar de centrarse en esto, la Biblia se centra en otras distinciones. Por ejemplo, los escritores del Antiguo Testamento utilizan “simiente”, “descendencia” (*tzera*); “familia”, “clan”, “pariente” (*mishpajá*); “tribu” (*matté, shavet*) para hablar de divisiones generales a partir del linaje biológico; y “lengua” (*lashón*) para las divisiones a partir del idioma. Siguiendo un esquema similar, los escritores del Nuevo Testamento hacen referencia a “descendiente”, “familia”, “nacionalidad” (*guénos*); “nación” (*éznos*) y “tribu” (*fylé*).

Sencillamente, los escritores bíblicos no tenían preocupación alguna por la raza como distinción entre los seres humanos basada en el color y la textura del pelo, el color de la piel y de los ojos, las proporciones corporales y cosas similares. M. K. Mayers llega a esta conclusión: “La Biblia no hace referencia al término ‘raza’, no hay un concepto de raza desarrollado en ella.” Por tanto, se deben rechazar los mitos raciales de que la maldición de Caín fue la que trajo a la raza negra al mundo, o de que la maldición de Cam fue la piel oscura.¹ En lugar de esto, Génesis 3:20 se limita a declarar: “Y llamó Adán el nombre de su mujer, Eva, por cuanto ella era madre de todos los vivientes.”

En el Nuevo Testamento, el evangelio de Cristo invalidó todas las distinciones entre seres humanos, que durante el primer siglo eran muy

importantes. Entre ellas estaban las divisiones que existían entre judíos y samaritanos ([Lucas 10:30–35](#)); entre judíos y gentiles ([Hechos 10:34–35](#); [Romanos 10:12](#)); entre judíos e incircuncisos, bárbaros y escitas ([Colosenses 3:11](#)); entre hombres y mujeres ([Gálatas 3:28](#)) y entre esclavos y libres ([Gálatas 3:28](#); [Colosenses 3:11](#)). En [Hechos 17:26](#), Pablo dice: “Y [Dios] de una sangre ha hecho todo el linaje de los hombres, para que habiten sobre toda la faz de la tierra.” En el versículo siguiente señala el propósito de Dios al realizar este acto creador: “Para que busquen a Dios, si en alguna manera, palpando, puedan hallarle” ([17:27](#)). A la luz de pasajes como éstos, sería inútil tratar de sostener un punto de vista racista a partir de un supuesto apoyo bíblico.

Por último, no puede haber categorías de valor entre los humanos a base de la posición económica o la edad. El propósito de Dios con respecto a los humanos es que lo conozcamos, amemos y sirvamos. Él nos hizo “capaces de conocerle y responderle. Ésta es la característica distintiva fundamental ... que comparte toda la humanidad”.² Por consiguiente, se debe rechazar toda distribución o clasificación del valor intrínseco de cualquier grupo de seres humanos, por ser artificial y ajeno a las Escrituras.

7.2.6 La imagen de Dios en los seres humanos

La Biblia afirma que los seres humanos fueron creados a imagen de Dios. [Génesis 1:26](#) presenta a Dios diciendo: “Hagamos al hombre [*adám*, “la humanidad”] a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza” (véase también [5:1](#)). Otros pasajes de las Escrituras muestran claramente que los seres humanos, aunque desciendan de un Adán y una Eva caídos (en lugar de ser objeto de una creación inmediata por parte de Dios), siguen siendo portadores de la imagen divina ([Génesis 9:6](#); [1 Corintios 11:7](#); [Santiago 3:9](#)).

Los términos hebreos de [Génesis 1:26](#) son *tselem* y *d^emut*. La palabra *tselem*, usada dieciséis veces en el Antiguo Testamento, se refiere básicamente a una imagen o modelo de trabajo. La palabra *d^emut*, usada veintiséis veces, se refiere de manera diversa a similitudes visuales, auditivas y estructurales en un modelo, patrón o formato. En el resto de [1:26–28](#) se parecen explicar estos términos en el sentido de que la humanidad tenía la oportunidad de someter a la tierra (esto es, ponerla bajo su dominio a base de aprender sobre ella y usarla adecuadamente) y gobernar (de manera benevolente) sobre el resto de las criaturas de la tierra (véase también [Salmo 8:5–8](#)).

El Nuevo Testamento usa las palabras *éikon* (1 Corintios 11:7) y *homóiosis* (Santiago 3:9). La palabra *éikon* significa generalmente “imagen”, “ semejanza”, “forma”, “apariencia”, a lo largo de toda su variedad de usos. La palabra *homóiosis* significa “parecido”, “semblanza”, “correspondencia”. Puesto que es evidente que, tanto los términos del Antiguo Testamento como los del Nuevo, son amplios e intercambiables, debemos mirar más allá de los estudios léxicos para determinar la naturaleza de la imagen de Dios.

Antes de afirmar lo que es la imagen de Dios, explicaremos brevemente lo que no es. La imagen de Dios no es una semejanza física, al estilo del punto de vista de los mormones, o de Swedenborg. La Biblia dice claramente que Dios, quien es un Espíritu omnipresente, no se puede limitar a un cuerpo físico (Juan 1:18; 4:24; Romanos 1:20; Colosenses 1:15; 1 Timoteo 1:17; 6:16). Es cierto que el Antiguo Testamento usa expresiones como “el dedo” o “el brazo de Dios” para hablar de su poder. También habla de sus “alas” y “plumas” para expresar su cuidado protector (Salmo 91:4), pero estos términos son antropomorfismos; figuras de dicción usadas para presentar una imagen sobre algún aspecto de la naturaleza o el amor de Dios.¹ Dios le advirtió a Israel que no hiciera una imagen para adorarla, porque cuando le habló al pueblo en Horeb (el monte Sinaí), no vieron “ninguna figura” (Deuteronomio 4:15). Es decir, toda forma física sería contraria a lo que Dios es realmente.

Otro error, quizá una versión moderna de la mentira de la serpiente en Génesis 3:5, es que la imagen de Dios hace de los humanos “pequeños dioses”.² Ciertamente, “una exégesis y una hermenéutica sólidas son y siempre serán el único antídoto eficaz contra [éstas y otras] doctrinas ‘nuevas’, la mayoría de las cuales sólo son herejías antiguas”.¹

Después de identificar las posiciones que hemos de evitar, dirigimos ahora nuestra atención al concepto bíblico de la imagen de Dios. Varios pasajes del Nuevo Testamento nos proporcionan los cimientos para nuestra definición de la imagen de Dios en la persona humana. En Efesios 4:23–24, Pablo les recuerda a los efesios que se les había enseñado a “renovarse en el espíritu de su mente, y vestirse del nuevo hombre, creado según Dios en la justicia y santidad de la verdad”. En otro lugar, Pablo dice que la razón por la que tomamos decisiones morales correctas es porque nos hemos revestido del nuevo hombre, “el cual conforme a la imagen del que lo creó, se va renovando hasta el conocimiento pleno” (Colosenses 3:10).

Estos versículos indican que la imagen de Dios tiene que ver con

nuestra naturaleza moral-intelectual-espiritual. En otras palabras, la imagen de Dios en la persona humana es algo que somos, y no algo que tenemos o hacemos. Este concepto se halla en pleno acuerdo con lo que ya hemos dejado establecido como el propósito de Dios al crear a la humanidad. En primer lugar, Dios nos creó para conocerle, amarle y servirle. En segundo lugar, nos relacionamos con los demás seres humanos y tenemos la oportunidad de ejercer un dominio correcto sobre la creación de Dios. La imagen de Dios nos asiste precisamente en la realización de estas cosas.

Volvemos ahora nuestra atención a la naturaleza concreta de la imagen de Dios. Wiley distingue entre la imagen natural o esencial de Dios en el ser humano, y la imagen moral o incidental de Dios en él.² Llamamos imagen natural de Dios a aquello que hace humanos a los humanos y, por consiguiente, los distingue de los animales. Aquí queda incluida la espiritualidad, o capacidad para sentir a Dios y tener comunión con Él. Además de esto, [Colosenses 3:10](#) indica que la imagen de Dios comprende el conocimiento, o el intelecto. Debido al intelecto que hemos recibido de Dios, tenemos de manera exclusiva la capacidad de comunicarnos inteligentemente con Dios, y entre nosotros, a un nivel totalmente desconocido en el mundo animal.³

También, son los seres humanos los únicos en la creación de Dios que tienen la capacidad de ser inmortales. Aunque la comunión de Dios con la humanidad quedara rota en su caída ([Génesis 3](#)), la cruz de Cristo le dio entrada al medio que nos proporcionaría para siempre esa comunión con Dios. Por último, según el contexto de [Génesis 1:26–28](#), no hay duda de que la imagen de Dios incluye un dominio provisional (con la responsabilidad de ejercer un cuidado correcto) sobre las criaturas de la tierra.

Con respecto a la imagen moral de Dios en los humanos, “Dios hizo al hombre recto” ([Eclesiastés 7:29](#)). Aun los paganos, que no tienen conocimiento de la ley escrita de Dios, tienen, sin embargo, una ley moral no escrita que Dios les ha grabado en el corazón ([Romanos 2:14–15](#)). En otras palabras, sólo los seres humanos poseen la capacidad de distinguir entre lo correcto y lo incorrecto, y el intelecto y la voluntad con capacidad para escoger entre ambos. Por esta razón, se dice con frecuencia que los seres humanos son agentes morales libres, o se dice que poseen autodeterminación. [Efesios 4:22–24](#) parece indicar que la imagen moral de Dios, aunque no fue totalmente erradicada en la caída, ha quedado afectada negativamente en cierta medida. A fin de que su imagen moral sea restaurada “en la justicia y santidad de la verdad”, el pecador debe

aceptar a Cristo para convertirse en una nueva criatura.

Unas cuantas palabras finales en cuanto a la libertad volitiva de la que disfrutaban los humanos. Los seres humanos caídos, aunque tengan libertad volitiva, son incapaces de decidirse por Dios.¹ Por eso Dios les proporciona generosamente a los humanos una medida de gracia que los capacita y prepara para que respondan positivamente al evangelio ([Juan 1:9](#); [Tito 2:11](#)). Dios se propuso tener comunión con aquellos humanos que decidiesen libremente responder a su llamado universal a la salvación. En consonancia con este propósito suyo, dotó a los seres humanos con la capacidad de aceptarle o rechazarle. La voluntad humana ha sido liberada lo suficiente para que pueda, tal como suplican las Escrituras, “volverse a Dios”, “arrepentirse” y “creer”.² Por consiguiente, cuando cooperamos con el llamado del Espíritu y aceptamos a Cristo, esa cooperación no es el medio para la renovación, sino el resultado de esa renovación. Para los cristianos que crean en la Biblia, cualquiera que sea su persuasión, la salvación es externa al ciento por ciento (un don no merecido, procedente de un Dios misericordioso). Dios nos ha dado en su bondad lo que necesitamos para que se cumpla su propósito en nuestra vida: conocerle, amarle y servirle.

7.3 PREGUNTAS DE ESTUDIO

1. ¿Qué significa la frase “creación *ex nihilo*”, y qué evidencias bíblicas hay a favor de esta doctrina?
2. ¿Por qué deben involucrarse los cristianos en los intentos por armonizar los datos bíblicos con los científicos?
3. ¿Qué de bueno ha producido el presente debate entre los partidarios de los diversos modelos creacionistas?
4. ¿Cuáles son las ventajas del concepto de unidad condicional acerca de la constitución de los seres humanos, sobre el tricotomismo y el dicotomismo?
5. ¿Qué constituye la imagen de Dios en los seres humanos?

¹ Frank E. Gaebelin, editor, *The Expositor's Bible Commentary*, vol. 12 (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1981), p. 497. El autor explica este misterio de [Apocalipsis 10:7](#) como “los propósitos de Dios con respecto al hombre y al mundo, tal como los revelan los profetas, tanto del Antiguo Testamento, como del Nuevo”.

2 H. Orton Wiley, *Christian Theology*, vol. 1 (Kansas City: Beacon Hill Press, 1940), p. 447.

1 Véase T. Vincent, *The Shorter Catechism Explained from Scripture* (Edimburgo: Banner of Truth Trust, 1980, de 1674), p. 13.

2 Bruce K. Waltke, “The Literary Genre of Genesis, Chapter One”, *Crux*, 27:4 (diciembre de 1991), p. 3.

1 T. E. McComiskey, “*asa*” en *Theological Wordbook of the Old Testament*, vol. 2, R. Laird Harris, Gleason L. Archer, Jr. y Bruce K. Waltke, editores (Chicago: Moody Press, 1980), p. 701.

2 *Ibíd.*, vol. 1, p. 127 *Bará* le atribuye siempre la creación a Dios ([Génesis 1:27; 2:3; 5:1-2; Salmo 148:5; Isaías 42:5; 45:18](#)) o lo llama Creador ([Eclesiastés 12:1; Isaías 40:28](#)).

3 Véase Waltke, “Literary Genre”, p. 3, donde indica que la expresión hebrea “los cielos y la tierra” es un ejemplo de lo que los gramáticos llaman “hendíadis”, el uso de dos palabras independientes conectadas por medio de una conjunción con el fin de expresar una idea o concepto (por ejemplo, “viejo y lleno de canas”, en [1 Samuel 12:2](#)).

4 [Génesis 2:7-8, 19; Salmo 95:5; Isaías 45:18; Jeremías 33:2.](#)

1 [Mateo 19:4; 23:35; Marcos 10:6; 13:19; Lucas 3:38; 17:26; Juan 8:44; Hechos 14:15; Romanos 5:12-19; 8:20-21; 1 Corintios 11:3, 8-9; 15:21-22, 45-49; 2 Corintios 11:3; Efesios 3:9; 5:31; Colosenses 1:16; Hebreos 4:4; 11:4, 7; Santiago 3:9; 1 Pedro 3:10; 2 Pedro 3:6; 1 Juan 3:12; Apocalipsis 22:3.](#)

1 [Salmos 104:30; 107:9; 145:15-16; 147:9; Mateo 5:45; 6:26; 10:29; Juan 5:17.](#)

2 [Génesis 1:1; Salmo 96:5; Isaías 37:16; 44:24; 45:12; Jeremías 10:11-12.](#)

3 Millard J. Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 1985), p. 373.

4 [Génesis 1:1; 2:1, 4; 2 Reyes 19:15; 1 Crónicas 16:26; Salmos 8:3; 19:1; 33:6; 96:5; 102:25; 113:6; 136:5-6; Proverbios 3:19; Isaías 42:5; 45:12, 18; 51:13, 16; Jeremías 10:11; 32:17; Hechos 4:24; Hebreos 1:10; 2 Pedro 3:10; etc.](#)

1 [Mateo 25:34; Lucas 11:50; Juan 17:5, 24; Romanos 1:20; Efesios 1:4; Hebreos 4:3; 1 Pedro 1:20; Apocalipsis 13:8; 17:8.](#)

2 Miley se opone a los que sostienen que, al ser Dios bueno, y al ser bueno crear, Dios tenía la obligación moral de crear. Véase John Miley, *Systematic Theology*, vol. 1 (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1989), pp. 296-297; véase también R. A. Muller, *God, Creation, and Providence in the Thought of Jacob Arminius* (Grand Rapids: Baker Book House, 1991), p. 230.

1 *Ibíd.*, pp. 198-199, 233. Véase Walter C. Kaiser, Jr., *Toward an Old Testament Theology* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1978), pp. 263-265. A lo largo de todo el Antiguo Testamento, las promesas hablan de la esperanza de un cumplimiento en Cristo. Thomas C. Oden, *The Living God* (San Francisco: Harper & Row, Publishers, 1987), p. 233.

2 Charles Hodge, *Teología sistemática* (Barcelona: Editorial CLIE, 1991).

3 Gr. *pánta*. todas las cosas en el cielo y en la tierra.

1 Muller, *Arminius*, pp. 234, 257–258; *The Writings of James Arminius*, traducción al inglés de J. Nichols y W. R. Bagnall, vol. 1 (Grand Rapids: Baker Book House, reimpresión de 1977), p. 70, donde Arminio dice que “el fin de la providencia, entre otras cosas, señala hacia el bien de la totalidad”. Véase también p. 251, donde define la providencia como el que Dios haga patente “una preocupación especial por todas sus criaturas [inteligentes], sin excepción alguna”. Véase también vol. 2, p. 487.

2 “Buena” significa totalmente adecuada a las intenciones de Dios. Comparemos esto con el uso de “bueno” cuando hablamos de un balón de baloncesto que pasa por el aro. (“Fue un buen tiro.”)

3 Véase Donald G. Bloesch, *Essentials of Evangelical Theology*, vol. 1 (Nueva York: Harper & Row, Publishers, 1979), pp. 38–40.

4 Véase también [Salmo 102:25–26](#); [Isaías 13:10, 13](#); [34:4](#); [51:6](#); [Mateo 24:35](#); [2 Corintios 4:18](#); [Apocalipsis 20:11](#). Véase capítulo 18.

5 En realidad, la palabra “firmamento” traduce el vocablo hebreo *raqúa*, que está mejor traducido como “expansión”, y se refiere a la atmósfera de la tierra, donde flotan las nubes y vuelan las aves.

1 W. White, “Astronomy”, en *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*, M. Tenney, editor, vol. 1 (Grand Rapids: Zondervan Publishing Corporation, 1975), p. 395.

2 H. J. Austel, “*shmh*”, en *Theological Wordbook* vol. 2, p. 935.

3 Por ejemplo, Oden alega: “La materia es creada *ex nihilo* en un sentido primario, como radicalmente dada por Dios, pero como algo que se desarrolla de manera emergente por medio de causas secundarias ... Una vez que se ha creado algo de la nada, entonces se puede crear alguna otra cosa a partir de las condiciones que prevalecen y que se van desarrollando.” *The Living God*, p. 265.

1 G. H. Pember, *Earth's Earliest Ages and Their Connection with Modern Spiritualism and Theosophy* (Nueva York: Fleming H. Revell Co., 1876), pp. 19–28. Véase también F. J. Dake, *God's Plan for Man: The Key to the World's Storehouse of Wisdom* (Atlanta: Bible Research Foundation, 1949), p. 76. Otros versículos que, según los teóricos de la interrupción, sostienen la existencia de un período preadámico, serían [Job 38](#); [Salmos 8:3–8](#); [19:1–6](#); [Proverbios 8:22–31](#); [Juan 1:3, 10](#); [Hechos 17:24–26](#); [Colosenses 1:15–18](#); [Hebreos 1:1–12](#); [11:3](#); [Apocalipsis 4:11](#).

2 [Isaías 14:12](#); [Jeremías 4:23–26](#); [Ezequiel 28:11–17](#); [Lucas 10:18](#); [2 Pedro 3:4–8](#). Pember, *Earth's Earliest Ages*, p. 36. Véase también Dake, *God's Plan*, pp. 94, 118–124.

3 Arthur C. Custance, *Without Form and Void: A Study of the Meaning of Genesis 1:2* (Brockville,

Ontario: Doorway Publications, 1970), p. 116.

4 Dake, *God's Plan*, p. 124. En realidad, *katabolé* es un vocablo usado para hablar de la siembra de la semilla, o de la realización de un pago inicial, además de significar “fundación” o “principio”. Nunca se utiliza con el sentido de “derrocamiento”. Es el uso el que determina cuál es el significado, y no la derivación.

5 Pember, *Earth's Earliest Ages*, p. 83.

6 Custance, *Without Form*, p. 14.

1 *Ibíd.*, pp. 122, 124. Henry C. Thiessen, *Lectures in Systematic Theology* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1949), p. 164.

2 *Ibíd.*

3 Pember, *Earth's Earliest Ages*, p. 81. Dake, *God's Plan*, p. 134.

4 *Ibíd.*, 118.

5 C. I. Scofield, *The Scofield Reference Bible: The Holy Bible* (Nueva York: Oxford University Press, 1909), p. 4, nota 3. Pember; *Santa Biblia Anotada por Scofield* (Dalton Co.: Ediciones españolas, 1977) p. 2, nota 4., *Earth's Earliest Ages*, p. 35.

1 Waltke, “Literary Genre”, *Crux*, p. 3.

2 W. W. Fields, *Unformed and Unfilled* (Nutley, N.J.: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1976), pp. 70–71.

3 Este problema procede de la [KJV](#) del inglés, donde se traduce el verbo *malé* como *replenish*, que podría tener el significado de “volver a llenar”, en dos ocasiones solamente, mientras que se la traduce como *fill*, “llenar” unas treinta y tres veces, entre las que queda incluido [Génesis 1:22](#). Nota adaptada por el traductor al castellano.

4 Fields, *Unformed*, pp. 88–97. En realidad, los versículos citados por los teóricos de la interrupción para apoyar el significado “se volvió” tienen una construcción hebrea y un contexto diferentes. Normalmente, cuando la palabra significa “se volvió”, el hebreo dice “fue a”, o utiliza una forma imperfecta.

1 A. C. Custance, “The Flood: Local or Global?” *Doorway Papers No. 41* (Brookville, Ontario: Doorway Publications, 1989).

2 J. C. Dillow, *The Waters Above: Earth's Pre-Flood Vapor Canopy*, 2ª ed. (Chicago: Moody Press, 1981), p. 13.

3 [Génesis 5:3–28; 6:1; 7:6; 11:10–26; 21:5; 25:26; 47:9; Éxodo 12:40](#). Henry M. Morris, *The Biblical Basis of Modern Science* (Grand Rapids: Baker Book House, 1984), p. 260; J. C. Whitcomb y Henry M. Morris, *The Genesis Flood: The Biblical Record and Its Scientific Implications* (Filadelfia:

Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1961), p. 485.

4 Morris, *Biblical Basis*, p. 117.

1 *Ibid.*, pp. 261–262; Whitcomb, *Genesis Flood*, p. 334. R. V. Gentry, *Creation's Tiny Mystery* (Knoxville: Earth Science Associates, 1986), p. 164. Morris, *Biblical Basis*, pp. 477–480. Henry M. Morris y Gary E. Parker, *What Is Creation Science?* (San Diego, Calif.: Creation-Life Publishers, Inc., 1982), p. 252.

2 *Ibid.*, p. 274.

3 Whitcomb, *Genesis Flood*, pp. 116–117; 265, 291.

1 Se explica la distribución de los fósiles en la columna geológica por medio de tres mecanismos: (1) la distribución ecológica antediluviana (elevación del hábitat), (2) la movilidad de los animales, y (3) una distribución hidrodinámica, debida a la gravedad específica respectiva de cada organismo. Morris, *Biblical Basis*, pp. 361–362.

2 *Ibid.*, p. 123. Whitcomb, *Genesis Flood*, pp. 455–456. Adán recibió el encargo de cuidar del huerto (literalmente, de “trabajarlo y cuidarlo”), lo que es muy posible que incluyera el cortar la vegetación; sin embargo, esto habría tenido por consecuencia la muerte de células solamente; no la muerte de los humanos.

3 Estas huellas aparecían en la serie de películas *Origins: How the World Came to Be*, J. D. Morris, “Identification of Ichnofossils in the Glen Rose Limestone, Central Texas”, en *Proceedings of the First International Conference on Creationism* (Pittsburgh: Creation Science Fellowship, 1986), pp. 89–90.

4 H. J. Van Till, D. A. Young y C. Menninga, *Science Held Hostage: What's Wrong with Creation Science and Evolutionism* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1988), pp. 47–48. Apoyado por T. Norman y B. Setterfield, “The Atomic Constants, Light, and Time”, (Menlo Park, Calif.: SRI International, 1987). Negado por G. E. Aardsma, “Has the Speed of Light Decayed Recently?” *Creation Research Society Quarterly* 25 (junio de 1988), pp. 40–41.

1 Por ejemplo, para presentar evidencias favorables a la coexistencia de los seres humanos y los dinosaurios antes del diluvio (un principio necesario para el creacionismo por decreto), Henry Morris sugiere que la palabra hebrea *tsefoní* (que aparece en [Proverbios 23:32](#), [Isaías 11:8](#); [59:5](#) y [Jeremías 8:17](#), y que aparece como *tsefá* en [Isaías 14:29](#)) identifica a un fósil viviente, quizá una serpiente voladora (es decir, ¿un dinosaurio?) de alguna clase. Morris, *Biblical Basis*, pp. 359, 360. En cambio, los expertos en hebreo consideran que *tsefá* es un término onomatopéyico (al pronunciar la palabra se hace un sonido sibilante parecido al de una serpiente), adecuado para describir a una serpiente, identificada actualmente como la víbora del Egeo (*Vipera Xanthina*). William L. Holladay, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1971), p. 310.

2 Dan Wonderly, *God's Time-records in Ancient Sediments: Evidence of Long Time Spans in Earth's*

History (Flint, Mich.: Crystal Press, 1977).

3 R. C. Newman y H. J. Eckelmann, Jr., *Genesis One and the Origin of the Earth* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1977).

1 P. P. T. Pun, *Evolution: Nature and Scripture in Conflict?* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1982), pp. 228, 256–259.

2 Ramm explica su punto de vista sobre la creación progresiva: “Dios, creando directa y soberanamente *desde fuera* de la naturaleza, ahora hace realidad esa creación a través del Espíritu Santo, quien se halla *dentro* de la naturaleza.” Bernard Ramm, *The Christian View of Science and Scripture* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1954), p. 78.

3 Newman, *Genesis One*, pp. 85–86.

1 Pun, *Evolution*, pp. 238–239, 247.

2 Es decir, que una larva de insecto del período cámbrico era tan larva de insecto como una actual; un equinodermo del período cámbrico era tan equinodermo como uno del presente.

3 Van Till, *Science Held Hostage*, p. 124.

4 Hugh Ross, *The Fingerprint of God*, 2ª edición (Orange, Cal.; Promise Publishing Co., 1991), pp. 144–145.

5 Pun, *Evolution*, pp. 247, 299. Por ejemplo, Ross, *Fingerprint*, pp. 144–145, Davis Young, *Christianity and the Age of the Earth*, pp. 154–155.

1 Larkin hizo esto cuando incorporó la hipótesis nebular formulada por La Place en 1796 a su interpretación sobre la creación. Clarence Larkin, *Dispensational Truth*, edición revisada (Filadelfia: Clarence Larkin, 1918), pp. 20–22.

2 J. P. Moreland, *Christianity and the Nature of Science* (Grand Rapids: Baker Book House, 1989), pp. 195–198.

3 Ramm, *The Christian View*, pp. 162–168. Ramm se apoya demasiado en J. Laurence Kulp.

4 Véase P. Davis y D. H. Kenyon, *Of Pandas and People: The Central Question of Biological Origins* (Dallas: Haughton Publishing Co., 1989); M. Denton, *Evolution: A Theory in Crisis* (Londres: Burnett Books Limited, 1985); C. Thaxtn, W. L. Bradley y R. L. Olsen, *The Mystery of Life's Origin: Reassessing Current Theories* (Nueva York: Philosophical Library, 1984).

1 Uso con reservas esta metáfora, queriendo expresar con ella que se han controlado unos procesos que en realidad se producen al azar, de tal manera que los resultados confirmen las suposiciones previas.

2 E. Linnemann, *Historical Criticism of the Bible, Methodology or Ideology? Reflections of a Bultmannian Turned Evangelical*, traducción al inglés de R. Yarbrough (Grand Rapids: Baker Book

House, 1990), p. 111.

1 Derivado de *adamá*, “tierra”, “suelo”, y *edom*, “rojo castaño”. Muchos consideran que esto significa que Adán fue creado con un juego completo de factores hereditarios (genes) que se pudieron separar para ir creando los diversos tonos de color de piel que hallamos hoy. Véase Walter Lang, *Five Minutes with the Bible and Science* (Grand Rapids: Baker Book House, 1972), p. 44.

1 El femenino *ishá* significa “mujer” o “esposa”.

2 *Anér* es el término usado para referirse a un hombre o esposo en particular; *guyné* significa “mujer” o “esposa”.

3 Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1987), p. 52, n. 22.

4 H. Vorlander, “*anthrpos*” en *The New International Dictionary of New Testament Theology*, Colin Brown, editor, vol. 2 (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1978), p. 565.

1 1 Timoteo 2:3–6; 4:10; Tito 2:11; Hebreos 2:9; 2 Pedro 3:9; 1 Juan 2:2; Apocalipsis 22:17. H. Wayne House, “Creation and Redemption: A Study of Kingdom Interplay”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 35 (marzo de 1992), p. 7.

2 Génesis 1:26–27; 2:7; 3:19; 5:1; 6:7; Deuteronomio 4:32; Salmos 90:3; 103:14; 104:30; Eclesiastés 3:20; 12:7; Isaías 45:12; 1 Corintios 11:9; 15:47. Véase J. Rankin, “The Corporeal Reality of Nefesh and the Status of the Unborn”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 31 (junio de 1988), pp. 154–155.

1 D. Müller, “Will, Purpose”, en *New International Dictionary*, vol. 3, p. 1015.

2 Rankin, “Corporeal Reality”, p. 156.

3 Para un análisis completo de *nefesh*, véase R. L. Harris, *Man-God’s Eternal Creation: Old Testament Teaching on Man and His Culture* (Chicago: Moody Press, 1971), pp. 9–12; E. Brotzman, “Man and the Meaning of *Nefesh*”. *Bibliotheca Sacra* 145 (octubre a diciembre de 1988), pp. 400–409.

1 Colin Brown, “Soul”, en *New International Dictionary*, vol. 3, pp. 677, 684.

2 El texto arameo dice literalmente: “En cuanto a mí, Daniel, mi espíritu se turbó en su envoltura.” La Septuaginta divide de manera distinta las palabras, y traduce “por causa de esto”, en lugar de traducir “en su envoltura”.

