

Teología cristiana

Teología cristiana

TOMO II

H. ORTON WILEY

Casa Nazarena de Publicaciones
LENEXA, KANSAS, EE. UU.

Publicado por:
Casa Nazarena de Publicaciones
17001 Prairie Star Parkway
Lenexa, KS 66220 EUA

Título original:

Christian Theology, Vol. 2

Por H. Orton Wiley

Copyright © 2013 Global Nazarene Publications

Primera edición

ISBN 978-1-56344-664-1

Traductores: Juan Enriquez, Fredi Arreola y Juan R. Vázquez Pla

A menos que se indique lo contrario, las citas bíblicas han sido tomadas de la versión Reina-Valera 95. Derechos reservados, © Sociedades Bíblicas Unidas, 1995.

Usada con permiso. Todos los derechos reservados.

ÍNDICE

PARTE 2: LA DOCTRINA DEL PADRE (CONTINÚA)

CAPÍTULO 17: LA ANTROPOLOGÍA.....	8
CAPÍTULO 18: LA DOCTRINA DEL PECADO	51
CAPÍTULO 19: EL PECADO ORIGINAL O LA DEPRAVACIÓN HEREDADA.....	93

PARTE 3: LA DOCTRINA DEL HIJO

CAPÍTULO 20: LA CRISTOLOGÍA	139
CAPÍTULO 21: LA PERSONA DE CRISTO	163
CAPÍTULO 22: LOS ESTADOS Y OFICIOS DE CRISTO.....	179
CAPÍTULO 23: LA EXPIACIÓN: SU BASE BÍBLICA Y SU HISTORIA	207
CAPÍTULO 24: LA EXPIACIÓN: SU NATURALEZA Y EXTENSIÓN.....	255

PARTE 4: LA DOCTRINA DEL ESPÍRITU SANTO

CAPÍTULO 25: LA PERSONA Y OBRA DEL ESPÍRITU SANTO.....	285
CAPÍTULO 26: LOS ESTADOS PRELIMINARES DE LA GRACIA.....	313
CAPÍTULO 27: LA JUSTIFICACIÓN	355
CAPÍTULO 28: LA REGENERACIÓN Y LA ADOPCIÓN	377
CAPÍTULO 29: LA PERFECCIÓN CRISTIANA O ENTERA SANTIFICACIÓN.....	413

PARTE 2

LA DOCTRINA DEL PADRE

(CONTINÚA)

CAPÍTULO 17

LA ANTROPOLOGÍA

El término antropología, como indica su composición, se refiere a la ciencia del hombre, del griego *anthropos*, hombre y *logos*, ciencia. Se usa tanto en sentido teológico como científico. Como ciencia, la antropología trata con el problema del hombre primitivo, la distinción de razas, su distribución geográfica, y los factores que intervienen en el desarrollo y progreso humano. En el sentido teológico, el término se limita al estudio del ser humano en su aspecto moral y religioso. Se puede decir, sin embargo, que estos dos puntos de vista no se excluyen mutuamente. La creación del ser humano tiene que ser por necesidad una cuestión de estudio científico lo mismo que de reflexión religiosa; y cuestiones teológicas como la caída del hombre y el pecado original no pueden entenderse sin un estudio cuidadoso y científico del estado original del ser humano. La antropología, pues, en su acepción más fiel, ha de considerarse como el estudio del ser humano en el sentido más amplio posible; y su empleo teológico debe formar el fundamento de las diversas doctrinas que de éste dependen.

Aparte de la revelación, las teorías que el ser humano ha sostenido respecto a su origen no han sido sino vagas y mitológicas. Las mismas han cobrado la forma de poesía o mitología religiosa, y se han relacionado generalmente con las concepciones materialistas y panteístas de la filosofía antigua. Los seres humanos se consideraban por lo regular a sí mismos como *terrigenæ* o nacidos de la tierra, emanados de la tierra, de las piedras, de los árboles, o de los animales salvajes. Los pueblos antiguos que supusieron que la raza humana provenía de los dioses fueron relativamente pocos. Las teorías científicas y filosóficas modernas referentes al origen del ser humano son, en cierto sentido, una mera repetición de las enseñanzas antiguas ahora expresadas en terminología

científica. La evolución naturalista no es otra cosa que una reconstrucción del materialismo antiguo. La evolución teísta, no importa sus desaciertos, al menos le abre un espacio a la intervención divina en el origen de los órdenes vivientes, y reconoce con frecuencia el poder divino como agente creador continuo.

La preparación del mundo para el ser humano. Antes de considerar el paso final de la creación del ser humano tenemos que tomar en consideración la providencia de Dios, la cual marcó las etapas preparatorias. El ser humano es la obra que corona la creación. “Los cielos son los cielos de Jehová, y ha dado la tierra a los hijos de los hombres” (Salmos 115:16). Las edades geológicas representan los largos periodos de la preparación del mundo para la habitación del ser humano. “Existe”, dice Agassiz, “un manifiesto progreso en la sucesión de los seres sobre la faz del orbe. Este progreso estriba en que se asemejan cada vez más a la fauna viviente, y entre los vertebrados, en que se asemejan cada vez más al ser humano. Pero este vínculo no es el resultado de un linaje directo entre las faunas de las diferentes edades. Los peces de la era paleozoica no son de manera alguna los ancestros de los reptiles de la era secundaria, ni el ser humano desciende de los mamíferos de la era terciaria. El eslabón que los conecta es de naturaleza inmaterial, y su vínculo ha de buscarse en el pensamiento del Creador mismo, cuyo fin al formar la tierra, y permitirle que pasara a través de los cambios sucesivos que la geología ha indicado, creando sucesivamente todos los distintos tipos de animales que han desaparecido, consistió en presentar al ser humano ante la faz del orbe. El ser humano es el fin hacia el cual ha tendido toda la creación animal”. La providencia de Dios no solo ha depositado en los estratos de la tierra vastos recursos de granito y mármol, carbón, sal y petróleo, sino también los útiles y preciosos metales que tan necesarios son para la más elevada existencia del ser humano. B. F. Cocker señala que la geografía física muestra, “no solo un estado de preparación para el ser humano, sino también una adaptación especial de las formas fijas de la existencia de la tierra, que garantiza el desarrollo perfecto del ser humano de acuerdo con el ideal divino. Y así como la tierra que habita, el alimento que come, el aire que respira, las montañas y los ríos y los mares que lo circundan, los cielos que lo cubren, la diversidad de climas a los que está sujeto, y en efecto todas las condiciones físicas, ejercen una influencia poderosa sobre sus gustos, sus empeños, sus hábitos y su carácter, tendremos que suponer que todas estas condiciones no solo son predeterminadas por

Dios, sino que están continuamente bajo su control y supervisión” (compárese con B. F. Cocker, *Theistic Conception of the World*, 257). San Pablo declara que Dios de “una sangre ha hecho todo el linaje de los hombres para que habiten sobre toda la faz de la tierra; y les ha prefijado el orden de los tiempos y los límites de su habitación, para que busquen a Dios, si en alguna manera, palpando, puedan hallarlo, aunque ciertamente no está lejos de cada uno de nosotros” (Hechos 17:26-27).

La antropología, como veremos más adelante, abarca el estudio del origen del ser humano, los elementos constitutivos de la naturaleza humana, la unidad de la raza, la imagen de Dios en el ser humano, y la naturaleza de la santidad primitiva.

EL ORIGEN DEL SER HUMANO

La revelación divina, tal y como se encuentra en la Santa Biblia, será siempre nuestra autoridad en lo que respecta al origen del ser humano. El Génesis registra dos relatos. El primero es breve, y se encuentra vinculado al relato de la creación animal en el día sexto (Génesis 1:26-30); el segundo es más extenso y aparece por sí solo (Génesis 2:4-35). No existe discrepancia entre estos relatos. En ellos tenemos, aunque breves, las únicas narraciones autoritativas sobre el origen del ser humano. Que se implica un nuevo orden de existencia, y que el mismo tiene preeminencia sobre la creación animal, lo indica el cambio en la forma del fiat creativo. Ya no tenemos la palabra, “sea”, la cual implica la inmediatez del fiat creativo en unión a causas secundarias; sino “Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza”, una expresión que afirma el poder de la palabra creadora en unión al consejo deliberado. Este consejo, el cual de por sí implica la doctrina de la Santa Trinidad, se torna explícito únicamente al ser leído a la luz de revelación adicional. El ser humano, por tanto, es la culminación de todos los actos creativos anteriores, ligado a ellos como la corona de la creación, y, a su vez, distinguido de ellos como un nuevo orden de existencia. En él coinciden lo físico y lo espiritual. Es a la vez criatura e hijo. Es evidente, pues, que en el primer relato el autor presenta al ser humano como el acto cumbre del proceso creativo; pero el segundo tiene la intención de ser el punto de partida para la consideración específica de la historia personal del ser humano.

El origen del ser humano como individuo. El doble acto creativo, o si se prefiere, las dos etapas del único acto creativo a través del cual el ser

humano cobró existencia como un orden nuevo y distinto, se expresa así: "Entonces Jehová Dios formó al hombre del polvo de la tierra, sopló en su nariz aliento de vida [plural, *vidas*] y fue el hombre un ser viviente" (Génesis 2:7). Esta declaración retorna aparentemente al fiat creativo del primer capítulo con miras a demostrar que el cuerpo del ser humano estaba vinculado con la tierra, pero que el origen de su ser como humano se le debía al sopro divino que lo constituyó alma viviente. El primer paso, pues, en el origen del ser humano fue la formación de su cuerpo del polvo de la tierra, y de aquellos elementos químicos que lo componen. La palabra "formó", como se usa aquí, conlleva la idea de una creación resultante de material preexistente. No tenemos que inferir que esta formación fuera una indirecta, en donde el cuerpo del ser humano se formara por medio de la transformación gradual o instantánea de otro cuerpo previamente formado. Hay que entender que cuando el polvo cesó de serlo, subsistió en la carne y en los huesos que constituyeron el cuerpo humano. Es cierto que la creación animal inferior fue también formada de la tierra, y que los mismos ingredientes, al igual que en el cuerpo del ser humano, entraron en su composición. Pero en la narración del Génesis no hay lugar para la evolución naturalista del ser humano a partir de un reino animal inferior. Igualmente excluida de la Biblia está la idea del ser humano como *autóctono*, o que emana del suelo, como sostenían los griegos, especialmente los atenienses. La Biblia, no obstante, nos enseña que, en efecto, cierto aspecto del ser humano está ligado a la naturaleza; que su lado inferior es la culminación del reino animal, y que representa su perfección tanto en estructura como en forma.

Pero el rasgo distintivo de la creación del ser humano se encuentra en la declaración concluyente: "Sopló en su nariz aliento de vida y fue el hombre un ser viviente". Aquí hay una creación *de novo*, y no una mera formación. Dios, al crear al ser humano, le comunicó una vida que no se extendió a la de los animales inferiores. Lo hizo un espíritu, un ser consciente de sí mismo y que se determina a sí mismo, una *persona*. Aunque es cierto que el ser humano fue hecho un ser espiritual en virtud del sopro divino, no tenemos que suponer que el espíritu humano fuera una parte de Dios por emanación panteísta. El espíritu de Dios es único, y así también el del ser humano: aquél, infinito; éste, finito. Podemos utilizar la expresión, "vida que se imparte", pero solo en el sentido de una creación superior. El hijo es de la misma esencia que su padre, del cual recibe la vida, pero no por ello es idéntico. Solo

de Cristo, “el unigénito Hijo”, se puede afirmar que es de la misma esencia con el Padre. William Burton Pope piensa que “el mismo acto divino produjo tanto el cuerpo como el alma, sin intervalo alguno”. Pero aún si así lo concediéramos, es evidente que el escritor tiene como propósito destacar distintivamente la diferencia entre el cuerpo que se forma de la tierra y el soplo de la vida divina que hace al ser humano un alma viviente. George Christian Knapp, por otro lado, sostiene que el cuerpo fue creado sin vida, y que “Dios vivificó el cuerpo previamente sin vida del hombre” por medio del soplo divino, o del soplo de vidas. De ser así, podemos suponer que una de estas vidas fue la vida natural compartida con la creación animal, y que la otra fue la característica distintiva del ser humano: un espíritu inmortal. Esto trae inmediatamente ante nosotros la pregunta de la naturaleza *dicótoma* o *tricótoma* del ser humano, lo cual formará parte de una discusión posterior. Si, por otro lado, Adán fue creado con la forma de vida somática o de alma que caracterizó la creación animal, ello haría que la primera de estas vidas hubiera constituido al ser humano en un espíritu viviente e inmortal; la segunda entonces representaría un don espiritual de gracia divina, ya fuera *concreada*, como sostienen los protestantes, o un *donum superadditum*, como mantiene la Iglesia Católica Romana. Este asunto recibirá también consideración adicional en nuestra discusión de la naturaleza de la santidad primitiva.

El aspecto genérico o racial del origen del ser humano. El ser humano fue creado no solo como individuo sino también como ser racial. La palabra hebrea que se traduce hombre, no es un nombre propio, ni tampoco se emplea sino hasta el segundo capítulo.¹ Si hubiéramos tenido solo el relato del primer capítulo de Génesis, bien podríamos haber supuesto que el varón y la hembra de la especie fueron creadas simultáneamente. El segundo relato es más específico: “Entonces Jehová Dios hizo caer un sueño profundo sobre Adán y, mientras este dormía, tomó una de sus costillas y cerró la carne en su lugar. De la costilla que Jehová Dios tomó del hombre, hizo una mujer, y la trajo al hombre. Dijo entonces Adán: ¡Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne! Será llamada ‘Mujer’, porque del hombre fue tomada” (Génesis 2:21-23). Esta declaración ha sido una fuente de perplejidad para los comentaristas, y las teorías que se han sugerido para interpretarla han sido muchas y variadas. Es evidente, sin embargo, para el lector sin prejuicio, que el primer relato tiene la intención de enseñar que el acto creativo se refiere genéricamente al hombre; el

segundo, no obstante, trata no tanto con el acto creativo original sino con el proceso formativo por medio del cual el hombre genérico fue elaborado en dos sexos. La palabra que se emplea no significa creación *de novo*, sino simplemente el acto formativo. De ahí que el apóstol Pablo declare que “Adán fue formado primero, después Eva” (1 Timoteo 2:13). Con esto parece querer decir que el varón fue traído primero a la perfección, y que de éste, el Señor Dios tomó aquello de lo cual hizo a la mujer. Adán reconoció este hecho cuando dijo, “¡Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne! Será llamada ‘Mujer’, porque del hombre fue tomada”.

La traducción de la palabra hebrea que aquí aparece como “costilla” es desafortunada. La palabra original se encuentra cuarenta y dos veces en el Antiguo Testamento, y en ninguna otra ocasión excepto en ésta se ha traducido como “costilla”. En la mayoría de los casos es traducida como “costado” o “lados”, y en algunos casos como “esquinas” o “cámaras”. El presidente Harper traduce el versículo como sigue: “Tomó de sus costados, y cerró su carne”; mientras, el canónico Payne-Smith dice que la mujer procede del flanco del ser humano, “algo que, curiosamente, se traduce como ‘costilla’ desde los tiempos antiguos”. En la Versión Septuaginta, la palabra que se utiliza es “pleura”, la cual se nos presenta invariablemente como “costado” en los escritores griegos Homero, Hesíodo y Herodoto, algo que también sucede en el griego del Nuevo Testamento. Por tanto, el relato del Génesis enseña que cada miembro individual de la raza humana, lo cual incluye la primera madre, tiene su representante antetipo en el primer ser humano; y que es solo de esta forma que la Biblia puede declarar que Dios, de “una sangre ha hecho todo el linaje de los hombres” (Hechos 17:26).

El aspecto genérico de la creación del ser humano se presenta no solo desde el punto de vista físico, pero también como aquello que forma la base de la estructura social. La ocasión para la formación de la mujer se alega que surge de la necesidad de Adán. “No es bueno que el hombre esté solo: le haré ayuda idónea para él” (Génesis 2:18). No hay duda de que la formación de Eva, y el que haya sido sustraída de Adán, contempla las virtudes sociales como un factor en el desarrollo de la raza. No solo Adán lo reconoce, sino que el precepto al que nuestro Señor aducirá más tarde lo refuerza: “Por tanto dejará el hombre a su padre y a su madre, se unirá a su mujer y serán una sola carne” (Génesis 2:24; compárese con Mateo 19:4-5). De aquí que San Pablo alegue que

“el varón no procede de la mujer, sino la mujer del varón; y tampoco el varón fue creado por causa de la mujer, sino la mujer por causa del varón. A la misma vez concede que el hombre es imagen y gloria de Dios; pero la mujer es gloria del varón” (1 Corintios 11:7-9); es decir, que el hombre como ser genérico fue creado por Dios, y que es por lo tanto la imagen y la gloria de Dios; pero que la mujer fue formada del hombre en virtud de un acto subsiguiente, por lo que se le considera como la gloria o resplandor de la raza. Al ver la relación del hombre y la mujer desde el punto de vista ético, el Apóstol alega además que el deber de la mujer hacia el hombre es uno de reverencia cimentado en la existencia; y que el del hombre hacia la mujer es uno de amor devoto que le sirve de cimiento a la estructura social.

