

CAP 5

TEOLOGÍA SISTEMÁTICA

Una perspectiva pentecostal

Editado por
Stanley M. Horton

EDICIÓN AMPLIADA

 Editorial Vida

Capítulo 5

La Santa Trinidad

Kerry D. McRoberts

El Padre increado, el Hijo increado:

el Espíritu Santo increado.

El Padre inconmensurable, el Hijo inconmensurable:

el Espíritu Santo inconmensurable.

El Padre eterno, el Hijo eterno:

el Espíritu Santo eterno.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5.1 DATOS BÍBLICOS PARA LA DOCTRINA

5.1.1 *El Antiguo Testamento*

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

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

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

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

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

5.1.2 El Nuevo Testamento

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5.2 LA FORMULACIÓN HISTÓRICA DE LA DOCTRINA

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

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

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

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

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

5.2.1 Ireneo contra los gnósticos

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

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

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

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

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

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

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

5.2.2 Tertuliano contra Práxeas

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

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

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

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

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

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

5.2.3 Orígenes y la escuela de Alejandría

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

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

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

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

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

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

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

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

5.2.4 El monarquianismo dinámico: el primer giro equivocado

Los monarquianistas trataban de conservar el concepto de la unidad de

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5.2.5 El monarquianismo modalista: el segundo giro equivocado

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

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

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

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

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

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

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

5.2.6 El arrianismo: el tercer giro equivocado

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

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

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

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

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

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

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

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

5.2.7 La ortodoxia trinitaria: la salida del laberinto

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

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

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

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

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

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

del Padre.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Santo, santo, santo, Señor omnipotente:

siempre el labio mío loores te dará.

Santo, santo, santo, te adoro reverente,

Dios en tres personas, bendita Trinidad.

5.3 LA TRINIDAD Y LA DOCTRINA DE LA SALVACIÓN

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

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

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

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

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

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

quién sería la ira que Cristo estaría desviando?

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

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

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

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

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

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

5.4 LA NECESIDAD TEOLÓGICO-FILOSÓFICA DE LA TRINIDAD

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

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

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

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

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

5.5.1 Una digresión: el pentecostalismo unitario

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5.5 PREGUNTAS DE ESTUDIO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶ *Ibíd.*

¹ Véase el capítulo 4.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3 Véase el capítulo 9.

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

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

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

3 Brown, *Heresies*, p. 84.

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

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

1 Brown, *Heresies*, p. 84.

2 *Ibíd.*

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

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

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

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

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

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

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

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

1 Brown, *Heresies*, p. 91.

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

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

2 Brown, *Heresies*, p. 99.

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

1 Véase la nota n° 46.

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

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

3 Ciudad antigua del Asia Menor, hoy Turquía.

1 Véase nota n° 46.

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

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

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

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

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

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

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

1 Brown, *Heresies*, p. 154.

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

3 Véase el capítulo 10.

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

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

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

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

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

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

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

4 *Ibíd.*

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

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

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

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

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

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

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

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