3 J. B. Payne, “*ruach*”, en *Theological Wordbook*, vol. 2, pp. 836–837.

4 Colin Brown, “Spirit”, en *New International Dictionary*, vol. 3, p. 693. Romanos 8:16; Gálatas 6:18; Filipenses 4:23; 2 Timoteo 4:22; Filemón 25; Hebreos 4:12; Santiago 4:5. Brown, “Spirit”, vol. 3, p. 694.

1 Erickson, *Christian Theology*, p. 520. Myer Pearlman, *Knowing the Doctrines of the Bible* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1981), p. 102.

1 Wiley, *Christian Theology*, vol. 2, p. 18. Wiley da otros ejemplos de errores históricos debidos a un trato poco equilibrado de los elementos del tricotomismo.

2 Erickson, *Christian Theology*, p. 521.

3 Pearlman, *Knowing the Doctrines*, p. 101.

1 Erickson, *Christian Theology*, pp. 523–524.

2 D. B. Fletcher, “Monism”, en *Evangelical Dictionary of Theology*, Walter Elwell, editor (Grand Rapids: Baker Book House, 1984), p. 730.

1 Erickson, *Christian Theology*, p. 526.

2 [Lucas 22:43](#); [2 Corintios 5:6](#), [8](#); [Filipenses 1:21–24](#). Véase también el capítulo 18.

3 Véase el capítulo 8.

1 J. S. Wright, “Man”, en *New International Dictionary*, p. 576. Erickson, *Christian Theology*, p. 539.

2 Véase Dr. Liley en J. c. Willke, *Abortion: Questions and Answers*, edición revisada (Cincinnati: Hayes Publishing Co., Inc., 1990), pp. 51–52.

1 No entraremos a discutir teorías paganas como la reencarnación, que es contraria al concepto lineal de la historia que hallamos en la Biblia.

2 Charles Hodge, *Teología sistemática* (Barcelona: Editorial CLIE, 1991).

1 Louis Berkhof, *Systematic Theology*, 4ª edición (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1941), p. 199.

2 Strong, *Systematic*, pp. 491–492.

3 *Ibíd.*, pp. 493–494.

4 Thiessen, *Lectures*, p. 165.

1 [Lucas 1:35](#); [Juan 14:30](#); [Romanos 8:3](#); [2 Corintios 5:21](#); [Hebreos 4:15](#); [7:26](#); [1 Pedro 1:19](#); [2:22](#).

1 Con respecto a la interacción con Tomás de Aquino y otros que afirmaron que hombres y mujeres eran igualmente portadores de la imagen de Dios en un sentido primario, pero desiguales en un sentido secundario, véase H. Lazenby, “The Image of God: Masculine, Feminine, or Neuter?” *Journal of the Evangelical Theological Society* 30 (marzo 1987), pp. 63–64.

2 El griego especifica que las esposas se han de someter a sus “propios” (*idíois*) esposos ([1 Pedro 3:1](#)).

3 Observemos que los ciudadanos se deben someter al gobierno ([Romanos 13:1](#)); la iglesia a su líder ([1 Corintios 16:16](#)) y los jóvenes a sus mayores ([1 Pedro 5:5](#)).

1 M. K. Meyers, "Race", en *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*. Merrill C. Tenney, editor, vol. 5 (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1975), p. 22. Observemos que todos los descendientes de Caín murieron en el diluvio. También, la maldición de Noé cayó sólo sobre Canaan, el antepasado de los cananeos, y no sobre los descendientes africanos de Cam. Sin duda, en la familia de Noé había factores hereditarios que establecerían las razas humanas que tenemos hoy.

2 Erickson, *Christian Theology*, p. 541.

1 Véase W. Kaiser, *Hard Sayings of the Old Testament* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1988), pp. 78–84.

2 Este error ha encontrado partidarios entre los oradores del grupo llamado Palabra de Fe.

1 Gordon Anderson, "Kingdom Now Theology: A Look at Its Roots and Branches", *Paraclete* 24 (verano de 1990), pp. 8–11.

2 Wiley, *Christian Theology*, vol. 2, pp. 32–39.

3 Véase M. Cosgrove, *The Amazing Body Human: God's Design for Personhood* (Grand Rapids, Baker Book House, 1987), pp. 163–164

1 *Writings of James Arminius*, vol. 1, p. 526; véase también vol. 2, pp. 472–473.

2 Véanse [1 Reyes 8:47](#); [2 Crónicas 20:20](#); [Proverbios 1:23](#); [Isaías 31:6](#); [43:10](#); [Ezequiel 14:6](#); [18:32](#); [Joel 2:13–14](#); [Mateo 3:2](#); [18:3](#); [Marcos 1:15](#); [Lucas 13:3](#), [5](#); [Juan 6:29](#); [14:1](#); [Hechos 2:38](#); [3:19](#); [16:31](#); [17:30](#); [Filipenses 1:29](#); [1 Juan 3:23](#).

Capítulo 8

Origen, naturaleza y consecuencias del pecado

Bruce R. Marino

Las enseñanzas de la Biblia acerca del pecado¹ presentan un profundo panorama doble: la profunda depravación de la humanidad y la incomparable gloria de Dios. El pecado ensombrece todos los aspectos de la existencia humana, seduciéndonos desde el exterior como un enemigo y forzándonos desde el interior como parte de nuestra naturaleza humana caída. En esta vida conocemos el pecado íntimamente; con todo, permanece extraño y misterioso. Promete libertad, pero esclaviza, produciendo anhelos que no podemos satisfacer. Mientras más luchemos por escapar de sus garras, más inextricablemente nos ata. La comprensión del pecado nos ayuda en el conocimiento de Dios; sin embargo, es lo que distorsiona el conocimiento, incluso de nosotros mismos. Con todo, si la luz de la iluminación divina puede penetrar su oscuridad, no sólo podemos apreciar mejor esa oscuridad, sino también la luz misma.

Vemos la importancia práctica que tiene el estudio del pecado cuando notamos su seriedad. El pecado es contrario a Dios. Afecta a toda la creación, incluyendo a la humanidad. Aun el pecado más pequeño puede acarrear un castigo eterno. El remedio al pecado es nada menos que la muerte de Cristo en la cruz. Las consecuencias del pecado abarcan todo el terror del sufrimiento y la muerte. Por último, la oscuridad del pecado exhibe la gloria de Dios en un contraste marcado y terrible.¹

Es posible comprender la importancia que tiene el estudio de la naturaleza del pecado en su relación con otras doctrinas. El pecado distorsiona todo conocimiento y arroja dudas sobre él. Al defender la fe cristiana, batallamos con el dilema ético de cómo es posible que exista el mal en un mundo gobernado por un Dios que es todo bondad y todo poder.

El estudio de la naturaleza de Dios debe tener en cuenta el providencial control de Dios sobre un mundo maldito por el pecado. El estudio del universo debe describir un universo que fue creado bueno, pero que actualmente gime por su redención. El estudio de la humanidad

debe relacionarse con una naturaleza humana que se ha convertido en grotescamente inhumana e innatural. La doctrina sobre Cristo se enfrenta a la pregunta de cómo la naturaleza plenamente humana del Hijo de Dios nacido de una virgen puede estar totalmente libre de pecado. El estudio de la salvación debe señalar no sólo *para qué* fue salvada la humanidad, sino también *de qué* fue salvada. La doctrina sobre el Espíritu Santo debe tener en cuenta la convicción y la santificación a la luz de una carne pecaminosa. La doctrina sobre la Iglesia debe modelar un ministerio a una humanidad distorsionada por el pecado, tanto dentro como fuera de la Iglesia. El estudio de los últimos tiempos debe describir, y hasta cierto punto defender, el juicio de Dios sobre los pecadores, al mismo tiempo que proclama el final del pecado. Por último, la teología práctica debe tratar de evangelizar, aconsejar, educar, gobernar a la Iglesia, afectar a la sociedad y animar a la santidad a pesar del pecado.

No obstante, el estudio del pecado es difícil. Es repulsivo, porque se centra en la burda fealdad del pecado abierto y extendido, y el sutil engaño del pecado personal y secreto. La sociedad postcristiana de hoy reduce el pecado a sentimientos o acciones, ignorando o rechazando por completo la maldad sobrenatural. Lo más insidioso de todo, es que el estudio del pecado es frustrado por la naturaleza irracional del pecado mismo.

El número de conceptos extrabíblicos sobre el pecado es legión. A pesar de que no sean bíblicos, estudiarlos es importante por las razones siguientes: para pensar más clara y bíblicamente sobre el cristianismo; para defender más acertadamente la fe y para criticar otros sistemas; para evaluar más críticamente las nuevas psicoterapias, los programas políticos, los sistemas educativos y cosas semejantes, y para ministrarles más eficazmente a creyentes y no creyentes que puedan sostener estos puntos de vista no bíblicos, u otros similares.¹

Apoyándose en el existencialismo de Søren Kierkegaard, muchas teorías sostienen que los humanos están atrapados en un dilema cuando sus capacidades limitadas son inadecuadas para satisfacer las posibilidades y decisiones virtualmente ilimitadas de sus percepciones e imaginaciones. Esta situación produce tensión o ansiedad. El pecado es el inútil intento por resolver esta tensión a través de medios inadecuados, en lugar de aceptarla de manera pesimista, o, en las versiones cristianas, volverse hacia Dios.²

En un desarrollo más radical, algunos sostienen que la existencia individual es un estado pecaminoso, porque las personas están alienadas

con respecto a la base de la realidad (definida con frecuencia como “dios”) y también entre sí. Podemos encontrar este tema en una forma temprana en Filón, el filósofo judío de la antigüedad. Actualmente lo expresan teólogos liberales como Paul Tillich, y se halla dentro de muchas formas de religión oriental y del pensamiento de la Nueva Era.³

Algunos creen que el pecado y la maldad no son reales, sino simples ilusiones que se pueden vencer por medio de una percepción correcta. La Ciencia Cristiana, el hinduismo, el budismo, el pensamiento positivo de cierto cristianismo popular, buena parte de la psicología y diversos aspectos del movimiento de la Nueva Era resuenan con este punto de vista.⁴

También se ha entendido el pecado como el remanente sin evolucionar de unas características animales primarias, como la agresividad. Los que sostienen este punto de vista afirman que el relato de Edén es en realidad un mito acerca del desarrollo del entendimiento moral y de la conciencia, y no una caída.⁵

La teología de la liberación ve el pecado como la opresión de un grupo social por otro. Combinando con frecuencia las teorías económicas de Carlos Marx (que hablan de la lucha de clases del proletariado contra la burguesía, en la que terminará triunfando el proletariado) con temas bíblicos (como la victoria de Israel sobre la esclavitud de Egipto), los teólogos de la liberación identifican a los oprimidos con términos económicos, raciales, de género y otros más. Se elimina el pecado al hacer desaparecer las condiciones sociales que causan la opresión. Los extremistas abogan por el derrocamiento violento de los opresores que no se puedan redimir, mientras que los moderados insisten en el cambio a través de la acción social y la educación.¹

Entre las ideas más antiguas sobre el pecado, se halla el dualismo, la creencia de que existe una lucha entre unas fuerzas preexistentes (virtuales o reales) e iguales, o dioses del bien y del mal. Estas fuerzas cósmicas y su batalla causan la pecaminosidad en la esfera de lo temporal. Con frecuencia, la materia, que es mala (en especial la carne), o bien lleva en sí el pecado, es en realidad el pecado, y debe ser derrotada. Esta idea aparece en las religiones antiguas del Medio Oriente, como el gnosticismo, el maniqueísmo y el zoroastrismo. En muchas versiones del hinduismo y el budismo, y en su derivación de la Nueva Era, se reduce la maldad a una necesidad amoral.²

Parte de la teología moderna ve a “dios” como finito, e incluso en

plena evolución moral. Mientras no se llegue a controlar el lado oscuro de la naturaleza divina, el mundo sufrirá el mal. Esto es típico de la mezcla que hace la teología del proceso entre la física y el misticismo oriental.³

Buena parte del pensamiento popular, el cristianismo mal informado, el Islam y muchos sistemas moralistas sostienen que el pecado sólo consta de acciones voluntarias. Las personas son moralmente libres y, sencillamente, toman decisiones libres; no hay nada que se parezca a una naturaleza de pecado; sólo sucesos reales de pecado. La salvación consiste sencillamente en ser mejor y hacer el bien.⁴

El ateísmo sostiene que el mal no es más que parte de lo que sucede al azar en un cosmos sin Dios. Rechaza el pecado, la ética sólo es cuestión de preferencias, y la salvación consiste en el autoavance humanista.¹

Aunque muchas de estas teorías parezcan tener cierta profundidad, ninguna considera a la Biblia como una revelación plenamente inspirada. Las Escrituras enseñan que el pecado es real y personal; se originó en la caída de Satanás, quien es personal, malvado y activo; y a través de la caída de Adán, el pecado se extendió a una humanidad creada buena por un Dios totalmente bueno.

8.1 LOS COMIENZOS DEL PECADO

La Biblia hace referencia a un suceso que tuvo lugar en un remoto y tenebroso momento, situado más allá de la experiencia humana, y en el cual el pecado se convirtió en una realidad.² La serpiente, una criatura extraordinaria, ya estaba confirmada en la maldad antes de que “entrara el pecado en el mundo” a través de Adán ([Romanos 5:12](#); véase [Génesis 3](#)).³ En otros pasajes encontramos a esta serpiente antigua como el gran dragón, Satanás, o el diablo ([Apocalipsis 12:9](#); [20:2](#)). Este ser fue pecador y asesino desde el principio ([Juan 8:44](#); [1 Juan 3:8](#)). También se relacionan con esta catástrofe cósmica el orgullo ([1 Timoteo 3:6](#)) y la caída de numerosos ángeles ([Judas 6](#); [Apocalipsis 12:7-9](#)).⁴

Las Escrituras nos enseñan también que hubo otra caída: Adán y Eva fueron creados “buenos” y colocados en el idílico huerto del Edén, donde disfrutaban de una estrecha comunión con Dios ([Génesis 1:26-2:25](#)). Puesto que no eran divinos, y eran capaces de pecar, necesitaban depender continuamente de Dios. De igual manera, necesitaban comer habitualmente del árbol de la vida.⁵ Esto queda indicado por la invitación que les hace Dios a comer de todos los árboles, incluso el árbol de la vida, antes de la caída ([2:16](#)), y su fuerte prohibición después de ésta ([3:22-23](#)).

De haber obedecido, habrían podido ser dichosamente fructíferos y se habrían desarrollado para siempre (1:28–30). Otra posibilidad habría sido que, después de un período de prueba, alcanzaran un estado de inmortalidad más permanente, por medio de un traslado al cielo (Génesis 5:21–24; 2 Reyes 2:1–12) o por medio de un cuerpo resucitado en la tierra (véase los creyentes, 1 Corintios 15:35–54).

Dios permitió que el Edén fuese invadido por Satanás, quien tentó astutamente a Eva (Génesis 3:1–5). Haciendo caso omiso de la Palabra de Dios, Eva cedió ante su anhelo de belleza y sabiduría, tomó de la fruta prohibida, se la ofreció a su esposo, y comieron juntos (3:6). La serpiente había engañado a Eva, pero Adán parece haber pecado a sabiendas (2 Corintios 11:3; 1 Timoteo 2:14; la aceptación tácita de Dios en Génesis 3:13–19). Posiblemente, mientras que Adán había oído directamente de Dios el mandato de no comer del árbol, Eva lo oyera solamente a través de su esposo (Génesis 2:17; véase 2:22). Por consiguiente, Adán era más responsable ante Dios, y Eva era más susceptible a los engaños de Satanás (véase Juan 20:29). Esto podría explicar la insistencia de las Escrituras en el pecado de Adán (Romanos 5:12–21; 1 Corintios 15:21–22), cuando en realidad fue Eva quien pecó primero. Por último, es fundamental observar que su pecado comenzó con unas decisiones morales libres, y no con las tentaciones (que ellos habrían podido resistir: 1 Corintios 10:13; Santiago 4:7). Es decir, que aunque la tentación les proporcionó el incentivo para pecar, la serpiente no arrancó la fruta ni los obligó a comerla a la fuerza. Fueron ellos quienes decidieron hacerlo.

El primer pecado de la humanidad abarcaba todos los demás pecados: desobediencia a Dios, orgullo, incredulidad, malos deseos, esfuerzo por descarriar a otro, asesinato masivo de la posteridad y sumisión voluntaria al diablo. Las consecuencias inmediatas fueron numerosas, fuertes, extensas e irónicas (observe cuidadosamente Génesis 1:26–3:24). La relación divino-humana de comunión abierta, amor, confianza y seguridad fue cambiada por el aislamiento, una actitud defensiva, la culpa y el destierro. Adán y Eva y su relación mutua degeneraron. La intimidad y la inocencia fueron reemplazadas por la acusación (al echarse uno a otro la culpa). Su rebelde anhelo de independencia desembocó en los dolores del parto, la dureza del trabajo y la muerte. Sus ojos quedaron realmente abiertos, conocedores del bien y el mal (por medio de un atajo), pero se trataba de un gravoso conocimiento que no estaba equilibrado por ningún otro atributo divino (por ejemplo, el amor, la sabiduría, el conocimiento). La creación, encomendada a Adán y cuidada por él, fue maldita, y gime por su liberación de las consecuencias de su infidelidad (Romanos 8:20–22). Satanás, que le había ofrecido a Eva las cumbres de la divinidad y

había prometido que el hombre y la mujer no morirían, fue maldito por encima de todas las criaturas y condenado a recibir la destrucción eterna de manos de la descendencia de la mujer (véase [Mateo 25:41](#)). Por último, el primer hombre y la primera mujer les acarrearón la muerte a todos sus hijos ([Romanos 5:12–21](#); [1 Corintios 15:20–28](#)).

El Midrash judío considera que la advertencia de Dios acerca de que la muerte llegaría cuando (literalmente, “en el día que”) comieran del árbol ([Génesis 2:17](#)) es una referencia a la muerte física de Adán ([Génesis 3:19](#); [5:5](#)), puesto que un día, ante los ojos de Dios, es como mil años ([Salmo 90:4](#)), y Adán sólo vivió novecientos treinta años ([Génesis 5:5](#)). Otros la ven como una consecuencia necesaria del hecho de haber sido apartado del árbol de la vida. Muchos rabinos judíos afirmaban que Adán nunca fue inmortal, y que le habría llegado la muerte de inmediato si Dios no la hubiese pospuesto en su misericordia. La mayoría sostienen que en aquel día tuvo lugar su muerte espiritual, o separación de Dios.¹

Sin embargo, aun en medio del castigo, Dios les hizo a Adán y Eva, en su misericordia, unas vestiduras de pieles, evidentemente para reemplazar las de hojas que ellos mismos se habían hecho ([Génesis 3:7, 21](#)).²

8.1.1 El pecado original: un análisis bíblico

Las Escrituras enseñan que el pecado de Adán no lo afectó solamente a él ([Romanos 5:12–21](#); [1 Corintios 15:21–22](#)). Este tema recibe el nombre de “pecado original”. Nos plantea tres interrogantes: hasta qué punto, por qué medios, y en base a qué fue transmitido el pecado de Adán al resto de la humanidad. Toda teoría sobre el pecado original deberá responder estos tres interrogantes y reunir los siguientes criterios bíblicos:

La solidaridad. En cierto sentido, toda la humanidad está unida o ligada a Adán como una sola entidad (por causa de él, todos los humanos se hallan fuera de la bendición del Edén; [Romanos 5:12–21](#); [1 Corintios 15:21–22](#)).

La corrupción. Puesto que la naturaleza humana quedó tan dañada en la caída, no hay persona alguna que sea capaz de hacer nada espiritualmente bueno sin la bondadosa ayuda de Dios. Esto es llamado “corrupción total”, o depravación de la naturaleza. No significa que las personas no puedan hacer nada evidentemente bueno, sino solamente que no pueden hacer nada que les signifique méritos para su salvación. Esta enseñanza tampoco es exclusivamente calvinista. Hasta Arminio (aunque no todos sus seguidores) describía la “voluntad libre del hombre hacia el

verdadero bien” como “aprisionada, destruida y perdida ... sin poder alguno, más que el que suscite la gracia divina”. La intención de Arminio, como sería la de Wesley después de él, no era retener la libertad humana a pesar de la caída, sino mantener la gracia divina como mayor incluso que la destrucción lograda por esa caída.¹

La Biblia reconoce este tipo de corrupción: en el [Salmo 51:5](#) David habla de que había sido concebido en pecado; es decir, su propio pecado se remonta al momento de su concepción. En [Romanos 7:7–24](#) se sugiere que el pecado, aunque muerto, estaba en Pablo desde el principio. Más decisivo aún es [Efesios 2:3](#), donde se afirma que todos somos “por naturaleza hijos de ira”. “Naturaleza”, *fsis*, habla de la realidad fundamental, o fuente de una cosa. Por consiguiente, el “material” mismo del que están hechos todos los humanos está corrompido.² Puesto que la Biblia enseña que todos los adultos están corrompidos, y que todo procede de algo semejante a sí mismo ([Job 14:4](#); [Mateo 7:17–18](#); [Lucas 6:43](#)), los humanos deben producir hijos también corrompidos. La producción de descendientes corrompidos por una naturaleza corrupta es la mejor explicación para la universalidad del pecado. Aunque varios pasajes del Evangelio se refieren a la humildad y a la apertura espiritual de los niños ([Mateo 10:42](#); [11:25–26](#); [18:1–7](#); [19:13–15](#); [Marcos 9:33–37, 41–42](#); [10:13–16](#); [Lucas 9:46–48](#); [10:21](#); [18:15–17](#)), ninguno enseña que los niños carezcan de corrupción. De hecho, hasta hay algunos niños que tienen demonios ([Mateo 15:22](#); [17:18](#); [Marcos 7:25](#); [9:17](#)).

La pecaminosidad de todos. En [Romanos 5:12](#) dice que “todos pecaron”. En [Romanos 5:18](#) Pablo afirma que a través de un pecado todos fuimos condenados, con lo que está indicando que todos hemos pecado. En [Romanos 5:19](#) dice que a través del pecado de un hombre, todos fueron hechos pecadores. Los pasajes que hablan de la pecaminosidad universal no hacen excepción con respecto a los infantes. Unos niños sin pecado se habrían salvado sin Cristo, lo cual es antibíblico ([Juan 14:6](#); [Hechos 4:12](#)). La sujeción al castigo indica también pecado.

La sujeción al castigo. Todos los humanos, incluso los infantes, están sometidos al castigo. “Hijos de ira” ([Efesios 2:3](#)) es un semitismo para indicar el castigo divino (véase [2 Pedro 2:14](#)).¹ Las imprecaciones bíblicas contra los niños ([Salmo 137:9](#)) indican esto. En [Romanos 5:12](#) dice que la muerte física (véase [5:6–8](#), [10](#), [14](#), [17](#)) nos llega a todos, evidentemente, infantes incluidos, porque todos hemos pecado. Los niños, antes de llegar a la edad de la responsabilidad o el consentimiento moral (es probable que la edad cronológica varíe según la persona), no son personalmente culpables. No tienen conocimiento del bien ni del mal ([Deuteronomio](#)

1:39; véase [Génesis 2:17](#)). [Romanos 7:9–11](#) afirma que Pablo estaba “vivo” hasta que llegó la ley mosaica (véase [7:1](#)), la cual hizo que el pecado “reviviese”, engañándolo y matándolo espiritualmente.

La salvación en la niñez. Aunque se considere a los infantes como pecadores y, por tanto, condenados al infierno, esto no significa que se envíe realmente a ninguno allí. Las diversas doctrinas indican varios mecanismos para la salvación de algunos, o de todos: dentro del calvinismo, la elección incondicional; con el sacramentalismo, el bautismo de infantes; la fe preconsciente; el conocimiento previo por parte de Dios sobre cómo habría vivido el niño; la bondad especial de Dios hacia los niños; el pacto implícito de una familia de creyentes (quizá con inclusión de la “ley del corazón”, [Romanos 2:14–15](#)), que pasaría por encima del pacto adámico; la gracia preventiva (del latín: la gracia “que viene antes” de la salvación), que habría extendido la expiación a todos los que no hayan llegado a la edad del uso de razón. Sea como fuere, podemos estar seguros de que el “juez de toda la tierra” hace lo que es correcto ([Génesis 18:25](#)).

El paralelo entre Adán y Cristo. [Romanos 5:12–21](#) y, en menor grado, [1 Corintios 15:21–22](#), insisten en un fuerte paralelo entre Adán y Cristo. [Romanos 5:19](#) es especialmente significativo: “Porque así como por la desobediencia de un hombre [Adán] los muchos fueron constituidos [gr., verbo *kazístemi*] pecadores, así también por la obediencia de uno [Cristo], los muchos serán constituidos [*kazístemi*] justos”. En el Nuevo Testamento, lo corriente es que el verbo *kazístemi* se refiera a la acción de una persona al designar a otra para una posición. No se requiere una acción real para alcanzar la posición. Por tanto, las personas que en realidad no habían pecado, pudieron ser convertidas por Adán en pecadores. En una imagen opuesta a la de Cristo, Adán puede hacer pecadores a los humanos por un acto forense o legal que no requiera un pecado real por parte de ellos. (Que la persona deba “aceptar a Cristo” para ser salva, no puede formar parte del paralelo, puesto que es posible que sean salvos los infantes que no pueden aceptarlo conscientemente; [2 Samuel 12:23](#).)

No todos como Adán. Está claro que algunas personas no pecaron de la misma manera que Adán; sin embargo, sí pecaron, y también murieron ([Romanos 5:14](#)).¹

El pecado de un solo hombre. En [Romanos 5:12–21](#), Pablo dice repetidamente que el pecado de un solo hombre trajo sobre todos los humanos la condenación y la muerte (véase también [1 Corintios 15:21–22](#)).

La maldición del suelo. Se debe identificar alguna base para la maldición lanzada por Dios sobre el suelo ([Génesis 3:17-18](#)).

La ausencia de pecado en Cristo. Se le debe conceder a Cristo una naturaleza humana completa, al mismo tiempo que se salvaguarda su total ausencia de pecado.

La justicia de Dios. Se debe conservar la justicia con que actuó Dios al permitir que el pecado de Adán pasara a los demás.

8.1.2 El pecado original: un análisis teológico

Se han hecho muchos intentos por construir un modelo o una teoría teológica que se ajuste a estos complejos parámetros. Pasamos ahora a comentar algunos de los más importantes.²

Conceptos judíos. Dentro del judaísmo se encuentran tres temas principales. La teoría dominante es que hay dos naturalezas, la buena, *yetser tov*, y la mala, *yetser ra* (véase [Génesis 6:5](#); [8:21](#)). Los rabinos discutían sobre la edad en la que se manifiestan estos impulsos, y sobre si el impulso al mal es un verdadero mal moral, o sólo un instinto natural. En todo caso, las personas malvadas son controladas por el impulso al mal, mientras que las personas buenas lo controlan. Una segunda teoría se refiere a los “vigilantes” ([Génesis 6:1-4](#)), ángeles encargados de supervisar la humanidad que pecaron con mujeres. Finalmente, hay ideas sobre el pecado original que son un anticipo al cristianismo. De la manera más dramática, el Midrash (comentario) sobre el Deuteronomio explica la muerte del justo Moisés por analogía con un niño que le pregunta al rey por qué está en prisión. El rey le responde que se debe al pecado de la madre del niño. De manera similar, Moisés murió por causa del primer hombre que introdujo la muerte al mundo. En resumen, el pecado original no es una innovación paulina, sino que Pablo, por el espíritu, desarrolló la idea en concordancia con el progreso de la revelación.¹

El agnosticismo. Algunos sostienen que las evidencias bíblicas son insuficientes para formar una teoría detallada sobre el pecado original. Toda declaración que vaya más allá de la conexión entre Adán y la raza humana en el tema de la pecaminosidad es considerada como especulación filosófica.² Aunque es cierto que no se debe basar la doctrina en la especulación extrabíblica, las deducciones a partir de las Escrituras son válidas.

El pelagianismo. El pelagianismo hace resaltar fuertemente la

responsabilidad personal, en oposición a la laxitud moral. Pelagio (alrededor de 361–420) enseñaba que la justicia de Dios no permitiría la transmisión del pecado de Adán a los demás, por lo que todos los humanos nacen sin pecado y con una voluntad totalmente libre. El pecado se esparce solamente a través del mal ejemplo. Por consiguiente, la vida sin pecado es posible, y se encuentran ejemplos de ella tanto dentro de la Biblia, como fuera de ella. Sin embargo, todo esto es ajeno a la Biblia. También les quita todo significado a las conexiones bíblicas entre Adán y la humanidad. La muerte de Jesús se convierte solamente en un buen ejemplo. La salvación es simplemente por las buenas obras. La nueva vida en Cristo es en realidad la disciplina antigua. Aunque es correcto insistir en la responsabilidad personal y la santidad, y en que algunos pecados son aprendidos, el pelagianismo ha sido correctamente juzgado como herejía.³

El semipelagianismo. El semipelagianismo sostiene que, aunque la humanidad ha sido debilitada con la naturaleza de Adán, a las personas les queda libre albedrío suficiente para iniciar la fe en Dios, a la cual Él entonces responde. La naturaleza debilitada se transmite de manera natural desde Adán.¹ Sin embargo, no queda bien explicado de qué forma se sostiene la justicia de Dios, al permitir que unas personas inocentes reciban incluso una naturaleza manchada, y cómo queda protegida la ausencia de pecado en Cristo. Lo más importante es que, en algunas de sus formulaciones, el semipelagianismo enseña que, a pesar de que la naturaleza humana quedó tan debilitada por la caída, que es inevitable que las personas pequen, con todo tienen suficiente bondad innata para iniciar una fe real.