De la misma manera, San Pablo construirá sobre este relato del Génesis el simbolismo de Cristo y su iglesia. “Así que, como la iglesia está sujeta a Cristo, así también las casadas lo estén a sus maridos en todo” (Efesios 5:24); y por esto fija la razón de que “somos miembros de su cuerpo, de su carne y de sus huesos” (Efesios 5:30). Por aquello de que no se abuse de esta relación, como ha sido muchas veces el caso debido a una interpretación demasiado estrecha del pasaje, el Apóstol sigue inmediatamente con el mandato de, “Maridos, amad a vuestras mujeres, así como Cristo amó a la iglesia y se entregó a sí mismo por ella”; es decir, que el amor del marido hacia su mujer tiene que ser de naturaleza permanente y vicaria--un amor que sacrificará todo propósito egoísta, y que dedicará toda facultad humana al adelanto de los mejores intereses de ella, sean físicos, sociales o religiosos. “Así también los maridos deben amar a sus mujeres como a sus mismos cuerpos. El que ama a su mujer, a sí mismo se ama, pues nadie odió jamás a su propio cuerpo, sino que lo sustenta y lo cuida, como también Cristo a la iglesia, porque somos miembros de su cuerpo, de su carne y de sus huesos” (Efesios 5:28-30). Este misterio de Cristo y la iglesia, San Pablo lo resume con estas palabras, las cuales terminan con un precepto ético, “Por esto dejará el hombre a su padre y a su madre, se unirá a su mujer y los dos serán una sola carne. Grande es este misterio, pero yo me refiero a Cristo y a la iglesia. Por lo demás, cada uno de vosotros ame también a su mujer como a sí mismo; y la mujer respete a su marido” (Efesios 5:31-33).

ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DE LA NATURALEZA HUMANA

La posición dual del ser humano como parte de la naturaleza y a la vez un espíritu libre que trasciende la naturaleza, levanta intrincadas cuestiones con respecto a los elementos que constituyen su personalidad.² Se pueden mencionar como principales entre aquellas las teorías de la dicotomía y la tricotomía, las cuales consideran al ser humano como de un aspecto doble o triple, y establecen el fundamento para una amplia divergencia de opiniones en el estudio posterior de la teología.

La teoría de la dicotomía. La dicotomía sostiene que el ser humano se compone de dos clases de esencia--una porción material (el cuerpo), y una porción inmaterial (el espíritu o alma). El cuerpo es material debido a que es formado de la tierra. El espíritu o alma, como resultado del soplo divino, constituye la porción inmaterial del ser humano. El dicotomista, por tanto, sostiene que el ser humano consiste de dos, y solo dos, elementos o sustancias distintivas--materia y mente, o lo material y lo espiritual. No existe un *tertium quid*, o tercera sustancia que no sea ni materia ni mente. Sin embargo, se suele hacer una distinción entre sustancia y facultades--considerándose la sustancia inmaterial como espíritu bajo un aspecto, y como alma bajo otro. De aquí que Godet diga que “el espíritu es el hálito de Dios considerado como independiente del cuerpo; el alma es ese mismo hálito en tanto le da vida al cuerpo” (Godet, *Biblical Studies of the Old Testament*, 32). William Burton Pope asume la misma posición. “La distinción sobresaliente de la naturaleza humana”, dice, “estriba en que es una unión de los dos mundos del espíritu y la materia, un reflejo de las inteligencias espirituales en la creación material. El principio inmaterial es el alma o *psyqué* en tanto se conecta con la materia por medio del cuerpo, y es el espíritu o *pneuma* en tanto se conecta con el mundo superior. En el registro original existe una afirmación evidente referente a los dos elementos de la naturaleza humana” (William Burton Pope, *Compendium of Christian Theology*, I:422). Quizá la manera más sencilla de definir el alma es considerándola meramente como espíritu en relación al cuerpo.³ De esta manera Alvah Hovey sostiene que el alma es espíritu según lo modifica la unión con el cuerpo; mientras que A. A. Hodge dice que “lo que queremos decir con alma es solo una cosa, a saber, un espíritu encarnado, un espíritu con un cuerpo. Es por esto que nunca hablamos de las almas de los ángeles. Estos son espíritus puros que no tienen cuerpo” (A. A. Hodge, *Popular Lectures*, 227). Esta

posición más escueta parece estar en mayor armonía con las representaciones escriturales de los elementos constitutivos del ser humano que aquellas hipótesis que se desarrollan de manera más elaborada.

La teoría de la tricotomía. Hay otra clase de pasajes bíblicos, especialmente en las epístolas del Nuevo Testamento, que parecen indicar que la naturaleza del ser humano es triple o tricótoma.⁴ Este uso se derivó de la filosofía platónica heredada por la iglesia, la cual consideraba al ser humano como de esencia triple. Pitágoras, y tras él Platón, enseñó que el ser humano consiste de tres elementos constitutivos: el espíritu racional (*nous* o *pneuma*, en latín, *mens*), el alma animal (*psyqué*, en latín, *anima*), y el cuerpo (*soma*, en latín, *corpus*). Esta clasificación fue tan generalmente aceptada por los filósofos griegos y romanos posteriores, que su uso quedó plasmado en el lenguaje popular para indicar la naturaleza total del ser humano. Por tanto, cuando San Pablo quiso destacar el ser humano como ser total, implora que “todo vuestro ser--espíritu, alma y cuerpo--sea guardado irreprochable” (1 Tesalonicenses 5:23). Al hacer hincapié en el poder penetrante de la palabra de Dios, el escritor sagrado habla de que “penetra hasta partir el alma y el espíritu, las coyunturas y los tuétanos” (Hebreos 4:12). “La manera en que los apóstoles utilizaron estos términos”, dice A. A. Hodge, “no prueba otra cosa sino que usaron vocablos de sentido popular vigente para expresar ideas divinas. El vocablo *pneuma* designa un alma respecto a la cual se destaca su cualidad racional. El vocablo *psyqué* designa esa misma alma respecto a la cual se destaca su cualidad como principio vital y vivificador del cuerpo. Ambos se usan de manera conjunta para referirse popularmente al ser humano total” (A. A. Hodge, *Outlines of Theology*, 299-300). Esta es la posición por lo general aceptada, especialmente en la teología occidental.

La iglesia oriental en general sostuvo la teoría de la tricotomía; la occidental hizo lo propio con la dicotomía. Pero la tricotomía en el Oriente condujo la iglesia a cierto número de errores graves, lo cual sirvió para que el Occidente fortaleciera su posición dicotómica.⁵ Podemos resumir estos errores como sigue: (1) Los gnósticos consideraron el espíritu del ser humano como una emanación de Dios y, por lo tanto, como parte de la esencia divina. De ahí que sostuvieran que el espíritu del ser humano fuera incapaz de pecar. (2) Los apolinarianos aplicaron a Cristo su concepción tripartita del ser humano, por lo cual sostuvieron que, al asumir la naturaleza humana, éste participó solo del cuerpo (*soma*) y del alma (*psyqué*); pero que el espíritu del ser humano

en Cristo fue suplantado por el Logos divino. Luego, según esta teoría, Cristo no tuvo sino una naturaleza humana deficiente. (3) Los semipelagianos embarazaron en demasía la controversia sobre el pecado original, ya que mantuvieron que se transmitía por medio del alma. (4) Placeo, cuyo nombre se asocia generalmente con la teoría de la imputación mediada, enseñó que solo el *pneuma* fue creado directamente por Dios. Consideró al alma como simple vida animal, creada con el cuerpo, y precedera con él. (5) Julio Mueller enseñó que el *psyqué* se deriva de Adán, pero consideró que el *pneuma* era preexistente. Este escritor explicará la doctrina de la depravación mediante la suposición de que estos espíritus preexistentes que cobran cuerpo al nacer se habían corrompido previamente. (6) Existe la doctrina de los anihilistas posteriores quienes sostuvieron que el elemento divino, soplado en el ser humano en su creación, se perdió en la caída. La muerte es interpretada como aniquilación del alma, la cual puede ser restaurada a su existencia solo por la regeneración. La inmortalidad, por tanto, es condicional, y solo la poseen los regenerados.

Tenemos, pues, que concluir que la Biblia sostiene la teoría de la dicotomía en cuanto a los elementos esenciales del ser humano se refiere, es decir, que es cuerpo y espíritu, una esencia material e inmaterial que se liga para formar una persona.⁶ Pero tenemos también que admitir una tricotomía práctica tanto en el habla vulgar como en la terminología bíblica. “Entonces será obvio para los que sopesan bien los enunciados de la Biblia que, partiendo de que los elementos constitutivos originales son solo dos, la historia religiosa total del ser humano requiere cierta distinción entre el alma y el espíritu; el alma es la que conecta su personalidad con el mundo de los sentidos, y el espíritu es el que la conecta con el mundo de la fe. Pero el alma y el espíritu forman una persona” (William Burton Pope, *Compendium of Christian Theology*, I:435). Aunque el ser humano está compuesto de una porción material y una inmaterial, la terminología bíblica exacta percibe esta última de una manera doble. Cuando se considera como la facultad que vivifica el organismo físico se le llama *psyqué* o alma; cuando se considera como un agente racional y moral, esta misma porción inmaterial se conoce como *pneuma* o espíritu. En la manera en que San Pablo lo utiliza, el *pneuma* es la parte más elevada del ser humano en relación a las cosas espirituales; el *psyqué* es esa misma parte elevada pero en relación a las cosas corporales. Por tanto, el espíritu o *pneuma* es la parte más elevada del ser humano que mira hacia Dios. Luego, es

capaz de recibir y manifestar el Espíritu Santo (*pneuma ágios*), y de tornarse en hombre “espiritual”. El alma o *psyqué* es la parte elevada del ser humano que desciende a las cosas bajas y por consiguiente se absorbe en los intereses mundanales. Este tipo de persona es llamada “terrenal”, en contraposición al hombre “espiritual”. Augustus H. Strong compara la porción inmaterial del ser humano con la estructura superior de una casa, la cual tiene ventanas que miran en dos direcciones, unas hacia la tierra y otras hacia el cielo. El elemento de verdad en la tricotomía parece entonces ser este, que el alma tiene una habilidad triple, la cual sostiene una relación triple con la materia, el yo y Dios.

LA UNIDAD DE LA RAZA

Cualquier correcta consideración de la unidad de la raza implica dos puntos: (A) La comunidad de origen, y (B) La unidad de las especies. Ambos son esenciales para la correcta comprensión del asunto. Cuando las plantas o los animales se derivan de un mismo tronco se les considera como pertenecientes a la misma especie. Pero si Dios, como parece declarar la Biblia, creó por un simple fiat, en un momento, la vegetación de toda la tierra, y en otro, las miríadas de animales, estos también serían considerados como pertenecientes al reino vegetal o al animal, pero sin provenir de un parentesco común. El primer asunto, por tanto, debe considerarse desde el punto de vista histórico; el segundo es de naturaleza más filosófica.

La Biblia afirma tanto la unidad de la raza humana como su comunidad de origen. Hemos señalado anteriormente que la creación del hombre conllevó tanto el aspecto individual como el genérico. La palabra “Adán” era el nombre de un individuo y a la vez de una familia--el nombre personal del primer hombre y el nombre genérico de la humanidad. El registro divino declara que el hombre es uno, y que surgió de un origen común (Génesis 1:27). Ello lo confirma aún más la declaración paulina de que Dios, “de una sangre ha hecho todo el linaje de los hombres para que habiten sobre toda la faz de la tierra” (Hechos 17:26). Esto, como hemos expuesto, lo demuestra el relato del Génesis hasta el extremo de que Eva misma fue tomada de Adán para venir a ser “la madre de todos los vivientes”. La raza, por consiguiente, no comenzó originalmente de una sola pareja, sino del Adán genérico. Tenemos que creer, partiendo del establecimiento de la primera pareja, que todas las razas de la humanidad han descendido de este parentesco común (Génesis 3:20).

Argumentos en favor de la comunidad de origen. Hubo un tiempo en que la ciencia disputó los reclamos de la Biblia relacionados a la unidad de la raza, especialmente a su comunidad de origen. Sin embargo, con el avance de los descubrimientos científicos, las evidencias en pro de la posición bíblica se han ampliado continuamente. El relato del Génesis tiene las siguientes consideraciones en su favor. (1) La unidad de la raza se confirma por lo similar de las características físicas halladas en todos los pueblos, como es el caso de lo idéntico de la formación vertebral, la temperatura del cuerpo, el tiempo de la gestación, la fertilidad de las razas y el promedio de años de vida. (2) Un cuerpo común de tradición demuestra que existen características mentales así como tendencias y capacidades similares dentro de las diversas razas. (3) En estrecha asociación con el argumento anterior está el que se deriva de un origen común de lenguaje. Los filólogos concuerdan generalmente en que los principios subyacentes son los mismos bajo los distintos idiomas. El sánscrito aparenta ser el lazo que vincula los distintos idiomas indogermánicos. En la gramática egipcia antigua algunas partes del vocabulario son semíticas pero a la vez arias. (4) Existe una vida religiosa básica común. El ser humano es universalmente religioso, y las tradiciones halladas en pueblos lo más ampliamente distanciados entre sí indican una habitación común y una unidad de vida religiosa. En muchas naciones existen relatos tradicionales de un origen común, de un huerto original y una edad de oro de la inocencia, de la serpiente, de la caída del hombre y del diluvio. Otto Zockler piensa que estos mitos de las naciones han sido transmitidos desde el tiempo en que las familias de la tierra permanecían sin separarse, y que las variantes en la transmisión se deben a la corrupción de los relatos. Se puede argüir aquí que el evangelio apela a todos los pueblos y encuentra respuesta entre todas las naciones.⁷

El estado primitivo del ser humano. La Biblia enseña que el estado primitivo del ser humano no era uno de barbarie, desde el cual, a través de un proceso de evolución social, fuera llevado a un estado de civilización, sino que el ser humano fue creado originalmente en un estado de madurez y perfección. Esta perfección, sin embargo, no ha de interpretarse de forma tal que excluya todo progreso o desarrollo adicional, sino que se entenderá en el sentido de una adecuada adaptación al fin para el que fue creado. En cuanto al asunto de la madurez, la Biblia se opone a las enseñanzas de una evolución naturalista que considera al ser humano primitivo como de constitución física

imperfecta y de mentalidad baja, que lentamente desarrolla para sí un lenguaje, y que despierta únicamente por etapas graduales a los conceptos morales y religiosos. Los registros más antiguos nos proveen evidencias de un alto grado de civilización, aun en los periodos más tempranos de la historia humana. La barbarie, como ya hemos señalado, es una civilización degenerada antes que un estado primitivo. La Biblia es clara en lo que enseña sobre el asunto, y para los cristianos esto es concluyente.⁸

La antigüedad de la raza. El conflicto de la ciencia con el relato bíblico del origen del ser humano no podía sino incluir también el asunto de la antigüedad de la raza. La cronología de Usher, siguiendo los cálculos de la Biblia hebrea, dispone que el origen del ser humano anteceda por 4,004 años el advenimiento de nuestro Señor; John Hales, entre tanto, sobre las bases de la Septuaginta, deduce que los años son 5,411. Es bien sabido que la cronología aceptada de la Biblia nunca ha sido considerada como totalmente exacta; y estimados como los de Hales, los cuales se han considerado perfectamente ortodoxos, incrementan lo suficiente el número de siglos hasta el punto de hacer posible todo desarrollo racial y lingüístico. Lo incierto de la cronología bíblica se debe a los varios métodos de hacer el recuento de las genealogías. La línea no siempre se traza hasta los ancestros inmediatos. Es así como los hijos de Zilpa fueron dos, Gad y Aser (Génesis 35:26); pero más tarde (Génesis 46:18), después de mencionar los hijos, nietos, y bisnietos, se declara que los hijos que ella dio a luz a Jacob fueron dieciséis personas. El mismo capítulo registra otros casos de naturaleza similar. En la genealogía registrada en el Evangelio Según San Mateo se señala que Josías engendró a su nieto Jeconías, y Joram a su bisnieto Uzías (Mateo 1:8, 11). Resulta, pues, evidente que las genealogías no siempre se trazan de padre a hijo; de aquí que sea imposible lograr una cronología exacta a partir de las tablas genealógicas.

Los hechos no apoyan los largos e improcedentes periodos de tiempo que, según lo afirmado por muchos científicos, se hace necesario para el desarrollo de las razas y para los cambios lingüísticos. Las leyes demográficas conocidas darían cuenta del número de habitantes del mundo en aproximadamente seis mil o siete mil años. Más aún, es bien conocido que los cambios lingüísticos ocurren muy rápidamente cuando no existe un cuerpo sustancial de literatura. Por tanto, no hay razón válida para suponer que la raza sea más antigua que lo que se reconoce en las cronologías aceptadas de la Biblia.

