

CAP 9

TEOLOGÍA SISTEMÁTICA

Una perspectiva pentecostal

Editado por
Stanley M. Horton

EDICIÓN AMPLIADA

 Editorial Vida

Capítulo 9

El Señor Jesucristo

David R. Nichols

E

l 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 Käsemann 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 alumbraba 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 Magnificat ([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 mío*, 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.