La transmisión natural o genética. Esta teoría sostiene que la transmisión de la naturaleza corrompida se basa en la ley de la herencia. Da por supuesto que los rasgos espirituales se transmiten de igual manera que los naturales. Lo típico de estas teorías es que hablen de transmisión de la corrupción, pero no de culpa. Con todo, no parece existir una base adecuada para que Dios ponga una naturaleza corrompida en almas buenas. Tampoco queda claro cómo Cristo puede tener una naturaleza plenamente humana, que esté libre de pecado.²

La atribución mediatizada. La imputación mediatizada entiende que Dios les atribuye o carga la culpa a los descendientes de Adán a través de un medio indirecto, o mediato. El pecado de Adán lo hizo culpable, y como castigo, Dios corrompió su naturaleza. Puesto que ninguno de sus descendientes tomó parte en su acción, ninguno es culpable. Sin embargo, reciben su naturaleza como consecuencia natural del hecho de ser sus descendientes (no como castigo). Con todo, antes de que cometan ningún

pecado real o personal (lo cual es inevitable para su naturaleza corrompida), Dios los declara culpable, por poseer esa naturaleza corrupta.³ Lamentablemente, este intento por proteger a Dios de la injusticia de infligir la “culpa extraña” de Adán sobre la humanidad, tiene por consecuencia el afligir a Dios con una injusticia aun mayor, puesto que permite que la corrupción causante del pecado vicie a personas desprovistas de culpa, y después las juzga culpables debido a esta corrupción.

El realismo. El realismo y el federalismo (véase más adelante) son las dos teorías más importantes. El realismo sostiene que la “sustancia anímica” de todas las personas se hallaba real y personalmente en Adán (“seminalmente presente”, según el punto de vista traduciano sobre el origen del alma),¹ y participó realmente en su pecado. Todas las personas son culpables porque, en realidad, todas pecaron. Por tanto, la naturaleza de todos es corrompida por Dios como castigo por ese pecado. No hay una transmisión o traspaso de pecado, sino una completa participación racial en el primer pecado. Agustín (354–430) explicó la teoría diciendo que la corrupción se traspasaba por medio del acto sexual. Esto le permitía mantener a Cristo libre del pecado original por medio de su nacimiento virginal.² W. G. T. Shedd (1820–1894) añadiría un detalle más elaborado, al sostener que detrás de la voluntad de las decisiones diarias se halla la voluntad profunda, la “voluntad propiamente dicha”, que conforma la dirección definitiva que toma la persona. Esta voluntad profunda de cada persona es la que pecó realmente en Adán.³

El realismo tiene verdaderos puntos fuertes. No tiene el problema de la culpa ajena, se toma con seriedad la solidaridad entre Adán y la raza humana en el pecado de Adán, y parece manejarse bien el “todos pecaron” de [Romanos 5:12](#).

No obstante, existen problemas: el realismo tiene todas las debilidades del traducianismo extremo. El tipo de presencia personal necesario en Adán y Eva distorsiona incluso [Hebreos 7:9–10](#) (véase [Génesis 46:26](#)), el pasaje clásico del traducianismo. El “Y por decirlo así” ([Hebreos 7:9](#)) sugiere en griego que se ha de tomar lo que sigue en un sentido figurado.⁴ Conceptos como el de una “voluntad profunda” tienden a exigir y presuponer un concepto calvinista y determinista de la salvación. El realismo no puede explicar por sí mismo por qué, o apoyado en qué, Dios maldice el suelo.

Por consiguiente, es necesario algo como el pacto. Para que su humanidad haya carecido de pecado, Jesús debe haber cometido el primer

pecado en Adán, para ser purificado posteriormente, o no estaba presente en absoluto, o estaba presente pero no pecó, y fue pasando sin pecado a través de todas las generaciones siguientes. Cada una de estas posiciones presenta dificultades. (Sugerimos más adelante otra posición alternativa.) La idea de que todos hayan pecado personalmente no parece estar de acuerdo con la de que el pecado de un hombre haya hecho pecadores a todos ([Romanos 5:12, 15–19](#)). Puesto que todos pecaron en Adán, con Adán y como Adán, todos parecen haber pecado según el modelo de Adán, lo cual es contrario a [5:14](#).

El federalismo. La teoría federal de transmisión sostiene que la corrupción y el pecado cayeron sobre toda la humanidad porque Adán, cuando pecó, era cabeza de la raza humana en un sentido representativo, gubernamental o federal. Todos estamos sujetos al pacto entre Adán y Dios (el pacto adámico o pacto de las obras, en contraste con el pacto de la gracia). Se hace una analogía con una nación que declara la guerra. Sus ciudadanos sufren, tanto si están de acuerdo con la decisión, como si no; hayan participado en ella o no. Los descendientes de Adán no son personalmente culpables hasta que realmente hayan cometido pecado, pero se hallan en un estado de culpabilidad, y condenados al infierno por la atribución a ellos del pecado de Adán bajo el pacto. Debido a este estado, Dios los castiga con la corrupción. Por tanto, muchos federalistas distinguen entre el pecado heredado (la corrupción) y el pecado atribuido (la culpa) de Adán. La mayor parte de los federalistas son creacionistas en cuanto al origen del alma, pero el federalismo no es incompatible con el traducianismo.¹ El pacto de Adán incluía su mayordomía sobre la creación, y es la base justa para la maldición de Dios sobre el suelo. Cristo, como cabeza de un pacto y una raza nuevos, está exento del juicio de la corrupción y, por consiguiente, no tiene pecado.

El federalismo tiene muchos puntos fuertes. El pacto, como base bíblica para la transmisión del pecado, se halla en razonable acuerdo con [Romanos 5:12–21](#) y proporciona mecanismos para la maldición del suelo y para la protección de Cristo con respecto al pecado. No obstante, el federalismo también tiene puntos débiles. [Romanos 7](#) deberá describir solamente la comprensión de Pablo sobre su naturaleza pecadora, y no la experiencia misma de que el pecado lo haya matado. Más importante aún: la transmisión de una “culpa ajena” desde Adán es vista frecuentemente como injusta.²

Una teoría integrada. Es posible combinar varias de las teorías anteriores en un enfoque integrado. Esta teoría distingue entre la persona individual y la naturaleza pecaminosa de la carne. Cuando Adán pecó, se

separó de Dios, lo cual produjo la corrupción (incluso la muerte) en él como persona individual y en su naturaleza. Puesto que él contenía toda la naturaleza genérica, ésta quedó totalmente corrompida. Esta naturaleza genérica se transmite de manera natural al aspecto individual de la persona, el “yo” (como en [Romanos 7](#)).¹ El pacto adámico es la base justa para esta transmisión, y también para la maldición del suelo. El “yo” no es corrompido ni hecho culpable por la naturaleza genérica, pero esta naturaleza genérica sí impide que el “yo” agrade a Dios ([Juan 14:21](#); [1 Juan 5:3](#)). Al alcanzar el uso de razón, el “yo”, en lucha con la naturaleza, o responde a la gracia preventiva de Dios en la salvación, o peca realmente al ignorarla; de esta manera, el “yo” mismo es separado de Dios, convirtiéndose en culpable y corrupto. Dios sigue tratando de alcanzar al “yo” por medio de la gracia preventiva, y éste puede responder positivamente a la salvación.

Por consiguiente, [Romanos 5:12](#) puede decir que “todos pecaron” y que todos pueden estar corrompidos y necesitados de la salvación, pero no se carga de culpa a los que aún no han pecado realmente. Esto está de acuerdo con la lucha mencionada en [Romanos 7](#). No todas las personas pecan como Adán ([Romanos 5:14](#)), pero el pecado de un solo hombre sí les acarrea la muerte y los hace a todos pecadores; lo hace por medio del pacto adámico, un mecanismo paralelo al utilizado por Cristo para hacer justos a los pecadores ([Romanos 5:12–21](#)). Se evita el semipelagianismo extremo, puesto que el “yo” sólo puede reconocer su necesidad, pero no puede actuar en fe, debido a la naturaleza humana genérica ([Santiago 2:26](#)). Puesto que la separación de Dios es la causa de la corrupción, la unión de Cristo con su parte de la naturaleza genérica la restaura a la santidad. Debido a la venida del Espíritu sobre María en la concepción del “yo” humano de Cristo, éste era prerresponsable y, por tanto, sin pecado. Esta disposición es justa, porque Cristo es Cabeza de un nuevo pacto. De forma similar, la unión del Espíritu con el creyente en la salvación causa la regeneración.²

Aunque las Escrituras no afirman de manera explícita que el pacto haya sido la base de la transmisión, hay numerosas evidencias a favor de ello. Los pactos son parte fundamental del plan de Dios ([Génesis 6:18](#); [9:9–17](#); [15:18](#); [17:2–21](#); [Éxodo 34:27–28](#); [Jeremías 31:31](#); [Hebreos 8:6](#), [13](#); [12:24](#)). Había un pacto entre Dios y Adán. Oseas 6:7, “Cual Adán, traspasaron el pacto”, se refiere muy probablemente a este pacto, puesto que la traducción alterna, “hombres”, sería tautológica. [Hebreos 8:7](#), que llama “primero” al pacto con Israel, no excluye el pacto adámico, puesto que el contexto indica que sólo se refiere al primer pacto de Dios con Israel (no con toda la humanidad), y hay un pacto explícito anterior con

Noé ([Génesis 6:18; 9:9–17](#)). Los pactos bíblicos son obligatorios para las generaciones futuras, tanto para bien (Noé, [Génesis 6:18; 9:9–17](#)) como para mal (Josué y los gabaonitas, [Josué 9:15](#)). Con frecuencia, los pactos son la única base observable para los castigos (los israelitas que murieron en Hai debido al pecado de Acán en Jericó [[Josué 7](#)]; el sufrimiento del pueblo debido al censo ordenado por David [[2 Samuel 24](#)]). La circuncisión del pacto podía traer incluso niños extranjeros al seno de Israel ([Génesis 17:9–14](#)).

Algunos objetan que toda teoría que transmita alguna consecuencia del pecado de Adán a los demás es intrínsecamente injusta, porque atribuye su pecado de manera gratuita; es decir, sin una base. (Sólo el pelagianismo evita plenamente esto, al hacer a cada cual personalmente responsable. El pecado preconsciente del realismo retiene la mayor parte de las dificultades.) No obstante, los pactos son una base justa para dicha transmisión, por las razones siguientes: los descendientes de Adán habrían sido tan bendecidos por su buena conducta, como maldecidos fueron por su mala obra. Ciertamente, el pacto es más justo que la simple transmisión genética. La culpa y las consecuencias transmitidas por el pacto son similares a los pecados de ignorancia ([Génesis 20](#)).

Otros objetan que [Deuteronomio 24:16](#) y [Ezequiel 18:20](#) prohíben el castigo transgeneracional. Sin embargo, hay otros pasajes que hablan de dicho castigo (los primogénitos de Egipto; Moab; [Éxodo 20:5; 34:6–7; Jeremías 32:18](#)). No obstante, es justamente posible ver los primeros pasajes como referidos a la sucesión geológica como motivo insuficiente para la transmisión del castigo, y los pasajes posteriores como referidos a una base en los pactos, que es adecuada para el traspaso del castigo. En la teoría integrada, de manera alterna, puesto que la naturaleza corrupta no es un juicio positivo de Dios, en realidad no se presenta el tema del castigo por el pecado paterno. Por último, aun sin la corrupción y en la perfección de aquel huerto, ¿quién habría podido obedecer los mandamientos de Dios mejor que Adán? Además, con toda certeza, lo que algunos llaman la “injusticia” del pecado atribuido queda más que superado por la gracia de la salvación gratuitamente ofrecida en Cristo.

Aunque especulativa, una teoría integrada que utilice el pacto parecería tener en cuenta gran parte de los datos bíblicos.

8.2 LA EXISTENCIA Y DEFINICIÓN DEL PECADO

¿Cómo es posible que exista el mal, si Dios es totalmente bueno y poderoso?¹ Esta pregunta, y otra relacionada que se refiere a la fuente del

mal, son como el espectro que perturba todos los intentos por comprender el pecado. Antes de seguir adelante, debemos distinguir entre varias clases de mal. El mal moral, o pecado, es el quebrantamiento de la ley producido por criaturas con una voluntad. El mal natural es el desorden y la corrupción del universo (los desastres naturales, algunas enfermedades, etc.). Está conectado con la maldición de Dios sobre el suelo ([Génesis 3:17–18](#)). El mal metafísico es el mal no intencional, consecuencia de la limitación de las criaturas (la incapacidad mental y física, etc.).

La Biblia afirma que en Dios hay perfección moral ([Salmo 100:5](#); [Marcos 10:18](#)) y poder ([Jeremías 32:17](#); [Mateo 19:26](#)). Él fue el único creador ([Génesis 1:1–2](#); [Juan 1:1–3](#)), y todo cuanto creó era bueno ([Génesis 1](#); [Eclesiastés 7:29](#)). No creó la maldad, a la que odia ([Salmo 7:11](#); [Romanos 1:18](#)). Ni tienta, ni es tentado ([Santiago 1:13](#)). Con todo, es necesario tener en cuenta dos pasajes aparentemente contradictorios: el primero es [Isaías 45:5](#), donde se dice que Dios creó el mal. Sin embargo, *rá*, “mal”, tiene también un sentido que no tiene que ver con la moral (por ejemplo, en [Génesis 47:9](#)), y que se podría traducir como “desastre”. Esto es lo que mejor contrasta con la “paz” (véase [Amós 6:3](#)) y es la traducción preferible. Por consiguiente, Dios produce el juicio moral; no la maldad inmoral.

En segundo lugar, también suscita interrogantes el que se diga que Dios endurece o ciega a las personas. Esto puede ser un “entregar” pasivo en el que Dios se limita a dejar a las personas a la merced de sus propios deseos ([Salmo 81:12](#); [Romanos 1:18–28](#); [1 Timoteo 4:1–2](#)), o una imposición activa de endurecimiento en personas que se han entregado de manera irrevocable a la maldad ([Éxodo 1:8–15:21](#); [Deuteronomio 2:30](#); [Josué 11:20](#); [Isaías 6:9–10](#); [2 Corintios 3:14–15](#); [Efesios 4:17–19](#); [2 Tesalonicenses 2:9–12](#)).

Observemos el ejemplo del Faraón ([Éxodo 1:8 a 15:21](#)). El Faraón no fue creado con el propósito de endurecerlo, como podría sugerir una lectura superficial de [Romanos 9:17](#) (“te he levantado”). El hebreo *amad* ([Éxodo 9:16](#)) y *diateréo*, su correspondiente en la Septuaginta (LXX), hacen referencia a categoría o posición, no a creación, que se hallaría dentro del campo semántico de *exeguéiro* ([Romanos 9:17](#)). El Faraón merecía el castigo divino desde la primera vez que había rechazado la súplica de Moisés ([Éxodo 5:2](#)), pero Dios lo conservó para poder glorificarse a través de él. Inicialmente, Dios sólo predijo que endurecería el corazón del Faraón ([4:21](#), heb. *ajadzeq*, “haré fuerte”; [7:3](#), heb. *aqsé*, “haré pesado”, esto es, difícil de mover). Sin embargo, antes que Dios actuara, el Faraón ya había endurecido su propio corazón (implícitamente, [1:8–22](#); [5:2](#); y

explícitamente, 7:13–14). Es evidente que el corazón del Faraón “se volvió duro” (literalmente “se volvió fuerte”) como reacción al bondadoso milagro que hizo desaparecer la plaga, y Dios dijo entonces que el corazón del Faraón “se endureció” (heb. *kaved*, “está pesado”¹ 7:22–23; 8:15, 32; 9:7). Entonces, el Faraón continuó el proceso (9:34–35) con la ayuda de Dios (9:12; 10:1, 20, 27; 11:10; 14:4, 8, 17).

Este esquema aparece de manera explícita en los otros casos, o bien es compatible con ellos y con la justicia santa de Dios (Romanos 1:18). Por consiguiente, Dios puede acelerar la pecaminosidad auto-confirmada para cumplir sus propósitos (Salmo 105:25); pero los pecadores siguen siendo responsables (Romanos 1:20).² Puesto que Dios no creó el mal y, sin embargo, sí creó todo cuanto existe, no es posible que el mal tenga una existencia exclusiva de él. El mal es una ausencia o un desorden del bien. Podemos ilustrar esto por medio de la sal de mesa, un compuesto, o mezcla, fuertemente unido de dos sustancias químicas: el sodio y el cloro. Cuando no están unidos, ambos elementos son altamente dañinos. El sodio se incendia al contacto con el agua, y el cloro es un veneno mortal.³ Como la sal en desorden, la creación perfecta de Dios es mortal cuando el pecado la saca de su equilibrio.⁴ Todo el mal surge a través de las caídas de Satanás y de Adán. Por consiguiente, el mal natural se deriva del mal moral. En última instancia, toda enfermedad procede del pecado; no siempre del pecado del que está enfermo (Juan 9:1–3), aunque también es posible (Salmo 107:17; Isaías 3:17; Hechos 12:23). La gran ironía de Génesis 1–3 es que tanto Dios como Satanás utilizan el lenguaje: el uno de manera creativa para sacar la realidad y el orden *ex nihilo*, y el otro de manera imitativa para hacer brotar el engaño y el desorden. El mal depende del bien, y la obra de Satanás no es más que imitación.

Puesto que Dios era capaz de detener el mal (por ejemplo, aislando el árbol), y con todo, no lo hizo, y puesto que sabía con certeza lo que sucedería, parece ser que permitió que apareciera el mal. (Esto es algo muy distinto a causarlo.) De aquí se sigue que el Dios Santo vio un bien mayor en permitir el mal. Damos a continuación algunas sugerencias sobre la naturaleza exacta de este bien: (1) que la humanidad maduraría por medio del sufrimiento (véase Hebreos 5:7–9);¹ (2) que los humanos podrían así amar a Dios libre y verdaderamente, puesto que un amor así exige la posibilidad del odio y del pecado;² (3) que Dios se podría expresar de maneras que habrían sido imposibles en circunstancias distintas (como con respeto a su odio por el mal, Romanos 9:22, y su bondadoso amor por los pecadores, Efesios 2:7).³ Todos estos puntos de vista poseen cierta validez.⁴

Describir el pecado es una tarea difícil. Es posible que esto se deba a su naturaleza parasitaria; al hecho de que no tiene existencia separada, sino que va condicionado por aquello a lo que se adhiere. Con todo, en las Escrituras sí aparece una imagen de la existencia derivada y camaleónica del pecado.

Se han hecho muchas sugerencias sobre la esencia del pecado: la incredulidad, el orgullo, el egoísmo, la rebelión, la corrupción moral, la lucha entre la carne y el espíritu, la idolatría, o combinaciones de las características anteriores.⁵ Aunque todas estas ideas tengan valor informativo, ninguna caracteriza a todos los pecados; por ejemplo, a los pecados de ignorancia, y ninguna explica de manera adecuada al pecado como naturaleza. Lo más importante de todo es que todas estas ideas definen al pecado en función de los pecadores, que son muchos, diversos e imperfectos. Parecería preferible definir al pecado en función de Dios. Sólo Él es uno, coherente y absoluto, y la oposición del pecado queda desplegada contra su santidad.

Quizá la mejor definición del pecado sea la que aparece en [1 Juan 3:4](#), donde dice: “El pecado es infracción de la ley.” Cualquier otra cosa que sea el pecado, en su centro mismo es una infracción de la ley de Dios. También puesto que “toda injusticia es pecado” ([1 Juan 5:17](#)), toda injusticia quebranta la ley de Dios. Por eso David confiesa: “Contra ti, contra ti solo he pecado” ([Salmo 51:4](#); véase [Lucas 15:18, 21](#)). Además, la transgresión obliga a una separación del Dios de vida y santidad, lo cual trae como consecuencia necesaria la corrupción (muerte incluida) de la naturaleza humana, dependiente y finita. Por consiguiente, esta definición del pecado es bíblica y precisa, y abarca todo tipo de pecado, explica los efectos del pecado en la naturaleza y hace referencia a Dios, no a la humanidad. Es decir, que vemos su verdadera naturaleza a base de observar el contraste que hace con Dios; no a base de comparar sus efectos entre los seres humanos.

Aunque los creyentes no se hallan bajo la ley mosaica, aún existen normas objetivas que se pueden quebrantar ([Juan 4:21](#); [1 Juan 5:3](#); las numerosas regulaciones de las epístolas). Debido a la incapacidad de los humanos para cumplir la ley, sólo una relación con Cristo puede proporcionar la expiación para cubrir el pecado, y el poder para llevar una vida piadosa. El creyente que peque deberá aún confesarlo, y cuanto le sea posible, hacer restitución; no para lograr una absolución, sino para reafirmar su relación con Cristo. Ésta es la fe que siempre ha sido contraria a la “justicia de las obras” ([Habacuc 2:4](#); [Romanos 1:17](#); [Gálatas 3:11](#); [Hebreos 10:38](#)), así que todo lo que no proceda de la fe, es pecado

(Romanos 14:23; véase Tito 1:15; Hebreos 11:6). Por consiguiente, el pecado — en creyentes o incrédulos, antes o después de la crucifixión — es siempre un quebrantamiento de la ley, y la única solución es la fe en Cristo.

No son los sentimientos ni la filosofía los que pueden definir el pecado,¹ sino sólo Dios en su ley, deseo y voluntad. Descubrimos esto de la manera más concreta a través de las Escrituras. Aunque, en el mejor de los casos, el corazón del creyente (en su definición más amplia) puede captar el pecado (Romanos 2:13–15; 1 Juan 3:21), su sensibilidad espiritual al bien y al mal exige desarrollo (Hebreos 5:14). El corazón ha sido profundamente malvado (Jeremías 17:9), y puede quedar cauterizado (1 Timoteo 4:2); también puede tener falsos sentimientos de culpa (1 Juan 3:20).² Por esta razón no se pueden poner nunca los sentimientos subjetivos por encima de la Palabra escrita y objetiva de Dios. Con todo, necesitamos ser espiritualmente sensibles.

La idea del pecado como quebrantamiento de la ley se halla metida dentro del lenguaje mismo de las Escrituras. El grupo afín a la palabra *jatta't*, el más importante en hebreo para expresar la idea de “pecado”, lleva en sí la idea básica de “no dar en el blanco” (Jueces 20:16; Proverbios 19:2). Con esta idea de un blanco objetivo, o norma, se puede referir a los pecados voluntarios (Éxodo 10:17; Deuteronomio 9:18; Salmo 25:7), a una realidad externa de pecado (Génesis 4:7), a una forma de pecado (Génesis 18:20; 1 Reyes 8:36), a los errores (Levítico 4:2) y a las ofrendas exigidas por ellos (Levítico 4:8). *Avóun*, “iniquidad”, derivado de la idea de “torcer” o “deformar”, habla de pecados serios, y con frecuencia se pone en paralelo con el término *jatta't* (Isaías 43:24). El verbo *abar* se refiere a cruzar unos límites, de manera que, en sentido metafórico, se refiere a una transgresión (Números 14:41; Deuteronomio 17:2). *Reshá* puede significar mal (Proverbios 11:10) o injusticia (Proverbios 28:3–4).

En griego, el grupo de palabras relacionado con *hamartía* es el que lleva en sí el concepto genérico de pecado en el Nuevo Testamento. Con el significado básico de “no dar en el blanco” (como en *jatta't*), es un término de amplio significado, que originalmente no tuvo connotación moral alguna. Sin embargo, en el Nuevo Testamento se refiere a pecados concretos (Marcos 1:5; Hechos 2:38; Gálatas 1:4; Hebreos 10:12) y al pecado como fuerza (Romanos 6:6, 12; Hebreos 12:1). *Anomía* (del gr. *nómos*, “ley”, unido al prefijo de negación *a*), “sin ley”, “ausencia de ley”, “iniquidad” y los términos relacionados con ella, representa probablemente el lenguaje más fuerte sobre el pecado. El adjetivo y el adverbio se pueden referir a los que carecen de la Torá (Romanos 2:12; 1

[Corintios 9:21](#)), pero generalmente, la palabra identifica a alguien que ha quebrantado alguna ley divina ([Mateo 7:23](#); [1 Juan 3:4](#)). Ésta es también la “iniquidad” de [2 Tesalonicenses 2:7–12](#).

Otro término que se utiliza para identificar el pecado, *adikía*, se suele traducir literalmente como “injusticia”, y comprende desde una simple equivocación hasta las violaciones más notables de la ley. Es la gran iniquidad ([Romanos 1:29](#); [2 Pedro 2:13–15](#)), y hace contraste con la justicia ([Romanos 6:13](#)). *Parábasis*, “violación”, “transgresión”, y sus derivados, indican el quebrantamiento de una norma. Esta palabra describe la caída ([Romanos 5:14](#); véase [1 Timoteo 2:14](#)), la transgresión de la ley como pecado ([Santiago 2:9](#), 11) y la pérdida de su condición de apóstol por parte de Judas ([Hechos 1:25](#)). *Asébeia*, “impiedad” (el prefijo de negación *a*, unido al sustantivo derivado del verbo *sébomai* [“mostrar reverencia”, “adorar”, etc.]), sugiere una insensibilidad espiritual que tiene por consecuencia un pecado grave (Judas 4), produciendo una gran condenación ([1 Pedro 4:18](#); [2 Pedro 2:5](#); [3:7](#)).

La idea del pecado como quebrantamiento de la ley, o desorden, se enfrenta en un fuerte contraste al Dios personal que trajo, con su palabra, a existencia un mundo ordenado y bueno. La idea misma de personalidad (ya sea humana o divina) exige un orden; la ausencia de éste hace surgir la expresión técnica tan común de “desórdenes de personalidad”.¹

8.3 LAS CARACTERÍSTICAS DEL PECADO

Muchas de las facetas del pecado se reflejan en las características que presentamos a continuación, extraídas del texto bíblico.

Vemos el pecado como incredulidad o falta de fe en la caída, en el rechazo de la revelación general por parte de la humanidad ([Romanos 1:18–2:2](#)), y en los condenados a la muerte segunda ([Apocalipsis 21:8](#)). Está estrechamente relacionado con la desobediencia de Israel en el desierto ([Hebreos 3:18–19](#)). El término griego *apistía*, “incredulidad” ([Hechos 28:24](#)), combina el prefijo de negación *a* con un derivado de la palabra *pístis*, “fe”, “confianza”, “fidelidad”. Todo aquello que no proceda de la fe, es pecado ([Romanos 14:23](#); [Hebreos 11:6](#)). La incredulidad es lo opuesto a la fe salvadora ([Hechos 13:39](#); [Romanos 10:9](#)), y termina en el castigo eterno ([Juan 3:16](#); [Hebreos 4:6](#), 11).

El orgullo es la exaltación de sí mismo. Irónicamente, es a un tiempo el anhelo de ser como Dios (como en la tentación de Eva por parte de Satanás), y el rechazo de Dios ([Salmo 10:4](#)). A pesar de su terrible precio,

carece de valor alguno delante de Dios ([Isaías 2:11](#)) y es odiado por Él ([Amós 6:8](#)). Engaña ([Abdías 3](#)) y conduce a la destrucción ([Proverbios 16:18](#); [Abdías 4](#); [Zacarías 10:11](#)). Contribuyó a que la incredulidad de Capernaúm fuera peor que la depravación de Sodoma ([Mateo 11:23](#); [Lucas 10:15](#)), y permanece como la antítesis de la humildad de Jesús ([Mateo 11:29](#); [20:28](#); véase [Filipenses 2:3–8](#)). En el juicio final, los orgullosos serán humillados, mientras que los humildes serán exaltados ([Mateo 23:1–12](#); [Lucas 14:7–14](#)). Aunque tengan un lado positivo, lo típico de la palabra hebrea *ga'ón* ([Amós 6:8](#)) y de la griega *hyperéfanos* ([Santiago 4:6](#)) es que denoten una arrogancia permanente y profunda.

Estrechamente relacionados con el orgullo, el deseo insano o mal orientado, y su egocentrismo, se hallan el pecado y una motivación al pecado ([1 Juan 2:15–17](#)). La *epizymía* (el “deseo”, [Santiago 4:2](#)), usada en mal sentido, conduce al asesinato y a la guerra, y la *pleonexía*, una apasionada “avaricia”, o “afán de tener más”, es hecha equivalente a la idolatría. Por consiguiente, queda condenado todo deseo malvado ([Romanos 6:12](#)).

Ya se trate de la desobediencia de Adán, o del desamor del creyente ([Juan 14:15, 21](#); [15:10](#)), todo pecado consciente es una rebelión contra Dios. El hebreo *peshá* señala una “rebelión” premeditada y deliberada ([Isaías 59:13](#); [Jeremías 5:6](#)). Se refleja también el concepto de rebelión en *mará* (“ser refractario, ser obstinado”; [Deuteronomio 9:7](#)) y *sarar* (“ser obstinado”; [Salmo 78:8](#)), y en griego, *apéizeia* (“desobediencia”, [Efesios 2:2](#)), *apostasía* (“apostasía” o “abandono en rebeldía, deserción”; [Romanos 5:19](#); [2 Corintios 10:6](#)). Así, se equipara la rebelión con el pecado de adivinación, en el que se busca orientación en fuentes ajenas a Dios y su Palabra ([1 Samuel 15:23](#)).

El pecado, el producto del “padre de la mentira” ([Juan 8:44](#)), es la antítesis de la verdad de Dios ([Salmo 31:5](#); [Juan 14:6](#); [1 Juan 5:20](#)). Desde el principio ha engañado en cuanto a lo que ha prometido y ha incitado a los que engaña a cometer mayores prevaricaciones ([Juan 3:20](#); [2 Timoteo 3:13](#)). Puede producir un placer fuerte, pero sólo temporal ([Hebreos 11:25](#)). Tanto el hebreo *ma'al*, “infidelidad”, “engaño” ([Levítico 26:40](#)), como el griego *paráptoma*, “paso en falso”, “transgresión” ([Hebreo 6:6](#)), pueden significar traición debida a la incredulidad.