Pero la unidad de la raza implica más que la comunidad de origen; también encierra la unidad de las especies, lo cual conduce enseguida al asunto de la naturaleza del género y las especies. Este es un problema tanto científico como filosófico. Agassiz sostenía que las especies no dependen solamente de características externas como el color, la forma y el tamaño, sino de lo que él llama “el principio inmaterial”. Es de ahí que depende lo constante de las especies. “El embrión”, dice, “permite que el simple punto en la yema de un huevo hasta el cual pueden rastrearse las huellas de todos los animales, no guarde parecido alguno con el futuro animal. Pero aun aquí está presente un principio inmaterial que determina su forma futura, sin que ninguna influencia externa pueda prevenirlo o modificarlo; por eso el huevo de una gallina podrá producir solo un pollo, y el huevo de un abadejo solo un bacalao” (Agassiz, *Principles of Zoology*, 43). Dana asume la misma posición. Dice que cuando “los individuos se multiplican de generación en generación lo que hacen es solo repetir la idea-tipo primordial; la noción real de las especies no está, pues, en el grupo que de ellas resulta, sino en la idea o elemento potencial que se encuentra en la base de cada individuo del grupo”. Descubrimientos científicos posteriores relacionados con los genes y los cromosomas han confirmado la posición de los científicos anteriores; ahora se comprende bien que los progenitores solo son los transmisores de un flujo de vida separado, el cual, una vez se une, da lugar al nuevo individuo de la especie.⁹

El problema filosófico es mucho más antiguo que el que representa la ciencia. El cristianismo fue el heredero del realismo platónico, el cual representaba la filosofía dominante de la época de la iglesia primitiva. La iglesia de la edad media fue influenciada considerablemente por la filosofía de Aristóteles. Ambos sistemas filosóficos eran una forma de realismo. La fórmula del primero era, *Universalia ante rem*, o lo universal antes que las especies; la del último, *Universalia in re*, o lo universal dentro de las especies. De acuerdo con el primero, los géneros y las especies son sustancias reales, creadas antes que los individuos e independientemente de estos; los individuos son tales solo en la medida en que participen de la esencia original. De acuerdo con el último, lo universal, aunque real, existe solo en lo individual. En la teología moderna, William G. T. Shedd representa la posición del realismo platónico, mientras que Charles Hodge la contrapone. El realismo de Shedd, sin embargo, no es del tipo extremo. Sostiene que el que lo universal anteceda o no a los individuos depende de los individuos en

cuestión. Si lo que se tiene en mente son los dos primeros individuos de una especie, entonces lo universal no antecede a la especie sino que es simultáneo con ésta. En el instante en que Dios creó la primera pareja, creó la naturaleza o especie humana en y con ellos. Pero, tras esto, en el orden de la naturaleza, la humanidad existe antes que la generación de la humanidad; la naturaleza precede al individuo que resulta de esta. Dios creó la naturaleza humana en Adán y Eva, y los millones que descienden de ellos, los cuales habitan ahora la tierra, no son sino individualizaciones de esa naturaleza humana original. No obstante, Shedd tiene cuidado en hacer una distinción clara entre “naturaleza” y “persona”. Así como en la Trinidad hay tres personas en una naturaleza, el Padre, el Hijo, y el Espíritu Santo; y así como en Cristo hay una persona en dos naturalezas--la divina y la humana; así también en el ser humano hay una persona en dos naturalezas--la espiritual y la material. La distinción entre “persona” y “naturaleza”, tan vital en el trinitarismo y la cristología, es igualmente importante en la antropología. Los seres humanos como “personas” son separados y distintos el uno del otro, y deberán serlo siempre; pero cada uno está dotado de una naturaleza humana común, y juntos constituyen un organismo viviente que, como tal, constituye la raza humana. Pero no obstante las explicaciones filosóficas que se brinden, sea el realismo, el nominalismo o el conceptualismo, prevalece el hecho de que el ser humano es un individuo tanto como un ser racial. Es como en la fruta, la cual necesita un árbol donde crecer y con el cual estar relacionado orgánicamente. Así también en la raza, la cual tiene que percibirse no simplemente como un agregado de individuos, sino como un organismo de componentes que interactúan y se relacionan vitalmente, los cuales son recíprocamente medios y fines en el logro de lo que es el bien del todo. La raza está bajo la ley de la solidaridad; está enlazada a la vida común. He ahí la base de la gran metáfora de San Pablo. Así como el cuerpo se compone de muchos miembros, los cuales están juntamente ligados en un organismo viviente por medio de una vida común, así la iglesia, el cuerpo de Cristo, se compone de muchos miembros, todos los cuales han sido bautizados en un cuerpo por un solo Espíritu. De esa manera se constituyen en un organismo espiritual bajo la dirección de su Cabeza viviente. La solidaridad de la raza humana forma la base de la doctrina paulina de la redención. No nos es posible entender la enseñanza de Jesús sobre el reino de Dios, la cual constituye el corazón mismo del evangelio, a menos que veamos la raza humana como una

unidad de especie. Esta unidad considera a cada persona no solo como un individuo consciente de sí y que se determina a sí mismo, sino como un individuo que también es miembro de una raza orgánica con la cual se relaciona metafísicamente tanto como éticamente. Luego, la relación del individuo con la raza viene a ser tanto un problema teológico como filosófico. Se admite que la raza propaga el cuerpo por medio de los padres, ¿pero qué diremos respecto al origen del alma? Hay tres teorías que han dominado lo que la iglesia piensa al respecto--la preexistencia, el creacionismo y el traducianismo.

La preexistencia. La doctrina de la preexistencia del alma fue heredada del platonismo, y produjo un número de opiniones heréticas en la iglesia primitiva. Platón creía en un mundo ideal o inteligible que existía antes que el presente universo, el cual le proveía de los arquetipos de sus formas. El universo, por tanto, consistía simplemente de estas ideas en la mente de Dios vestidas de cuerpos materiales, y desarrolladas en la historia. Algunos de los teólogos más filosóficamente inclinados de la iglesia primitiva identificaron este reino de las ideas en la mente de Dios con los *géneros* o las especies, las cuales consideraban, por tanto, que existían antes que el individuo. Era así que explicaban las ideas que el alma poseía, las cuales no podían ser derivadas del mundo de los sentidos. Agustín acusó a Prisciliano de adoptar la totalidad del sistema platónico, incluso la creencia de que el alma era parte de la naturaleza divina, y que el cuerpo material era esencialmente malo. Orígenes, quien es el mejor representante de esta teoría, obtiene su doctrina solo indirectamente del platonismo. Su preocupación aparentemente consistía en la disparidad de condiciones bajo la cual los seres humanos llegaban a este mundo, e intentó explicarla en términos del carácter de su pecado en un estado previo. Se puede notar de inmediato que esta doctrina está estrechamente vinculada con su idea de la creación eterna. Fue rechazada acuciosamente por la iglesia oriental tanto como por la occidental, razón por la que se dice que principió y terminó con Orígenes. Ha reaparecido algunas veces en la filosofía y la teología moderna. Emanuel Kant la defendió, como también lo hizo Julius Mueller y Edward Beecher--la base de sus argumentos consistía en la suposición de que la depravación innata puede explicarse solo por medio de un acto de determinación propia en un estado previo del ser.

El creacionismo. La teoría del creacionismo sostiene que Dios crea de inmediato cada alma humana, y que el cuerpo es propagado por los

progenitores. El origen de esta teoría se le atribuye generalmente a Aristóteles; luego, con el resurgimiento del aristotelismo durante la edad media, los escolásticos por lo regular la adoptarían. Previamente, Jerónimo, al igual que Pelagio, apoyó la teoría, así como lo hicieron Cirilo de Alejandría y Teodoroto en la iglesia oriental, y Ambrosio, Hilario y Hierónimo en la iglesia occidental. El creacionismo como teoría parece estar estrechamente relacionado con los esfuerzos que hacen hincapié en la importancia del individuo, en contraposición con los que destacan la continuidad y la solidaridad racial. Por ello la Iglesia Católica Romana, la cual da poca importancia a la depravación de nacimiento, pero mucha a la libertad individual en las cosas espirituales, ha adoptado por lo regular la posición de los escolásticos, y ha aceptado la teoría del creacionismo. Igualmente, la Iglesia Reformada, gracias a la primacía que le da al individuo, ha favorecido el creacionismo, por lo que ha sido la teoría prevaleciente durante los dos últimos siglos. Pelagio y los pelagianos recurrieron a esta teoría para justificar su posición en relación al estado original del ser humano. Sostuvieron que, si Dios creó las almas de los seres humanos, debió haberlas creado puras y santas, o impuras y pecaminosas. Pero dado que esta última posición no es consistente con la santidad de Dios, habrá que rechazar la doctrina de la depravación de nacimiento.

El creacionismo se relaciona unas veces con la tricotomía, y otras con la dicotomía. En el primer caso, únicamente el espíritu (*pneuma*) es considerado como una creación directa de Dios; el alma (o *psyqué*), por no ser sino la vida animal natural, se considera que se propaga juntamente con el cuerpo. Cuando se relaciona con la dicotomía, se considera que únicamente el cuerpo se propaga por la raza, ya que el espíritu o alma sería creada de inmediato por Dios. Goeschel sostuvo que la dicotomía conducía necesariamente al traducianismo y la tricotomía al creacionismo. Así que el onomástico racial o de familia corresponderá al *psyqué*, en tanto que el onomástico cristiano corresponderá al *pneuma*. Los mejores representantes del creacionismo en los tiempos modernos son H. L. Martensen, Francis Turretin y Charles Hodge. William G. T. Shedd, al igual que Augustus H. Strong, se opone a esta posición. Entre los teólogos arminianos no se atribuye mucha importancia a la cuestión relacionada con el origen de las almas.¹⁰

El traducianismo. El traducianismo sostiene que las almas de los seres humanos, al igual que sus cuerpos, se derivan de sus padres. La palabra

procede del latín, *traducere*, que significa trasladar, como lo que se hace con el renuevo de una vida con el propósito de que se propague. Es, por tanto, una analogía con cosas vivas, y supone que las almas nuevas se desarrollan del alma de Adán, como lo hacen los vástagos (*traduces*) de una vida o de un árbol. La teoría parece haber sido propuesta primero por Tertuliano en su *De anima*, en la que la discute, y en donde el vocablo *tradux* se utiliza repetidas veces. Ha tenido apoyo amplio en la iglesia protestante, entre cuyos teólogos Strong y Shedd son sus más capaces representantes. La teoría implica que la raza fue creada inmediatamente en Adán tanto en lo que respecta al cuerpo como al alma, y que ambos se propagan por generación natural. Su fundamento bíblico normalmente se encuentra en la aseveración de que Adán “engendró un hijo a su semejanza”, la que se interpreta como queriendo decir que es el ser humano en su totalidad el que engendra y es engendrado. La teoría recibe un marcado apoyo teológico en la medida en que parece proporcionar una explicación para la transmisión del pecado original o la depravación. Henry B. Smith piensa que, en términos generales, el traducianismo ha sido la teoría más ampliamente difundida.¹¹

LA IMAGEN DE DIOS EN EL SER HUMANO

La nota distintiva del relato bíblico sobre el origen del ser humano ha de hallarse en lo siguiente: que es creado a imagen de Dios. Es esta semejanza con su Creador lo que lo distingue en el acto de los órdenes inferiores de la creación, y lo que a su vez lo relaciona inmediatamente con el mundo espiritual. Dado que existía una declaración del propósito divino para el ser humano aun antes de que el fiat creador fuera ejecutado, esta imagen habría de pertenecer a su más íntima constitución como criatura. “Como tal, era esencial e indestructible; la personalidad autoconsciente y autodeterminante del ser humano que, como espíritu, lleva el sello de la semejanza a Dios--una reflexión de la naturaleza divina en la criatura” (William Burton Pope, *Compendium of Christian Theology*, I:423). Ewald señala que el relato del Génesis en este punto es particularmente enérgico en su alborozada exaltación, como si el pensamiento de la excelencia peculiar del ser humano como ser racional y moral no pudiera expresarse con suficiente vivacidad.

El desarrollo histórico. Aunque es de aceptación común que la imagen de Dios tenga la intención de expresar la semejanza general del ser humano con su Creador, las opiniones de los teólogos han diferido

considerablemente en lo referente a los puntos particulares de semejanza implicados en la expresión. En los primeros días de la iglesia hubo la tendencia a distinguir entre la imagen (*imago*) y la semejanza (*similitude*) de Dios, refiriéndose lo primero a la constitución original o los poderes innatos del alma humana; y lo segundo a la semejanza moral del alma con Dios, según se manifiesta en el libre ejercicio de estos poderes originales. Algunos de los primeros padres se inclinaron a considerar la imagen como una referencia a la forma corporal y la semejanza como una referencia al espíritu humano; pero en general la “imagen” se entendía como si se refiriera a la base racional de la naturaleza del ser humano, y la “semejanza”, a su libre desarrollo. Por eso Agustín relaciona la imagen a las facultades intelectuales (*cognitio veritatis*), y la semejanza a las facultades morales (*amor virtutis*). Tertuliano ubica la imagen de Dios en los poderes íntimos del alma, especialmente en la libertad de escoger entre el bien y el mal. Orígenes, Gregorio de Nisa y León el Grande tenían la misma opinión general que Tertuliano, y sostenían que la imagen de Dios consistía principalmente en la libertad y rectitud de la voluntad. En general, los teólogos orientales destacaron la base racionalista como el cimiento de la imagen divina, en tanto que los teólogos occidentales hicieron mayor hincapié en los aspectos morales de esta imagen.

Escritores posteriores han seguido comúnmente una de tres posiciones. *Primero*, los que encuentran la imagen de Dios en el alma racional en disyuntiva de la conformidad moral. Así, pues, los escolásticos, siguiendo a Agustín, distinguían entre imagen y semejanza, remitiendo a la primera los poderes de la razón y la libertad--o los atributos naturales; y a la última, la justicia original--o los atributos morales. Pero sostenían que en esta separación solo la imagen era parte de la constitución original del ser humano, y que la conformidad moral o justicia original era un *donum superadditum*, o una gracia superañadida, únicamente la cual se perdió en la caída. *Segundo*, otro tipo de racionalistas, representados principalmente por los pelagianos y socinianos, sostuvieron que la imagen de Dios habría de encontrarse en el dominio del ser humano sobre las criaturas de la tierra, dado que se lo menciona en esta relación (Génesis 1:26). En tiempos modernos, esta posición recibe apoyo de los defensores de la evolución racionalista, quienes visualizan el estado primitivo del ser humano como de barbarie y salvajismo; quienes también consideran la naturaleza moral no como un patrimonio original, sino como el resultado de esfuerzo y logro.

Tercero, y en el otro extremo, están los que sostienen que la imagen de Dios se ha de encontrar solo en la constitución original del ser humano, y que por consiguiente fue perdida totalmente en la caída. El luteranismo, en una posición reaccionaria, tendió a destacar la conformidad moral en perjuicio de la base racional, pero las posiciones extremas fueron la excepción antes que la regla.

El protestantismo en general rechaza cualquier distinción entre la imagen y la semejanza de Dios porque considera que un término es sencillamente la explicación del otro. Es así como Charles Hodge va a decir que “imagen y semejanza significa una imagen que es semejante”. La declaración escueta de la Biblia es que el ser humano en su creación era como Dios (Charles Hodge, *Systematic Theology*, II:96). Juan Calvino, en sus comentarios de Colosenses 3:10 y Efesios 4:24, afirma que “en el principio la imagen de Dios era conspicua en la luz de la mente, en la rectitud del corazón, y en lo sano de todas las partes de nuestra naturaleza” (Juan Calvino, *Institutes*, 1:15). Samuel Wakefield dice que, “Es en vano sostener que esta imagen consistiera en alguna cualidad esencial única de la naturaleza humana, la cual no podría perderse, porque nos toparemos con que vislumbraba más de una cualidad; y aunque la revelación la sitúa en parte en lo que era esencial para la naturaleza humana, incluía igualmente lo que no era esencial, y lo que podría perderse y recuperarse” (Samuel Wakefield, *Christian Theology*, 278). Casi todas las confesiones de fe protestantes sostienen que la santidad en el ser humano fue concreada, y que la justicia original estaba por tanto incluida en la imagen divina. El protestantismo se opone a la posición racionalista, sea en la forma pelagiana que solo admite la posibilidad de santidad en la creación original del ser humano, o a la posición católica romana sobre la justicia original como un don súper añadido. Se opone de igual forma a la posición contraria, que la hace condicional, y por consiguiente precedera en la caída. Es, entonces, de esta manera que somos guiados a la posición más bíblica, que incluye los elementos racionales tanto como los morales, los primeros conocidos normalmente como la imagen natural o esencial de Dios, y los últimos como la imagen moral o incidental.

La imagen natural o esencial. Con la imagen natural o esencial de Dios en el ser humano lo que se pretende significar es su constitución original--lo que lo hace ser humano, lo que lo distingue, por ende, de la creación animal inferior; mientras, lo que se quiere significar con la imagen moral o incidental es el uso que éste hace de los poderes con los

que fue dotado en la creación. Lo primero puede resumirse bajo el término *personalidad*; lo segundo, bajo la semejanza moral con Dios o *santidad*. En virtud de su personalidad, el ser humano posee ciertas facultades, como el intelecto, los sentimientos o afectos, y la voluntad; y en virtud de su calidad moral, posee ciertas tendencias propias, o disposiciones. Podemos, entonces, decir que, al ser creado a la imagen de Dios, el ser humano fue dotado de ciertos poderes que se conocen como la imagen natural, y que estos poderes recibieron cierta dirección, lo cual se conoce como la imagen moral. La imagen natural no se borra y es imborrable, y existe en todo ser humano; la imagen moral es accidental y condicional. El espíritu libre del ser humano reflejaba la santidad de Dios en perfecta conformidad de mente, sentimiento y voluntad, pero ésta se perdió en la caída, y solo puede ser restaurada por medio de la gracia divina. Hay tres características destacadas de la imagen natural de Dios que demandan nuestra atención: la espiritualidad, el conocimiento y la inmortalidad.

1. *La espiritualidad*. La espiritualidad es el hecho más profundo de la semejanza del ser humano con Dios. Esto se evidencia en la declaración bíblica de que Dios es el “Padre de los espíritus” (Hebreos 12:9). Lo mismo resulta de otra declaración que encontramos en el discurso de San Pablo en la colina de Marte. “Siendo, pues, linaje de Dios, no debemos pensar que la Divinidad sea semejante a oro, o plata, o piedra, escultura de arte y de imaginación de hombres” (Hechos 17:29). Aquí el apóstol arguye que si el ser humano posee una naturaleza espiritual como linaje de Dios, entonces Dios mismo tiene que ser espiritual, y por consiguiente no puede ser representado por sustancias materiales como oro, o plata, o piedra. Santiago habla de los ser humanos “que están hechos a la semejanza de Dios” (Santiago 3:9), implicando así la indestructibilidad de la imagen natural de Dios en el ser humano. El espíritu en el ser humano es semejante al Espíritu en Dios, el uno finito, el otro infinito. La naturaleza espiritual, por tanto, es el hecho más profundo en la imagen de Dios, y es el cimiento de todas las otras formas de semejanza. Witsius señala que esto no se ha de ver a la luz de un lienzo sobre el cual se pueda dibujar la imagen de Dios, sino que la naturaleza espiritual será en sí misma la semejanza de Dios. La personalidad del ser humano, con su naturaleza racional, afectiva y volitiva, es como la personalidad de Dios; y este parecido todavía se conserva, aunque en Él los atributos son infinitos, y su esencia trasciende totalmente la limitación de los poderes finitos del ser humano.