El lado objetivo de la mentira del pecado es la distorsión real del bien. El vocablo hebreo *avóun*, derivado de la idea de torcer o pervertir, presenta este significado ([Génesis 19:15](#); [Salmo 31:10](#); [Zacarías 3:9](#)). Varios compuestos del verbo *stréfo*, “girar” (*apo-*, [Lucas 23:14](#); *dia-*, [Hechos 20:30](#);

meta-, [Gálatas 1:7](#); *ek-*, [Tito 3:11](#)), cumplen la misma función en griego, tal como lo hace *skoliós*, “torcido”, “carente de escrúpulos” ([Hechos 2:40](#)).

En general, el concepto bíblico del mal comprende tanto el pecado como sus consecuencias. El hebreo *rá'* tiene una amplia variedad de usos: los animales inadecuados para el sacrificio ([Levítico 27:10](#)); las dificultades de la vida ([Génesis 47:9](#)); el aspecto maligno del árbol del Edén ([Génesis 2:17](#)); las imaginaciones del corazón ([Génesis 6:5](#)); los actos de maldad ([Exodo 23:2](#)); las personas malvadas ([Génesis 38:7](#)); la retribución ([Génesis 31:29](#)); y el justo castigo de Dios ([Jeremías 6:19](#)). En griego, es típico del vocablo *kakós* que designe cosas malas o desagradables ([Hechos 28:5](#)). Sin embargo, *kakós* y sus compuestos pueden tener un significado moral más amplio, y designar pensamientos ([Marcos 7:21](#)), acciones ([2 Corintios 5:10](#)), personas ([Tito 1:12](#)), y el mal como fuerza ([Romanos 7:21](#); [12:21](#)). *Ponería* y su grupo de palabras desarrollan en el Nuevo Testamento una connotación fuertemente ética que incluye a Satanás como “el maligno” ([Mateo 13:19](#); véase también [Marcos 4:15](#); [Lucas 8:12](#); véase [1 Juan 2:13](#)) y el mal colectivo ([Gálatas 1:4](#)).

Los pecados que son especialmente repugnantes para Dios son designados como detestables, o “abominaciones”. *To'ebá*, “algo abominable, detestable, ofensivo”, puede referirse a los impíos ([Proverbios 29:27](#)), al travestismo ([Deuteronomio 22:5](#)), a la homosexualidad ([Levítico 18:22](#)), a la idolatría ([Deuteronomio 7:25–26](#)), a los sacrificios de niños ([Deuteronomio 12:31](#)) y a otros pecados graves ([Proverbios 6:16–19](#)). La palabra griega correspondiente es *bdélygma*, que identifica a una gran hipocresía ([Lucas 16:15](#)), a la desecración máxima del Lugar Santo ([Mateo 24:15](#); [Marcos 13:14](#)) y al contenido de la copa que sostiene la Babilonia ramera ([Apocalipsis 17:4](#)).

8.4 LA FUERZA Y EXTENSIÓN DEL PECADO

Tal como se ha indicado a lo largo de este capítulo y en el estudio sobre Satanás (capítulo 6), hay una fuerza maligna personal y real que está operando en el universo contra Dios y contra los suyos. Esto sugiere lo altamente importantes que son el exorcismo, la guerra espiritual y cosas similares, pero sin la atroz histeria que con mucha frecuencia acompaña a estos esfuerzos.

El pecado no consta solamente de actos aislados, sino que es también una realidad o naturaleza dentro de la persona (véase [Efesios 2:3](#)). El pecado como naturaleza indica el “asiento” o “localización” del pecado dentro de la persona, como la fuente inmediata de pecado. En sentido

negativo, se lo considera en la necesidad de una regeneración; el recibir una nueva naturaleza que reemplace a la antigua, que es pecaminosa (Juan 3:3–7; Hechos 3:19; 1 Pedro 1:23). Esto queda resaltado por la idea de que la regeneración es algo que sólo puede suceder a partir de fuera de la persona (Jeremías 24:7; Ezequiel 11:19; 36:26–27; 37:1–14; 1 Pedro 1:3).

El Nuevo Testamento relaciona la naturaleza de pecado con la *sárx*, esto es, la “carne”. Aunque originalmente se refiriese al cuerpo material, Pablo hace la innovación de hacerla equivalente a la naturaleza pecaminosa (Romanos 7:5–8:13; Gálatas 5:13, 19). En este sentido, la *sárx* es el asiento de los apetitos incorrectos (Romanos 13:14; Gálatas 5:16, 24; Efesios 2:3; 1 Pedro 4:2; 2 Pedro 2:10; 1 Juan 2:16). El pecado y las pasiones brotan de la carne (Romanos 7:5; Gálatas 5:17–21); nada bueno habita en ella (Romanos 7:18) y los pecadores empedernidos de la iglesia son entregados a Satanás para la destrucción de la carne, posiblemente una enfermedad que los haga arrepentirse (1 Corintios 5:5; véase 1 Timoteo 1:20). El vocablo *sóma*, “cuerpo”, es usado de manera similar sólo ocasionalmente (Romanos 6:6; 7:24; 8:13; Colosenses 2:11). No se considera al cuerpo físico como malo en sí mismo.¹

El vocablo hebreo *leb* o *lebab*, “corazón”, “mente” o “entendimiento” indica la esencia de la persona. Ésta puede ser pecaminosa (Génesis 6:5; Deuteronomio 15:9; Isaías 29:13) por encima de todo (Jeremías 17:9). Por consiguiente, está necesitada de renovación (Salmo 51:10; Jeremías 31:33; Ezequiel 11:19). De ella brotan las malas intenciones (Jeremías 3:17; 7:24), y todas sus inclinaciones son malas (Génesis 6:5). El vocablo griego *kardía*, “corazón”, indica también la vida interior y el yo. De él salen tanto el mal como el bien (Mateo 12:33–35; 15:18; Lucas 6:43–45). Puede tener el significado de la esencia de la persona (Mateo 15:19; Hechos 15:9; Hebreos 3:12). El *kardía* puede estar endurecido (Marcos 3:5; 6:52; 8:17; Juan 12:40; Romanos 1:21; Hebreos 3:8). Como la *sárx*, el *kardía* puede ser la fuente de deseos incorrectos (Romanos 1:24). De manera similar, la mente, el *nús*, puede ser malvada en sus obras (Romanos 1:28; Efesios 4:17; Colosenses 2:18; 1 Timoteo 6:5; 2 Timoteo 3:8; Tito 1:15), y estar necesitada de renovación (Romanos 12:2).

El pecado lucha contra el Espíritu. La naturaleza de pecado es totalmente contraria al Espíritu y se halla fuera del control de la persona (Gálatas 5:17; véase Romanos 7:7–25). Es muerte para el humano (Romanos 8:6, 13) y una ofensa para Dios (Romanos 8:7–8; 1 Corintios 15:50). De ella procede la *epizymía*, la gama completa de deseos impíos (Romanos 1:24; 7:8; Tito 2:12; 1 Juan 2:16). El pecado incluso habita

dentro de la persona (Romanos 7:17–24; 8:5–8) como principio o ley (Romanos 7:21, 23, 25).

Con frecuencia, el pecado comienza en la naturaleza pecaminosa como resultado de una tentación mundana o sobrenatural (Santiago 1:14–15; 1 Juan 2:16). Una de las características más insidiosas del pecado es que hace surgir más pecado. Como si se tratara de un tumor maligno, el pecado crece a partir de sí mismo hasta llegar a proporciones mortales, tanto en extensión como en intensidad, a menos que se lo elimine por medio de la purificación con la sangre de Cristo. Podemos ver la autorreproducción del pecado en la caída (Génesis 3:1–13), en el descenso de Caín de los celos al homicidio (Génesis 4:1–15) y en la lujuria de David, que dio origen al adulterio, el asesinato y al sufrimiento por generaciones (2 Samuel 11–12). Romanos 1:18–32 es un recuento del curso descendente seguido por la humanidad desde el rechazo de la revelación hasta el abandono completo y la proselitización. De manera similar, los “siete pecados capitales” (una antigua lista de vicios hecha en contraste con virtudes paralelas) han sido considerados, no sólo como los pecados radicales, sino también como una secuencia descendente de pecados.¹

Este proceso, en el que un pecado se alimenta de otro, se realiza a través de muchos mecanismos. Satanás, el ambicioso autor de la maldad, es el archiantagonista en este drama malvado. Como gobernante de esta era presente (Juan 12:31; 14:30; 16:11; 2 Corintios 4:4; Efesios 2:2), trata constantemente de engañar, tentar, sacudir y devorar (Lucas 22:31–34; 2 Corintios 11:14; 1 Tesalonicenses 3:5; 1 Pedro 5:8), incluso trata de incitar directamente al corazón (1 Crónicas 21:1). La inclinación natural de la carne, que aún espera su redención total, también representa su papel. Las tentaciones del mundo atraen al corazón (Santiago 1:2–4; 1 Juan 2:16). Con frecuencia, el pecado necesita más pecado para alcanzar su esquiva meta, como en el intento por parte de Caín de esconder de Dios su crimen (Génesis 4:9). El placer del pecado (Hebreos 11:25–26) puede hacer que se refuerce a sí mismo. Los pecadores provocan a sus víctimas a reaccionar con pecado (observemos las exhortaciones en contra: Proverbios 20:22; Mateo 5:38–48; 1 Tesalonicenses 5:15; 1 Pedro 3:9). Los pecadores seducen a otros al pecado (Génesis 3:1–6; Éxodo 32:1; 1 Reyes 21:25; Proverbios 1:10–14; Mateo 4:1–11; 5:19; Marcos 1:12–13; Lucas 4:1–13; 2 Timoteo 3:6–9; 2 Pedro 2:18–19; 3:17; 1 Juan 2:26).² Los pecadores animan a otros pecadores a pecar (Salmo 64:5; Romanos 1:19–32).³ Los humanos endurecen su corazón contra Dios y tratan de eludir la perturbación mental que causa el pecado (1 Samuel 6:6; Salmo 95:8; Proverbios 28:14; Romanos 1:24, 26, 28; 2:5; Hebreos 3:7–19; 4:7). Por

último, el endurecimiento del corazón por parte de Dios puede facilitar este proceso.

Nunca se debe confundir la tentación con el pecado. Jesús sufrió las tentaciones más grandes de todas ([Mateo 4:1–11](#); [Marcos 1:12–13](#); [Lucas 4:1–13](#); [Hebreos 2:18](#); [4:15](#)), y no tuvo pecado ([2 Corintios 5:21](#); [Hebreos 4:15](#); [7:26–28](#); [1 Pedro 1:19](#); [2:22](#); [1 Juan 3:5](#), y las pruebas de su divinidad). Además, si la tentación fuera pecado, Dios no nos daría ayuda para soportarla ([1 Corintios 10:13](#)). Aunque Dios sí prueba y examina a los suyos ([Génesis 22:1–14](#); [Juan 6:6](#)), y es evidente que permite la tentación ([Génesis 3](#)), Él mismo no tienta ([Santiago 1:13](#)). Desde el punto de vista práctico, la Biblia nos exhorta acerca del peligro de la tentación y la necesidad de evitarla y de ser librados de ella ([Mateo 6:13](#); [Lucas 11:4](#); [22:46](#); [1 Corintios 10:13](#); [1 Timoteo 6:6–12](#); [Hebreos 3:8](#); [2 Pedro 2:9](#)).

En la Biblia hay gran abundancia de descripciones de actos pecaminosos y de advertencias contra ellos, incluyendo listas de vicios (las más típicas: [Romanos 1:29–31](#); [13:13](#); [1 Corintios 5:10–11](#); [6:9–10](#); [2 Corintios 12:20–21](#); [Gálatas 5:19–21](#); [Efesios 4:31](#); [5:3–5](#); [Colosenses 3:5](#), [8](#); [Apocalipsis 21:8](#); [22:15](#)). Estos pasajes muestran lo serio que es el pecado y exhiben su increíble variedad; sin embargo, también llevan en sí el peligro de incitar a una morbosa desesperación con respecto a pecados pasados o futuros. Aun más serio es que pueden reducir el pecado a simples acciones, pasando por alto la profundidad del pecado como una ley, naturaleza y fuerza dentro de la persona y del universo, y terminando por llevar a la persona a ver sólo los síntomas, al tiempo que ignora la enfermedad.

Las Escrituras describen muchas categorías relacionadas con el pecado. Tanto los incrédulos como los creyentes pueden cometer pecados; ambos quedan heridos al cometerlos y necesitan de la gracia. Se pueden cometer pecados contra Dios, contra los demás, contra uno mismo, o una combinación de lo anterior. Con todo, a fin de cuentas, todo pecado va contra Dios ([Salmo 51:4](#); véase [Lucas 15:18](#), [21](#)). Se puede confesar el pecado para que sea perdonado; si el pecado es perdonado, aún seguirá ejerciendo su influjo sobre la persona. La Biblia enseña que una actitud puede ser tan pecaminosa como un acto. Por ejemplo, la ira es tan pecaminosa como el asesinato, y una mirada lujuriosa es tan pecaminosa como el adulterio ([Mateo 5:21–22](#); [27–28](#); [Santiago 3:14–16](#)). Una actitud de pecado le quita eficacia a la oración ([Salmo 66:18](#)). El pecado puede ser activo o pasivo; esto es, hacer el mal o dejar de hacer el bien ([Lucas 10:30–37](#); [Santiago 4:17](#)). Los pecados corporales de tipo sexual son muy graves para los cristianos, porque están haciendo mal uso del cuerpo del

Señor en la persona del creyente, y porque el cuerpo es el templo del Espíritu Santo (1 Corintios 6:12–20).

Se puede pecar en ignorancia (Génesis 20; Levítico 5:17–19; Números 35:22–24; Lucas 12:47–48; 23:34).¹ Sabiamente, el salmista pide ayuda para poderlos discernir (Salmo 19:12). Parece que aquéllos que sólo tienen la ley de la naturaleza (Romanos 2:13–15) cometen pecados de ignorancia (Hechos 17:30). Todas las personas son responsables y sin excusa hasta cierto punto (Romanos 1:20), y la ignorancia voluntaria, como la del Faraón, producida por un continuo endurecimiento de sí mismo, es fuertemente condenada. El pecado secreto es tan malvado como el pecado cometido en público (Efesios 5:11–13). Esto es especialmente cierto en el caso de la hipocresía, una forma de pecado secreto, en la cual la apariencia externa encubre la realidad interna (Mateo 23:1–33; observe el v. 5). Sin embargo, los pecados cometidos abiertamente tienden a crear presunción y subversión en la comunidad (Tito 1:9–11; 2 Pedro 2:1–2). Muchos rabinos creían que el pecado secreto también negaba de una manera eficaz la omnipresencia de Dios.¹

Una persona comete pecados de debilidad debido a unos deseos divididos, generalmente después de una lucha contra la tentación (Mateo 26:36–46; Marcos 14:32–42; Lucas 22:31–34, 54–62; tal vez Romanos 7:14–25). Los pecados presuntuosos son cometidos con una intención profundamente malvada, o con “la mano alzada” (Números 15:30). Los pecados de debilidad son menos afrentosos para Dios, que los pecados presuntuosos, tal como lo indica la severidad con la que las Escrituras miran a los pecados presuntuosos (Éxodo 21:12–14; Salmo 19:13; Isaías 5:18–25; 2 Pedro 2:10) y la ausencia de una expiación por ellos en la ley mosaica (aunque no en el Evangelio). Sin embargo, nunca se debería usar esta distinción entre debilidad y presunción de una manera ajena a la Biblia como excusa para tomar con ligereza pecado alguno.

La teología católica distingue entre pecados veniales (del latín *venia*, “favor”, “perdón”, “bondad”) y mortales. En los pecados veniales (como en los pecados por debilidad), la voluntad, aunque asiente o está de acuerdo con el acto de pecado, se niega a alterar su identidad piadosa fundamental. Los pecados veniales pueden conducir a pecados mortales. En cambio, los mortales comprenden una reorientación radical de la persona hacia un estado de rebelión contra Dios, y una pérdida de la salvación, aunque sigue siendo posible obtener el perdón. No obstante, la verdadera distinción entre estos pecados no parece estar en la naturaleza del pecado, sino en la naturaleza de la salvación. El catolicismo cree que los pecados no son veniales en sí mismos, sino que los creyentes tienen

una justicia que mitiga grandemente el efecto de los pecados menores, convirtiéndolos en veniales. Como tales, no van en detrimento directo de la relación entre el creyente y Dios, y técnicamente, no es necesario confesarlos.¹

Jesús mismo enseñó que, más allá de todos los demás pecados, hay un pecado que no tiene perdón ([Mateo 12:22–37](#); [Marcos 3:20–30](#); [Lucas 12:1–12](#); véase [11:14–26](#)). Ha habido mucho debate sobre la naturaleza de este “pecado imperdonable” o “blasfemia contra el Espíritu Santo”. Los textos sugieren diversos criterios que todo análisis debe tener en cuenta.

Este pecado debe tener que ver con el Espíritu Santo ([Mateo 12:31](#); [Marcos 3:29](#); [Lucas 12:10](#)). En cambio, la blasfemia contra Dios, o contra los otros miembros de la Trinidad ([Mateo 12:31–32](#); [Marcos 3:28](#); [Lucas 12:10](#); [Hechos 26:11](#); [Colosenses 3:8](#); [1 Timoteo 1:13, 20](#)) es perdonable. Entre estos pecados se incluyen los cometidos antes de conocer a Dios — la posesión demoniaca ([Lucas 8:2–3](#)), el crucificar al Señor ([23:34](#)), una impiedad de casi toda una vida ([23:39–43](#)), el blasfemar ([1 Timoteo 1:13](#)), el forzar a los creyentes a blasfemar ([Hechos 26:11](#)) — y los cometidos después de conocerlo. Además de esto, el pecado imperdonable no incluye a los de negar al Dios de los milagros ([Éxodo 32](#)), regresar a la idolatría a pesar de grandes milagros ([Éxodo 32](#)), asesinar ([2 Samuel 11–12](#)), cometer inmoralidad grave ([1 Corintios 5:1–5](#)), negar a Jesús ([Mateo 26:69–75](#)), ver los milagros de Jesús y con todo creer que está “fuera de sus cabales” ([Marcos 3:21](#), inmediatamente antes de su enseñanza sobre la blasfemia), y volverse a la ley después de haber conocido la gracia ([Gálatas 2:11–21](#)).

El pecado debe ser de blasfemia (gr. *blasfémia*), la calumnia más vil contra Dios. En la LXX, el vocablo *blasfémia* describe con frecuencia el acto de negar el poder y la gloria de Dios, lo cual coincide con la forma en que los líderes judíos le atribuían al diablo los milagros de Jesús.² El pecado debe ser comparable a la acusación de parte de los líderes judíos, de que Jesús tenía un espíritu maligno ([Marcos 3:30](#)). El pecado no puede ser una simple negación de testimonio con respecto a milagros, puesto que Pedro negó a Cristo ([Mateo 26:69–75](#)) y Tomás dudó de Él ([Juan 20:24–29](#)) después de haber visto muchos milagros, y ambos fueron perdonados.

Puesto que Jesús dice explícitamente que todos los demás pecados tienen perdón ([Mateo 12:31](#); [Marcos 3:28](#)), debemos comparar el pecado contra el Espíritu Santo con [Hebreos 6:4–8](#); [10:26–31](#); [2 Pedro 2:20–22](#) y [1 Juan 5:16–17](#), que también describen un pecado imperdonable. Sobresale [Hebreos 10:29](#), que relaciona el pecado imperdonable con el insulto al

Espíritu.¹ También parece que se podrían incluir el endurecimiento irrevocable del corazón y la presunción (por ejemplo, [2 Tesalonicenses 2:11–12](#)). Como corolario, ni el Jesús encarnado, ni los apóstoles, necesitaban estar presentes para que se cometiese este pecado, puesto que no fueron vistos por nadie en el Antiguo Testamento, ni tampoco es probable que lo fuesen por aquéllos a quienes se dirigen Hebreos, 2 Pedro y 1 Juan. Por consiguiente, el pecado imperdonable no puede consistir en que no se reaccionase adecuadamente ante las manifestaciones del Jesús encarnado, o de los apóstoles.² Tampoco puede ser una negación temporal de la fe,³ puesto que las Escrituras consideran que esto es perdonable.

Se define mejor el pecado imperdonable como el rechazo voluntario y definitivo de la obra especial del Espíritu Santo (Juan 16:7–11) al dar testimonio directo al corazón con respecto a Jesús como Señor y Salvador, teniendo por consecuencia un rechazo total de la fe.⁴ Por consiguiente, la blasfemia contra el Espíritu Santo no es una indiscreción momentánea, sino una disposición definitiva de la voluntad, aunque las afirmaciones de Jesús sugieren que se puede manifestar en un acto concreto.

La Biblia reconoce grados de pecado. Eso queda demostrado en varias de las categorías de pecados (véase el texto anterior) y las diferencias entre los juicios divinos ([Mateo 11:24](#); [Marcos 12:38–40](#); [Lucas 10:12](#); [12:47–48](#); [Juan 19:11](#)). Sin embargo, las Escrituras también enseñan que pecar en cualquier forma lo hace a uno plenamente pecador ([Deuteronomio 27:26–28:1](#); [Gálatas 3:10](#); [Santiago 2:10](#)).⁵

La Biblia enseña que sólo Dios y los seres espirituales que no han caído (como los ángeles) carecen de la mancha del pecado. La antropología moderna desmiente la idea de que la gente antigua llevaba una vida tranquila y sencilla, al revelar el lado tenebroso que tienen todas las sociedades humanas.¹ Aun las explicaciones evolutivas del pecado por parte de la teología liberal son una admisión de la universalidad de éste.

El pecado contamina el mundo espiritual. La caída de Satanás ([Job 1:6–2:6](#)), la caída de Satanás del cielo ([Lucas 10:18](#) y [Apocalipsis 12:8–9](#), cualquiera que sea su interpretación), la “guerra” en los cielos ([Daniel 10:13](#); [Apocalipsis 12:7](#)) y las menciones de espíritus malignos o impuros ([2 Corintios 12:7](#); [Efesios 6:10–18](#); [Santiago 4:7](#)) atestiguan esto. El pecado ha infectado al universo hasta un punto que se halla mucho más allá del alcance de la ciencia física.

Las Escrituras enseñan también que todos individualmente somos

pecadores en algún sentido. Desde el Edén, el pecado ha aparecido también dentro de grupos. Está claro que el funcionamiento en grupos anima al pecado. La sociedad contemporánea es suelo propicio para los prejuicios basados en la capacidad (en el caso del feto), el género, la raza, el fondo étnico, la religión, las preferencias sexuales² e incluso las normas políticas.

Como en Israel, en la Iglesia también se encuentra pecado. Jesús sabía que sería así ([Mateo 18:15–20](#)) y las epístolas dan testimonio de su presencia ([1 Corintios 1:11](#); [5:1–2](#); [Gálatas 1:6](#); [3:1](#); [Judas 4–19](#)). La Iglesia sin mancha ni arruga no será una realidad hasta que regrese Jesús ([Efesios 5:27](#); [Apocalipsis 21:27](#)).

Las Escrituras enseñan que los efectos del pecado se encuentran incluso en la creación no humana. La maldición de [Génesis 3:17–18](#) marca el principio de este mal, y [Romanos 8:19–22](#) proclama el estado de desorden en que se halla la naturaleza. La creación gime, esperando la consumación.³ El vocablo griego *mataiôtes*, “frustración”, “vacío” ([Romanos 8:20](#)), describe lo inútil que es algo cuando ha sido divorciado de su propósito original, resumiendo así la inutilidad del estado presente del propio universo. Aquí es posible que el pensamiento divino vaya desde las plantas y los animales hasta las nebulosas y las galaxias.

Se circunscribe la extensión del pecado de una manera cronológica. Antes de la creación, y por un período de tiempo no especificado, el pecado no existía y todo era bueno. Con todo, no sólo la memoria del cristiano, sino también su esperanza, saben de un futuro en el que ya no existirán el pecado y la muerte ([Mateo 25:41](#); [1 Corintios 15:25–26](#); [51–56](#); [Apocalipsis 20:10](#), [14–15](#)).

8.5 LAS CONSECUENCIAS DEL PECADO

Por su naturaleza misma, el pecado es destructor. Por consiguiente, ya hemos descrito gran parte de sus efectos. Con todo, es de rigor que hagamos un breve resumen.

El estudio de las consecuencias del pecado debe tener en cuenta la culpa y el castigo. Hay varios tipos de culpa (heb. *‘asham*, [Génesis 26:10](#); gr. *énojos*, [Santiago 2:10](#)). Se puede distinguir la culpa individual o personal de la culpa comunal de las sociedades. La culpa objetiva tiene que ver con una transgresión real, ya sea que se dé cuenta de ello el culpable o no. La culpa subjetiva tiene que ver con la sensación de culpabilidad en una persona. Si la culpa subjetiva es sincera, puede

conducir al arrepentimiento ([Salmo 51](#); [Hechos 2:40–47](#); véase [Juan 16:7–11](#)). También puede ser insincera, aunque con una apariencia externa de sinceridad, pero, o bien ignorando la realidad del pecado (reaccionando en cambio cuando nos vemos atrapados, avergonzados, castigados, etc.), o manifestando solamente un cambio externo y temporal, sin una reorientación interna perdurable y real (por ejemplo, el Faraón). La culpabilidad subjetiva también puede tener un origen puramente psicológico, y causar una angustia verdadera, pero sin base en ningún pecado real ([1 Juan 3:19–20](#)).

El castigo o pena es la consecuencia justa del pecado, infligida por una autoridad sobre los pecadores, y basada en su culpa. El castigo natural se refiere al mal natural (que procede de Dios indirectamente) que recae sobre la persona debido a sus actos pecaminosos (como la enfermedad venérea causada por el pecado sexual, y el deterioro físico y mental causado por el abuso de sustancias tóxicas). El castigo positivo es algo infligido directamente por Dios de manera sobrenatural: el pecador cae muerto, etc.

Presentamos a continuación las posibles razones de ser del castigo: (1) La retribución o venganza sólo le corresponde a Dios ([Salmo 94:1](#); [Romanos 12:19](#)). (2) La expiación produce restauración en la persona culpable. (Esto fue hecho por nosotros en la expiación de Cristo¹). (3) El juicio hace que la persona culpable se sienta dispuesta a restituir lo que fue quitado o destruido, lo cual puede ser testimonio de la obra de Dios en una vida ([Éxodo 22:1](#); [Lucas 19:8](#)). (4) La reparación influye en la persona culpable para que no peque en el futuro. Esto es una expresión del amor de Dios ([Salmo 94:12](#); [Hebreos 12:5–17](#)). (5) La disuasión utiliza el castigo de la persona culpable para convencer a otras a fin de que no actúen de manera parecida, lo cual se puede ver con frecuencia en las advertencias divinas ([Salmo 95:8–11](#); [1 Corintios 10:11](#)).²

Las consecuencias del pecado son numerosas y complejas. Las podemos estudiar desde el punto de vista de las personas o cosas a las que afecta.

El pecado afecta a Dios. Sin que por eso queden comprometidas su justicia y su omnipotencia, las Escrituras dan testimonio de que Él odia el pecado ([Salmo 11:5](#); [Romanos 1:18](#)), tiene paciencia con los pecadores ([Éxodo 34:6](#); [2 Pedro 3:9](#)), busca a la humanidad perdida ([Isaías 1:18](#); [1 Juan 4:9–10, 19](#)), se siente afligido por el pecado ([Oseas 11:8](#)), se lamenta por los perdidos ([Mateo 23:37](#); [Lucas 13:34](#)) y se ha sacrificado por la salvación de la humanidad ([Romanos 5:8](#); [1 Juan 4:14](#); [Apocalipsis 13:8](#)).

De todos los conceptos bíblicos con respecto al pecado, éstos deberían ser los que más nos deberían hacer sentir humillados.

Todas las interacciones de una sociedad humana que una vez fue pura, han quedado pervertidas por el pecado. Las Escrituras claman continuamente contra las injusticias cometidas por los pecadores contra los “inocentes” ([Proverbios 4:16](#); sociales, [Santiago 2:9](#); económicas, [Santiago 5:1–4](#); físicas, [Salmo 11:5](#); etc.).

El mundo natural también sufre con los efectos del pecado. La corrupción natural del pecado contribuye a los problemas ambientales y de salud.

Donde podemos observar los efectos más diversos del pecado, es en la criatura más compleja de Dios: la persona humana. Aunque parezca irónico, el pecado parecería tener sus beneficios. Hasta puede producir una felicidad transitoria ([Salmo 10:1–11](#); [Hebreos 11:25–26](#)). También engendra pensamientos ilusorios en los que el mal aparece como bien; como consecuencia, las personas mienten y distorsionan la verdad ([Génesis 4:9](#); [Isaías 5:20](#); [Mateo 7:3–5](#)), negando la existencia del pecado personal ([Isaías 29:13](#); [Lucas 11:39–52](#)) e incluso a Dios ([Romanos 1:20](#); [Tito 1:16](#)). Al final, el engaño del bien aparente se revela como mal. La culpa, la inseguridad, la agitación, el temor al castigo y cosas semejantes son los acompañantes de la maldad ([Salmo 38:3–4](#); [Isaías 57:20–21](#); [Romanos 2:8–9](#); [8:15](#); [Hebreos 2:15](#); [10:27](#)).