2. *El conocimiento.* Los poderes cognoscitivos del ser humano pertenecen también a la imagen original en la que fue creado. Esto se evidencia no solo por el hecho de que lo consciente, al igual que la determinación propia, sean propiedades inherentes del espíritu, sino por la declaración directa de la Biblia. En su carta a los Colosenses, San Pablo afirma que hemos sido revestidos del nuevo hombre, y que éste, “conforme a la imagen del que lo creó, se va renovando hasta el conocimiento pleno” (Colosenses 3:10). Aquí se hace claro que la imagen original en la que el ser humano fue creado incluía el conocimiento tanto en su aspecto moral como intelectual; y dado que había perdido la imagen moral de Dios en la caída, la misma sería restaurada por la gracia divina--una renovación en conocimiento, conforme a la imagen de Dios. La cualidad moral del conocimiento al que aquí se hace referencia se encuentra en la expresión *eis epignosin*, que significa literalmente “hasta el conocimiento”. Por consiguiente, no es una renovación solo *en* el conocimiento, como poder cognitivo; ni *por* el conocimiento, como el medio para un fin; sino *hasta* el conocimiento--hasta que se restaure la semejanza moral y la comunión espiritual. Es indiscutible, pues, que el conocimiento en su aspecto intelectual o cognoscitivo pertenece a la imagen natural, mientras que el conocimiento como cualidad ética y espiritual pertenece a la imagen moral en la que el ser humano fue creado. De modo que como *la sabiduría* marcó la transición de los atributos de Dios de relativos a morales, así *el conocimiento* marca la transición de la imagen de Dios en el ser humano de una natural a una moral.

3. *La inmortalidad.* La iglesia, con pocas excepciones, ha sostenido que el ser humano fue creado inmortal, y que la muerte entró solo como consecuencia del pecado. Sin embargo, cuando nos referimos a la inmortalidad como algo que forma parte de la imagen de Dios en la que fue formado, estamos interesados más particularmente en el alma, aunque con frecuencia se afirma que es aplicable a toda la naturaleza del ser humano. Las excepciones a lo de la inmortalidad del ser humano han sido adelantadas por los racionalistas de todas las épocas. Los pelagianos y los socinianos impulsaban sus objeciones sobre las bases de, (1) que el cuerpo de Adán como organización corporal no fue diseñado para inmortalidad; y (2) que la creación animal, lo mismo que la humanidad, fueron creadas varón y hembra con el propósito de propagar la especie, por lo que el diseño del Creador fue la continuación de la sucesión de individuos antes que la preservación de los

mismos individuos. Hay dos factores, pues, que se incluyen en el asunto de la inmortalidad del ser humano en lo que toca a la imagen de Dios: *primero*, la inmortalidad del cuerpo; y *segundo*, la inmortalidad del alma.¹²

El primer asunto se refiere a la inmortalidad del cuerpo o si al ser humano se le eximió de la muerte corporal. Samuel Wakefield y Thomas N. Ralston entienden la inmortalidad como aplicable a la naturaleza compuesta del cuerpo; al cuerpo tanto como al alma. En este respecto siguen a Richard Watson, quien afirma que “la noción pelagiana y sociniana de que Adán hubiera muerto aunque no hubiera pecado, no requiere otra refutación que las palabras del apóstol Pablo, quien declara que la muerte entró en el mundo por el pecado; de aquí que inevitablemente siga que, por lo menos en cuanto al ser humano, si no hubiera sido por el pecado no hubiera habido muerte. La opinión de aquellos teólogos que incluyen en la pena adscrita a la primera ofensa, la mismísima ‘plenitud de muerte’, como correctamente ha sido expresado, muerte corporal, espiritual y eterna, no la disipará el sarcasmo, pues que permanece firmemente cimentada en el testimonio inspirado” (Watson, *Institutes*, II:386). Hay dos posiciones que por lo general se han asumido: (1) Que el cuerpo es naturalmente mortal y que el plan divino incluyó agentes que contrarrestaran y que, en efecto, anularan las influencias productoras de muerte. Esta fue la posición de Martín Lutero, quien enseñó que el árbol de la vida tuvo por intención preservar eternamente jóvenes los cuerpos de nuestros primeros padres. (2) La segunda posición es aquella de que el ser humano como tal era inmortal, pero que en su constitución original estuvo provisto que su cuerpo se pudiera espiritualizar gradual o instantáneamente. Muchos de los primeros padres de la iglesia enseñaron que Adán tenía que atravesar por un periodo probatorio en el huerto terrenal, y que si obedecía sería trasladado al paraíso celestial, del cual el jardín del Edén era el tipo terrenal. Entre los escritores más recientes, Henry C. Sheldon piensa que “el árbol de la vida” puede representar la eficiencia divina, la cual asistiría al espíritu humano en su continua comunión con Dios, y que por medio del espíritu humano así vitalizado, se habría elevado la naturaleza sensual humana, sin experimentar alteración dolorosa alguna, al estado de la vida glorificada (Sheldon, *System of Christian Doctrine*, 278). Charles Hodge y William Burton Pope asumen esencialmente la misma posición. Augustus H. Strong considera que el cuerpo del ser humano es mortal en sí mismo, y cita 1 Corintios 15:45

como su prueba bíblica. Sostiene, no obstante, que si Adán hubiera conservado su integridad, su cuerpo podría haber sido desarrollado y transfigurado sin la intervención de la muerte. Estas posiciones parecen fundarse en que el apóstol Pablo declara, “Os digo un misterio: No todos moriremos; pero todos seremos transformados, en un momento, en un abrir y cerrar de ojos, a la final trompeta, porque se tocará la trompeta, y los muertos serán resucitados incorruptibles y nosotros seremos transformados, pues es necesario que esto corruptible se vista de incorrupción y que esto mortal se vista de inmortalidad. Cuando esto corruptible se haya vestido de incorrupción y esto mortal se haya vestido de inmortalidad, entonces se cumplirá la palabra que está escrita: ‘Sorbida es la muerte en victoria’” (1 Corintios 15:51-54). Charles Hodge alega que si la declaración de San Pablo a los fines de que aquellos que han llevado la imagen de lo terrenal también llevarán la imagen de lo celestial, pretende concluir que nuestros cuerpos son como el cuerpo de Adán en su constitución original, entonces su cuerpo, no menos que el nuestro, requirió haber sido cambiado para prepararse para la inmortalidad (Hodge, *Systematic Theology*, II:116). William Burton Pope, al destacar especialmente la prueba de que el ser humano fue hecho “alma viviente”, en tanto que el Segundo Hombre fue hecho “espíritu que da vida” (Pope, *Compendium of Christian Theology*, I:430), declara que “la comparación de Génesis con el comentario de San Pablo demuestra que hubo un desarrollo del ser, por así decirlo, el cual se quiso en Adán y se suspendió en él: que debió haber disfrutado de la inmortalidad por medio de la espiritualización gradual o súbita de su andamiaje corporal, pero que se requirió que viniera el Último Adán para que se alcanzara el designio de la creación. El primer Adán, por medio de la caída, se hizo el padre de una naturaleza falleciente: se privó a sí mismo, y nos privó a nosotros del espíritu vivificante que hubiera hecho innecesaria la resurrección”.

El segundo asunto se refiere a la inmortalidad del alma en su relación con la imagen divina. El mismo se reduce a lo siguiente: ¿es la vida eterna en su sentido literal un privilegio exclusivo de los que son salvos en Cristo, o es el alma, por su constitución natural, inmortal en todos los seres humanos? Tertuliano (c. 220) y Orígenes (c. 254), aunque discrepaban ampliamente en muchos asuntos, estaban de acuerdo en esto: que la inmortalidad le pertenece a la esencia misma del alma. El espíritu es en sí la persona, y la personalidad humana no perece. Esta ha sido siempre la fe de la iglesia. Durante la historia temprana de la

iglesia, Némesis (c. 400) parece haber sido el primero en adelantar la noción de la inmortalidad condicional. La opinión perduró brevemente, pero fue revivida por Nicolás de Metone en 1089 d.C. En 1513, el Concilio Laterano declaró que la inmortalidad propia del alma era un artículo de fe, y desde entonces la opinión se ha sostenido con tal firmeza que las opiniones contrarias han sido consideradas heréticas. La confusión de los que sostienen la doctrina de la inmortalidad condicional se debe mayormente a una falta de discriminación de términos. Identificar la vida con la existencia, y la muerte con la aniquilación, es tanto irracional como antibíblico. La confusión surgió principalmente como una manera de enfrentar las objeciones a la doctrina del castigo eterno. El protestantismo ha sostenido de manera uniforme que la vida eterna como un don de Cristo no se aplica a la existencia como tal, sino a la calidad de esa existencia. El alma del ser humano puede existir en un estado de vida o en un estado de muerte. De aquí que nuestro Señor diga, “No temáis a los que matan el cuerpo pero el alma no pueden matar” (Mateo 10:28); y que San Pablo declare que “cuando estabais muertos en vuestros delitos y pecados”, Dios, por su gran amor, “nos dio vida juntamente con Cristo” (Efesios 2:1, 4, 5). Por tanto, el alma posee existencia sin que importe el estado o calidad de esa existencia, la llamemos vida o muerte. Puede existir en un estado de pecado y muerte o en un estado de vida y justicia, sea en este mundo o en el porvenir. Las iglesias protestantes han expresado generalmente esta doctrina en sus confesiones, sea directa o indirectamente.

La imagen moral o incidental. Ya hemos mencionado algunas de las distinciones entre la imagen natural y moral de Dios, y no es necesario repetirlas. Baste decir que, en adición a los poderes de la personalidad con los que el ser humano fue dotado en la creación, también se le dio cierta responsabilidad respecto al uso correcto de estas habilidades naturales. Siendo que tiene el poder de determinación propia, es responsable por el ejercicio de esta libertad; siendo que tiene afecciones que lo atraen hacia los objetos que escoge, es responsable por la calidad de esas afecciones; siendo que tiene poderes intelectuales, es responsable por la dirección de sus pensamientos y la naturaleza de los ajustes que demanda la inteligencia. Podemos resumir aún más las dos posiciones como sigue: la imagen natural de Dios en el ser humano tiene referencia a la personalidad, la que lo distingue de la creación animal inferior; en cambio, la imagen moral se refiere al carácter o calidad de esta personalidad. La primera tiene que ver con la constitución del ser

humano en tanto que posee consciencia de sí mismo y autodeterminación; la segunda tiene que ver con lo correcto o incorrecto del uso de estos poderes. La imagen natural le da al ser humano su habilidad natural y su responsabilidad moral; la imagen moral le da su habilidad moral y hace posible un carácter santo.¹³ La imagen moral de Dios en el ser humano está por lo tanto estrechamente vinculada con la idea de la santidad primitiva, lo cual nos proporciona nuestro próximo tema de investigación. En relación a este asunto, los teólogos más antiguos solían discutir largamente la cuestión de la libertad de la voluntad, pero el cambio de actitud respecto a todo el asunto de la personalidad lo hace ahora innecesario. Sin embargo, al tema se le dará alguna consideración afín con nuestra discusión sobre la expiación y la gracia preveniente.

Cristo como la imagen perfecta de Dios. La doctrina de la imagen divina encuentra su perfecta expresión en el Hijo eterno como la Segunda Persona de la Trinidad. Él es “la imagen misma de Dios”, el resplandor o destello de la gloria divina. Fue a imagen de esa imagen que el ser humano fue creado. En su primera creación tanto como en su segunda, el Hijo fue el arquetipo y modelo. Fue esta relación específica del Hijo con el hombre, y del hombre con el Hijo, lo que hizo posible que el Verbo se hiciera carne. Cristo, por tanto, preservó la imagen plena y exacta de Dios en el hombre, haciéndose así el Redentor de una raza caída, restaurando el ser humano a la semejanza moral con Dios en justicia y verdadera santidad.¹⁴

LA NATURALEZA DE LA SANTIDAD PRIMITIVA

Las distintas posiciones que acabamos de indicar en relación a la imagen de Dios en el ser humano, llevaron a una amplia divergencia de opiniones en lo que se refiere a la naturaleza de la santidad primitiva. Los dos extremos estuvieron representados por el pelagianismo de un lado y el agustinianismo de otro. En breve repaso, tanto Pelagio como Agustín hacían distinción entre la “imagen” de Dios, la cual limitaban a la constitución natural del ser humano, y la “semejanza”, la cual consignaban a su naturaleza moral. Pero diferían ampliamente en cuanto a la naturaleza de esta semejanza. Pelagio sostenía que el ser humano fue creado solo con la posibilidad de santidad; Agustín, en cambio, sostenía que la santidad era una cualidad de la naturaleza original del ser humano. Los padres católicos romanos sostuvieron, con Agustín, que al ser humano se le poseyó de santidad primitiva, pero

siendo que esta era condicional o capaz de perderse, pronto arribaron a la conclusión de que, por consiguiente, no pudo haber sido un elemento esencial de la constitución original del ser humano. De ahí que la consideraran como un *donum superadditum*, o un don sobrenatural subsiguiente a su creación. La Iglesia Católica Romana por ende coincide en cierta medida tanto con Agustín como con Pelagio--con el primero sostuvo que el ser humano era santo; con el último coincidió en que esta santidad no era parte de la constitución natural del ser humano. Podemos decir, entonces, que el contraste entre Pelagio y Agustín en la Iglesia Católica Romana descansa en lo siguiente: el primero consideró la santidad como una mera posibilidad; el segundo, como un don sobrenatural.¹⁵

En el tiempo de la Reforma el protestantismo reaccionó agudamente contra la idea católica romana de la santidad como un don sobrenatural. Sus teólogos regresaron a la enseñanza original de Agustín de que la santidad era *concreada* y por ende una cualidad original del ser humano. Pero, en su intento de protegerse del error del pelagianismo, cayeron usualmente en el error opuesto que considera este estado subjetivo como uno de santidad ética completamente establecida. Esta es una distinción de gran importancia. De aquí que el contraste entre el pelagianismo y el agustinianismo cobrara una nueva forma en la iglesia protestante. Ya no era un contraste entre la posibilidad de la santidad y la de un don súper añadido, sino entre la posibilidad de la santidad y la de un estado ético meritorio. Fue así como surgieron dos sistemas de antropología en el protestantismo cuyas implicaciones doctrinales eran considerablemente diferentes y a veces contradictorias.

Distinciones fundamentales de la santidad primitiva. En nuestra discusión de la santidad primitiva existen dos distinciones fundamentales que necesitan observarse. *Primero*, está la distinción entre una mera posibilidad de santidad y la santidad en sí misma. Lo primero es un estado negativo; lo último se evidencia por una actitud positiva del alma--una tendencia espontánea a obedecer lo bueno y a rechazar lo malo. *Segundo*, está la distinción entre santidad creada y santidad ética.¹⁶ Lo primero es un estado y una tendencia subjetiva sin responsabilidad personal; lo último brota de escogimientos morales, y depende de la acción de un ser personal libre. A ambos aspectos se les debe dar la debida consideración. Aunque difieren uno del otro, el último no invalida el primero sino que lo confirma y lo desarrolla. Gracias al ejercicio de los escogimientos correctos, en armonía con las tendencias

de la santidad creada, el ser humano reconoce el valor de lo justo, y por tanto da testimonio de que posee una comprensión de los valores morales. De esa manera se da principio al desarrollo del carácter santo, y si continúa, en virtud de los escogimientos correctos, será fortalecido y confirmado en la justicia.

Ahora estamos preparados para señalar los enfoques extremos del pelagianismo y del agustinianismo.¹⁷ Tanto Pelagio como Agustín pasaron por alto la distinción entre la santidad como un estado subjetivo y la santidad como una consecuencia de los escogimientos morales libres, razón por la que se subscribieron solo a esto último. Luego, Pelagio sostuvo que el estado subjetivo creado no podía ser de santidad, sino solo de la posibilidad de santidad; en cambio, Agustín, al insistir en el estado creado como éticamente santo, sostuvo que se le adscribió mérito. Agustín, por tanto, mantuvo que el pecado original significaba culpa y depravación de nacimiento; en cambio, Pelagio, quien sostuvo que el demérito era imposible fuera de los escogimientos personales, negó totalmente la depravación de nacimiento. John Miley señala que, “Con un análisis adecuado, el primero podría haber mantenido toda la verdad de la depravación de nacimiento sin el elemento del demérito pecaminoso; mientras que el último podría haber sostenido la misma verdad de la depravación de nacimiento y a la vez haber mantenido su principio fundamental de que la conducta personal libre condiciona de manera absoluta todo demérito pecaminoso” (Miley, *Systematic Theology*, I:416, 417). Estamos además preparados para observar la distinción entre la santidad de la naturaleza, y la santidad de la agencia personal. En toda vida humana existe un ámbito interno de pensamiento, deseo y aspiración que tiende a alcanzar expresión en la actividad externa. Pero esta vida interna no es pasiva--ella también se encuentra en el ámbito de los escogimientos personales libres, por lo cual es supremamente ética. No obstante, debajo de este ámbito interno está la naturaleza, y es en esta naturaleza que encontramos la ley determinante de la vida. A esto fue que nuestro Señor se refirió cuando dijo, “Si el árbol es bueno, su fruto es bueno; si el árbol es malo, su fruto es malo, porque por el fruto se conoce el árbol” (Mateo 12:33). Luego, el árbol tiene una cualidad en sí mismo distinta de la fruta. Así también el ser humano fue creado con una naturaleza subjetiva, la cual subyace y suministra el carácter tanto al ámbito interno de los escogimientos personales como al ámbito externo de la actividad personal.

Juan Wesley se opuso tenazmente tanto al pelagianismo como al socianismo. John Taylor de Norwich, un unitario de principios del siglo dieciocho, fue uno de los mejores eruditos y defensores del socianismo con los que Wesley tuvo que lidiar. Lo bien fundado de la posición del primero se ve en la siguiente declaración: “Adán no pudo ser creado originalmente en justicia y verdadera santidad ya que los hábitos de santidad no se pueden crear sin nuestro conocimiento, concierto y consentimiento, dado que la santidad por naturaleza implica el escogimiento y consentimiento de un agente moral, sin lo cual no puede ser santidad” (Watson, *Institutes*, II:16).¹⁸ Con el fin de hacer clara la distinción entre la posición sociniana y la de los arminianos posteriores, ofrezcamos la respuesta que Wesley le da a Taylor. Dice, “Un ser humano puede ser justo antes de que haga lo justo, santo de corazón antes de que sea santo de vida. Que usted se confunda aquí siempre parecería la base de la extraña imaginación de que Adán ‘tuvo que escoger ser justo, tuvo que ejercer el pensamiento y la reflexión, antes de poder ser justo’.