El pecado es futilidad. La voz hebrea ‘*avén* (“daño”, “problema”, “engaño”, “nada”) resume la imagen de la esterilidad del pecado. Es el conjunto de problemas que cosecha aquél que siembra iniquidad ([Proverbios 22:8](#)) y es la inutilidad presente de la herencia antiguamente grandiosa ([Oseas 4:15](#); [5:8](#); [10:5](#), [8](#); [Amós 5:5](#); véase [Génesis 28:10–22](#)) de Betel (en sentido derogatorio, *Bet ‘Avén*, “casa de nada”). *Hebel* (“nada”, “vacío”) es la “vanidad” o “insignificancia” que aparece una y otra vez en el *Eclesiastés*, y la del frío consuelo de los ídolos ([Zacarías 10:2](#)). Su contrapartida, el vocablo griego *mataiótes*, describe la vaciedad o futilidad de una creación maldita por el pecado ([Romanos 8:20](#)) y las palabras altaneras de los falsos maestros ([2 Pedro 2:18](#)). En [Efesios 4:17](#), los creyentes están atrapados “en la vanidad de su mente”, debido a su entendimiento en tinieblas, y a la separación de Dios a causa de la dureza de su corazón.

El pecado envuelve al pecador en una exigente dependencia ([Juan 8:34](#); [Romanos 6:12–23](#); [2 Pedro 2:12–19](#)), convirtiéndose en una malvada

ley interna ([Romanos 7:23, 25; 8:2](#)). Desde Adán hasta el anticristo, el pecado se caracteriza por la rebelión. Esto puede tomar la forma de poner a Dios a prueba ([1 Corintios 10:9](#)), o de manifestarse hostil contra Él ([Romanos 8:7; Santiago 4:4](#)). El pecado produce la separación de Dios ([Génesis 2:17; véase 3:22–24; Salmo 78:58–60; Mateo 7:21–23; 25:31–46; Efesios 2:12–19; 4:18](#)). Esto puede provocar no sólo la ira de Dios, sino también su silencio ([Salmo 66:18; Proverbios 1:28; Miqueas 3:4–7; Juan 9:31](#)).

La muerte (heb. *mavet*, gr. *zánatos*) tuvo su origen en el pecado, y es la consecuencia final de éste ([Génesis 2:17; Romanos 5:12–21; 6:16, 23; 1 Corintios 15:21–22, 56; Santiago 1:15](#)). Se puede distinguir entre la muerte física y la espiritual ([Mateo 10:28; Lucas 12:4](#)).¹ La muerte física es un castigo por el pecado ([Génesis 2:17; 3:19; Ezequiel 18:4, 20; Romanos 5:12–17; 1 Corintios 15:21–22](#)) y puede producirse como castigo por algo concreto ([Génesis 6:7, 11–13; 1 Crónicas 10:13–14; Hechos 12:23](#)). Sin embargo, para los creyentes (quienes están muertos al pecado, [Romanos 6:2; Colosenses 3:3](#); y en Cristo, [Romanos 6:3–4; 2 Timoteo 2:11](#)), se convierte en una restauración gracias a la sangre de Cristo ([Job 19:25–27; 1 Corintios 15:21–22](#)), porque Dios ha triunfado sobre la muerte ([Isaías 25:8; 1 Corintios 15:26, 55–57; 2 Timoteo 1:10; Hebreos 2:14–15; Apocalipsis 20:14](#)).

Los que no son salvos, viven espiritualmente muertos ([Juan 6:50–53; Romanos 7:11; Efesios 2:1–6; 5:14; Colosenses 2:13; 1 Timoteo 5:6; Santiago 5:20; 1 Pedro 2:24; 1 Juan 5:12](#)). Esta muerte espiritual es la expresión máxima de la alienación del alma con respecto a Dios. Incluso los creyentes que pecan experimentan una separación parcial de Dios ([Salmo 66:18](#)), pero Él siempre está dispuesto a perdonar ([Salmo 32:1–6; Santiago 5:16; 1 Juan 1:8–9](#)).

La muerte espiritual y la física se combinan y llegan a la plenitud de su realización después del juicio final ([Apocalipsis 20:12–14](#)).¹ Aunque dispuesto por Dios ([Génesis 2:17; Mateo 10:28; Lucas 12:4](#)), el destino de los pecadores no le agrada ([Ezequiel 18:23; 33:11; 1 Timoteo 2:4; 2 Pedro 3:9](#)).

La única forma de enfrentarse al pecado consiste en amar primero a Dios, y convertirse después en un canal de su amor para los demás, por medio de la gracia divina. Sólo el amor se puede oponer a aquello que se opone a todo ([Romanos 13:10; 1 Juan 4:7–8](#)). Sólo el amor puede cubrir el pecado ([Proverbios 10:12; 1 Pedro 4:8](#)) y terminar remediando el pecado ([1 Juan 4:10](#)). Además, sólo “Dios es amor” ([1 Juan 4:8](#)). En

cuanto al pecado, el amor se puede expresar de maneras concretas.

El conocimiento del pecado debería engendrar santidad en la vida de la persona, y una insistencia en la santidad dentro de la predicación y la enseñanza de la Iglesia.

La Iglesia debe reafirmar su identidad como comunidad de pecadores salvados por Dios, ministrando en confesión, perdón y sanidad. La humildad debería caracterizar todas las relaciones cristianas, al darse cuenta los creyentes, no sólo de la vida y el destino terribles de los que han sido salvados, sino también del precio aún más terrible que ha sido pagado por esa salvación. Puesto que cada persona ha sido salvada de la misma naturaleza pecadora, no hay cualidades, ministerio ni autoridad alguna que pueda apoyar la elevación de uno por encima de otro; más bien, cada uno debe poner al otro por encima de sí mismo ([Filipenses 2:3](#)).

La extensión universal y la profundidad sobrenatural del pecado deben hacer que la Iglesia reaccione al imperativo de la Gran Comisión ([Mateo 28:18–20](#)) con una entrega que abarque a todos sus miembros, y con el milagroso poder del Espíritu Santo.

La comprensión de la naturaleza del pecado debería renovar nuestra sensibilidad ante los temas ambientales, recuperando así el mandato original de cuidar del mundo de Dios de manos de quienes preferirían adorar a la creación, en lugar de adorar a su Creador.

La Iglesia debería ser la gran defensora en los temas de justicia social y de necesidades humanas, como testimonio de la veracidad del amor, contra la mentira del pecado. Sin embargo, tal testimonio deberá señalar siempre hacia el Dios de justicia y amor que envió a su Hijo a morir por nosotros. Sólo la salvación, no la legislación, ni un evangelio social que pase por alto la cruz, ni mucho menos la acción violenta o militar, puede curar el problema y sus síntomas.

Por último, debemos vivir en la esperanza cierta de un futuro más allá del pecado y de la muerte ([Apocalipsis 21–22](#)). Entonces, purificados y regenerados, los creyentes verán el rostro de Aquél que ya no recuerda su pecado ([Jeremías 31:34](#); [Hebreos 10:17](#)).

8.6 PREGUNTAS DE ESTUDIO

1. ¿Por qué es importante el estudio del pecado, y qué dificultades

encuentra?

2. Identifique, describa y analice los principales puntos de vista extrabíblicos sobre el pecado y el mal.
3. ¿Cuáles fueron la naturaleza y la significación de la caída de Adán?
4. ¿Cuáles son los temas bíblicos relevantes en el estudio del pecado original?
5. ¿Cuáles son los puntos fuertes y los puntos débiles en cada una de las teorías principales sobre el pecado original?
6. ¿Cómo puede existir el mal, siendo así que Dios es bueno y poderoso?
7. ¿Cuál es la esencia del pecado? Presente apoyo bíblico.
8. ¿Cuáles son las características principales del pecado? Identifíquelas y estúdielas.
9. Señale algunas de las categorías principales de pecados. Estúdielas brevemente.
10. Comente el problema del pecado imperdonable. Sugiera las preocupaciones de tipo pastoral, y la forma en que usted se enfrentaría a ellas.
11. Estudie la extensión del pecado. Presente apoyo bíblico.
12. Describa las consecuencias del pecado. Dé atención especial al tema de la muerte.

¹ El término técnico para el estudio del pecado es “hamartiología”, palabra derivada del griego *hamartía*, “pecado”.

¹ Véase Lewis Sperry Chafer, *Systematic Theology*, vol. 2 (Dallas: Dallas Theological Seminary Press, 1947), pp. 227–228, 252–253.

¹ Para un resumen de muchos de estos puntos de vista, véase Millard J. Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 1985), pp. 581–595.

² Sobre el existencialismo cristiano, Søren Kierkegaard, *The Concept of Dread*, 2ª edición, Walter Lowrie, traductor al inglés (Princeton: Princeton University Press, 1957); íd., *Fear and Trembling and The Sickness unto Death*, Walter Lowrie, traductor al inglés (Princeton: Princeton University

Press, 1954). Para una teoría totalmente desarrollada: Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation*, vol. 1, *Human Nature* (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1964), pp. 178–186.

3 Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. 2 (Chicago: University of Chicago, 1957), pp. 19–78. Isamu Yamamoto, *Beyond Buddhism: A Basic Introduction to the Buddhist Tradition* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1982). Wendy Doniger O'Flaherty, *The Origins of Evil in Hindu Mythology* (Berkeley: University of California Press, 1976). Karen Hoyt, *The New Age Rage* (Old Tappan, N. J.: Fleming H. Revell, 1987).

4 Mary Baker Eddy, *Science and Health with a Key to the Scriptures* (Boston: First Church of Christ, Scientist, 1934), p. 480.

5 Fredireck R. Tennant, *The Origin and Propagation of Sin* (Londres: Cambridge University Press, 1902).

1 Alfred T. Hennelly, editor, *Liberation Theology: A Documentary History* (Nueva York: Orbis, 1990), una antología de fuentes primarias.

2 R. C. Zaehner, *The Teachings of the Magi, A Compendium of Zoroastrian Beliefs* (Nueva York: Oxford University Press, 1956).

3 Royce Gordon Gruenler, *The Inexhaustible God* (Grand Rapids: Baker Book House, 1983), una crítica general del proceso.

4 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980).

1 Paul Kurtz, editor, *Humanist Manifestos I and II* (Buffalo, N. Y.: Prometheus Books, 1973), pp. 15–16.

2 Es de la máxima importancia para la presente discusión que los relatos sobre la creación, y por extensión la caída, sean reales e históricos. *Where We Stand* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1990), p. 105.

3 Véase el capítulo 6.

4 Véase el capítulo 6.

5 El pelagianismo niega la inmortalidad adámica. La idea de la inmortalidad “contingente” aparece por primera vez en Teófilo de Antioquía (115–68–81), “To Autolyucus”, 2.24.

1 Meir Zlotowitz, Bereishis, *Genesis*, vol. 1 (Nueva York: Mesorah Publications, 1977), pp. 102–103. U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis*, primera parte (Jerusalén: The Magnes Press, 1972), p. 125. Algunos, en relación a esto, dicen que quiere decir que Adán y Eva “se volvieron mortales”. No obstante, la Biblia dice muy claro que sólo Dios posee inmortalidad (1 Timoteo 6:16). “Ciertamente moriréis” es una expresión que aparece doce veces más en el Antiguo Testamento y se refiere siempre al castigo por el pecado, o a una muerte prematura como castigo. Véase Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis, Chapters 1–17: New International*

Commentary of the Old Testament (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1990), pp. 173–174. J. H. Hertz, editor, *The Pentateuch and Haftorahs*, 2ª edición (Londres: Soncino Press, 1978), p. 8. H. C. Leupold, *Exposition of Genesis* vol. 1 (Grand Rapids: Baker Book House, 1982), p. 128. Éste último señala: “La afirmación de que el Antiguo Testamento no conoce la muerte espiritual, porque no llega a usar la expresión misma, es racionalizante y superficial, y tuerce el sentido de todo el Antiguo Testamento.”

2 Observemos el posible simbolismo de las vestiduras dadas por Dios, que hicieron necesario el derramamiento de sangre, lo cual sugiere una expiación (véase [Génesis 4:2–5](#); Hebreos 9:22).

1 Los arminianos no definirían la aceptación del ofrecimiento divino de salvación como un acto meritorio. H. Orton Wiley, *Christian Theology*, vol. 2 (Kansas City: Beacon Hill, 1940), p. 138. Arminio (1560–1609), “Public Disputations” en *The Writings of James Arminius*, vol. 3, traducción al inglés de W. R. Bagnall (Grand Rapids: Baker Book House, 1986), p. 375. Véase también Carl Bangs, *Arminius, A Study in the Dutch Reformation* (Nashville: Abingdon, 1971), p. 343. John Wesley, “Sermon LXII-On the Fall of Man”, *Sermons on Several Occasions*, vol. 2 (Nueva York: Carlton & Porter, s. f.), pp. 34–37.

2 Andrew T. Lincoln, *Ephesians*, Word Biblical Commentary, vol. 42 (Dallas: Word Books, 1990), p. 99.

1 *Ibíd.*, también el estudio de G. Braumann sobre *teknón* en “Child”, *New International Dictionary of New Testament Theology*, Colin Brown, editor, vol. 1 (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1975). p. 286.

1 Puesto que Pablo estipula el período entre Adán y Moisés, debe haber pensado principalmente en los adultos que desobedecían un mandato directo de Dios que llevaba anexa la pena de muerte, como lo hicieron Adán y Eva en el Edén, e Israel después de la ley mosaica. Esto es, puesto que el pecado de Adán nos acarreó la muerte. Dios actuó con justicia al decretar que los pecados de ellos les podían acarrear la muerte. Esto se puede referir a los infantes (como piensan algunos), pero sólo por extensión.

2 El espacio impide que entremos en sutilezas como la naturaleza precisa de la corrupción y docenas de posiciones más, como el realismo filosófico de Odón y la Constitución y aprobación divinas arbitrarias de Edwards. Entre los resúmenes más completos, aunque parcializados, se encuentran Henri Rondet, *Original Sin, the Patristic and Theological Background*, traducción al inglés de C. Finegan (Staten Island, N. Y.: Alba House. 1972); F. R. Tennant, *The Sources of the Doctrine of the Fall and Original Sin* (Londres; Cambridge University Press, 1903); Norman P. Williams, *The Ideas of the Fall and Original Sin: A Historical and Critical Study* (Londres: Longmans, Green and Co. Ltd., 1927).

1 Por ejemplo, Talmud: Berakoth 61 a y Nedarim 32b; Genesis Rabbah 9:10; Testament of Asher 1:5. A. Cohen, *Everyman's Talmud* (Nueva York: Schocken, 1949), pp. 88–93. Baruch 56:11–16; 1 [Ethiopic] Enoch 1:5; 10:8–15; 12:2–4; 13:10; 14:1–3; 15:9; 39:12–13; 40:2; y Jubilees 4:15, 22; 7:21; 8:3; Testament of Reubin 5:6; Damascus Document (Zadokite Fragment) 2:17–19; Genesis

Apocryphon (1 QapGen) 2:1. En Talmud: Shabbath 88b, 104a; Pesahim 54a; Behoraoth 55b; Tamid 32b. En los apócrifos y pseudoepígrafes: Apocalypse of Moses (The Greek Life of Adam and Eve) 14, 32; 2 Baruch 17:2–3; 23:4; 48:42–43; 54:15–19; 56:5–10; Ecclesiasticus or The Wisdom of Jesus Son of Sirach 14:17; 25:24; 2 Enoch 30:14–31:8; 4 Ezra 3:7, 21–22; 4:30–32; 7:116–18; Life of Adam and Eve 44; Wisdom of Solomon 2:23–24; véase 10:1–4, Rabbah 9:8; véase Aboth 5:18.

2 Entre los que apoyan esta idea se hallan Pedro Lombardo (alrededor de 1100–1160), Sentencias II 30.5; Los Concilios de Trento (1545–1563) y Vaticano II (1962); G. W. Bromiley, “Sin”, en *The International Standard Bible Encyclopedia*, editor, Geoffrey W. Bromiley, vol. 4 (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1988), pp. 519–520.

3 Pelagio (alrededor de 360–420), Celestio (floreció 411), Rufino Tiranio (alrededor de 355–410), Juliano de Eclanum (380-entre 425 y 455) y muchos teólogos liberales modernos sostienen esta posición.

1 Entre los partidarios clave se encuentra Juan Casiano (alrededor de 360–435), Hilario de Arlés (alrededor de 401–450), Vicente de Lérins (floreció alrededor de 450), algunos arminianos posteriores y los presbiterianos de la Nueva Escuela (siglo diecinueve).

2 Por ejemplo, John Miley, *Systematic Theology*, vol. 1 (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1989), pp. 505–509.

3 Partidarios clave son Pláceo (1596–1655 o 1665) y la Escuela de Saumur.

1 Véase el capítulo 7.

2 Por ejemplo, *On Marriage and Concupiscence* vol. 1, 27, en *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, editor, Philip Schaff, traducción al inglés de Peter Holmes y R. E. Wallis (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, reimpresión de 1971), vol. 5, pp. 274–275.

3 William G. T. Shedd, *Theological Essays*, reimpresión (Minneapolis: Klock & Klock, 1981), pp. 209–264. El realismo comenzó con Tertuliano (floreció 200) y ha sido sostenido por muchos teólogos desde entonces.

4 Véase Ronald Williamson, *Philo and the Epistle to the Hebrews* (Leiden: E. J. Brill, 1970), pp. 103–109. [Hebreos 7:9–10](#) podría apoyar un traducianismo genérico.

1 Véase el capítulo 7.

2 Se encuentran por vez primera ciertos presagios de federalismo poco reconocidos en Ireneo (alrededor de 130–200; *Against Heresies*: Adam and Christ: III.22.3–4; Adam and the race: II.19.6, 21.2, 21.33, 23.8, 33.7; IV.22.1; V.16.2; 17.1, 26.2; Adam’s effect on the race: III.22:10, 23:8, IV.22.1; guilt: V.34.2). Muchos de los reformados sostenían este punto de vista (Hodge, *in extremis*), como lo hizo Arminio (“Public Disputations” XXXI.9; pero véase las ideas realistas en VII.16), aunque no todos sus seguidores. Los materiales clave de Wesley son cautelosamente federalistas (*Notes on the New Testament*, Rom. 5:12–21; *Doctrine of Original Sin*, sec. VI-VII),

como lo son muchos de sus seguidores (Wiley). Los wesleyanos tienden hacia el traducianismo.

1 Esta teoría es compatible tanto con la dicotomía como con la tricotomía, y también con el creacionismo, o con un traducianismo moderado en el cual surge la condición de persona en el momento de la concepción humana.

2 Es de gran importancia el hecho de que Adán y Eva hayan proclamado la sentencia de separación de Dios sobre sí mismos al sentir temor y esconderse, antes de que Dios los declarara culpables a ellos.

1 Ésta es la pregunta clave de la teodicea.

1 El texto hebreo no indica que Dios haya hecho nada en cuanto a esto.

2 William Hendriksen, *Exposition of Paul's Epistle to the Romans*, New Testament Commentary (Grand Rapids; Baker Book House, 1981) pp. 325–326.

3 La lejía casera contiene sólo el 2% de cloro.

4 Agustín pensaba que este desorden surgía cuando una criatura buscaba un bien que no fuese el más excelente (*City of God*, 12.6–8); véase [Romanos 1:25](#).

1 Punto sostenido por Ireneo y por muchos de los padres griegos.

2 Punto sostenido por Agustín y muchos de los padres latinos.

3 Véase Lewis Sperry Chafer, *Systematic Theology*, vol. 2 (Dallas: Dallas Theological Seminary Press, 1974), pp. 229–234.

4 Entre las buenas presentaciones de esto se hallan Norman Geisler, *Philosophy of Religion* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1974), pp. 311–403, y la obra del liberal John Hick, *Evil and the God of Love* (Nueva York: Harper and Row, 1966).

5 Para un buen resumen, véase Erickson, *Christian Theology*, pp. 577–580; sobre la idolatría, véase Tertuliano, *On Idolatry*, p. 1.

1 En cuanto a la filosofía moral, véase por ejemplo, Emmanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals and Critique of Practical Reason*. Es irónico que la palabra “conciencia”, un término tan relativizado en la sociedad de hoy, se derive del latín *conscientia*, “con conocimiento”, o “conocimiento compartido”.

2 “Cauterizado” puede tener el sentido de “marcado al fuego”. A los delincuentes habituales se los marcaba así. Por tanto, conciencia cauterizada es aquélla que actúa como la conciencia de un delincuente, y halla excusas para el pecado.

1 El *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 3ª ed. rev. (Washington, D.C.: American Psychiatric Association, 1987), pp. 335–358, da una lista de once tipos de desórdenes de personalidad.

1 Véase el capítulo 7.

1 La formulación clásica de la lista es orgullo, avaricia, lujuria, envidia, gula, ira y pereza. Entre la literatura relevante tenemos a Juan Casiano, *Conference* 5; Gregorio Magno, *Moralia on Job* 31:5 y, especialmente, Tomás de Aquino, *Summa Theológica* 2.2.

2 Muchos rabinos consideraban menos grave el asesinato que la seducción de otros al pecado, porque aquél sólo saca a alguien de este mundo, mientras que éste mantiene a alguien alejado del cielo (Sifr Deut. sec. 252; 120a; Sanhedrin 55a, 99b). Cohen, *Everyman's Talmud*, 102.

3 Observemos el vocablo hebreo *reshá'*, “maldad” o “desorden” (*Job* 3:17; *Isaías* 57:20–21), en relación con la idea general de que los pecadores crean problemas.

1 La versión Reina-Valera habla de pecar “por yerro”, esto es, por error, lo cual es más preciso que la palabra “ignorancia”, la cual da el sentido de hacer las cosas sin mala intención, y que aparece en otras versiones. La palabra “yerro” traduce mejor el hebreo *shagag* y *shagá*. Se ve claro que algunos de estos pecados son cometidos a sabiendas, pero debido a la debilidad humana, más que a una rebeldía (por ejemplo, 5:1). El contraste parece estar entre estos pecados y los “desafiantes”, o hechos con soberbia (literalmente, “con la mano en alto”, *Números* 15:22–31). R. Laird Harris, “Leviticus”, en *Expositor's Bible Commentary*, Frank E. Gaebelin, editor, vol. 1 (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1990), pp. 547–548.

1 Higagah 16a.

1 Véase G. C. Berkouwer, *Sin*, traducción al inglés de Philip C. Holtrop (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1971), pp. 302–314. Loraine Boettner, *Roman Catholicism*, Phillipsburg, N. J.: Presbyterian and Reformed, 1956.

2 Hermann Wolfgang Beyer, “*Blasphemia*”, en *Theological Dictionary of the New Testament*, Gerhard Kittel, editor, Geoffrey W. Bromiley, traductor al inglés, vol. 1 (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1964), pp. 621–625. Para un paralelo fascinante, véase en los rollos del mar Muerto el “Documento de Damasco”, sección 5, que se centra en la falta de discernimiento entre el pueblo.

1 El que estos pecados hablen de un pecado imperdonable que causa la pérdida de la salvación, se halla en armonía con la posición de las Asambleas de Dios, *Where We Stand*, p. 108.

2 La posición opuesta se atribuye con frecuencia a Jerónimo (Carta 42) y a Juan Crisóstomo (“Homilías sobre Mateo”, 49; Mateo 12:25–26, sec. 5). Sin embargo, parece, especialmente en el caso de Juan Crisóstomo, que el rechazo se refiere al testimonio interno del Espíritu en cualquier período. Se puede ver esto último en John A. Broadus, *Commentary on the Gospel of Matthew* (Filadelfia: American Baptist Publication Society, 1886), pp. 271–273.

3 Así lo sostenía el obispo rigorista Novaciano (fl. a mediados del tercer siglo), con respecto a los “lapsi” (lat., “los que han caído o fallado”; aplicado a los cristianos que adoraban a falsos dioses para escapar a la persecución de Decio, años 249–251). La *Epístola* 42 de Jerónimo

contiene tanto la descripción como la refutación.

4 En esencia, este punto de vista fue sostenido por Agustín, por muchos luteranos y por la mayor parte de los teólogos arminianos. Para un buen análisis, véase Stanley M. Horton, *El Espíritu Santo revelado en la Biblia* (Editorial Vida, 1980).

5 Aunque [Deuteronomio 27:26](#) no contenga la palabra “todos”, hay varias razones para aceptar que está implícita: (1) La exige el contexto de [Deuteronomio 28:1](#). (2) Así está traducido el texto en la LXX. (3) Pablo la incluye al citarlo en [Gálatas 3:10](#). (4) Aunque se está teniendo en cuenta la ley mosaica, está claro que Pablo la ve estrechamente relacionada con la “ley de la naturaleza” ([Romanos 2:13–15](#)). La supuesta discrepancia queda resuelta por el hecho de que, tanto el pecado más insignificante, como el más detestable, son suficientes para acarrear la condenación eterna. Sin embargo, es cierto que los pecados más serios suelen tener unas consecuencias más significativas, no sólo para aquéllos contra los cuales se ha pecado, sino también para el pecador, al quedar éste más alejado de la presencia de Dios.

1 Por ejemplo, Melvin Konner, *The Tangled Wing: Biological Constraints on the Human Spirit* (Nueva York: Holt, Reinhart and Winston, 1982).

2 Con esto no estamos aprobando la conducta homosexual, sino condenando la violencia contra los homosexuales.

3 Este pasaje no se refiere a las personas. (1) Se menciona separadamente a los creyentes ([Romanos 8:18](#), 21–25). (2) Los pecadores no esperarían ansiosos a los “hijos de Dios” ([8:19](#), 21). (3) Esto implicaría una salvación universal. (4) Pablo usa en otros lugares el vocablo *ktísis* con el sentido de “creación” (véase [Romanos 1:20](#)). (5) Está de acuerdo con la maldición de Dios sobre el suelo ([Génesis 3:17](#)). (6) Está de acuerdo con la escatología ([2 Pedro 3:13](#); [Apocalipsis 21:1–2](#)). Para una defensa de esto, véase William Hendriksen, *Exposition of Paul’s Epistle to the Romans*, New Testament Commentary (Grand Rapids: Baker Book House, 1981), pp. 266–269.

1 Algunos ven esto en [Isaías 10:20–21](#) y [1 Corintios 5:5](#), pero esta interpretación parece contraria a la Expiación. Con respecto a [Isaías 10:20–21](#), véase Erickson, *Christian Theology*, p. 610.

2 Louis Berkhof, *Systematic Theology*, 4ª edición (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1941) pp. 255–261, es una fuente útil en cuanto a la pena y el castigo.

1 *Ibíd.*, pp. 258–259. Parece extrema su afirmación: “La Biblia no conoce esta distinción.”

1 Véase el capítulo 18.

Capítulo 9

El Señor Jesucristo

David R. Nichols

El Señor Jesucristo es la figura central de toda la realidad cristiana; por consiguiente, las verdades acerca de Él son centrales en el cristianismo.¹ Ninguna teología que le quite importancia a Cristo para poner a la humanidad en el centro, podrá revelarnos de manera completa la plenitud de lo que enseña la Biblia.² Jesús significa el cumplimiento de muchas profecías del Antiguo Testamento, y es el autor de las enseñanzas del Nuevo. Los cristianos lo consideran el Cordero sacrificado desde la fundación del mundo, y también el Rey que vendrá ([Apocalipsis 13:8; 19:11–16](#)).

9.1 EL CONOCIMIENTO DE JESÚS

Debemos comenzar por reconocer que los conocimientos acerca de Jesucristo son al mismo tiempo iguales a los conocimientos acerca de otras personas, y distintos a ellos. En su condición de líder espiritual del cristianismo, Jesús es el objeto de nuestro conocimiento, y también de nuestra fe. También produce conocimiento espiritual a través del Espíritu Santo que habita en nosotros. Los cristianos creen de manera universal que Jesús está vivo en el presente, centenas de años después de su vida y muerte sobre la tierra, y que está en la presencia de Dios Padre en los cielos. Con todo, lo cierto es que esta persuasión es producto de lo que llamamos fe salvadora, por medio de la cual la persona tiene un encuentro salvador con Jesucristo, y por medio del arrepentimiento y la fe, es regenerada, convirtiéndose en una nueva criatura. Entonces, el conocimiento de Jesús como Salvador conduce, por medio de la experiencia, a una comprensión espiritual de la existencia personal de Jesús en el presente. De esta manera, el conocimiento de Jesús es diferente al conocimiento de otras figuras históricas.

Los escritores del Nuevo Testamento eran cristianos consagrados y escribieron desde esa perspectiva. Los teólogos liberales del siglo diecinueve no pasaron por alto esta realidad, por lo que afirmaron que los libros del Nuevo Testamento no podían enseñar la historia acerca de Jesús, porque no eran objetivos, en el sentido moderno de la palabra.¹ ran

cantidad de trabajos recientes en el campo de la hermenéutica han mostrado que nadie escribe nada desde un punto de vista neutral o totalmente objetivo.² pectiva podría haber que la de unos cristianos que escribían acerca de Alguien a quien habían conocido en la carne, y que también continuaba en un estado resucitado después de su vida en la tierra? Por supuesto, esto nos lleva al tema del conocimiento histórico de Jesús.

Para que nuestra investigación sea válida, también debe comprender el lado histórico de la existencia de Jesús. En el siglo diecinueve, y bajo las fuertes suposiciones previas antisobrenaturalistas de la alta crítica, se organizó una búsqueda del Jesús histórico, en un intento por cribar los hechos que los eruditos liberales consideraban que podrían aceptar, y de esta forma componer una imagen de Jesús que pudiera ser pertinente y comprensible para las personas modernas. Estos intentos introdujeron una cuña entre el Jesús de la historia, al que supuestamente sólo se podía conocer por medio de una crítica histórica y racionalista³ios, y el Cristo de la fe. Consideraban a este último como mucho mayor que el Jesús histórico debido a que la fe en Él había hecho que los escritores de los evangelios basaran su presentación de Jesús en lo que se predicaba (el *kerigma*⁴), más que en los supuestos hechos históricos.⁵

Ampliamente aceptado entre los eruditos liberales, este punto de vista preparó el escenario para el enfoque de la crítica de las formas, cuyos principales representantes fueron Martin Dibelius y Rudolf Bultmann. Estos críticos consideraban que, investigando hacia atrás a través de las “formas” usadas por la Iglesia para describir a Jesús en el *kerigma*,¹ podrían al menos intentar descubrir al Jesús histórico. Afirmaban que no se podía confiar en que los evangelios sinópticos presentasen al Jesús histórico, porque creían que había quedado confuso ante la presentación del Jesús “Cristo” del *kerigma*.