¿Por qué así? ‘Porque la justicia consiste en el justo uso y aplicación de nuestros poderes?’ He ahí su error capital. No, no lo es, sino que es el justo estado de nuestros poderes. Es la justa disposición de nuestra alma, el justo temperamento de nuestra mente. Acepte esto, y jamás soñará que ‘Dios no pudo haber creado al hombre en justicia y verdadera santidad’” (Wesley, *Sermon on Original Sin*). No tenemos que buscar muy lejos la razón para la tenaz oposición de Wesley. Cuando Pelagio enseñaba que “el bien y el mal por el que somos alabados o condenados no se originan juntamente con nosotros”, negaba de esa manera cualquier cambio moral en la raza como consecuencia de la caída de Adán. Adán, por haber sido creado sin carácter, haría que su posteridad naciera de igual manera sin la santidad o el pecado. Por tanto el pelagianismo negaba el pecado original como corrupción de la naturaleza del ser humano por razón de la caída, por lo que sostenía que la gracia salvadora era sencillamente la instrucción externa que apela a una naturaleza que yerra solo por razón de accidente y mal ejemplo.¹⁹ Wesley se opuso consecuentemente a estas posiciones por considerarlas destructoras del sistema total de la teología evangélica.

La naturaleza de la santidad en Adán. Si observamos la distinción ya mencionada, se vuelve evidente que puede haber santidad creada como estado subjetivo, lo cual, por un lado, es más que una mera posibilidad,

y por el otro algo previo a la acción moral. Esta santidad creada consiste en una inclinación o tendencia espontánea hacia el bien--una disposición subjetiva que responde siempre a lo justo. Es más que inocencia. El ser humano fue creado no solo negativamente inocente, sino positivamente santo, con un entendimiento iluminado respecto a Dios y a las cosas espirituales, y con una voluntad inclinada enteramente a éstas. Al hablar, pues, de la santidad adánica, nos referimos sencillamente a la inclinación espontánea o disposición positiva que le pertenece en virtud de su creación. Si se argumentara que esta posición difiere poco de la que sostuvieron los pelagianos, y más tarde los socinianos, respondemos que hay una vasta diferencia entre el alma que se produce con una naturaleza libre de virtud lo mismo que de pecado, y un alma que se crea con una dirección positiva hacia el bien. Las implicaciones doctrinales son también además tales que conducen a sistemas de teología enormemente diferentes. El pelagianismo niega por obligación la depravación heredada en los descendientes de Adán; el agustinianismo sostiene por su lado con igual obligación que los descendientes de Adán eran no solo depravados sino culpables.²⁰

El arminianismo se opone no únicamente al error del pelagianismo sino también al error opuesto del agustinianismo. Aunque sostiene que el reciente estado en el que Adán fue creado era uno de santidad, no obstante niega que ese estado con todo y su excelencia tuviera cualidad ética verdadera alguna. Por tanto, no podía estimarse como meritorio ni recompensable. El agustinianismo desarrollado por los reformadores sostuvo que la santidad fue concreada, según lo hemos indicado anteriormente, y que por lo tanto no era algo súper añadido, sino una cualidad de la naturaleza original del ser humano. Su error estribó en lo siguiente: que consideraron el estado original del ser humano uno de justicia ética lo mismo que de santidad interior. Era por tanto una santidad ética, o una obligación bajo la ley moral; y, como cualidad de la naturaleza original del ser humano aún previo a toda acción personal, se consideró que poseía el valor moral de la justicia ética. Por eso J. J. Van Oosterzee va a aseverar que no debemos, “con la iglesia romanista, asumir que la imagen de Dios en el primer ser humano fuera algo meramente adicional (*accidens*), de lo que fue dotado a consecuencia de una comunicación sobrenatural, sin que perteneciera a la esencia de su naturaleza. Los reformadores asumieron con mayor propiedad, en oposición a este enfoque mecánico, que la *justitia originalis* era un elemento original y actual de nuestra naturaleza, pues que provenía de

la mano del Creador”. Lutero fue particularmente insistente en cuanto a que la justicia original era una cualidad de la propia naturaleza del ser humano, y que lo perfecto y completo de ella lo hacía necesario.²¹ Jonatán Edwards, en un periodo un tanto más tardío, asumió la misma posición. “Adán fue traído a existencia con la capacidad de que actuara inmediatamente como agente moral, razón por la cual estuvo inmediatamente sujeto a una ley de acción justa; estuvo obligado a actuar rectamente tan pronto como existió. Y si estuvo obligado a actuar rectamente tan pronto como existió, estuvo obligado aún en ese momento a inclinarse a actuar rectamente. ... Y si estuvo obligado a actuar rectamente desde el primer momento de su existencia, y lo hizo hasta que pecó en materia del fruto prohibido, debió haber tenido una inclinación o disposición de corazón para hacer lo bueno desde el primer momento de su existencia, con una inclinación, o, lo que es lo mismo, una disposición de corazón virtuosa y santa” (Edwards, *Works*, II:385). John Miley, al comentar esta declaración, señala que, “No solo se pasa por alto aquí toda distinción entre la tendencia puramente espontánea y la acción ética propia, sino que se intenta probar una santidad ética original en Adán a partir de una necesidad respecto a la obligación moral instantánea que trajo su existencia. Asumir esa clase de obligación instantánea es algo totalmente improcedente. ... Estamos de acuerdo con la antropología agustiniana prevaleciente en lo que respecta a la realidad de la santidad primitiva, pero disentimos en lo que respecta a cualquier carácter ético propio de esa santidad, y también en lo que respecta a limitarla a una mera cualidad de la naturaleza adánica. En esa antropología, Adán aparece habitualmente desde el comienzo mismo, y antes de acción personal alguna, con la dignidad moral de la justicia ética, y con las actividades de afección santa en temor y amor a Dios. Nosotros excluimos todo este asunto del contenido de la santidad primitiva. Las actividades de afección santa pueden ser espontáneas respecto a la naturaleza moral, pero deben ser subsecuentes a su propia constitución” (Miley, *Systematic Theology*, I:411, 421).

Elementos esenciales de la santidad primitiva. A manera de resumen podemos decir que hay dos elementos esenciales en toda doctrina verdadera de la santidad primitiva. *Primero*, la rectitud moral de la naturaleza de Adán como estado subjetivo. Hemos demostrado que un análisis cuidadoso distingue entre la creación de una naturaleza moral como estado subjetivo, y las actividades de la vida personal de esa

naturaleza moral. Un arminianismo verdadero distingue entre el error del pelagianismo por un lado, y el del agustinianismo por otro. Ya se le ha dado amplia consideración a estas posiciones. *Segundo*, la presencia y agencia del Espíritu Santo. Este elemento es necesario para entender plenamente la verdad, y provee igualmente un fundamento para discriminar contra otras formas de error.²² Ya hemos señalado la posición extrema de la Iglesia Católica Romana al sostener que la santidad fue un don súper añadido, y que por lo tanto no fue parte de la constitución original del ser humano. Hemos notado también, en oposición a esto, el punto de vista extremo de los reformadores, quienes mantuvieron que la santidad fue concreada, y por consiguiente limitada a una cualidad de la naturaleza originaria del ser humano. La verdad se encuentra a mitad de camino entre estas dos posiciones extremas. El arminianismo ha objetado siempre a la doctrina papal de la santidad como un don sobrenatural porque encierra una posición falsa respecto a la naturaleza de la caída y el pecado original. Ha objetado igualmente a que se limite la santidad a una mera cualidad de la naturaleza adánica. La verdad tácita es esta, que, por razón de creación, hay que añadir la presencia y poder inmediato del Espíritu Santo a la santidad de la naturaleza del ser humano. Agustín mismo admitió que “Dios le había dado al hombre una ayuda sin la cual no hubiera podido perseverar en el bien, si es que lo hubiera hecho. Pudo perseverar si lo hubiera querido, pues que esa ayuda (*adjutorium*) no fallaría, de modo que él pudiera. Sin ésta no podía retener el bien que podría querer”. Los teólogos arminianos han destacado siempre este aspecto importante de la santidad primitiva, considerando a veces al Espíritu Santo en estrecha afiliación con el patrimonio del ser humano, y a veces como actuando más independientemente, pero siempre presente y operante. William Burton Pope dice: “Esta doctrina está incompleta si no se le añade el don sobrenatural del Espíritu Santo, si se le puede llamar sobrenatural a lo que perteneció a la unión de Dios con su criatura elegida. ... No añadió la imagen moral, sino que guio los principios de acción del alma del hombre creada con dicha imagen. Esto resuelve la dificultad que en ocasiones se plantea de la creación de un carácter que, según lo dicho, tiene por necesidad que ser formado por el que lo ostenta. El ser humano fue guiado por el Espíritu, quien era el poder del amor en su alma ya en su primer dominio, y ahora en el último” (Pope, *Compendium of Christian Theology*, I:427).²³ Miner Raymond establece la misma verdad pero de un modo un tanto diferente. Dice: “Otros

emplean el término de justicia original para referirse a las influencias y agencias del Espíritu Santo disfrutadas por el ser humano en su estado original. Ese ser humano gozó de la comunión con su Creador; no se puede negar que el Espíritu divino haya revelado en el ser humano cierto conocimiento de Dios, y que haya sido para el ser humano un poder de persuasión moral en pro de afectos santos y voliciones santas. Pero es totalmente inaplicable designar lo dicho como justicia del ser humano. El término, para que sirva de algo, para que represente algún rasgo real existente en el carácter original del ser humano, o alguna característica de su naturaleza original, debe usarse para expresar la perfección, lo completo de la naturaleza y carácter total. El ser humano fue originalmente justo, constitucionalmente bueno, en cuanto al todo y a las partes de su ser se refiere” (Raymond, *Systematic Theology*, II:42-43). John Miley declara la posición mediadora del arminianismo como sigue: “Hemos disentido previamente de la limitación agustiniana de la santidad como una mera cualidad de la naturaleza adánica. Hemos también disentido de la doctrina papal de que sea exclusivamente de carácter sobrenatural; pero la ponderada objeción de que implica defectos serios en la naturaleza del ser humano según se la constituyó originalmente, es solo válida contra una posición tan extrema. La presencia del Espíritu Santo como un elemento constituyente de la santidad primitiva no tiene tal implicación. La naturaleza adánica pudo ser santa en su propia calidad y tendencia, y aun así necesitar la ayuda del Espíritu para los requisitos de la prueba moral. ... De aquí que el plan divino incluiría la presencia del Espíritu como un elemento original y permanente en la santidad del ser humano. Necesitamos esta verdad para la interpretación correcta de la depravación humana. La caída del hombre no solo fue una pérdida de la santidad; fue, además, la corrupción de su naturaleza. Esta corrupción no la hemos de adscribir a ninguna agencia inmediata de Dios, sino que la hemos de interpretar como la consecuencia del repliegue de la presencia y la influencia del Espíritu Santo. Este es el significado doctrinal de la ‘privación’” (Miley, *Systematic Theology*, I:421-422).

Cerramos esta discusión haciendo referencia al relato bíblico de la creación, el cual declara que “vio Dios todo cuanto había hecho, y era bueno en gran manera” (Génesis 1:31). No hay interpretación posible que haga que esto se refiera a la creación aparte del ser humano, por lo que tendrá que expresar la aprobación divina de la bondad del ser humano. Otro texto que se cita habitualmente en esta relación proviene

del Predicador: “He aquí, solamente esto he hallado; que Dios hizo al hombre recto, pero él se buscó muchas perversiones”. Esto no puede referirse a la conducta del ser humano subsecuente a su creación, por lo que tendrá que referirse a la rectitud de la naturaleza moral del ser humano por razón de la creación. Hay dos textos en el Nuevo Testamento, que también suelen citarse, los cuales tienen implicaciones respecto a la naturaleza original del ser humano. “Y vestíos del nuevo hombre, creado según Dios en la justicia y santidad de la verdad” (Efesios 4:24); “y revestido del nuevo. Este, conforme a la imagen del que lo creó, se va renovando hasta el conocimiento pleno” (Colosenses 3:10). Estos textos se discutirán más extensamente en relación a la santidad como un estado de gracia, por consiguiente será suficiente señalar aquí, (1) que la transformación de gracia así declarada es algo más profundo que la vida de acción personal, y necesita por tanto incluir la renovación de la naturaleza moral; (2) que se indica que esta transformación tiene lugar por la operación del Espíritu Santo--una purificación de la naturaleza moral; (3) que se indica que esta renovación ha de ser una restauración de la imagen original en la que el ser humano fue creado; por tanto (4) que el ser humano tiene por necesidad que haber sido creado santo--dado que esta santidad parte de la imagen original de Dios en la que fue creado. En los próximos capítulos consideraremos algunas de las implicaciones de esta enseñanza para la cual hemos establecido tan cuidadosamente el cimiento en este capítulo.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1. “Enós significa hombre, no lo mismo que Adán, que también significa hombre, pero que en el hebreo se emplea indistintamente para hombre o mujer; y al así estar escrito, ‘Hombre y mujer los creó; y los bendijo, y les puso por nombre Adán el día en que fueron creados’ (Génesis 5:2), no da lugar a dudas que aunque la mujer fue llamada distintivamente Eva, todavía el nombre Adán, que significa hombre, les fue común a ambos. Pero Enós quiere decir hombre en un sentido tan estricto que los lingüistas hebreos nos dicen que no puede aplicarse a la mujer” (Agustín, *City of God*, XV:17). San Pablo declara que “el varón no procede de (*ek*) la mujer, sino la mujer del (*ex*) varón” (1 Corintios 11:8).
2. Dios formó el cuerpo del hombre del polvo de la tierra, y sopló en él aliento de vida, y vino a ser un alma viviente. Ello se entiende que enseña que hay dos, y solo dos, elementos en la constitución humana--uno material y otro espiritual--el primero materia y el otro mente. Estos dos son sustancias, entes, cosas que existen realmente, unidas al pensamiento humano de una manera inescrutable, misteriosa, incomprensible, pero todavía realmente unidas, y tan unidas que constituyen una naturaleza--una naturaleza individualizada, una, pero material tanto como espiritual. Es solo por lo vigente de tal unión que ciertos hechos

de lo consciente pueden ser pensadamente posibles, como sería el dolor de la carne herida. Un espíritu no puede ser punzado con un alfiler, y aunque un cuerpo muerto sea punzado, no habría dolor. La materia es indispensable para el fenómeno, y la mente para la consciencia que produce. El ser humano no es mente materializada, ni materia espiritua-
lizada, ni es algo que sea ninguno--o algo entre ambos; antes, es ambos, material en cuanto a su cuerpo, espiritual en cuanto a su mente, misteriosamente unido durante su existencia terrenal en una persona individual (Raymond, *Systematic Theology*, II:24).

3. El espíritu del ser humano, además de sus dotes superiores, puede poseer poderes inferiores que vivifiquen en cuerpo humano la materia muerta. El que el alma principie a existir como una fuerza vital no requiere que deba siempre vivir como una fuerza tal, o vinculada con un cuerpo material (Porter, *Human Intellect*, 39).

Los animales irracionales pueden tener vida orgánica y sensibilidad, pero aun así permanecen sumergidos en lo natural. No es la vida y la sensibilidad lo que eleva al ser humano por sobre la naturaleza, sino la característica distintiva de la personalidad (Harris, *Philosophical Basis of Theism*, 547).

La importancia de estas preguntas para la teología se señala así por el doctor Charles Hodge. "La doctrina bíblica de la naturaleza del ser humano como espíritu creado en unión vital con un cuerpo organizado, que consiste, por tanto, de dos y solo dos elementos o sustancias distintivas, materia y mente, es una que reviste gran importancia. Está vinculada íntimamente con algunas de las doctrinas más importantes de la Biblia; con la constitución de la persona de Cristo, y consecuentemente con la naturaleza de su obra redentora y su relación con los hijos del hombre; con la doctrina de la caída, del pecado original y la regeneración; y con las doctrinas del estado futuro y la resurrección. Es debido a este vínculo, y no porque interese como una cuestión de la psicología, que la idea verdadera del ser humano demanda la investigación cuidadosa del teólogo (Hodge, *Systematic Theology*, II:48).

Las referencias bíblicas utilizadas para apoyar la posición dicotómica son las siguientes: (1) Génesis 2:7, donde se establece que el cuerpo se formó de la tierra, y el alma por el soplo del Espíritu divino, vale decir, vivificada por un principio único. (2) Génesis 41:8 compárese con Salmos 42:6; Juan 12:27 compárese con 13:21. Estas referencias y muchas otras utilizan de manera intercambiable los términos alma y espíritu. Mateo 10:28 compárese con 1 Corintios 5:3; 6:20, en donde el alma y el cuerpo se mencionan juntos, conformando al ser humano completo.

John Miley establece que la posición dicotómica se da claramente en la Biblia, pero que siendo que no es la modalidad de los escritores sagrados ser siempre analíticos, temas como estos deben solo considerarse siguiendo las líneas generales y haciendo las distinciones más prominentes. Compárese con John Miley, *Systematic Theology*, I:400.

4. Los pasajes bíblicos que se usan para apoyar la teoría tricotómica son 1 Tesalonicenses 5:23 y Hebreos 4:12. Los argumentos se derivan adicionalmente de aquellos pasajes que se refieren por separado al espíritu y el alma, y de la manera característica en que aparecen.
5. En la historia temprana de la iglesia, la tricotomía floreció mayormente en la escuela de Alejandría, y se introdujo a la teología cristiana por medio de la filosofía platónica. Pareció por un tiempo que se encaminaba lo suficiente hacia la común aceptación, pero influencias adversas frenaron su progreso y la llevaron al descrédito. Tertuliano se le opuso tenazmente, y ejerció una enorme influencia. Aún la aparente indiferencia de Augusto se le tornó indirectamente contraria, ya que su influencia era tan grande en todas las cuestiones doctrinales, que nada que no tuviera su abierto apoyo podía mantener una posición de principal favor en el pensamiento más ortodoxo de la iglesia (Miley, *Systematic Theology*, I:399).

6. La primera parte, el espíritu, es la parte más elevada, profunda y noble del ser humano. Lo capacita para comprender las cosas eternas, y es, para abreviar, la casa en la que habita la fe y la palabra de Dios. La otra, el alma, es el mismo espíritu de acuerdo con la naturaleza, aunque en otra clase de actividad, a saber, la que anima el cuerpo y obra por su medio; y es su método no captar las cosas incomprensibles, sino solo lo que la razón puede investigar, conocer y medir (Lutero).
7. La doctrina de la unidad original de la raza humana no es en manera alguna asunto de indiferencia para la vida religiosa y moral. Por ella es probada la alta nobleza de la humanidad (Hechos 17:28), por ella se demuestra la igualdad original y el deber del amor fraternal (Mateo 7:12; Lucas 10:30-37), por ella se declara el origen y la completa universalidad del pecado (Romanos 5:12), por ella se anuncia la armonía entre el dominio de la creación y la redención (1 Corintios 15:21-22), y por ella se asegura la verdad de que el reino de Dios vendrá a todos, ya que el evangelio, sin distingo alguno, tendrá que ser llevado a todo ser humano (Efesios 1:10; Mateo 28:19) (Van Oosterzee, *Christian Dogmatics*, I:364).
8. John Miley piensa que el grado intelectual del ser humano primitivo necesita ser juzgado en función de una interpretación racional de hechos relativos. Considera las posiciones extremas respecto al estado intelectual del ser humano como formadas tras las extravagancias de Milton, antes que tras la moderación de Moisés. Cita a Robert South quien declara que “un Aristóteles no es sino el escombros de un ser humano”, si se juzga por la posición exaltada del ser humano en su estado de integridad. También señala que Juan Wesley suponía que Adán, en su estado no caído, razonaba con precisión inequívoca, si es que en realidad necesitaba del todo razonar (Miley, *Systematic Theology*, I:403). Charles Hodge asume también la posición de que “es del todo probable que nuestra naturaleza, en virtud de la unión con la naturaleza divina en la persona de Cristo, y en virtud de la unión del redimido con su Redentor exaltado, sea en lo sucesivo elevada a una dignidad y gloria mucho mayor que aquella en la que Adán fue creado o la que jamás hubiera alcanzado” (Hodge, *Systematic Theology*, II:92).
No decimos que las facultades del ser humano estén ahora en el mismo estado en que estuvieron antes de la caída, o en el mismo que hubieran estado si nunca hubiera caído. Sin duda que se han deteriorado bajo la influencia desmerecedora y embrutecedora del pecado. El entendimiento ha sido debilitado y obscurecido; las sensibilidades se han aminorado y desconcertado; la conciencia, en cierta medida, ha perdido su poder. Nuestras facultades todas puede que hayan sido más o menos debilitadas. Aun así, no parece que ninguna de ellas se haya perdido. En número como en clase, permanecen igual que lo que eran en el paraíso (Pond, *Christian Theology*, 354).
9. En la antigua discusión entre realistas y nominalistas surgió la pregunta de si no habrá en la mente divina, y en el pensamiento humano como un reflejo de la mente divina, una realidad de la naturaleza humana, de la cual cada viviente es una expresión, y la representa. Así como hay un *theiotes* abstracto, del cual las Tres Personas son representativas, también hay una naturaleza humana que la Segunda Persona representó en la encarnación, sin que llegara a ser un ser humano personal e individual. Asumiendo la verdad de este misterioso principio--no menos verdadero porque no lo podamos comprender--, cada ser humano que desciende de Adán exhibe su propia individualización personal de aquel carácter genérico que su Creador estampó sobre la humanidad; y recibe para sí el mal genérico del pecado original, que es el pecado de la raza en Adán (Pope, *Compendium of Christian Theology*, I:436).
10. Minor Raymond afirma que “por mucho, la porción mayor de los pensadores cristianos, o no han estimado opinión alguna respecto al origen de las almas, por no encontrar, según su mente, nada decisivo en la revelación, y por no pretender ser más sabio que lo escrito, o

se han dividido entre creacionistas y traducianistas. Por un lado se concede que si uno puede sostener la doctrina de la creación inmediata, sin afirmar que Dios cree almas pecaminosas, sin negar la depravación heredada, y sin suponer que Dios sancione de manera o grado alguno todo los actos de procreación con los que su poder creador está conectado, su teoría, aunque sea un error, probablemente no le causará ningún daño. Por otro lado, se concede que si uno puede sostener la doctrina del traducianismo sin que afirme la unidad numérica de la substancia de todas las almas humanas, sin que afirme tampoco la abscisión y división de la esencia del alma humana (esto es, que afirme que la persona humana sea solo una parte de la común humanidad--una porción individualizada de la humanidad), y sin que afirme culpa ni pecado en la humanidad de Jesucristo, luego, probablemente, aunque el traducianismo sea un error, sería en cuanto a él sin perjuicio (Raymond, *Systematic Theology*, II:35-36).

11. Turretin, en sus "Institutos", indica que "Algunos son de la opinión de que las dificultades pertenecientes a la propagación del pecado original se resuelven mejor mediante la doctrina de la propagación del alma; una posición sostenida por no pocos de los padres de la iglesia, y hacia la cual Agustín parece frecuentemente inclinarse. Y no hay duda que mediante esta teoría toda dificultad parece removerse; pero siendo que no concuerda con la Biblia, ni con la sana razón, y siendo que se expone a grandes dificultades, no pensamos que se debe recurrir a ella". Esto representa una fuerte posición creacionista, y una admisión de que la misma explica mejor la doctrina de la depravación original.

La posición de Tertuliano, según la ofrece Neander, es como sigue: "Era su opinión que nuestro primer padre llevó dentro de sí el germen sin desarrollar de toda la humanidad; que el alma del primer ser humano fue la fuente de donde procedieron todas las almas humanas, y que todas las variedades de la naturaleza humana individual no son sino modificaciones de aquella sola substancia espiritual. Por consiguiente, la naturaleza toda se corrompió en el padre original de la raza, y la pecaminosidad se propagó a la misma vez que las almas. Aunque este modo de comprender el asunto, en Tertuliano, está vinculado a sus hábitos sensorios de concepción, aun así no es en modo alguno un vínculo necesario".

12. Que Dios hizo al ser humano condicionalmente inmortal no se puede, en mi estimación, negar con sensatez. Aunque fue formado del polvo de la tierra, su Hacedor sopló en su nariz el aliento de vida, y vino a ser un alma viviente; y siendo que no hubo entonces nada impetuoso, nada fuera de lugar, ningún agente demasiado débil o lento por un lado; o demasiado poderoso o activo, por el otro; por tanto, todas las operaciones de la naturaleza se llevaron a cabo cabalmente en tiempo, cantidad y poder de acuerdo con las exigencias de los fines a lograrse. Ello para que, en número, peso y medida, todo existiera y actuara conforme a la sabiduría y habilidad inequívoca del Creador omnipotente. Por tanto, no pudo haber ninguna corrupción o degeneración; ninguna tiesura indebida ni solución o solubilidad preternatural de porción material alguna; ningún desconcierto en la tierra; ni nada nocivo o insano en la atmósfera. La vasta masa era toda perfecta: igualmente lo eran todas las partes de la cual estaba compuesta. Como las creó, así sostuvo todas las cosas por la palabra de su poder: y como creó todas las cosas, así por él todas las cosas subsisten; y entre ellas, el hombre (Clarke, *Christian Theology*, 87).
13. El ser humano fue creado como ser personal, y fue esa personalidad la que lo distinguió del animal irracional. Por personalidad queremos decir el doble poder de conocerse a sí mismo en lo relacionado al mundo y a Dios, y de determinarse a sí mismo con miras a fines morales. Por virtud de esta personalidad, al ser creado, el ser humano pudo escoger cuál de los objetos de ese conocimiento--su yo, el mundo, o Dios--debía ser la norma y el centro de su desarrollo. Esa semejanza natural con Dios es inalienable, y por cuanto constituye una capacidad para la redención, da valor a la vida aun en el no regenerado

(Génesis 9:6; 1 Corintios 11:7; Santiago 3:9). Ese primer elemento de la imagen divina no puede perderse en el ser humano hasta que cese de ser humano. Bien dijo San Bernardo, que no puede quemarse ni aun en el infierno. Es por eso que la naturaleza humana ha de ser reverenciada (Strong, *Systematic Theology*, II:515).

14. Por tanto, esta imagen tendrá que pertenecer a su más íntima constitución como criatura. Como tal, sería esencial e indestructible: la personalidad autoconsciente y autodeterminante del ser humano, por ser un espíritu que lleva el sello de la semejanza de Dios y es capaz de inmortalidad, era el reflejo de la naturaleza divina en el ser humano. Aunque todas las criaturas hasta llegar al ser humano reflejen las perfecciones de su Creador, es distinción del ser humano, lo cual se destaca en el acto de su creación, que solo él lleve su imagen. Esta, por tanto, es el cimiento de su dignidad, y aunque dicha dignidad pertenezca a su naturaleza como un todo, aquella se ubica por necesidad en la parte que es imperecedera. De principio a fin el registro sagrado considera esta imagen como que no se borra ni se puede borrar, y que todavía existe en cada ser humano (Pope, *Compendium of Christian Theology*, II:423-424).
15. Para el observador superficial, todo este asunto puede verse como de importancia subordinada, pero cuando se examina más de cerca resulta de valor teológico y antropológico preponderante. Porque trata, en otras palabras, sobre el asunto de la existencia y el derecho de un conocimiento natural de Dios; y aún si esto se dejara de un lado, es de inmediato aparente que, desde el punto de vista de la iglesia romanista, la caída solo se vuelve más enigmática, no pudiendo considerarse en ningún caso como una decadencia, así llamada, que corresponda a la naturaleza humana misma. Además, la concepción toda de un *donum superadditum* es extraña a la Biblia, y se origina en la concepción no bíblica de que solo el primer ser humano llevaba la imagen de Dios, y que la perdió por el pecado (Van Oosterzee, *Christian Dogmatics*, I:376-377).

La antropología tridentina es una mezcla de pelagianismo y agustinianismo. Dios creó al ser humano en *puris naturalibus*, sin santidad ni pecado. Este acto creador, el cual dejó al ser humano desprovisto de carácter, Dios lo siguió con otro acto por medio del cual dotó de santidad al ser humano. La santidad es algo sobrenatural y que no está contenida en el primer acto creador. La creación es, por tanto, imperfecta, pero mejorada gracias a una consideración tardía (Shedd, *Dogmatic Theology*, II:96).

La santidad concreada es uno de los rasgos distintivos del agustinianismo. El pelagianismo niega que la santidad sea concreada. Afirma que la voluntad del ser humano, por creación, y en su primera condición, carece de carácter. Su primer acto será para originar la santidad o el pecado. ... La posteridad de Adán es nacida como él fue creado, sin santidad y sin pecado. ... El semipelagianismo sostiene la misma opinión, excepto que confiere la transmisión de una naturaleza física viciada, lo cual el pelagianismo niega. En cuanto a la naturaleza racional y voluntaria del ser humano se refiere, el semipelagiano afirma que la santidad, lo mismo que el pecado, será originada por cada individuo (Shedd, *Dogmatic Theology*, II:96).

De modo que se pueda señalar la importancia de las diferencias doctrinales, digamos como repaso breve que el pelagianismo se adhirió al indeterminismo de la voluntad, contrario al agustinianismo, que se adhirió al determinismo; es decir, que el primero consideró la voluntad como el simple poder de escogimiento, en tanto que el segundo la consideró como poseedora de un carácter que determinaría los escogimientos. El pelagianismo sostuvo que el pecado original no fue transmitido por Adán a su posteridad, en tanto que el agustinianismo sostuvo que los descendientes de Adán no solo nacieron depravados, sino que la depravación conllevó culpa. El pelagianismo sostuvo que las almas nacen puras, y que el pecado se origina en el entorno; el agustinianismo sostuvo que la depravación del ser humano es tal que no puede pensar ni tampoco actuar aparte de la

gracia divina. La gracia, como la veía Pelagio, era sencillamente instrucción externa, mientras que con Agustín estaba estrechamente asociada con el llamado interior o eficiente. Por tanto, la salvación con Pelagio era sinérgica, o a través de la gracia cooperadora, mientras que con Agustín la salvación era monérgica, es decir, una gracia operada a través de la predestinación y la elección. En consecuencia, Pelagio se adhirió a la idea de una expiación universal; Agustín a una expiación limitada. Así, pues, surgieron dos sistemas de teología vastamente diferentes, solo como consecuencia de que ciertas doctrinas fundamentales fueron llevadas hasta puntos extremos e indefendibles. El arminianismo surgió como un sistema mediador de teología, que intenta conservar la verdad de cada uno de los sistemas anteriores.

16. Así, pues, distinguimos dos aspectos de la santidad en Adán. Primero está la santidad que es el resultado del acto creador. El escogimiento creador, el proceso creador y el producto creador eran santos con una santidad garantizada por la santidad absoluta de Dios. El producto creador en el caso de Adán era un ser santo, sin pecado, a la imagen de Dios, una criatura de clase distinta a Dios pero que depende de él y que es inmortal en su duración. Esto era la santidad como resultado de la creación. Segundo está el aspecto de la santidad que resulta del escogimiento moral adánico. La santidad ética principia con el primer ejercicio correcto del escogimiento moral. Esto no anula la santidad creada, sino que, como principal deber de la personalidad humana, confirma la santidad creada y edifica sobre ella. Por el ejercicio del escogimiento moral en armonía con esa santidad que proviene del escogimiento y proceso divino, la persona creada se fortalece por ella, y por ese escogimiento testifica que se ha posesionado de una comprensión de los valores morales, y que reconoce el valor del temor. De esa manera empieza el desarrollo del carácter santo. Al continuar, el carácter santo se expande y se confirma en la justicia (Hill, *The Man in the Garden*, 18ss).
17. El pelagianismo no es tanto la enseñanza de un solo individuo cuanto un sistema moral y religioso completo que tomó su nombre de Pelagio, un monje británico, quien llegó a Roma durante la primera parte del siglo quinto. Por agustinianismo se representa la forma de doctrina desarrollada por los reformadores y sostenida principalmente por las iglesias calvinistas. Tanto la Iglesia Católica Romana como los reformadores ciertamente edificaron sobre las enseñanzas de Agustín, pero desarrollaron unos sistemas de teología considerablemente diferentes.
18. La declaración del doctor Taylor aparenta haber sido influenciada por la filosofía de John Locke, la cual sostenía que el alma de un niño es una *tabula rasa* o una hoja de papel en blanco, sobre la que ha de escribirse, por elección personal, lo que la haga buena o mala. Esta, ya se verá, es la suposición básica de mucha de la educación religiosa del tiempo presente—una suposición que pasa por alto la distinción fundamental entre la actividad personal y aquella cualidad de la naturaleza que la subyace.

Agustín cita lo siguiente del primer libro de Pelagio sobre el libre albedrío: “Todo bien o mal, por el cual seamos alabados o culpados, no se origina junto con nosotros, sino que es hecho por nosotros. Nacemos capaces de hacerlo, pero sin ser llenos ni del uno ni del otro. Y siendo que estamos elaborados sin virtud, tampoco lo estamos sin vicio; y antes de la acción de su propia voluntad, lo que existe en el hombre es solo lo que Dios hizo”. Esto, dice John Miley, niega cualquier cambio en el estado moral de la raza como consecuencia de la caída adánica. Respecto a su naturaleza moral el ser humano es el mismo que respecto a su constitución original. A Adán se le dotó de libertad y se le colocó bajo la ley del deber, pero era moralmente indiferente entre el bien y el mal. Esta negación de la santidad primitiva no es sencillamente un error especulativo. El principio de esta negación trae consigo la negación de la caída adánica y la depravación de la raza, lo cual deja sin lugar a la teología evangélica (Miley, *Systematic Theology*, I:417).