Bultmann dividió los evangelios sinópticos en unidades individuales, tratando de probar que habían tomado forma de manera gradual, “a partir de condiciones y necesidades de vida muy definidas, de las cuales brota un estilo bien definido, y formas y categorías también muy definidas”.² Según su punto de vista, la iglesia apostólica creó conceptos sobre la naturaleza y la obra de Jesús que eran extraños al entendimiento del propio Jesús. Bultmann sugiere que los evangelistas “sobrepusieron al material tradicional su propia creencia en que Jesús era el Mesías”.³ Por consiguiente, creía que, trabajando a partir del siglo veinte con instrumentos históricos y racionalistas, podría separar al Jesús histórico del Cristo proclamado por la Iglesia.⁴ Algunos entre los mismos

estudiantes de Bultmann, como Ernst Käsemann y Gunther Bornkamm, comenzaron a señalar las deficiencias de este enfoque.

Se suele considerar a Ernst Käseman como el iniciador de la “nueva búsqueda del Jesús histórico”, lanzada por un grupo de eruditos conocidos como “post-bultmannianos”. Sostenía que los mismos escritores del Nuevo Testamento le atribuían el mensaje que estaban predicando al Jesús histórico, invistiéndolo “de manera inconfundible con una autoridad preeminente”.⁵

Otro representante de esta escuela de pensamiento, Günther Bornkamm,⁶ escribió que Jesús no tenía conciencia de ser el Mesías, y que los títulos cristológicos le habían sido aplicados por los cristianos después de la resurrección. Posteriormente ha habido variaciones de este mismo tema: Gerhard Ebeling¹ ha afirmado que Jesús era conocido como Hijo de Dios antes de la resurrección. Ernst Fuchs² ha considerado la cuestión de la legitimidad teológica de esta búsqueda. Al respecto sostiene que la solución al problema se encuentra en ver a Jesús como el ejemplo de la fe en Dios. Cuando el cristiano sigue su ejemplo, el Cristo de la fe es el Jesús histórico.

Otros eruditos han tenido más seguridad en cuanto a la relación entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe. Nils Dahl³ ha presentado el argumento de que la investigación histórica sobre Jesús tiene legitimidad teológica y nos puede dar comprensión sobre Jesús, particularmente ante las tendencias de la Iglesia a crearlo a su propia imagen. Charles H. Dodd ha sostenido que los títulos cristológicos proceden en realidad del ministerio terreno de Jesús, y que Él llegó a comprender que era el Mesías cuando lo estaban juzgando.⁴ Por último, Joachim Jeremías ha presentado argumentos a favor de la necesidad de basar el cristianismo en las enseñanzas de Jesús tal como las presentan los evangelios, los cuales él considera dignos de confianza. Señala además que uno de los peligros del enfoque llamado “crítica de las formas” consiste en que fundamenta el cristianismo sobre una abstracción de Cristo, y no sobre la realidad histórica que promete.⁵

9.2 LOS PROBLEMAS DE LA METODOLOGÍA

En todo estudio responsable, es necesario someter a escrutinio a las metodologías utilizadas para analizar los datos y presentar las conclusiones. Los métodos que hayan sido sometidos a escrutinio producirán estudios más sólidos que aquéllos que no lo hayan sido. El estudio de la Cristología sugiere al menos los siguientes aspectos como

zonas fronterizas para la metodología.

Los contrarios “hacer como opuesto a ser” hacen surgir los problemas de la Cristología funcional, como opuesta a la ontológica.¹ Una Cristología que define primariamente a Jesús por *lo que hizo*, es una Cristología funcional. Una Cristología que define primariamente a Jesús por *quién es*, es una Cristología ontológica. Tradicionalmente, estos dos enfoques se han alineado con dos clases diferentes de teología. La Cristología funcional² ha sido presentada sobre todo por los teólogos y exegetas bíblicos, mientras que la Cristología ontológica³ ha sido presentada sobre todo por los teólogos sistemáticos. Puesto que las cristologías funcionales insisten sobre todo en las acciones de Jesús sobre la tierra como hombre, tienden a hacer resaltar su humanidad a expensas de su divinidad.⁴

Uno de los misterios más profundos de la fe cristiana es la unión de lo divino y lo humano en Jesucristo. No hay tema que suscitara más controversia que éste en los tiempos de los Padres de la Iglesia. Más adelante describiremos en este mismo capítulo las herejías cristológicas que fueron probadas y condenadas entre los siglos tercero y quinto.

Nuestro estudio de la Cristología no estaría completo, si no consideramos la relación que existe entre la Cristología, la salvación y el reino de Dios que ha sido profetizado. Para los escritores del Nuevo Testamento, la Cristología no permanece aislada, como una categoría abstracta de conocimiento. La preocupación primordial de estos autores es la salvación de la humanidad por Dios a través del único Mediador, el Señor Jesucristo ([Mateo 28:19–20](#); [Hechos 2:38](#); [Romanos 1:16](#)). Por consiguiente, desde el punto de vista exegético, la existencia de la salvación de Dios sobre la tierra crea la necesidad de comprender a Aquél que la trajo. Una vez reconocido este hecho, es posible tomar el punto de vista teológico, dentro del cual la Cristología es un tema distinto, digno de investigación por derecho propio. Entonces, puesto que la salvación es el punto de partida en el mensaje del Nuevo Testamento, se debe tomar la cruz de Cristo como el elemento central de definición, puesto que, según los escritores del Nuevo Testamento, fue allí donde se realizó nuestra salvación. Por tanto, la cruz define la relación orgánica que existe entre la doctrina de la salvación y la Cristología, al menos al nivel exegético.

También se encuentra el tema del reino de Dios profetizado, en su relación con la Cristología y la salvación. Cuando llamamos “Cristo” (Mesías, “Ungido”) a Jesús, nos hallamos de inmediato en el ámbito de la profecía. Este título llevaba en sí una enorme carga de significado profético para los judíos, tanto a partir de los libros canónicos del Antiguo

Testamento, como a partir de los escritos apocalípticos intertestamentarios. El cumplimiento de muchas profecías del Antiguo Testamento¹ en la encarnación, vida, muerte y resurrección de Jesús, muestra la irrupción del reino de Dios.

La importancia del reconocimiento del papel de la profecía aquí se encuentra en que nos ayuda a comprender en qué forma difiere el cristianismo del judaísmo. Mientras que el judaísmo esperaba que el Mesías representara un papel clave en la liberación política de la nación, el cristianismo enseña que Jesús es realmente el Mesías de Dios, aunque haya rechazado la autoridad política en su primera venida. En la teología cristiana, esto conduce a la necesidad de la Segunda Venida como realidad futura. Por supuesto, ambas verdades se basan en las enseñanzas de Jesús presentadas en el Nuevo Testamento. Las dos venidas de Cristo son dos polos del plan de Dios, cada una de ellas necesaria para tener una imagen total de Jesucristo, el Mesías de Dios. Esta división de la profecía no es posible en la teología del judaísmo y sigue siendo una de las grandes barreras entre estos dos sistemas religiosos.

9.3 UNA COMPRENSIÓN NEOTESTAMENTARIA DE JESUCRISTO

Los títulos que recibe Jesús en el Nuevo Testamento nos ayudan a comprenderlo de maneras que tenían mucho significado en el mundo antiguo en el que vivió. También nos ayudan a comprender lo único que es Él.

9.3.1 *Señor y Cristo*

¿Qué tipo de Cristología tenemos en [Hechos 2:22–36](#)? Pedro comienza recordándoles a los judíos el poder para obrar milagros que tenía Jesús, y que todos ellos conocían. Esto era importante. La observación de Pablo de que “los judíos piden señales, y los griegos buscan sabiduría” ([1 Corintios 1:22](#)) es exacta para ambos pueblos. Sin embargo, como pasa con toda proclamación responsable de Jesús, Pedro comienza de inmediato a hablar acerca de la muerte de Jesús: lo habían crucificado,¹ pero Dios lo había levantado de entre los muertos. Pedro y muchos más eran testigos de este hecho. Después, Pedro da una larga explicación sobre la resurrección, y algunos pasajes del Antiguo Testamento que la profetizaban. Usando una hermenéutica responsable, prueba que el Salmo 16 no se puede aplicar solamente a David, sino que también se aplica con toda certeza a Jesús ([Hechos 2:29, 31](#)).

Jesús, exaltado ahora a la derecha de Dios, ha derramado el Espíritu Santo junto con el Padre ([Hechos 2:33](#)). Esto explica las lenguas y la proclamación de las cosas buenas de Dios que habían escuchado los judíos de quince naciones diferentes, reunidos de la dispersión para la fiesta de Pentecostés en Jerusalén. Ciertamente, era una señal milagrosa.

A continuación, Pedro atestigua la veracidad de la ascensión, utilizando el [Salmo 110:1](#) (véase [Hechos 2:34–35](#)): “Jehová dijo a mi Señor: Siéntate a mi diestra, hasta que ponga a tus enemigos por estrado de tus pies.” Esto explica satisfactoriamente al Señor Jesucristo, quien estuvo aquí en la tierra, en la carne, y después ascendió a los cielos, donde recibió su posición presente.

[Hechos 2:36](#) declara con claridad que debemos creer para poder recibir la salvación del Mesías de Dios. “Sepa, pues, ciertísimamente toda la casa de Israel, que a este Jesús a quien vosotros crucificasteis, Dios le ha hecho *Señor y Cristo*.” Notemos la continuidad que se expresa aquí. Este Jesús exaltado es el mismo Jesús que fue crucificado.

Los dos títulos de “Señor” y “Cristo” son los términos primarios en el sermón de Pedro el día de Pentecostés. Aquí, los lazos con el ministerio terrenal de Jesús son significativos, porque el que Dios Padre haya hecho de Jesús Señor y Cristo es el sello máximo de aprobación sobre su vida y ministerio: sus milagros, sus señales y prodigios, su enseñanza, su muerte y su resurrección.

9.3.2 *Siervo y profeta*

El contexto de [Hechos 3:12–26](#) es la curación del hombre en la Puerta Hermosa. Con ocasión de este milagro, se reunió una multitud y Pedro le predicó. Comenzó con el hecho de que Dios había glorificado a “su siervo Jesús” (v. 13) después que los judíos de Jerusalén lo mataran. Habían matado a Jesús, a pesar de que El es el “Autor de la vida” (v. 15) ¡Qué paradoja! ¿Cómo se puede matar al Autor¹ de la vida?

“Siervo” (v. 13) es otro título importante de Jesús. Algunas versiones de la Biblia traducen “siervo” (gr. *πάϊς*) en este pasaje como “hijo”, “niño” (véase la [RV](#), nota del traductor). *Πάϊς* puede significar “hijo”, pero no se debería traducir así en [Hechos 3](#) y [4](#). El Jesús niño no fue el que murió en la cruz; fue el Jesús hombre, llevando sobre sí los pecados del mundo. Aquí, el contexto exige el significado de “siervo”, puesto que en [Hechos 3](#) comienza a surgir una Cristología del siervo. Observemos cómo, a partir del versículo 18, las profecías del Antiguo Testamento reivindicadas para

Jesús el título de Mesías de maneras que para los judíos eran muy inesperadas. Los judíos esperaban que el Cristo reinase, no que sufriese.

Además de esto, Pedro afirma que Jesús regresará (vv. 20–21), lo cual no ha sido mencionado en el capítulo 2. Entonces, después de su Segunda Venida, Dios restaurará todo lo que había sido profetizado en el Antiguo Testamento. Observe que no estamos ahora en los tiempos de la restauración de todas las cosas. Este texto pone claramente todo esto en el futuro. Cuando sea el momento de que Dios lo restaure todo, Jesús regresará en su segunda venida. El Milenio comenzará y se iniciará toda la realidad de la era por venir que nos presentan varios libros de la Biblia.²

A continuación, Pedro presenta a Jesús como el Profeta semejante a Moisés (vv. 22–23). Moisés había declarado: “Profeta de en medio de ti, de tus hermanos, como yo, te levantará Jehová tu Dios; a él oiréis” (Deuteronomio 18:15). Naturalmente, podríamos decir que Josué había cumplido aquellas palabras. Ciertamente, Josué, el seguidor de Moisés, había venido después de él y había sido un gran libertador en sus propios tiempos. Sin embargo, otro Josué vino (en el idioma hebreo, Josué y Jesús son el mismo nombre).¹ Los primeros cristianos reconocían a Jesús como el cumplimiento definitivo de la profecía de Moisés.

Entonces, al final de este pasaje (Hechos 3:25–26), Pedro les recuerda a sus oyentes el pacto con Abraham, que es muy importante para entender a Cristo. “Vosotros sois los hijos de los profetas, y del pacto que Dios hizo con nuestros padres, diciendo a Abraham: En tu simiente serán benditas todas las familias de la tierra. A vosotros primeramente, Dios, habiendo levantado a su Hijo, lo envió para que os bendijese, a fin de que cada uno se convierta de su maldad.” Está claro que Jesús trae ahora la bendición prometida, y es el cumplimiento del pacto con Abraham, y no simplemente el cumplimiento de la ley dada a través de Moisés.

9.3.3 Verbo

Juan 1:1 presenta a Cristo por medio del término *lógos*. Este vocablo griego (traducido *Verbo* en la RV, del latín *verbum*, “palabra”; nota del traductor) significa “palabra”, “afirmación”, “mensaje”, “declaración” o “el acto de hablar”. Oscar Cullman señala lo importante que es reconocer que en Juan 1, *lógos* tiene un significado especializado; es descrito como una *hypóstasis* (Hebreos 1:3): una existencia personal y distinta de un ser real y verdadero.² Juan 1:1 indica que las afirmaciones “el Verbo *era con Dios*” y “el Verbo *era Dios*” son ambas verdaderas al mismo tiempo.³ Esto significa que nunca ha habido una época en que el *Verbo* no haya existido junto

con el Padre.⁴

Juan presenta después al Verbo como agente activo en la creación. **Génesis 1:1** nos enseña que Dios creó al mundo. **Juan 1:3** nos hace saber concretamente que, en realidad, fue el Señor Jesucristo en su estado preencarnado, quien hizo la obra de la creación, cumpliendo la voluntad y los propósitos del Padre.

Vemos también que es en el Verbo donde se halla la vida. **Juan 1:4** dice: “En él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres.” Puesto que es en Jesús donde está localizada la vida, Él es el único lugar donde es posible obtenerla. Aquí se está describiendo una cualidad particular de vida: la vida eterna. Esta vida, Dios nos la ha hecho disponible con su poder dador de vida, a través de la Palabra viva. Solamente tenemos vida eterna cuando la vida de Cristo está en nosotros.

En **Juan 1:5** se indica que el mundo no comprendería al *Verbo*: “La luz en las tinieblas resplandece, y las tinieblas no prevalecieron contra ella.” El pasaje sigue diciendo que Juan el Bautista vino como testigo a favor de esa Luz. “Aquella luz verdadera, que alumbra a todo hombre, venía a este mundo. En el mundo estaba, y el mundo por él fue hecho; pero el mundo *no le conoció*” (**Juan 1:9–10**). Queremos centrar nuestra atención en este punto. El Creador del mundo, la Segunda Persona de la Trinidad, Dios Hijo, estuvo aquí, en el mundo, pero el mundo no lo reconoció. El versículo siguiente dice algo más concreto: “A lo suyo vino [a su propio lugar, a la tierra que Él había creado], y los suyos [Israel, su propio pueblo] no le recibieron” (v. 11).

Los herederos del pacto, los descendientes físicos de Abraham, no lo recibieron. Aquí vemos un tema muy prominente que va apareciendo a lo largo del Evangelio según San Juan: el rechazo de Jesús. Cuando Jesús predicaba, algunos judíos se burlaban. Cuando Él dijo: “Abraham vuestro padre se gozó de que había de ver mi día; y lo vio, y se gozó”, los judíos le respondieron en su incredulidad: “Aún no tienes cincuenta años, ¿y has visto a Abraham?” Entonces Jesús declaró: “Antes que Abraham fuese, yo soy” (**Juan 8:56–58**). El tiempo presente de indicativo del verbo ser (gr. *eimi*) indica un ser ininterrumpido. Antes que Abraham fuera, el Hijo *es*.

Aunque muchos rechazaron el mensaje, algunos nacieron de Dios. En **Juan 1:12** leemos: “Mas a todos los que le recibieron, a los que creen en su nombre, les dio potestad de ser hechos hijos de Dios.” En otras palabras, Jesús estaba redefiniendo toda la realidad de llegar a ser hijo de Dios. Hasta esos momentos, era necesario nacer dentro de Israel, el pueblo

del pacto, con un llamado específico, o bien unirse a él, para tener esa oportunidad. En cambio, Juan insiste aquí en que había venido el mensaje espiritual, el evangelio poderoso, y ciertas personas habían recibido a Jesús, el *Verbo*. Recibirlo significaba recibir el derecho o la autoridad para convertirse en hijos de Dios. Algunos de aquéllos que le recibieron eran judíos; otros eran gentiles. Jesús destruyó el muro de división y puso la salvación a disposición de todos los que quisieran acercarse y recibirlo por fe (1:13).

La verdad esencial acerca del *Verbo*, a quien se describe aquí, se halla en Juan 1:14: “Y aquel Verbo *fue hecho carne*, y habitó entre nosotros.” Vemos aquí que se lleva el término *lógos* (traducido “Verbo”) hasta servir para describir a Jesucristo, pero que la realidad de su persona es superior a lo que el significado secular del concepto es capaz de soportar. Para los griegos antiguos y su mundo filosófico, un *lógos* humanado sería algo imposible. Sin embargo, para aquéllos que decidan creer en el Hijo de Dios, el *lógos* humanado es la clave para entender la encarnación. De hecho, esto es exactamente lo que significa la encarnación: el *Lógos* preexistente tomó carne humana y caminó entre nosotros.

9.3.4 Hijo del Hombre

De todos sus títulos, el de “Hijo del Hombre” es el que Jesús prefería emplear al hablar de sí mismo. Los escritores de los evangelios sinópticos lo usaron sesenta y nueve veces. La expresión “Hijo del hombre” puede tener dos significados principales. El primer significado es el de que es un ser humano. En ese sentido, todos somos hijos del hombre. Ese significado llegó hasta la época de Jesús, al menos desde tiempos tan antiguos como los del libro de Ezequiel, donde se emplea la fraseología *ben adam*, con un significado prácticamente idéntico.¹ De hecho, esta frase puede funcionar como sinónimo para el pronombre personal de primera persona singular, “yo” (véase Mateo 16:13).²

No obstante, también es utilizado este término para referirse a la figura profetizada en Daniel y en la literatura apocalíptica judía posterior. Esta persona aparece al final de los tiempos para intervenir drásticamente y traer a este mundo la justicia, el reino y el juicio de Dios. Daniel 7:13–14 es la fuente de este concepto apocalíptico:³

Miraba yo en la visión de la noche, y he aquí con las nubes del cielo venía uno como un hijo de hombre, que vino hasta el Anciano de días, y le hicieron acercarse delante de él. Y le fue dado dominio, gloria y reino, para que todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieran; su dominio es dominio eterno, que nunca pasará, y su

reino uno que no será destruido.

La aparición de esta figura de tipo humano ante el Anciano de días, tal como la presenta el libro de Daniel, dio origen a muchas especulaciones, escritos e interpretaciones en el período intertestamentario.

Sin embargo, en el propio libro de Daniel surge una pregunta con respecto a la identidad del Hijo del Hombre a partir del pasaje que comienza en el 7:15. Los santos del Altísimo batallan contra el mal, contra el cuerno, etc. Ahora bien, ¿es el Hijo del Hombre un ser individual, o es un nombre colectivo para los santos del Altísimo?¹ El segundo punto de vista no era popular en los tiempos antiguos. De hecho, cuando se comenzó a conectar el concepto del Hijo del Hombre cada vez más con la gloria, el poder y la venida en las nubes de los que escribió Daniel, la interpretación de la figura comenzó a moverse en la dirección de considerar un ser individual al Hijo del Hombre: el agente de Dios que haría realidad su día.²

El libro apocalíptico llamado Primero de Enoc, que afirma haber sido escrito por éste, aunque en realidad fue escrito en el primer siglo antes de Cristo, no forma parte de las Escrituras inspiradas. Sin embargo, desde el punto de vista histórico, nos ayuda a comprender el desarrollo del pensamiento apocalíptico. El capítulo 46 dice:

Y allí vi a uno que tenía una cabeza de días, y su cabeza era blanca como la lana, y con él estaba otro ser cuyo semblante tenía la apariencia de un hombre. Y su faz estaba llena de gracia, como la de uno de los santos ángeles. Y le preguntó al ángel que iba conmigo y me mostraba todas las cosas escondidas con respecto a aquel hijo de hombre, quién era aquél, de dónde era, y por qué iba con la cabeza de días.³

Es evidente que este pasaje desarrolla temas que aparecen en Daniel 7. El llamado “cabeza de días” es el Anciano de días de Daniel 7, y el que tenía “la apariencia de un hombre” es el hijo de hombre de Daniel 7. El primer libro de Enoc continúa diciendo: “Él me respondió y me dijo: ‘Éste es el Hijo de hombre que tiene justicia’. El Señor de los Espíritus lo ha escogido y ... este Hijo de hombre que tú has visto levantará a los reyes ... y les quebrantará los dientes a los pecadores. Arrancará a los reyes de sus tronos y reinos, porque no lo enaltecen ni lo alaban.”

Observemos el sutil desplazamiento que tiene lugar aquí. En Daniel, es el Señor Dios, el Anciano de días, quien juzga: el Hijo del Hombre se limita a aparecer ante Él. Aquí, el Hijo del Hombre se convierte en el agente. Les quebranta los dientes a los pecadores y arranca a los reyes de sus tronos. En otras palabras, en los siglos que transcurrieron entre el

Antiguo Testamento y el Nuevo, los judíos le dieron al Hijo del Hombre apocalíptico un papel mucho más activo en el cumplimiento del juicio de Dios y la llegada de su reino.¹

Cuando vemos en los evangelios las palabras “Hijo del Hombre”, necesitamos preguntarnos si sólo definen a un miembro de la raza humana, o al hijo del hombre triunfante de Daniel. Da la impresión de que Jesús escogió este título porque tenía misterio, intriga, y un cierto carácter de escondido. Para Jesús, escondía lo que era necesario esconder, y daba a conocer lo que era necesario dar a conocer.

Aunque el título “Hijo del Hombre” tenga dos definiciones principales, tiene tres aplicaciones contextuales posibles en el Nuevo Testamento. La primera de estas aplicaciones es el Hijo del Hombre en su ministerio terreno. La segunda aplicación se refiere a su sufrimiento futuro (por ejemplo, [Marcos 8:31](#)). Esto le daba un significado nuevo a una terminología ya existente dentro del judaísmo. La tercera aplicación es el Hijo del Hombre en su gloria futura (véase [Marcos 13:24](#), que se inspira directamente en toda la corriente profética salida del libro de Daniel).

Con todo, Jesús no se limitó a las categorías que existían. Ciertamente, allí estaban las categorías apocalípticas, pero Él enseñó cosas nuevas y exclusivas acerca de ellas. Después, en su juicio, al responderle al sumo sacerdote, hallamos otra referencia al Hijo del Hombre en su gloria futura. [Marcos 14:62](#) dice: “Veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del poder de Dios, y viniendo en las nubes del cielo.” Aquí Jesús se estaba identificando con el Hijo de hombre de Daniel. Esto nos ayuda a comprender la divisibilidad de este título. El Hijo del Hombre había venido y estaba presente en la tierra y, *además*, le falta aún venir con poder y gloria.

Esta divisibilidad es exclusiva. Jesús vino a la tierra, se aplicó a sí mismo el título de Hijo del Hombre, y después hizo cosas como sanar al paralítico, y habló de su sufrimiento futuro y de su muerte. Esta comprensión del Hijo del Hombre está separada de su venida en poder, gloria y dominio para juzgar a los pecadores y tomar dominio sobre todo. Por consiguiente, Jesús es el Hijo del Hombre: pasado, presente y futuro.

Que el Hijo del Hombre sea un hombre verdadero es también algo único. A juzgar por los escritos apocalípticos judíos, esperaríamos que fuese un ser superangélico, o un poderoso asociado del Anciano de días. Que el Hijo del Hombre resulte ser Jesús en la tierra, tomando su lugar como hombre verdadero, es algo verdaderamente notable.

9.3.5 Mesías

El título de “mesías” se halla en el centro mismo de la comprensión del Nuevo Testamento acerca de Jesús, y se ha convertido en un nombre para designarlo a Él. Por consiguiente, nunca será demasiada la importancia que le demos.

El término griego *Jristós*, “Ungido”, traduce el hebreo *mashíaj*, que ha pasado a las versiones modernas de la Biblia como “Mesías”¹ o, más frecuentemente, “Cristo”. A partir de su significado básico de ungir con aceite de oliva, se refería a la unción de los reyes, sacerdotes y profetas para el ministerio al que Dios los había llamado. Posteriormente, su significado se concretó a un descendiente de David del que se esperaba que reinaría sobre los judíos y les daría la victoria sobre los gentiles, que eran sus opresores.² Para muchos judíos, Jesús no era el tipo de Mesías que deseaban.³

Saber que Jesús no fue el único que afirmó ser el Mesías en el judaísmo antiguo nos puede ayudar a comprender mejor el uso del término “Mesías” (o Cristo). Cuando el Concilio arrestó a Pedro y a Juan, y estaba pensando qué hacer con ellos, Gamaliel se levantó para darles este consejo: “Varones israelitas, mirad por vosotros lo que vais a hacer respecto a estos hombres. Porque antes de estos días se levantó Teudas, diciendo que era alguien. A éste se unió un número como de cuatrocientos hombres; pero él fue muerto, y todos los que le obedecían fueron dispersados y reducidos a nada. Después de éste, se levantó Judas⁴ el galileo, en los días del censo, y llevó en pos de sí a mucho pueblo. Pereció también él, y todos los que le obedecían fueron dispersados” ([Hechos 5:35–37](#)).

Josefo, en sus escritos acerca de Judas y de otros mesías, dice que las cruces de donde colgaban los cuerpos de los insurrectos bordeaban algunas calzadas romanas en aquella parte del mundo. A todos los que pasaban junto a ellas, las cruces les proporcionaban una lección objetiva de lo que les podía suceder a quienes siguieran a un mesías judío. Portanto, podemos comenzar a comprender por qué Jesús no estaba muy ansioso de que se le aplicara el término de “Mesías”.¹

De hecho, Jesús rehuía el título de “mesías”.² Ésta es una de las cosas sorprendentes acerca de su condición de Mesías. Por ejemplo, a la confesión de Pedro: “Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios viviente”, respondió diciéndole: “Bienaventurado eres, Simón, hijo de Jonás, porque no te lo reveló carne ni sangre, sino mi Padre que está en los cielos”

(Mateo 16:16–17). Jesús llegó incluso en esa ocasión a advertirles a sus discípulos que “*a nadie dijese* que él era Jesús el Cristo” (Mateo 16:20). Quería evitar el término, porque llevaba en sí la connotación de un liderazgo político y militar, que no formaba parte de sus actividades con respecto al reino durante su primera venida.

Esta manera de ver el término es evidente también en la forma en que Jesús se enfrenta a los demonios. Lucas 4:41 dice:³ “También salían demonios de muchos, dando voces y diciendo: Tú eres el Hijo de Dios. Pero él los reprendía y no les dejaba hablar, porque sabían que él era el Cristo.” Jesús no estaba dispuesto a dejarse arrastrar a un tipo de reinado mesiánico que evitara la cruz.

Aun durante su juicio, se manifestó poco dispuesto a aceptar el título de “mesías”. En Marcos 14:60–62, leemos: “Entonces el sumo sacerdote, levantándose en medio, preguntó a Jesús, diciendo: ¿No respondes nada? ¿Qué testifican éstos contra tí? Mas él callaba, y nada respondía. El sumo sacerdote le volvió a preguntar, y le dijo: ¿Eres tú el Cristo, el Hijo del Bendito? Y Jesús le dijo: Yo soy; y veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del poder de Dios, y viniendo en las nubes del cielo.” El sumo sacerdote comprendió, y se enojó tanto, que rasgó sus vestiduras.

Podemos ver lo renuente que se sentía Jesús, en especial cuando consideramos el contexto de cómo se le hizo aquella pregunta, y el tiempo que le tomó al sumo sacerdote hacer que Él confesara que era el Mesías. En Mateo 26:63 se ve una renuencia aún mayor, porque el sumo sacerdote terminó por obligar a Jesús bajo juramento. Por consiguiente, Él no pudo seguir callado. “Jesús le dijo: Tú lo has dicho” (26:64). No estaba alardeando acerca de ser el Mesías, o de querer que se le reconociera como tal. Sencillamente, Jesús es el Mesías.