19. La posición pelagiana se expresa en la siguiente declaración: “Cuando cada ser humano nace, su facultad voluntaria, lo mismo que la de Adán, no está determinada ni para el pecado ni para la santidad. Estando así desprovisto de carácter, sin una voluntad decidida ni para el bien ni para el mal, ni tampoco en lo más mínimo afectado por la apostasía de Adán, cada ser humano individual empieza su ejecutividad después de nacer, y origina su propio carácter y decide su propio destino al elegir lo bueno o lo malo”.
20. Convendría en este punto distinguir entre inocencia y santidad, aunque ambas fueron al principio posesiones adánicas, y ambas el resultado del acto divino de la creación. La inocencia se refiere a la ausencia de la culpabilidad del mal obrar; la santidad se refiere a la actitud positiva del alma que favorece lo bueno y antagoniza lo malo. La inocencia no requiere un ejercicio tenaz de la voluntad; la santidad presupone la inclinación positiva de la voluntad hacia el bien y en contra del mal. Un niño recién nacido es inocente, pero desde la caída ninguno nace santo. La inocencia infantil permanece hasta que el niño, por un acto de desobediencia, se alía definitivamente con el pecado, momento en el cual pierde la inocencia. Estaba primero conectada con la santidad creada, en la creación, y más tarde, por el ejercicio de la libre elección, se hizo ética (Hill, *The Man in the Garden*, 19).
21. Podemos suponer un ser, como Adán, creado con un alma perfectamente justa. Sus sentimientos preferenciales anteriores a la acción se conforman a la ley divina. Sus sensibilidades, de tal manera bajo el fácil control volitivo, su mente tan clara y pura, que todo en su imperturbable estado primitivo es bueno. Su voluntad, capaz de mantener todo su ser subordinado al imperativo moral. Un ser que, en su grado, es perfectamente excelente; y que su excelencia no es meramente mecánica o estética, sino ética. Es una excelencia moral, y perfecta en su clase, pero absolutamente sin mérito alguno (Whedon, *Freedom of the Will*, 391).
22. Una santidad adánica primitiva no tiene que ser una imposibilidad porque Adán no pudiera, como sencillamente creado, ser santo en algún sentido estrictamente ético o meritatorio. En las distinciones fundamentales de la santidad encontramos un modo que se aplica a la naturaleza, a diferencia del agente personal. Yace en la tendencia espontánea a hacer el bien. La disposición subjetiva le responde al bien cuando éste se presenta. Responde en la forma de una inclinación espontánea o impulso hacia la acción santa. Esto es todo lo que queremos decir con la naturaleza de la santidad adánica o primitiva (Miley, *Systematic Theology*, I:412).
23. Pero esta doctrina está incompleta sin que se le añada el don sobrenatural del Espíritu Santo, si es que puede llamarse sobrenatural aquello que perteneció a la unión de Dios con su criatura elegida. La Santa Trinidad debe vincularse a cada etapa de la historia de la humanidad. Así como el protoplasma fue formado a la imagen de la imagen eterna—hijo de Dios a la semejanza del unigénito Hijo, así lo estuvo bajo el gobierno espiritual y natural del Espíritu Santo que procede del Padre y del Hijo. Aquél que se movió sobre el caos, y presidió sobre todas las dispensaciones sucesivas de la vida en sus etapas progresivas hacia la perfección, y fue la vida suprema soplada en la criatura suprema, tomó posesión completa de esa nueva criatura. No le añadió la imagen moral, sino que guio los principios de acción del alma del ser humano creada a esa imagen. Esto soluciona la dificultad que a veces se expresa en cuanto a la creación de un carácter que, según se dice, tiene por necesidad que formarse por el que lo lleva. El ser humano fue dirigido por el Espíritu, quien era el poder del amor en su alma ya desde su primera etapa, como lo es ahora en su última. Cuánto duró está disciplina santa no se nos es dado a conocer, pero sí sabemos que la caída fue la manera en que cesó su educación libre y perfecta. Esto explica también las maravillosas dotes de Adán, que le permitieron razonar, formar su idioma, y entender y darle nombre a las criaturas que lo acompañaron. El Señor Dios del huerto era el Espíritu Santo en el alma humana. El Espíritu en el espíritu del ser humano no debe, sin embargo,

confundirse con la imagen de Dios como tal: el don fue distinto, y verdadero complemento y perfección de todos los demás dones. Esto es, como veremos más tarde, el secreto de la tricotomía del cuerpo, el alma y el espíritu en la naturaleza humana (Pope, *Compendium of Christian Theology*, 427).

CAPÍTULO 18

LA DOCTRINA DEL PECADO

La doctrina del pecado o hamartiología se considera en muchos casos como una rama de la antropología. En los tales, la doctrina del ser humano se considera habitualmente bajo dos encabezados principales--el *status integritas* o el ser humano antes de la caída, y el *status corruptionis* o el ser humano después de la caída. Dada la importancia de esta doctrina, preferimos considerarla bajo un encabezado por separado. La palabra “hamartiología” se deriva de uno de los varios términos que se emplean para expresar la idea del pecado--el de *hamartía*, que significa una desviación del fin o del modo señalado por Dios. El término se aplica al pecado, ya sea como acto, o como estado o condición. Como doctrina estará estrechamente entrelazada con todas las etapas posteriores de la teología, razón por la cual resulta de importancia fundamental para todo el sistema de verdad cristiana. “En toda religión”, decía el piadoso Fletcher, “existe un principio de verdad o de error que, como el primer eslabón de una cadena, arrastra necesariamente tras sí todos los componentes con los que está esencialmente vinculado”.¹ En la teología cristiana, dicho primer eslabón es el hecho del pecado. Dado que el cristianismo es una religión de redención, el mismo está grandemente influenciado por las diversas posiciones sobre la naturaleza del pecado. Cualquier tendencia a restarle seriedad al pecado tiene como consecuencia un punto de vista menos exaltado de la persona y obra del Redentor. Los tres grandes temas de la Biblia--Dios, pecado y redención--están entrelazados de tal manera que los puntos de vista que se sostienen sobre cualquiera de ellos influye profundamente en los otros dos.

En este capítulo consideraremos los siguientes asuntos: (I) La Tentación y Caída del Ser humano; (II) El Origen del Pecado; (III) La Doctrina de Satanás; y (IV) La Naturaleza y Castigo del Pecado.

LA TENTACIÓN Y CAÍDA DEL SER HUMANO

El carácter histórico del relato de Génesis. El relato del estado probatorio del ser humano y su caída, que se encuentra en Génesis 3:1-24, es, así lo consideramos, un registro inspirado de hechos históricos, ligado a un simbolismo rico y profundo. Todo intento de demostrar que el relato consista en una colección de mitos carentes de autoridad divina, o que se considere una alegoría en sentido de una ilustración de una verdad dada divinamente pero separada del hecho histórico, fracasará ante la evidencia que insiste que el mismo es parte íntegra de una narración histórica continua.² Separar esta porción de la totalidad del relato, y considerarla como alegoría, representa un procedimiento contrario a toda regla aceptada de interpretación. En adición, el relato se considerará histórico a través del Antiguo y Nuevo Testamentos. Es cierto que nuestro Señor no lo menciona directamente, pero si sus palabras sobre el divorcio se sopesan debidamente, se verá que, al confirmar el relato de Génesis como histórico, debió haber incluido indirectamente también el relato de la caída (compárese Mateo 19:4, 5; con Juan 8:44). El apóstol Pablo, en sus epístolas, se refiere con frecuencia al relato de Génesis como histórico (compárese 2 Corintios 11:3 y 1 Timoteo 2:13-14). Hay también en el Antiguo Testamento alusiones innegables a la caída (compárese Job 31:33 y Oseas 6:7).

El sentido espiritual de la historia paradisiaca. Tanto el obispo Martensen como William Burton Pope llaman la atención a uno de los aspectos de la historia paradisiaca que los teólogos en general pasan por alto, estos es, "Que la escena del paraíso, aunque se inserta en la historia humana, pertenece a un orden de eventos muy diferente de todo lo demás que la experiencia humana conoce o puede fielmente apreciar."³ Aunque la narración es cierta, como cierta es cada una de sus circunstancias, no hay un aspecto de la historia paradisiaca del ser humano que sea, como hoy entendemos el término, puramente natural. El proceso probatorio del ser humano, ya fuera breve o prolongado, fue conducido sobrenaturalmente a través de símbolos, cuyo profundo significado hoy conocemos solo en parte, aunque nuestros primeros padres quizá lo conocieron por enseñanza expresa. El jardín resguardado, el árbol sacramental de la vida, el árbol místico del conocimiento, cuyo fruto

revelaría el profundo secreto de la libertad, el precepto positivo que representó toda la ley, la forma simbólica de la serpiente como el tentador, la naturaleza de las advertencias y su cumplimiento en todos a los que atañían, la exclusión del huerto y las flameantes defensas del Edén perdido, todos eran emblemas a la vez que hechos, los cuales casi sin excepción reaparecen al cierre de la revelación con un nuevo y más elevado significado. Tanto en Génesis como en Apocalipsis, son símbolos o señales que contienen un profundo sentido espiritual”. Así, pues, “el carácter puramente histórico de la narración puede mantenerse perfectamente consistente con el reconocimiento del amplio elemento de simbolismo que contiene” (Pope, *Compend. Chr. Th.*, II:10, 11).⁴

Algunos de los teólogos más ortodoxos del siglo pasado, en su esfuerzo por defender el carácter histórico del relato mosaico, no le hicieron justicia a su rico simbolismo. Su metodología misma no armonizaba con la tendencia general de la Biblia, además de que constreñían el ámbito de la verdad espiritual que presentaban. El apóstol Pablo no negaba el carácter histórico de Sara y Agar cuando decía, “Lo cual es una alegoría” (Gálatas 4:24), ni el autor de Hebreos negaba los hechos históricos relacionados a la entrega de la ley cuando establecía un paralelo entre el monte Sinaí y el monte de Sión (Hebreos 12:18-24). Los primeros teólogos arminianos y wesleyanos no se vieron en necesidad de combatir la crítica destructiva, por lo que asumieron una posición más veraz y más bíblica. Samuel Wakefield dice que “aunque el sentido literal de la historia queda así establecido, que tenga aún en sus diversas partes, en perfecto acuerdo con la interpretación literal, un sentido místico, queda igualmente demostrado por la Biblia”. Todavía antes, Richard Watson se incluye a sí mismo entre “quienes, a la vez que contienden seriamente en favor de la interpretación literal de cada parte de la historia, consideran algunos de los términos que se utilizan, y algunas de las personas que se presentan, como que transmiten un significado que se extiende más allá de la letra y constituyen varios símbolos de objetos y de seres espirituales” (Watson, *Dictionary*, Art. “The Fall of Man”). Solo en la medida en que podamos darle al relato histórico una interpretación espiritual, estaremos en la capacidad de acercarnos a la profundidad del significado que aquel encierra para la humanidad.

Antes de retomar el estudio de los varios eventos de la historia paradisiaca, sería bueno mencionar el hecho de que la interpretación de

dichos eventos ha sido motivo de considerables controversias en la iglesia. Por tanto, no es posible hacer un repaso detallado de la literatura sobre el asunto. Solamente llamaremos la atención a lo siguiente: (1) *El jardín del Edén*. Se nos dice que “Jehová Dios plantó un huerto en Edén, al oriente, y puso allí al hombre que había formado” (Génesis 2:8). De aquí obviamente se desprende que Dios proveyó un ambiente especial para la primera pareja como escenario propio de su periodo probatorio. William G. T. Shedd observa que “el primer pecado fue único en lo que respecta al estatuto que quebrantó. El mandamiento del Edén estaba confinado al Edén. Jamás se había dado antes ni se daría después. Por tanto, la primera transgresión adánica no podrá repetirse. Permanecerá como una única y solitaria transgresión, el “solo” pecado del que se habla en Romanos 5:12, 15-19” (Shedd, *Dogm. Th.*, II:154). (2) *El árbol de la vida*. Este árbol no solo representa la comunicación de la vida divina al ser humano, sino que también simboliza su constante dependencia de Dios. Con tal que el hombre comiera del árbol de la vida que estaba en medio del huerto, estaría también en libertad de comer de los demás árboles, ya que este acto de por sí sería el reconocimiento de la soberanía divina. Por tanto, conlleva una relación con los demás árboles del huerto un tanto semejante a la que el pan de la comunión tiene con el pan como sostén de la vida. El mismo es sacramental en el sentido de que da significado a toda la vida. Adam Clarke, junto a otros, sostenía que el árbol de la vida se quiso que fuera un emblema de aquella vida que el ser humano debía siempre vivir, con tal que continuara obediente a su Hacedor. Y probablemente se intentó que la función de este árbol fuera un medio para preservar el cuerpo del ser humano en un estado de continua energía vital, y como antídoto para la muerte”. (3) *El árbol de la ciencia del bien y del mal*. Hagamos aquí una distinción entre conocer acerca del mal, y conocer el mal como una realidad de la experiencia personal. “El ser humano debe, por tanto, conocer el mal”, sostiene Martensen, “únicamente como posibilidad que ha vencido; debe únicamente advertir el fruto prohibido, pero si lo comiere, su muerte estará encerrada en el acto. Si llega al conocimiento del mal como realidad en su propia vida, se habrá alejado de su vocación y habrá frustrado el objetivo mismo de su creación” (Martensen, *Chr. Dogm.*, 156). (4) *La serpiente*. Esta figura mística ha sido ocasión de mucha especulación en la teología, y los diversos puntos de vista han ido del más estricto literalismo hasta el más puro simbolismo.⁵ Quizá el punto de vista más aceptado es el que

sostiene que la serpiente era un animal creado de los de más alto rango, el cual Satanás utilizó como instrumento para asegurar la atención de Eva, y hacer posible la conversación con ella. Aparte de cualquier otra enseñanza que esa figura entrañe, hay dos que resultan claramente evidentes: *primero*, que la tentación del ser humano provino de un ser espiritual que le era ajeno; y *segundo*, que esta figura mística proporcionó el instrumento por medio del cual el tentador obtuvo acceso a nuestros primeros padres.⁶

La necesidad del estado probatorio del ser humano. Si Dios iba a ser glorificado por el servicio voluntario de su criatura, la misma tenía que ser puesta a prueba, sujeta a tentación, y ello al costo inevitable de la posibilidad de pecado. La tentación fue permitida porque de ninguna otra manera pudo probarse y perfeccionarse la obediencia humana. ¿Cómo fue posible que un ser santo pecara?, surge de inmediato la interrogante, la que tendrá que verse como desprendida de un desacierto referente a la naturaleza original del ser humano. La pregunta implica que la voluntad del ser humano no fue hecha libre, o que lo fue en el sentido eduardiano de estar bajo el control de móviles dominantes. Esto último es, después de todo, una teoría de necesidad bajo la apariencia de libertad. En efecto, Adán fue creado santo, pero no de manera indefectible, es decir, que su voluntad, aunque se conformaba a la ley moral, era mutable por no ser omnipotente. Es así como en Dios, por ser infinito, la autodeterminación voluntaria no podía revertirse al punto de que una caída entrara en consideración; pero en el caso de los hombres o de los ángeles, por cuanto son seres finitos, la caída es posible. Decimos con William G. T. Shedd que, “Una voluntad determinada para el bien, que tenga energía omnipotente, no está sujeta a cambio, pero una voluntad determinada para el bien que tenga fuerza finita y limitada, sí lo está. Adán, por razón del poder restringido de su voluntad creada, podía perder la justicia con la que fue creado, aunque no estaba en la necesidad de hacerlo. Su voluntad poseía suficiente poder para que continuara en santidad, pero no el poder suplementariamente suficiente como para hacer imposible una caída en pecado” (cf. Shedd, *Dogm. Th.*, II:149). La posición protestante está adecuadamente enunciada en la Confesión de Westminster, que dice: “Dios creó al hombre varón y hembra, con justicia y verdadera santidad, teniendo la ley de Dios escrita en sus corazones y con potestad para cumplirla, pero con todo, bajo una posibilidad de transgresión, pues que se les dejó a la libertad de su propio albedrío, el cual estaba sujeto a cambio”.

Los escolásticos ordenaron de la siguiente manera los posibles puntos de vista sobre la voluntad de Adán en su relación con el pecado: *Primero*, si la voluntad de Adán iba a tomar alguna acción, tendría que resultar necesariamente en pecado. Este es el punto de vista de la caída denominado *non posse non peccare* (no es posible no pecar), y la sostienen aquellos que ubican el pecado en la imperfección metafísica del ser humano, como lo hacía Leibniz, o como lo hacen los que sostienen que el pecado está necesariamente ligado a la ley del progreso. Es el caso de Kant y de Schiller, quienes interpretan la primera transgresión como una necesaria transición de la razón, de un estado de naturaleza a uno de cultura; y el de Schleiermacher, Ritter y otros, quienes hacen del pecado la secuela de la superioridad que la vida de los sentidos había adquirido sobre la espiritual. *Segundo*, la voluntad de Adán no era ni santa ni no santa. No poseía tendencia hacia el bien ni hacia el mal, por lo cual, dado este estado de equilibrio, estaba en libertad de actuar en cualquier dirección, según su propia determinación. Este es el punto de vista denominado *posse peccare* (es posible pecar), el cual sostenían los pelagianos, pero que necesitará que se le dé considerable atención más adelante. *Tercero*, la voluntad de Adán era santa y, por consiguiente, creada con una tendencia en la dirección correcta, aunque no de modo indefectible, es decir, que tenía la potestad de cambiar su curso y proceder en dirección opuesta, aunque solo por su propia autodeterminación. Este es el punto de vista denominado *posse non peccare* (es posible no pecar), cuya posición es generalmente aceptada como la ortodoxa. *Cuarto*, es concebible que el ser humano pudo haber sido creado santo, y libre de avanzar perennemente en la santidad, pero sin libertad de determinar lo contrario. Este es el punto de vista de la voluntad denominado *non posse peccare* (no es posible pecar), el cual nunca ha sido sostenido como una doctrina aceptada de la teología cristiana.

Procederemos ahora a examinar el relato de la tentación a la luz de los planteamientos anteriores, y al hacerlo intentaremos responder a la pregunta, “¿Cómo puede un ser santo pecar?”

1. El ser humano, por su propia constitución, es un ser consciente de sí mismo y que se determina a sí mismo. Es un agente moral libre, por lo cual tiene la capacidad para el desempeño de la acción moral. La acción moral exige a su vez una ley por la que se determine el carácter--una ley que el sujeto pueda obedecer o desobedecer. De otra manera, no sería una cualidad moral, puesto que ni a la obediencia, ni a

la desobediencia, podría imputársele ningún halago o culpa. Luego, se hubiera destruido su carácter de agente moral. Por lo tanto, es evidente que el poder para obedecer o desobedecer es un elemento esencial en un ente moral; de aquí que Dios pudo haber prevenido la caída solamente si destruía el libre albedrío en el ser humano.⁷

2. El ser humano fue creado santo, con tendencias espontáneas hacia lo recto. Pero no lo fue de manera indefectible, es decir, que su santidad no sería un estado fijo. Dado que su voluntad no era omnipotente, era, por consiguiente, propensa al cambio. Dado que su conocimiento no era omnisciente, el engaño era por consiguiente posible. Podemos decir, entonces, que aunque el ser humano fue creado santo, existían en él ciertas susceptibilidades al pecado.