Por último, ¿quiso Jesús realmente alguna vez identificarse como el Mesías? La respuesta es que muy pocas veces. De hecho, Jesús no se llama a sí mismo con ese título en los evangelios sinópticos; se llama el Hijo del Hombre. No estaba interesado en llamarse Mesías por las razones expresadas anteriormente. Sin embargo, cuando la samaritana le dijo junto al pozo: “Sé que ha de venir el Mesías, llamado el Cristo”,¹ Jesús respondió: “Yo soy, el que habla contigo” (Juan 4:25–26). De manera que Jesús sí se designó a sí mismo como el Mesías, pero tengamos en cuenta dónde estaba cuando lo hizo: en Samaria; no en Galilea, ni en Jerusalén.

La expectación clave en los días de Jesús era que el Mesías sería un gobernante político. Sería descendiente del rey David. David era el Mesías

prototipo, el libertador y conquistador. Entonces, la comunidad de Qumrán añadió la expectación de dos Mesías: el Mesías de Aarón, un Mesías sacerdotal, y el Mesías de Israel, un Mesías real.² Es evidente que no podían reunir los conceptos del Mesías político y de la realeza, y del Mesías ministro, siervo y sacerdotal. Por esto, dividieron el concepto del Mesías en dos figuras.

Quizá en esos tiempos, aquello era lo más cercano a una anticipación al cristianismo dentro del judaísmo, puesto que, de una manera mucho más fuerte, eso es en realidad lo que Jesús habría de realizar: en su primera venida, sería el Mesías sacerdotal y servidor; será el Mesías rey en el poder y la gloria de su segunda venida. Con todo, el punto de vista de los miembros de la sociedad de Qumrán no significa que fuesen cristianos, ni siquiera inicialmente cristianos. Eran judíos, pero decididamente, tenían un concepto muy divergente en cuanto a todo el tema del Mesías, que manifestaban al proponer dos figuras como Mesías.

Otro aspecto de la exclusividad del título de “Cristo” es que, en realidad, se convirtió en un nombre para designar a Jesús. Ningún otro título de Jesús se convirtió en nombre suyo, sino Mesías, o Cristo. Por consiguiente, es preeminente entre todos sus títulos. En el libro de Hechos y en las epístolas no se le llama “Jesús Hijo del Hombre”, ni “Jesús Siervo”; es Jesucristo (Jesús el Mesías). Además, Jesucristo, el Mesías único de Dios, *no dejó de ser el Mesías* cuando murió en la cruz, puesto que en ella perfeccionó la salvación. Después, resucitó de entre los muertos y ascendió a la presencia del Padre, donde ciertamente, sigue siendo el Mesías de Dios.

9.4 HEREJÍAS RELACIONADAS CON LAS NATURALEZAS DE JESUCRISTO

La doctrina sobre Cristo ha sufrido más intentos heréticos de explicarla, que ninguna otra doctrina del cristianismo. El misterio declarado e implícito en el Nuevo Testamento sobre la encarnación de Dios Hijo parece atraer hacia sí como un imán las explicaciones más diversas sobre los diferentes aspectos de esta doctrina tan básica. Las herejías sobre Cristo estaban ya presentes en los tiempos del Nuevo Testamento, como lo muestra con claridad [1 Juan 4:1-3](#):

Amados, no creáis a todo espíritu, sino probad los espíritus si son de Dios; porque muchos falsos profetas han salido por el mundo. En esto conoced el Espíritu de Dios: Todo espíritu que confiesa que Jesucristo ha venido en carne, es de Dios; y *todo espíritu que no confiesa que Jesucristo ha venido en carne, no es de Dios*; y éste es el espíritu del

anticristo, el cual vosotros habéis oído que viene, y que ahora ya está en el mundo.

Esta negación de la existencia de Jesús en carne fue un temprano antepasado de la herejía docetista que fue una plaga para la Iglesia durante los siglos dos y tres.¹

En los tiempos de los Padres de la Iglesia, existían diferencias entre las dos ramas principales de ella en cuanto a la manera de manejar las Escrituras. La Escuela de Alejandría insistía en interpretar las Escrituras de una manera alegórica. Estos cristianos se dedicaron a defender la divinidad de Cristo, algunas veces a expensas de su humanidad plena. La Escuela de Antioquía insistía en una interpretación literal de las Escrituras. Defendía bien la doctrina sobre la humanidad de Cristo, pero algunas veces lo hizo a expensas de su divinidad plena.

Debemos señalar que la trivialización del concepto de herejía, tal como se hace con frecuencia en nuestros tiempos, no se debe trasladar a los tiempos antiguos que estamos estudiando. Los Padres de la Iglesia tomaban con la máxima seriedad sus controversias contra los herejes, porque entendían que los fundamentos mismos del cristianismo estaban en juego en estos temas. Además de su preocupación por una comprensión correcta de las Escrituras, a los Padres les guiaba también la persuasión de que la cuestión definitiva era la salvación misma. Muchas veces surgió durante estas controversias una pregunta: ¿Puede realmente el Cristo que se está presentando aquí ser el sacrificio por el pecado del mundo?¹

9.4.1 El docetismo

Los docetistas negaban la realidad de la humanidad de Cristo, diciendo que sólo había sufrido y muerto en apariencia.² Erraban al permitir que la filosofía gnóstica fuese la que dictase el significado de los datos bíblicos.³ En última instancia, el Cristo descrito por los docetistas no podía salvar a nadie, puesto que su muerte en un cuerpo humano era la condición para que destruyese el poder del dominio de Satanás sobre la humanidad ([Hebreos 2:14](#)).

9.4.2 El ebionismo

La herejía ebionita⁴ nació de una rama del cristianismo judío que intentaba explicar a Jesucristo en función de sus preconcepciones judías sobre Dios.⁵ Para algunos de aquellos primeros cristianos, el monoteísmo significaba que sólo el Padre era Dios. En [Hechos 15:1–2, 5](#), se atestigua la

presencia de fariseos entre los creyentes, y los ebionitas, de signo farisaico, comenzaron a enseñar que Jesús sólo era un hombre, engendrado por José y María. Algunos enseñaban que Jesús había sido hecho el Hijo de Dios al ser bautizado por Juan. Obviamente, su enseñanza, llamada adopcionismo, no estaba de acuerdo con las afirmaciones de Juan y Pablo⁶ en el Nuevo Testamento acerca de los orígenes de Cristo.⁷

9.4.3 El arrianismo

A principios del cuarto siglo, un hombre llamado Arrio presentó con vigor sus enseñanzas, que fueron aceptadas por muchas personas. Probablemente, la mejor forma de comprender estas enseñanzas sea expresándolas en ocho declaraciones lógicamente entrelazadas.

1. La característica fundamental de Dios es la soledad. Él existe solo.
2. En Dios habitan dos poderes: la Palabra y la Sabiduría.
3. La creación fue realizada por una sustancia independiente creada por Dios.
4. El ser del Hijo es diferente al ser del Padre.
5. El Hijo no es verdaderamente Dios.
6. El Hijo es una Creación Perfecta del Padre.
7. El alma humana de Cristo fue reemplazada por el Verbo o *Lógos*.
8. El Espíritu Santo es una tercera sustancia creada.

El problema básico de la enseñanza de Arrio era su insistencia en que el Hijo había sido creado por el Padre. El Concilio Niceno estudió esto, y Atanasio defendió con éxito la posición de la ortodoxia.¹ Aunque la batalla doctrinal con los Arrianos siguió en pie durante varias décadas, la Cristología de Nicea quedó fijada, y permanece hasta nuestros días como un baluarte de la ortodoxia.

9.4.4 El apolinarianismo

Apolinar de Laodicea vivió a lo largo de casi todo el siglo cuatro, de manera que fue testigo presencial de la controversia arriana. Participó en la refutación contra Arrio y tuvo comunión con los Padres ortodoxos de

sus tiempos, incluso con Atanasio. En su edad madura, se dio a la contemplación de la persona de Cristo a partir de la premisa filosófica de que dos seres perfectos no se pueden hacer uno solo. Creía en la definición nicena sobre la divinidad de Cristo, pero sostenía que, como hombre, Jesús habría tenido espíritu, alma y cuerpo. Añadir a esto la completa divinidad del Hijo tendría por consecuencia un ser cuatripartito, lo cual para Apolinar sería una monstruosidad. La solución a este problema para Apolinar consistía en que el *Lógos*, que representa la divinidad completa del Hijo, habría reemplazado al espíritu humano en el hombre llamado Jesús. Por este medio, Apolinar realizaba la unión de lo divino y lo humano en Jesús.

Sin embargo, ¿qué decir de la naturaleza humana que ahora existía sin espíritu? Para comprender la Cristología de Apolinar, necesitamos comprender su punto de vista sobre la naturaleza humana. Él creía que el ser humano está compuesto por un cuerpo (el elemento carnal), un alma (el principio animador de vida) y un espíritu (la mente y la voluntad de la persona). Según sus enseñanzas, la mente de Jesús era la mente divina, y no una mente humana. Ahora bien, ¿es éste el Jesús que presenta el Nuevo Testamento? ¿Cómo habría podido pasar realmente por tentaciones un Cristo así? Los Padres ortodoxos le hicieron estas y otras preguntas a Apolinar. Cuando se negó a cambiar de posición, se convocó el Concilio de Constantinopla, en el año 381, en el que se rechazaron sus enseñanzas.

Ciertamente, tenemos aquí una pregunta importante acerca de Jesús. ¿Tuvo una mente humana? Hay varios pasajes que parecen pertinentes en cuanto a este tema. En [Lucas 23:46](#) leemos que, en el momento de su muerte, “Jesús, clamando a gran voz, dijo: Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu”. Esto indica que el espíritu era un aspecto de la existencia humana de Jesús, y aquí lo menciona como aquello que regresa a Dios al producirse la muerte. [Hebreos 2:14, 17](#) dice:

Así que, por cuanto los hijos participaron de carne y sangre, él también *participó de lo mismo*, para destruir por medio de la muerte al que tenía el imperio de la muerte, esto es, al diablo ... Por lo cual *debía ser en todo semejante a sus hermanos*, para venir a ser misericordioso y fiel sumo sacerdote en lo que a Dios se refiere, para expiar los pecados del pueblo.

Aquí se afirma de la humanidad de Jesús que es igual a la nuestra. Él ha sido hecho igual a nosotros en todo sentido, lo cual evidentemente incluye el tener una mente humana, de manera que se pudiera realizar la Expiación. Las consecuencias doctrinales de la herejía de Apolinar son un

reto a la Expiación misma.¹

9.4.5 El monarquianismo

Entre las herejías relacionadas con la naturaleza de la Trinidad que también interpretaron incorrectamente la naturaleza de Cristo, se halla el monarquianismo, que tanto en su forma dinámica como en su forma modalista, tenía un concepto deficiente de la persona de Cristo.²

9.4.6 El nestorianismo

Las enseñanzas de Nestorio fueron populares en algunas zonas del mundo a principios del quinto siglo. La controversia comenzó cuando Nestorio encontró fallos en lo que enseñaba la Iglesia con respecto a María. Puesto que el Concilio de Nicea había afirmado la divinidad plena de Jesús, se había hecho necesario explicar la posición de María al traer a Cristo a este mundo. La Iglesia de los tiempos de Nestorio estaba usando, y muy correctamente, el término *zeótokos*, que significa “portadora de Dios”, para describir a María. Nestorio reaccionó contra esta terminología, enseñando que se debía llamar a María *Jristótokos*, que significa “portadora del Cristo”. Sostenía que sólo se debía llamar *zeótokos* a Jesús. Esta terminología era importante para Nestorio, porque él quería presentar a Jesús como el hombre portador de Dios.

Nestorio enseñaba que el *Lógos*, la Deidad completa, habitaba en el Jesús humano, de una forma similar a como habita el Espíritu Santo en el creyente. De esta manera, Nestorio mantenía a la humanidad y la divinidad a cierta distancia lógica la una de la otra. Lo que las mantenía juntas era una unión moral proporcionada por la perfección de Jesús, según afirmaba Nestorio.

Las enseñanzas de Nestorio fueron examinadas y rechazadas por el Concilio de Éfeso, que se reunió en el año 431. El Concilio consideró que la enseñanza de un hombre portador de Dios abría una separación entre la naturaleza divina y la humana, que el vínculo moral no era suficiente para salvar. Llevadas hasta sus máximas consecuencias, las enseñanzas de Nestorio reducían el valor de la naturaleza divina, al rechazar éste la unión personal entre las naturalezas.

9.4.7 El eutiquianismo

Las enseñanzas de Eutiques fueron populares en algunas zonas durante

la primera mitad del quinto siglo. El eutiquianismo comenzó con la afirmación de que el cuerpo de Jesús no era idéntico al nuestro, sino que era un cuerpo especial formado para la condición mesiánica de Jesús. Según Eutiques, esto creaba la posibilidad de que lo divino y lo humano se hubiesen mezclado para crear una sola naturaleza, en lugar de dos. Por consiguiente, en la encarnación, Jesús era una persona con una naturaleza, una humanidad divinizada, distinta a toda otra humanidad.

Esta enseñanza fue examinada por el Concilio de Calcedonia (año 451). Prontamente se reconoció que el tema principal de la enseñanza era la naturaleza humana de Cristo. De manera creativa, el Concilio usó la terminología fijada en Nicea, de que Cristo era *homoúsia* con el Padre, para rechazar la enseñanza de Eutiques. El Concilio afirmó que Jesús es *homoúsia hemín*, lo cual significa que tenía en su humanidad el mismo ser o esencia *que nosotros*. Esta conclusión parecerá radical, pero hay varios pasajes de las Escrituras que la hacen necesaria, siendo uno de los principales el de [Hebreos 2:14, 17](#). Esta clara defensa de la humanidad de Cristo, al mismo tiempo que se hace una afirmación igualmente clara sobre su divinidad, es una indicación de que los miembros del Concilio estaban dispuestos a mantener las tensiones y las paradojas de la revelación bíblica. De hecho, la Cristología de Calcedonia ha permanecido en el cristianismo como el baluarte de la ortodoxia por cerca de quince siglos.

9.5 CONSIDERACIONES SISTEMÁTICAS SOBRE LA CRISTOLOGÍA

En el estudio disciplinado de Jesucristo, hay ciertos elementos de enseñanza presentados por el texto bíblico que requieren análisis y síntesis teológica más allá de la exégesis del texto. Primeramente, se debe realizar la exégesis, y ésta debe controlar los significados que les demos a las palabras de la Biblia; pero hay cuatro elementos en la doctrina sobre Jesucristo que es necesario relacionar entre sí en un marco teológico significativo.

El primer elemento es el nacimiento virginal, tal como lo enseñan los evangelios de Mateo y de Lucas. Esta doctrina nos presenta la fase inicial sobre cómo Jesús ha podido ser Dios y hombre a un mismo tiempo.

La segunda doctrina es que Jesús, en su única Persona, es totalmente divino y totalmente humano. Aunque este elemento nos lleve hasta los límites de la capacidad de comprensión humana, debemos aplicarnos

rigurosamente a la investigación de la terminología y de los significados en esta doctrina.

El tercer punto teológico es el lugar de Jesús en la Trinidad. Para que tengamos una buena comprensión, es esencial que sepamos cómo Jesús es el Hijo en su relación con el Padre, y de qué manera es Él el Dador del Espíritu Santo. Esto ha sido estudiado ampliamente en el capítulo 5.

Cuando llegamos al cuarto elemento de esta sección, encontramos un aspecto que ha sido algo descuidado; al menos, en el ámbito de la teología sistemática. Cuando hablamos de Jesús como el que bautiza en el Espíritu Santo, necesitamos reconocer que las promesas de un derramamiento del Espíritu hechas tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo, tienen su cumplimiento en la actividad de Jesucristo.

9.5.1 El nacimiento virginal

Es probable que ninguna doctrina del cristianismo haya sufrido un escrutinio tan extenso como el nacimiento virginal, por dos razones principales. En primer lugar, la doctrina depende, en cuanto a su existencia, de la realidad de lo sobrenatural. Muchos eruditos de los dos siglos pasados han tenido prejuicios contra lo sobrenatural; por esto, han actuado prejuiciadamente al estudiar el nacimiento de Jesús. La segunda razón para la crítica del nacimiento virginal es que la doctrina ha tenido una historia de desarrollo que nos lleva mucho más allá de los sencillos datos que nos proporciona la Biblia. La misma expresión “nacimiento virginal” refleja esta realidad. El nacimiento virginal significa que Jesús fue concebido siendo María una virgen, y que ella seguía siendo virgen cuando Él nació (no que las partes del cuerpo de María hayan sido preservadas sobrenaturalmente del curso de acontecimientos que tienen lugar en un nacimiento humano).¹

Uno de los aspectos en disputa con respecto al nacimiento virginal es el origen del concepto mismo. Algunos eruditos han tratado de explicar dicho origen por medio de paralelos helenísticos.² Se alega que las uniones de dioses y diosas con humanos en la literatura griega de la antigüedad son los antecedentes de la idea bíblica. No obstante, esto ciertamente equivale a ignorar el uso de [Isaías 7](#) en [Mateo 1](#).

[Isaías 7](#), con su promesa de un hijo que habría de venir, es el fondo para el concepto del nacimiento virginal. Abundantes controversias han girado en torno al término hebreo *almá*, usado en [Isaías 7:14](#). Se suele traducir esta palabra como “virgen”, aunque algunas versiones la traducen

“doncella” o “mujer joven”. En el Antiguo Testamento, cuando el contexto da una indicación clara, se usa para referirse a las vírgenes en edad casadera.³

Dijo entonces Isaías: Oíd ahora, casa de David. ¿Os es poco el ser molestos a los hombres, sino que también lo seáis a mi Dios? Por tanto, el Señor mismo os dará [plural, a toda la casa de David] señal: He aquí que la virgen [*almá*] concebirá, y dará a luz un hijo, y llamará su nombre Emanuel.

Isaías 7:13–14

Parece que, en el contexto de los capítulos 7 y 8 de Isaías, la profecía acerca de la *almá* tenía un significado para los tiempos de Isaías que era muy importante. En primer lugar, la profecía no fue dicha para el rey Acaz, sino para toda la casa de David. El rey Acaz se estaba enfrentando a una amenaza militar de parte de los ejércitos aliados del Reino del Norte y de la nación de Aram (7:1–9). En un intento por asegurarle que la amenaza no se convertiría en realidad, Isaías lo animó a pedir la señal espiritual que quisiera, pero él se negó. Entonces, el Señor prometió una señal sobrenatural, no para Acaz, sino para toda la casa de David; una señal que sería importante a lo largo de la historia.⁴ Recordemos que el nombre del niño sería Emanuel, “Dios con nosotros”.

El uso de [Isaías 7:14](#) en [Mateo 1:18–22](#) señala su gran importancia para comprender el nacimiento del Señor Jesucristo. Aquí se tratan la concepción virginal y el nacimiento de Jesús con respeto y dignidad.

El Evangelio según San Mateo informa que María quedó encinta por la acción del Espíritu Santo sobre ella, al concebir ella a Jesús en su vientre. José, el prometido de María, no quiso creer esto hasta que el ángel se lo informó. Una vez ocurrida la concepción, fue claro que era un cumplimiento divino de la profecía de [Isaías 7:14](#).

Otro aspecto de las narraciones sobre el nacimiento de Jesús en los evangelios es el enfoque tomado por cada escritor. Mateo se centra en el papel de José dentro del relato. Describe las apariciones del ángel y las acciones justas de José en obediencia a los mandatos. En cambio, Lucas parece contar la historia desde la perspectiva de María. Por él conocemos los sucesos relacionados con Zacarías y Elisabet, y el parentesco entre María y Elisabet. Lucas describe también la aparición del ángel Gabriel a María ([Lucas 1:26–31](#)) y la hermosa respuesta de María en el Magníficat ([Lucas 1:46–55](#)).

Tanto Mateo como Lucas usan la palabra griega *parzénos* para describir

a María como una joven soltera y sexualmente pura. En [Mateo 1:23](#), esta palabra griega traduce la palabra hebrea *almá*, tomada de [Isaías 7:14](#). Conlleva un claro significado contextual que indica la virginidad corporal de María, quien entonces se convirtió en la madre de nuestro Señor Jesús.

9.5.2 La unión hipostática

La unión hipostática es la descripción de la unidad entre la naturaleza divina y la humana en la Persona única de Jesús. Para tener una comprensión adecuada de esta doctrina, dependemos de una comprensión total de cada una de las dos naturalezas, y cómo constituyen esta única Persona.

Las enseñanzas de las Escrituras sobre la humanidad de Jesús nos muestran que en la encarnación, Él se hizo plenamente humano en todos los aspectos de la vida, con excepción de la comisión real de ningún pecado.

Una de las formas en que conocemos la naturaleza humana de Jesucristo es que los mismos términos que describen diferentes aspectos de los seres humanos, lo describen también a Él. Por ejemplo, el Nuevo Testamento emplea con frecuencia la voz griega *pneuma*, “espíritu”, para describir al espíritu del hombre; esta voz se emplea también con respecto a Jesús. Además, Jesús mismo la empleó acerca de su persona, cuando en la cruz le entregó el espíritu a su Padre y lanzó su último suspiro ([Lucas 23:46](#)).

Contextualmente, la palabra “espíritu” (gr. *pnéyma*) debe significar aquel aspecto de la existencia humana que continúa en la eternidad, después de la muerte. Este punto es muy importante, porque Jesús murió como ser humano. Como Dios Hijo, vive eternamente con el Padre. En la experiencia de muerte de Jesús vemos uno de los testimonios más poderosos a favor de la totalidad de su naturaleza humana. Era tan humano que sufrió la muerte de un criminal.

El Jesús encarnado también tenía un alma humana. En [Mateo 26:36–38](#), Él usó la palabra griega *psyjé* para describir las obras de su ser interior y sus emociones.

Entonces llegó Jesús con ellos a un lugar que se llama Getsemaní, y dijo a sus discípulos: Sentaos aquí, entre tanto que voy allá y oro. Y tomando a Pedro, y a los dos hijos de Zebedeo, comenzó a entristecerse y a angustiarse en gran manera. Entonces Jesús les dijo: Mi alma está muy triste, hasta la muerte; quedaos aquí, y velad conmigo.

Jesús era capaz de sentir las profundidades de la emoción humana. Como vemos en los evangelios, sintió dolor, angustia, gozo y esperanza. Esto era cierto, porque compartió con nosotros la realidad de ser almas humanas.

Por último, Jesús tuvo un cuerpo humano igual al nuestro. La sangre corría por sus venas, mientras su corazón latía para sostener su vida en el cuerpo. Esto se indica con claridad en [Hebreos 2:14–18](#). En este poderoso pasaje se dice que la existencia corporal de Jesús en la tierra hizo posible su expiación por nosotros. Porque era carne y sangre, su muerte pudo vencer la muerte y acercarnos a Dios. El cuerpo de Jesús¹ en la encarnación era totalmente semejante al nuestro. Su cuerpo humano fue colocado en una tumba después de su muerte ([Marcos 15:43–47](#)).

Otro testimonio a favor de la totalidad de la humanidad de Jesús es su participación en la debilidad humana ordinaria. Aunque Él era Dios, se humilló a sí mismo, tomando forma humana. En [Juan 4:6](#) hallamos el simple hecho de que Jesús se sintió cansado, como cualquiera que hubiese viajado una gran distancia a pie. En [Mateo 4:2](#) está claro que Jesús era capaz de sentir hambre de la manera humana normal. “Y después de haber ayunado cuarenta días y cuarenta noches, *tuvo hambre.*” Jesús expresó también claramente una limitación en sus conocimientos. Al hablar del momento de su segunda venida en [Marcos 13:32](#), dice: “Pero de aquel día y de la hora nadie sabe, ni aun los ángeles que están en el cielo, *ni el Hijo*, sino el Padre.” Ciertamente, esta es una limitación que Él mismo permitió bajo las condiciones de la encarnación; pero seguía siendo una limitación humana.

El peso acumulativo de estos pasajes de las Escrituras nos debe hacer llegar a la conclusión de que Jesús era plenamente humano. Era exactamente igual a nosotros en todos los aspectos, menos en el pecado. El que Jesús se rebajase a sí mismo a la condición de siervo como hombre, fue lo que hizo posible que nos redimiese del pecado y de la maldición de la ley.

Los escritores del Nuevo Testamento le atribuyen la divinidad a Jesús en varios pasajes importantes. En [Juan 1:1](#), Jesús, como el Verbo, existía como Dios mismo. Es difícil imaginar una afirmación más clara sobre su divinidad. Está basada en el lenguaje de [Génesis 1:1](#)¹ y sitúa a Jesús en el orden eterno de existencia, junto al Padre.

En [Juan 8:58](#) tenemos otro poderoso testimonio a favor de la divinidad de Jesús. Aquí Él se está atribuyendo una existencia continua, como la del

Padre. “Yo soy” es la bien conocida autorrevelación de Dios a Moisés en la zarza ardiente ([Éxodo 3:14](#)). Al decir “Yo soy”, Jesús estaba poniendo a disposición de los que creyesen el conocimiento de su divinidad.

Pablo también da claro testimonio a favor de la divinidad de Jesús:

Haya, pues, en vosotros este sentir que hubo también en Cristo Jesús, el cual, siendo en forma de Dios, no estimó el ser igual a Dios como cosa a que aferrarse, sino que se despojó a sí mismo, tomando forma de siervo, hecho semejante a los hombres.

[Filipenses 2:5-7](#)

El griego usa aquí un lenguaje muy fuerte. El participio *hypárjon* es más fuerte que las formas del verbo *eimí*, y es una poderosa declaración sobre el estado de existencia de Cristo. La afirmación *hos en morfē zeú hypárjon* (v. 6a) se debe traducir como “quien, existiendo en la forma de Dios”. La declaración *éiai ísa zeó* (v. 6b) debería traducirse como “ser igual a Dios”. El significado que Pablo quiere dar aquí es que Jesús se hallaba en un estado de existencia en igualdad con Dios. Sin embargo, no se aferró, o apegó, a este estado, sino que lo soltó y se convirtió en siervo, muriendo en la cruz por nosotros.

Cuando usamos todos los datos del Nuevo Testamento sobre este tema, nos damos cuenta de que Jesús no dejó de ser Dios durante la encarnación. Lo que hizo fue renunciar al ejercicio independiente de los atributos divinos.¹ Aún seguía siendo plenamente Dios en su mismo ser, pero cumplió algo que parece haber sido una condición para la encarnación: que sus limitaciones humanas fuesen reales; no artificiales.

A pesar de estas afirmaciones claras de las Escrituras sobre la divinidad de Jesús, los eruditos críticos modernos, contrarios a lo sobrenatural, han sido renuentes a aceptar el concepto canónico sobre su divinidad. Algunos de ellos han afirmado haber detectado un desarrollo de la Cristología en la historia de la Iglesia Primitiva, según el cual, el concepto de divinidad en el Cristo encarnado se hallaría al final de un proceso de reflexión sobre Jesús por parte de los apóstoles y de la Iglesia, en lugar de hallarse al principio y todo el resto del tiempo.

El punto de vista de Juan Knox es representativo de una posición sostenida por algunos, al afirmar que la Cristología se movió de un adopcionismo primitivo a un kenoticismo, y después al encarnacionismo.² Con “adopcionismo primitivo” quiere decir que Jesús fue hecho Hijo por el Padre, sin consideración alguna acerca de una preexistencia o vaciamiento por parte suya.³ El “kenoticismo” significa, tal como enseña

Pablo en [Filipenses 2](#), que Jesús se vació a sí mismo de su gloria celestial con el propósito de salvarnos, aunque no necesariamente por medio de una encarnación.⁴ La supuesta tercera etapa del desarrollo es el encarnacionalismo, en el que el Hijo preexistente se convierte en hombre, tomando carne humana.⁵

Sin embargo, C. F. D. Moule dice que el encarnacionalismo se halla presente a lo largo de todo el Nuevo Testamento, y que Jesús desplegó su divinidad al humillarse a sí mismo.⁶ Al decir esto, Moule hace menos drásticos los conceptos presentados por Knox y otros. Con todo, parece adecuado, a la luz de los evangelios sinópticos, observar que la divinidad de Jesús se halla presente en *toda la urdimbre* del Nuevo Testamento, aunque aparezca de manera más pronunciada en los escritos de Pablo y de Juan. Está claro que la Biblia presenta amplias evidencias de afirmaciones, tanto a favor de la humanidad de Jesús, como de su divinidad. Ahora nos queda por establecer de qué manera pueden estar juntas estas dos naturalezas en una Persona.

El Concilio de Calcedonia, que se reunió en el año 451, suele ser considerado como un momento decisivo en la historia de la Cristología. Situado en el momento culminante de una larga línea de herejías cristológicas, el Concilio definió la fe de la ortodoxia en el Señor Jesucristo, como una fe centrada en sus dos naturalezas, la divina y la humana, unidas en su única Persona.

El Concilio de Calcedonia tiene un contexto histórico. La separación de las naturalezas, presentada ya por Nestorio, había sido repudiada por el Concilio de Éfeso en el año 431. La mezcla de ambas naturalezas propuesta por Eutiques vino a ser rechazada por el propio Concilio de Calcedonia. En este clima de controversia teológica, hubo dos escritos que tuvieron profunda influencia sobre los resultados obtenidos en Calcedonia. El primero fue la carta de Cirilo a Juan Antioqueno, que dice:

Por tanto, confesamos que nuestro Señor Jesucristo, el unigénito Hijo de Dios, es completamente Dios y completamente ser humano, con un alma racional y un cuerpo. Nació del Padre antes de los siglos en cuanto a su divinidad, pero al final de los días, Él mismo nació, por nosotros y por nuestra salvación, de María la virgen en cuanto a su humanidad. Este mismo es coesencial con el Padre en cuanto a su divinidad, y coesencial con nosotros en cuanto a su humanidad, porque ha tenido lugar una unión de dos naturalezas, a consecuencia de la cual nosotros confesamos un Cristo, un Hijo, un Señor.¹

La contribución de esta declaración a la Cristología ortodoxa es el

concepto de que dos naturalezas completas se unieron en la Persona del Señor Jesús. La divina era idéntica a la divinidad del Padre. La humana era idéntica a nosotros.

El otro escrito que influyó fuertemente en Calcedonia fue la carta de León I a Flaviano de Constantinopla, que declara:

Este nacimiento en el tiempo no le quitó absolutamente nada a aquel nacimiento divino y eterno, ni de manera alguna le añadió nada. Todo su significado fue agotado en la restauración de la humanidad, que había sido descarriada. Se produjo de manera que la muerte pudiera quedar vencida, y que el diablo, que una vez ejerció la soberanía de la muerte, pudiera ser destruido por su poder, porque nosotros no habríamos sido capaces de vencer al autor del pecado y de la muerte, a menos que Aquél a quien el pecado no podía manchar, ni la muerte contener, tomara nuestra naturaleza y la hiciera suya.¹ Entral aquí es que la humanidad de Jesús proporcionaba la posibilidad de derrotar a Satanás, que es lo que Jesús ciertamente logró en la cruz. Sólo se puede vencer la muerte con la muerte, pero esa muerte fue la del Cordero perfecto.

El concepto central aquí es que la humanidad de Jesús proporcionaba la posibilidad de derrotar a Satanás, que es lo que Jesús ciertamente logró en la cruz. Sólo se puede vencer la muerte con la muerte, pero esa muerte fue la del Cordero perfecto.

Los verdaderos hallazgos de Calcedonia constituyen un largo documento. Se reafirmó la formulación *homoúsia* del Concilio de Nicea sobre la relación entre el Padre y el Hijo, junto con los hallazgos del Concilio de Constantinopla. Podemos ver la esencia de la Cristología de Calcedonia en el extracto siguiente:

Por tanto, siguiendo a los santos padres, confesamos uno y el mismo Hijo, quien es nuestro Señor Jesucristo, y todos estamos de acuerdo en enseñar que este mismo Hijo es completo en su divinidad e igualmente completo en su humanidad; verdaderamente Dios y verdaderamente un ser humano; estando compuesto éste mismo de un alma racional y un cuerpo, coesencial con el Padre en cuanto a su divinidad y coesencial él mismo con nosotros en cuanto a su humanidad, siendo como nosotros en todo aspecto, excepto en el pecado ... reconociendo que existe inconfundible, inalterable, indivisible e inseparablemente en dos naturalezas, puesto que la diferencia entre las naturalezas no es destruida por causa de la unión, sino al contrario; el carácter de cada naturaleza es conservado y ambas se reúnen en una persona y una hipóstasis, no dividida ni desgarrada en dos personas, sino uno y el mismo Hijo.²

Por consiguiente, la persona del Señor Jesús abarca dos realidades distintas: la divina y la humana. Puesto que Calcedonia localizó la unión

en la *persona* de Cristo, usando el término griego *hypóstasis*, se suele llamar a esta doctrina “la unión hipostática”.

Vemos que la naturaleza divina y la naturaleza humana se reúnen en la persona de Jesucristo. Cuando hablamos de temas cualitativamente distintos, como el que una naturaleza divina y una naturaleza humana existan en una unión, inevitablemente necesitamos tomar en serio el tema de la contradicción y la paradoja. Tal como se entiende normalmente, Dios es Dios y la humanidad es humanidad, y hay una distinción cualitativa entre ellos. Cuando decimos que Cristo es el Dios-hombre, estamos reuniendo categorías que normalmente se excluyen mutuamente. Hay dos maneras de responder ante este dilema. La primera consiste en hacerle ajustes a la naturaleza humana de Jesús, de manera que quepa lógicamente en su unión con la naturaleza divina. La segunda consiste en afirmar que la unión de las dos naturalezas es una paradoja. Así no queda resuelta la incoherencia lógica de un Dios que es hombre.

En tiempos recientes, se han tomado dos enfoques en cuanto al problema de la naturaleza humana de Cristo. Ambos dan por supuesta la veracidad de la naturaleza divina, de manera que el problema se convierte en cuestión de delinear con claridad la naturaleza humana.

Los pasajes de las Escrituras que parecen obligarnos a tratar este tema son [Hebreos 2:16–18](#) y [Hebreos 4:15](#).

Porque ciertamente no socorrió a los ángeles, sino que socorrió a la descendencia de Abraham. Por lo cual debía ser *en todo semejante* a sus hermanos, para venir a ser misericordioso y fiel sumo sacerdote en lo que a Dios se refiere, para expiar los pecados del pueblo. Pues en cuanto él mismo padeció siendo tentado, es poderoso para socorrer a los que son tentados.

Porque no tenemos un sumo sacerdote que no pueda compadecerse de nuestras debilidades, sino uno que fue tentado *en todo según nuestra semejanza, pero sin pecado*.

Estos dos pasajes insisten en la identidad entre las tentaciones de Jesús y las nuestras. Le tenemos que dar a esta insistencia el valor que tiene en la comprensión de la humanidad de Cristo que formulemos.

Millard Erickson ha presentado una formulación moderna de la teología de la encarnación, en la que trata de resolver el problema de la naturaleza humana de Cristo dentro de la unión hipostática. Él considera que la solución se encuentra en ver la naturaleza humana de Jesucristo como la ideal, o como ha de ser. En otras palabras, metodológicamente no comenzamos con la fuerte dificultad de que Dios se haga hombre, con

todas las diferencias cualitativas entre la naturaleza divina y la humana. En lugar de eso, Erickson quiere comenzar con la humanidad esencial (es decir, la creada originalmente por Dios), porque es de suponer que sea mucho más semejante a Dios que la humanidad caída que observamos nosotros hoy. “Porque la naturaleza humana de Jesucristo no era la de los seres pecadores, sino la poseída por Adán y Eva desde su creación y antes de su caída.”¹

En perspectiva, parecerá que Erickson ha ofrecido un punto de vista correcto y ortodoxo acerca de la humanidad de Jesús. No obstante, es posible hacer algunas preguntas:

En primer lugar, ¿qué tiene de incorrecto que comencemos por la falta de semejanza entre Dios y el hombre? Aun cuando nos centremos en la humanidad de Adán y Eva antes de la caída, ¿dónde están los datos bíblicos que indicarían que Adán podría convertirse fácilmente en un Dios-hombre, o que lo podría llegar a hacer alguna vez? Erickson mismo (en diálogo con Davis) ha señalado que la divinidad es necesaria, eterna, omnipotente, omnisciente e incorpórea, mientras que la humanidad es contingente, finita, no omnipotente, no omnisciente y corpórea. Estas diferencias siguen existiendo, tanto si hablamos de la humanidad antes de la caída, como si hablamos de ella después de la caída.²

En segundo lugar, cuando Erickson dice que logramos nuestra comprensión de la naturaleza humana a partir de “una investigación inductiva, tanto de nosotros mismos como de los demás humanos, según los hallamos a nuestro alrededor”, señala una parte del problema. Nuestro concepto de la humanidad debería venir en primer lugar de las Escrituras, y después, de nuestras propias observaciones. Este punto es más importante de lo que parece, si tenemos en cuenta lo que sigue. Erickson dice que en nuestra situación presente, somos “vestigios arruinados y limitados de la humanidad esencial, y es difícil imaginar este tipo de humanidad unido a la divinidad”. Sin embargo, ¿es ésta una descripción correcta de la humanidad con la que María contribuyó a la concepción virginal de Jesús? En [Lucas 1:28–30](#), leemos:

Y entrando el ángel en donde ella estaba, dijo: ¡Salve, *muy favorecida!* El Señor es contigo, bendita tú entre las mujeres. Mas ella, cuando le vio, se turbó por sus palabras, y pensaba qué salutación sería esta. Entonces el ángel le dijo: María, no temas, porque has hallado gracia delante de Dios.

La idea central de los relatos del nacimiento, tal como el ángel le declara a María en los versículos que siguen, es que Jesús será el Hijo de

Dios y el hijo de María.³ Por tanto, si tomamos una perspectiva teológica distinta sobre la humanidad y el pecado, metodológicamente podríamos permitir que sigan en pie las contradicciones de la encarnación, y depender por completo de que el poder revelador de Dios una aquello que lógicamente no parecería posible unir. A fin de cuentas, la verdad de la encarnación no depende de nuestra capacidad para procesarla lógicamente, sino del hecho de que Dios la reveló de una manera sobrenatural.¹

Otro tema que se podría suscitar aquí es el grado en que Jesús participó de nuestra condición humana. La maldición de Adán que fue consecuencia de su rebelión contra Dios aparece escrita en [Génesis 3:17–19](#). Esta maldición parece tener tres componentes: (1) una maldición sobre el suelo; (2) la necesidad en los seres humanos de trabajar para conseguir alimentos; y (3) la muerte física. Observemos que Jesús participó de todas ellas en los días de su carne. La maldición sobre el suelo no le fue levantada; trabajaba como carpintero; se alimentaba; y lo más importante de todo, murió. En su humanidad, Jesús participó de las consecuencias no morales del pecado (de Adán y de Eva) *sin convertirse Él mismo en pecador*. Esta comprensión se halla en armonía con varios versículos de las Escrituras que son importantes en este tema (por ejemplo, [2 Corintios 5:21](#); [1 Pedro 2:22](#)).

Por último, es necesario decir algunas cosas sobre el tema de las diferencias entre la humanidad esencial (ideal), tal como fue creada por Dios, y la humanidad existencial (vista tal como la experimentamos los humanos en la vida diaria). Erickson dice que es incorrecto que definamos la humanidad de Jesús desde el punto de vista de la humanidad existencial; que sólo serviría la humanidad esencial. Además, Él también careció de pecado — y no hay ningún otro ser humano que haya carecido de él — y el Padre lo levantó a la incorrupción. La humanidad esencial de Jesús parece hallarse presente en estas realidades. La revelación de Dios Hijo en la carne muy bien podría retar hasta el agotamiento nuestros intentos por explicarla. Lo que es realmente fundamental para nosotros es creer que Jesús fue completamente humano, y que fue semejante a nosotros.²

9.5.3 Jesús y el Espíritu Santo

Jesús se halla en una relación profunda con la Tercera Persona de la Trinidad. Comencemos por recordar que fue el Espíritu Santo el que realizó la concepción de Jesús en el seno de María ([Lucas 1:34–35](#)).

Fue el Espíritu Santo el que descendió sobre Jesús en su bautismo ([Lucas 3:21–22](#)). En ese momento, Jesús pasó a un nuevo aspecto de su relación con el Espíritu Santo, que sólo podía ser posible en la encarnación. [Lucas 4:1](#) señala con claridad que el poder que Jesús recibió lo preparó para enfrentarse a Satanás en el desierto y para inaugurar su ministerio terrenal.

El bautismo de Jesús ha jugado un papel clave en la Cristología, y necesitamos examinarlo aquí con alguna profundidad. James Dunn alega extensamente que Jesús fue adoptado como Hijo de Dios en el momento de su bautismo. Por consiguiente, la importancia que tiene para Dunn es la iniciación de Jesús en la filiación divina.¹ No obstante, ¿es esto lo que enseña [Lucas 3:21–22](#), donde dice que una voz procedente del cielo dijo: “Tú eres mi Hijo amado”?

Es ampliamente reconocido el hecho de que aquí se está citando el [Salmo 2:7](#). La cuestión que debemos tener en cuenta para nuestro estudio es por qué no se ha puesto aquí la segunda parte de esta frase del salmo: “Yo te engendré hoy.” Si la enseñanza que se deseaba dar (tanto por parte de la voz del cielo, como por parte de Lucas) era que Jesús se había convertido en el Hijo de Dios al ser bautizado, no tiene sentido que fuera excluida la segunda afirmación, puesto que es la que parecería probar el argumento.² Por lo tanto, la declaración sobre la filiación de Jesús tiene más el aspecto de un reconocimiento de algo que ya era una realidad. Aquí es muy importante que observemos que [Lucas 1:35](#) afirma: “El Santo Ser que nacerá, será llamado Hijo de Dios.” Howard Ervin hace un buen resumen de este argumento: “Jesús es el Hijo de Dios por naturaleza. Nunca fue, es ni será otra cosa, más que el Hijo de Dios ... No hay sentido alguno en el que Jesús sólo se haya convertido en Mesías e *Hijo* en el Jordán.”³

Por último, Jesús es el protagonista en el derramamiento del Espíritu Santo. Después de realizar la redención por medio de la cruz y la resurrección, ascendió a los cielos. Desde allí, junto con el Padre, derramó y sigue derramando al Espíritu Santo en cumplimiento de la promesa profética de [Joel 2:28–29](#) ([Hechos 2:33](#)). Ésta es una de las maneras más importantes en que conocemos a Jesús hoy: en su capacidad de dador del Espíritu.

La fuerza cumulativa del Nuevo Testamento es muy significativa. La Cristología no es simplemente una doctrina para el pasado. Tampoco es la labor de sumo sacerdote que realiza Jesús¹ el único aspecto de su realidad presente. El ministerio de Jesús, y ningún otro, es el que propaga el

Espíritu Santo en el presente. La clave del avance del evangelio en nuestros días es el reconocimiento de que los creyentes pueden conocer a Jesús, cuando el Espíritu Santo derrama sobre ellos su poder para descubrirlo.

9.6 PREGUNTAS DE ESTUDIO

1. ¿En qué sentido es el conocimiento de Jesucristo igual al conocimiento de otros temas? ¿En qué sentido es diferente?
2. ¿En qué difiere la Cristología ontológica de la Cristología funcional?
3. ¿Cuál es el significado de la expresión “unión hipostática” cuando se la aplica a Cristo?
4. ¿Qué significado le dieron los Padres Nicenos al término *homoúsia* referido a Cristo?
5. ¿Cómo se compara el significado del título *Lógos* en Juan 1 con su significado en la filosofía griega?
6. ¿Cuáles son los significados posibles del título “Hijo del Hombre”, tal como lo usan los evangelios sinópticos?
7. ¿Por qué evitaba Jesús el título de “Mesías” y les ordenaba a los discípulos que callaran cuando lo usaban para referirse a Él?
8. ¿En qué sentido es único Jesús como Mesías?
9. ¿Qué quieren decir los términos “adopcionismo”, “kenoticismo” y “encarnacionismo”?
10. ¿Cuál es la importancia del Concilio de Calcedonia en cuanto a la doctrina sobre Cristo?

¹ El estudio bíblico sobre Cristo suele recibir el nombre de “Cristología”, palabra formada de los vocablos griegos *Xristós* (“Mesías”, “Cristo”, “Ungido”) y *lógos* (“palabra”, “estudio”).

² La Declaración de Verdades Fundamentales de las Asambleas de Dios refuerza este énfasis con la cuidadosa forma en que delinea la relación entre el Padre y el Hijo en la Declaración 2, “El único Dios verdadero”. La centralidad de Cristo queda señalada también en la Declaración 3, “La divinidad del Señor Jesucristo”. Véase William W. Menzies y Stanley M. Horton, *Bible Doctrines: A Pentecostal Perspective* (Springfield, Mo.: Logion Press, 1993), pp. 42–72.

1 Carl E. Braaten, “Revelation, History, and Faith in Martin Kähler”, en *The So-Called Historical Jesus*, por Martin Kähler, traducido al inglés y editado por Carl E. Braaten (Filadelfia: Fortress Press, 1964), p. 23. Véase también Werner G. Kümmel, *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems*, traducción al inglés de S. M. Gilmour y H. C. Kee (Nashville: Abingdon Press, 1970), p. 203.

2 Anthony Thistleton, *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer, and Wittgenstein* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1980), pp. 3–47, 283–292.

3 La “crítica racionalista” consistía para ellos en la serie de métodos que rechazan lo sobrenatural y tienen su autoridad en la razón humana del propio erudito. Algunos se referían a ella, llamándola “científica”.

4 La palabra “kerigma” es la forma castellana del vocablo griego *kérygma*, “proclamación”, “predicación”. Aquí el término tiene un significado más técnico: es la predicación de la Iglesia Apostólica durante los treinta o cuarenta años posteriores a la resurrección de Jesús.

5 Albert Schweitzer resumió el enfoque de los siglos dieciocho y diecinueve al problema del Jesús histórico. Su única respuesta fue que Jesús era un visionario apocalíptico cuya escatología era coherente con la existente en sus tiempos. Véase Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of its Progress from Reimarus to Wrede*, traducción al inglés, J. M. Robinson (Nueva York: Macmillan Publishing, 1968).

1 Rudolf Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition*, traducción al inglés de J. Marsh (Nueva York: Harper & Row, 1963), pp. 3–4.

2 *Ibíd.*, p. 4.

3 Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, traducción al inglés de Kendrick Grobel, vol. 1 (Nueva York: Charles Scribner’s Sons, 1951), p. 26.

4 En realidad, no tuvo éxito en su empeño, porque terminó creyendo que no podía saber nada acerca del Jesús histórico.

5 Ernst Käsemann, “The Problem of the Historical Jesus”, *Essays on New Testament Themes* (Filadelfia: Fortress Press, 1982), pp. 15–47.

6 Günther Bornkamm, *Jesus of Nazareth*, traducción al inglés de F. Mcluskey con J. M. Robinson (Nueva York: Harper, 1960).

1 Gerhard Ebeling, “The Question of the Historical Jesus and the Problem of Christology”, en *Word and Faith*, traducción al inglés de J. W. Leitch (Londres: SCM Press, 1963), pp. 288–304.

2 Ernst Fuchs, “The Quest of the Historical Jesus” en *Studies of the Historical Jesus*, traducción al inglés de A. Scobie (Londres: SCM Press, 1964), pp. 11–31.

3 Nils Alstrup Dahl, “The Problem of the Historical Jesus”, *The Crucified Messiah and Other*

Essays (Minneapolis: Augsburg Publishing, 1974), pp. 48–89.

4 Charles H. Dodd, *The Founder of Christianity* (Nueva York: MacMillan Publishing, 1970), pp. 101–102.

5 Joachim Jeremías, *The Problem of the Historical Jesus*, traducción al inglés de N. Perrin (Filadelfia: Fortress Press, 1964), pp. 11–24. Joachim Jeremias, *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus*, traducción al inglés de J. Bowden (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1971).

1 La ontología estudia la naturaleza del ser.

2 Podemos hallar un buen ejemplo de este tipo de Cristología en James Dunn, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation* (Filadelfia: Westminster Press, 1980).

3 Podemos hallar un buen ejemplo de este tipo de Cristología en Millard J. Erickson, *The Word Became Flesh* (Grand Rapids: Baker Book House, 1991).

4 Otros autores han tratado de conseguir un equilibrio entre los dos enfoques. Véase, por ejemplo, Oscar Cullmann, *The Christology of the New Testament*, traducción al inglés de S. Guthrie y C. Hall (Filadelfia: Westminster Press, 1959). [*Cristología del Nuevo Testamento*. Traducción al español de F. T. Frattinoni. Buenos Aires, Methopress, 1965]. Las cristologías ontológicas insisten en la existencia eterna de Dios Hijo, y tienden a hacer resaltar la divinidad de Jesús a expensas de su humanidad. Observemos que se trata de tendencias; no de posiciones absolutas. A través de un cuidadoso equilibrio entre las declaraciones de la Palabra de Dios, ambos enfoques pueden presentar una posición ortodoxa.

1 Véase, por ejemplo, [Mateo 1 y 2](#), donde se señala que se han cumplido los siguientes pasajes:

[Mateo 1:23–Isaías 7:14](#);

[Mateo 2:6–Miqueas 5:2](#);

[Mateo 2:15–Oseas 11:1](#);

[Mateo 2:18–Jeremías 31:15](#).

1 El debate de los eruditos sobre los discursos del libro de Hechos ha visto surgir dos posiciones principales: (1) la de que los discursos son informes exactos de lo que dijeron Pedro, Pablo y los demás; (2) la de que Lucas creó los discursos para que sirvieran al propósito que él tenía en mente al escribir el libro de Hechos. Este último punto de vista atribuye a la creatividad de Lucas más de lo que ha sido aceptado tradicionalmente.

Entre las obras que favorecen el primer punto de vista se encuentran George Ladd, “The Christology of Acts”, *Foundations* 11 (1968) pp. 27–41; O. J. Lafferty, “Acts 2, 14–36: A Study in Christology”, *Dunwoodie Review* 6 (1966), pp. 235–253; William Ramsey, *The Christ of the Earliest Christians* (Richmond: John Knox Press, 1959). Entre las obras que favorecen el segundo punto

de vista se hallan Donald Jones, “The Title *Christos* in Luke-Acts”, *Catholic Biblical Quarterly* 32 (1970), pp. 69–76; Jacques M. Menard, “*Pais Theou* as Messianic Title in the Book of Acts”, *Catholic Biblical Quarterly* 19 (1957), pp. 83–92.

1 Gr. *arjégós*, “líder”, “gobernante”, “príncipe”, “originador”.

2 Véase el capítulo 18.

1 El nombre Josué (heb. *Y^ohoshúa*), “El Señor es salvación”, tiene una forma posterior, *Yeshúa*, que fue transliterado al griego como *lesús*, de donde pasó al castellano como “Jesús”.

2 Cullmann, *Christology*, pp. 251–252.

3 Algunos alegan que “era Dios” significa que era un dios, puesto que el griego *zeós* no tiene el artículo determinado *ho*, “el” en esta frase. Sin embargo, *zeós* aparece sin el artículo en [Juan 1:18](#), donde se refiere claramente a Dios Padre. Además de esto, en la confesión de Tomás, “¡Señor mío y Dios mío!”, las palabras “Dios mío” traducen las griegas *ho zeós mí*, donde sí aparece el artículo. Por consiguiente, en [Juan 1:1](#), cuando se dice que era Dios, es necesario decirlo con una “D” mayúscula.

4 Véase el capítulo 5.

1 Tanto en el caso de Ezequiel, como en el de Jesús, puede llevar en sí la connotación de que se trata de un hombre representativo.

2 Geza Vermes, “The Use of *bar ‘enash/bar ‘enasha* in Jewish Aramaic”, *Post-Biblical Jewish Studies* (Leiden: E. J. Brill, 1975), pp. 147–165.

3 Del griego *apokalpsis*. “revelación”, “acción de quitar un velo”, vocablo usado para el lenguaje rico en simbolismos que se relaciona con el reino venidero de Dios.

1 El punto de vista colectivo fue promovido por Ibn Ezra (1092–1167 d.C.), pero no se hizo popular hasta el siglo veinte. Véase Arthur J. Ferch, *The Son of Man in Daniel Seven* (Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1979), pp. 20–27.

2 Barnabas Lindars, “Re-Enter the Apocalyptic Son of Man”, en *New Testament Studies* 22 (octubre de 1975), pp. 52–72. También, John J. Collins, “The Son of Man and the Saints of the Most High in the Book of Daniel”, en *Journal of Biblical Literature* 93 (1974), pp. 50–66.

3 R. H. Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, vol. 2, *Pseudepigrapha* (Londres: Oxford Univ. Press, 1913), pp. 214–215.

1 Matthew Black, “Aramaic *Barnasha* and the ‘Son of Man’”, *Expository Times* 95 (1984), pp. 200–206. Otro libro apocalíptico que se refiere a este tema es IV Esdras. Véase Howard C. Kee, “The Man’ in Fourth Ezra: Growth of a Tradition”, *Society of Biblical Literature 1981 Seminar Papers*, ed. K. Richards (Chico, Calif.: Scholars Press, 1981), pp. 199–208. Véase también Joachim Jeremias, *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus*, traducción al inglés de J. Bowden (Londres: SCM Press, 1971), pp. 257–276.

1 Cullmann, *Christology*, pp. 113–114.

2 *Ibíd.*, pp. 114–116; también, Reginald H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology* (Nueva York: Collins, 1965), pp. 23–31, 158–162, 191–192.

3 Algunos eruditos críticos han tratado de demostrar que Jesús mismo rechazó este título, pero no lo han logrado. Véase Marinus de Jonge, “The Earliest Christian Use of Christos: Some Suggestions”, *New Testament Studies* 32 (1986), pp. 321–343; también Cullmann, *Christology*, pp. 125–127.

4 Judas era un nombre de gran honor entre los judíos de aquellos tiempos. Judas Macabeo, el heroico libertador judío del segundo siglo antes de Cristo, había logrado la victoria sobre el reino seléucida, rompiendo el yugo de su dominio sobre la nación de Israel (1 Macabeos 3:1–5:28).

1 Josefo, *Antigüedades de los judíos*, 20.5.2; *Las guerras de los judíos*, 2.8.1. Otra persona que parece haber sido un “mesías” es “el egipcio” ([Hechos 21:37–38](#)). Josefo, *Antigüedades de los judíos*, 20.8.6, describe a este personaje.

2 Cullmann, *Christology*, pp. 125–126.

3 Hay aquí una cuestión relacionada con el texto. Algunas Biblias, entre ellas la [RV](#), no tienen la palabra “Cristo” (gr. *ho jristós*) en la declaración de los demonios. Las que la incluyen se apoyan en los manuscritos antiguos A, Q, 0 y otros. Para lo que estamos diciendo aquí, no interesa la presencia o ausencia del *ho jristós*, puesto que está claramente presente en la declaración de Lucas al final del versículo.

1 Juan, que escribe en Éfeso, traduce el término hebreo-araméico para beneficio de los cristianos gentiles de habla griega.

2 “Manual of Discipline”, 9.11, en Theodor H. Gaster, ed., *The Dead Sea Scriptures* (Garden City: Anchor Press, 1976), pp. 63–64.

1 Véase más adelante. Véase también el capítulo [5](#).

1 Para el desarrollo de estas controversias, véase el capítulo [5](#).

2 Véase el capítulo [5](#).

3 Millard J. Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 1985), p. 714.

4 *Ebión* significa “pobre”. Esto quizá se refiera a su empobrecida cristología.

5 Una tesis sin publicar, “The Problem of the Expansion of Christianity as Faced by the Hebrew Christian in New Testament Times”, por Stanley M. Horton (Gordon Divinity School, junio de 1944), muestra que la mayor parte de los creyentes judíos esparcidos después del año 70 y del 135 se unieron a iglesias cristianas de fe ortodoxa.

6 Concretamente, [Juan 1:1](#); [8:58](#); [Filipenses 2:6–7](#); [Colosenses 1:15–20](#).

7 Erickson, *Christian Theology*, p. 731.

1 Véase el capítulo 5, “La ortodoxia trinitaria”.

1 Erickson, *Christian Theology*, pp. 715–716.

2 Véase el capítulo 5.

1 El libro apócrifo llamado *Protevangelion* (14:1–17) llega a afirmar esto.

2 Morton Enslin, “The Christian Stories of the Nativity”, *Journal of Biblical Literature* 59 (1940), pp. 317–318. Eduard Norden, *Die Geburt des Kindes: Geschichte einer religiöser Idee* (Leipzig: B. G. Teubner, 1924).

3 Edward J. Young, *The Book of Isaiah*, vol. 1 (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1965), p. 287.

4 La señal sobrenatural encuentra su realización plena en la persona de Jesús. Sin embargo, algunos eruditos proponen un cumplimiento parcial en tiempos de Isaías, como el que le naciera un hijo a la esposa del profeta, lo cual preconizaría el cumplimiento total en el futuro.

1 Gr. *sóma*, un cuerpo real de carne, huesos, sangre, músculos, etc.

1 Cullmann, *Christology*, p. 250.

1 Erickson, *Christian Theology*, p. 771.

2 Juan Knox, *The Humanity and Divinity of Christ: A Study of Pattern in Christology* (Londres: Cambridge Univ. Press, 1967).

3 Esta posición es presentada por Dunn, *Christology in the Making*, pp. 1–11, 33–46.

4 La enseñanza sobre la kénosis es explicada ampliamente por Donald Dawe, *The Form of a Servant: A Historical Analysis of the Kenotic Motif* (Filadelfia: Westminster, 1963).

5 El concepto del encarnacionalismo como históricamente defendible es presentado por Erickson, *The Word Became Flesh*.

6 C. F. D. Moule, “The Manhood of Jesus in the New Testament”, *Christ, Faith and History: Cambridge Studies in Christology*, S. W. Sykes y P. Clayton, editores (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), pp. 95–110.

1 1 Richard A. Norris, Jr., traducción al inglés y ed., *The Christological Controversy* (Filadelfia: Fortress Press, 1980), pp. 141–142.

1 *Ibíd.*, p. 146.

2 *Ibíd.*, p. 159.

¹ Ericson, *Christian Theology*, p. 736.

² Erickson, *The Word Became Flesh*, pp. 554–556.

³ Williams, *Renewal Theology*, vol. 1, pp. 347–350.

¹ Se ha sugerido que en la encarnación, el Espíritu Santo hizo posible que Jesús reuniera en su Persona un conjunto completo de cualidades divinas y un conjunto completo de cualidades humanas sin pecado, pero de una forma tal, que no interfiriesen las unas con las otras. A lo largo de la historia, los cristianos en general han considerado que la encarnación es un misterio. Véase James Oliver Buswell, *A Systematic Theology of the Christian Religion*, vol. 2 (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1963), p. 18.

² Sin embargo, J. Rodman Williams describe la unión de lo divino y lo humano en Jesús como la paradoja máxima. *Renewal Theology*, vol. 1, p. 342.

¹ James Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (Londres: SCM Press, 1970), pp. 27–28. Dunn, *Christology in the Making*, pp. 12–64.

² La oración en hebreo es más bien una fórmula técnica que usaban los reyes al presentar a un hijo para declararlo rey, de manera que compartiera el trono con su padre (como hizo David con Salomón).

³ Howard M. Ervin, *Conversion-Initiation and the Baptism in the Holy Spirit* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1984), p. 14 (cursivas mías).

¹ Véase Hebreos 6:19–10:39 para una descripción bíblica de la labor de Jesús como sumo sacerdote.