3. Estas susceptibilidades se extienden en dos direcciones, una menos y otra más elevada. El ser humano, dado que se compone de alma y cuerpo, se hace susceptible a las satisfacciones de los deseos físicos, los cuales son legítimos en sí mismos, pero se vuelven ocasión para el pecado. Desde el lado más elevado o espiritual de su ser, el ser humano puede tornarse impaciente respecto al proceso lento de la providencia divina, por lo que se hace susceptible a las insinuaciones que parecerían apresurar el logro del propósito de Dios. El uso de medios falsos en el esfuerzo de alcanzar fines buenos es parte de lo engañoso del pecado.

4. La ocasión de la tentación fue el árbol de la ciencia del bien y del mal que el Señor Dios había puesto en medio del jardín. El fruto de este árbol era prohibido, lo cual sin duda tenía la intención de un mandamiento positivo antes que moral. No obstante, si la opinión de Vitringa ha de tenerse en cuenta, el árbol tenía la intención de servir de recordatorio constante de que había hacer ciertas cosas pero otras no, y que el ser humano está bajo la necesidad de ejercitarse constantemente en escogimientos sabios.⁸

5. El agente de la tentación fue la serpiente, que, como espíritu engañoso, presentó los benditos dones de Dios bajo la luz de lo ilusorio y falso. La verdad fue colocada en un escenario de injusticia, lo cual se hizo posible por razón de darle demasiado hincapié a esa verdad, o no lo suficiente, o por razón de pervertirla. Satanás no tiene nada de suyo que ofrecer, luego ha de tentar al ser humano únicamente mediante la utilización engañosa de los dones de Dios. Es por esta razón que el obispo Martensen dice que, “Los dos momentos que aquí se describen se dan en cada acto de pecado. No se comete pecado sin que tanto el fruto como la serpiente estén presentes, el uno, un fenómeno seductor

que atrae los sentidos, y el otro un tentador invisible que le presenta al ser humano una imagen ilusoria de su libertad”.

6. Lo engañoso del pecado se asoma de inmediato. A la luz de colores falsos, la tentación tomó forma de alimento bueno, agradable a la vista; un árbol deseable para uno hacerse sabio. Llevado por el deseo de pensar en que habría una posible gratificación, lo bueno parecía ser aquello que Dios desearía proporcionar, y en vista de que la sabiduría era algo deseable en los seres inteligentes, su acrecentamiento haría que el ser humano fuera más semejante a Dios. De aquí que se creara una susceptibilidad en favor de una conclusión falsa, en la que Satanás inyectó inmediatamente la duda, “¿Conque Dios os ha dicho?”. En la brillantez falsa del fruto irradiador, la verdad quedó oscurecida--¿Acaso Dios trataba realmente de prohibir el uso de ese fruto? ¿Cumpliría sus amenazas? ¿Intentaba que sus amonestaciones resultaran eficaces en prohibir su uso? La consecuencia queda registrada en esta breve declaración: “...tomó de su fruto y comió; y dio también a su marido, el cual comió al igual que ella” (Génesis 3:6).

La caída del ser humano. Podemos haber intentado bosquejar las etapas externas de la tentación, pero las reacciones internas del espíritu humano habrán de permanecer para siempre un secreto. La revelación no nos da luz especial sobre dos cuestiones: una, el punto misterioso en el que la tentación encuentra, porque lo crea, algo de lo cual asirse, y desde donde pasa a ser en realidad pecado; y la otra, la manera en que el deseo puro por el conocimiento pasa a ser deseo por mal conocimiento, o en que las sensibilidades del alma se sumergen en el apetito vil. Todo lo que conocemos sobre esas cuestiones ha de obtenerse indirectamente del relato bíblico. Aun así existe una considerable unanimidad de opinión en cuanto a los siguientes puntos: (1) El pecado principió en la autoseparación de la voluntad del ser humano de la voluntad de Dios. De aquí que el primer pecado formal habrá de encontrarse en que se diera consideración a la pregunta, “¿Conque Dios os ha dicho?”. (2) Hasta este punto, los apetitos que se despertaban eran puramente espontáneos, y las sensibilidades eran inocentes y enteramente consistentes con la santidad primitiva. (3) La única susceptibilidad subjetiva a la que Satanás pudo dirigirse, fue al deseo natural e inocente por el fruto de un árbol de la ciencia que era considerado bueno para comer y agradable a los ojos. (4) Con la inyección de esta duda, el deseo del conocimiento legítimo vino a ser el deseo por el conocimiento ilegítimo--el ser sabios como dioses. Tal deseo prohibido es pecado (Romanos 7:7). Fue un deseo producido por Adán mismo, dado que no

tenía existencia previa en su corazón sumiso y su voluntad obediente. (5) Cuando el yo se separó de Dios, el acto externo respecto al árbol se hizo mirada de concupiscencia, lo cual tenía en sí mismo culpa de participación, siguiendo tras ello la participación como acto. Estas son las etapas del descenso y la caída del ser humano que sostienen generalmente los teólogos protestantes.⁹

Una de las preguntas más repetidas y osadas sobre la caída, reza así: “¿Por qué Dios permitió que el ser humano pecara?”. Su familiar dilema, expresado en una antigua forma de objeción al teísmo, reza así: “Si Dios era bueno y fracasó en prevenir el pecado, debió faltarle poder. Si poseía el poder y rehusó prevenirlo, le faltaba bondad”. Son dos los factores que entran en la consideración de lo permisible de la caída. *Primero*, el permiso divino no puede considerarse en sentido alguno como un consentimiento de la caída o como licencia para pecar. Como único puede considerarse es en el sentido de que Dios, por su poder soberano, no intervino activamente para prevenirla. Esto nos lleva inmediatamente a la posición bíblica de que el ser humano cayó en pecado solo porque lo determinó libremente por sí mismo. Se permitió la tentación porque no había otra manera en que la vida moral pudiera desarrollarse ni perfeccionarse. El ser humano pecó en contra de la santidad de su propia naturaleza, y en un ambiente que hubiera hecho fácil el no pecar. William Edgar Fisher, en su *Catecismo*, resume así lo atroz del primer pecado: “La comisión de ese pecado se agravó por darse en el momento en que el ser humano tenía la plena luz de su entendimiento, tenía una copia clara de la ley en su corazón, una voluntad sin prejuicio atroz que impidiera su disfrute de perfecta libertad, y suficiente haber de gracia en sus manos para resistir el enemigo tentador; por darse tras Dios haber hecho un pacto de vida con él y haberle hecho una advertencia expresa contra el comer del fruto prohibido”. El pecado es dominio exclusivo del ser humano, por lo cual la bondad de Dios resulta así reivindicada. *Segundo*, aunque Dios no hubiera situado el árbol de la ciencia en el huerto, el ser humano hubiera estado de alguna otra manera bajo la necesidad de escoger. Un ser personal no puede escapar a la necesidad de hacer decisiones, sean buenas o malas. Poner el árbol en el huerto fue en realidad un acto bondadoso, cuya intención era advertir al ser humano contra las malas decisiones y servirle de un continuo recordatorio de su obligación de escoger sabiamente. Se sigue, pues, que toda pregunta en cuanto a lo propio del estado probatorio del ser humano, se desprende,

o de la ignorancia respecto a la naturaleza del pecado de Adán, o de un corazón rebelde e incrédulo.¹⁰

Hay otro aspecto de la caída que en este momento necesita solo mencionarse brevemente--es el denominado aspecto pasivo, el cual se preocupa de su naturaleza y extensión. Las consecuencias inmediatas del pecado del ser humano pueden resumirse en dos posiciones generales: externamente, consistieron en su alienación de Dios y su esclavitud a Satanás; internamente, consistieron en la pérdida de la gracia divina, lo que hizo que el ser humano quedara sujeto a la corrupción física y moral. Si ahora examinamos la caída en lo que respecta a sus relaciones externas, encontraremos que el ser humano ya no portaba la gloria de su semejanza moral a Dios. Retuvo la imagen natural en cuanto a su personalidad, pero perdió su gloria. Cayó a las profundidades de la privación y el pecado desde las alturas de su destino de comunión con Dios. Habiendo perdido el Espíritu Santo, se inició en una vida de discordia externa y miseria interna. Sus relaciones domésticas carecían de la perfección que se esperaba. La mujer había dejado de ser la gloria del ser humano en el mejor y más veraz de los sentidos. El ser humano se dio con una tierra maldita por su causa en lo relacionado con el mundo externo de la naturaleza al cual se vinculaba. Privado ya de la abundancia provista bondadosamente en el huerto, fue compelido a ganarse el pan con el sudor de su frente. Si examinamos la caída partiendo de su aspecto interno, descubriremos que la misma dio nacimiento a una mala conciencia, y a un sentido de vergüenza y degradación. La privación del Espíritu Santo como principio organizador de su ser hizo que el ordenamiento armonioso de las facultades del ser humano quedara imposibilitado, lo que ocasionó que los poderes de su ser quedaran en desorden. De este estado desordenado provino, como consecuencia, la ceguera del corazón o pérdida del discernimiento espiritual, la concupiscencia o las ansias carnales sin restricción, y la incapacidad moral o debilidad en la presencia del pecado. Mas ni siquiera lo nefasto de su pecado, ni lo vergonzoso de su caída, habría de resultar en la total destrucción de su ser. La mano invisible del redentor prometido lo previno. El misterio del pecado y el misterio de la gracia se topaban así en el umbral del Edén.¹¹

Habiendo considerado el origen del pecado en la raza humana, demos al asunto todavía mayor consideración haciendo un breve repaso de las teorías filosóficas sobre el origen del pecado en el universo.

EL ORIGEN DEL PECADO

La teología cristiana, tal y como encuentra sus raíces en la Biblia y en el pensamiento dominante de la iglesia, sostiene que Dios no es el autor del mal, ni en sentido positivo ni negativo. El comienzo histórico del pecado en nuestra raza no se debió a un estado de maldad, sino a un acto de pecado, aunque el mismo en cambio se volvió inherente tanto como estado de maldad así como de pecado. El mal existía antes de la caída del ser humano, y tentó al hombre a pecar en la persona de Satanás. Es así como, en el protestantismo, la *Confessio Augustana* declarará que, “La causa del mal ha de encontrarse en la voluntad del diablo y de los impíos, quienes inmediatamente después de Dios haberlos abandonado, se volvieron al maligno”.¹² Esa posición también se confirma en la *Formula Concordiae* y la *Variata*, pues que declaran que “el pecado procede del diablo y de la voluntad mala del hombre”. Sin embargo, la filosofía no se va a conformar sin que intente explicar la universalidad del pecado por medio de la búsqueda de una causa común de su existencia última. Las teorías que propone se clasifican habitualmente bajo dos encabezados: *primero*, las teorías de la necesidad, las cuales o niegan el pecado o lo perciben ligado de alguna manera al progreso de la raza; y *segundo*, las teorías de la libertad, las cuales encuentran el origen del pecado en el abuso de la libertad humana. A estas se les añade a veces una *tercera* clasificación, la de las teorías mediadoras, las cuales intentan reconciliar los principios de las dos anteriores. No obstante, esta tercera clasificación no reviste suficiente importancia como para requerir atención. Debido a que la cuestión del origen del pecado está significativamente vinculada con el próximo tema a tratarse, esto es, el del pecado original o depravación heredada, aquí haremos solo un breve repaso de las explicaciones filosóficas, reservando nuestro tratamiento teológico para una discusión posterior.

Las teorías de la necesidad. Las teorías de la necesidad, o bien niegan el pecado por eliminar la distinción entre el bien y el mal, como sería con las diversas formas de panteísmo, con cierta forma de limitación finita que admite el hecho del pecado pero niega su realidad, con la afirmación de un antagonismo entre la naturaleza sensorial inferior del ser humano y su ser espiritual superior, como sería el caso de las teorías evolucionistas; o bien con el dualismo, que insiste en un antagonismo entre los principios del bien y el mal, ya sea temporal, como sería con

algunas formas dualistas de la filosofía, o eterno, como sería con el dualismo persa antiguo.

1. Las teorías panteístas en sus diversas modificaciones, tienen que negar del todo el pecado o hacer de Dios su autor. Dios es el absoluto, y lo que parece ser la criatura finita es solo lo infinito manifestado en el fenómeno. Durante el proceso de desarrollo, el elemento del Ser existirá en mayor o menor grado. Cuando es menor, existirá lo que el ser humano designa como maldad; cuando es mayor, corresponderá a lo que más se acerca a la perfección. Luego, la apariencia transitoria estará sujeta a la limitación metafísica, que es lo que se considerará pecado. Con esa teoría, pues, lo que de plano se observa es que, sencillamente, el pecado se negará como realidad.

2. Las teorías de la limitación finita están estrechamente relacionadas con las anteriores. (1) Está la teoría de que lo finito o limitado es malo de por sí. Por tanto, el pecado surge de la limitación del conocimiento y el poder. Lo finito puede acercarse al bien solo pasando a lo infinito. Esta teoría se verá que está estrechamente relacionada con el panteísmo. (2) Una próxima teoría sostiene que el pecado es una mera negación. Es la simple ausencia de bien; una deficiencia antes que un asunto de contenido positivo. Esa teoría se le atribuye habitualmente a Agustín, quien sostenía que si el pecado se considerara como una no entidad, la teología no tendría necesidad de buscarle una causa eficiente. John Dickie señala que aunque esa teoría fue hasta cierto punto aceptada por Agustín, fue “el neoplatónico en él, y no el cristiano, quien lo hizo”. Fue ese error el que formó la filosofía que subyacería bajo la teodicea de Leibniz, durante el periodo temprano de la modernidad. En tiempos más recientes, ha sido defendida por C. C. Everett, de la Universidad de Harvard, en sus *Essays Theological and Literary*.¹³ Sin embargo, podría decirse que, en cada caso, es meramente una conveniencia adoptada por la filosofía en su esfuerzo por salir en defensa de un carácter divino que permite el mal en el mundo. (3) Una última teoría de naturaleza aún más superficial es la que sostienen los que perciben el pecado como algo que se nos aparenta así, aunque solo por razón de nuestra limitada inteligencia. Vemos solo los fragmentos del universo, nunca el todo. Si se observara demasiado de cerca, sería como ver las toscas pinceladas sobre un lienzo que, desde la perspectiva correcta, se volvería un hermoso cuadro. Con todo y que esa teoría haya sido impulsada con bastante atractivo bajo el manto de lo poético, ha fracasado en hacerle justicia al hecho del pecado.

En respuesta a las teorías anteriores del pecado, podemos decir, (1) que el pecado no puede definirse como ignorancia, debido a que implica por su propia naturaleza el escogimiento consciente del mal en lugar del bien. (2) El pecado no puede considerarse una mera negación. El pecado es un hecho en el mundo y posee realidad en lo fenomenal. Todavía más, el pecado ha de considerarse como una fuerza positiva tanto maligna como agresiva. Esa es la razón para que la Biblia utilice la levadura como distintivo de su poder penetrante. (3) Estos hechos también responden a la teoría de que el pecado es sencillamente una falta de perspectiva, debido a la inteligencia finita limitada. Sin embargo, la respuesta filosófica a todas estas teorías es que son representaciones del panteísmo idealista, las cuales, llevadas hasta sus conclusiones lógicas, hallarían todas las formas de experiencia, absorbidas en la experiencia del absoluto. Este Absoluto filosófico se contradice a sí mismo, pues que se vuelve a la vez en santo y pecaminoso, en omnisciente e ignorante. La respuesta a estas teorías ha de hallarse, por consiguiente, en la respuesta que se da a todo tipo de panteísmo.

3. Las teorías evolucionistas, o aquellas que encuentran el origen del pecado en la naturaleza sensorial del ser humano, viven a expensas del error de que existe un antagonismo esencial entre el espíritu y la materia. En sus expresiones más antiguas, el mal era considerado como una propiedad esencial de la materia; en las teorías evolucionistas modernas, este antagonismo es considerado meramente como una etapa en el desarrollo genético del ser humano. Notemos las siguientes posiciones: (1) En las más primitivas formas de gnosticismo, el mal era considerado como propiedad esencial de la materia, aunque más adelante vino a ser considerado como un simple accidente. El pecado, por tanto, se debía a que el ser humano poseía un cuerpo material. Pero esa teoría es insostenible, en la medida en que la Biblia nunca le adscribe cualidad moral a la materia. Además, algunos de los peores pecados no son de la carne, sino del espíritu—“idolatría, hechicerías, enemistades, pleitos, celos, iras, contiendas, divisiones, herejías, envidias” (Gálatas 5:20). Ese error persiste hasta el presente en la creencia que muchos sostienen de que el ser humano no puede librarse del pecado mientras habite en un cuerpo mortal. (2) Durante el periodo medieval, la teoría sensualista cobró forma bajo la modalidad de los Decretos Tridentinos de la Iglesia Católica Romana. Los mismos consideraban que la naturaleza inferior estaba bajo la restricción del don sobrenatural de la gracia. Cuando el ser humano cayó, se removió

la restricción, lo cual puso en movimiento lo que vendría a conocerse como concupiscencia. (3) A principios del periodo moderno, Schleiermacher presentó una exposición más elaborada de la teoría, haciendo que el antagonismo consistiera en la oposición entre la consciencia que el ser humano tiene de Dios, y su propia consciencia en relación con el mundo. Schleiermacher explicaba este conflicto afirmando que los poderes superiores de la aprehensión espiritual se desarrollaban más rápido que los poderes de la voluntad, lo cual hacía que viéramos lo ideal antes de que fuéramos capaces de concretarlo. Existe, decía él, una comunicación que llega al ser humano, que es siempre más rica y plena, y el antagonismo consiste en ser reacios a recibirla. En Cristo, sin embargo, se le da al mundo una revelación de lo que la naturaleza humana no alcanzó, ni pudo alcanzar, fuera de Él, cuya consciencia de Dios estuvo siempre en perfecto ascenso, y por cuyo medio lo mismo puede resultar con nosotros. (4) La teoría evolucionista moderna es sencillamente una aplicación del principio del antagonismo entre el espíritu y la materia. Esta teoría sostiene que los elementos espirituales superiores se desarrollan desde las partes bajas o sensoriales del ser humano, pero dado que la parte de los sentidos fue creada primero, la parte superior o espiritual del ser humano nunca podrá en realidad superarla. En cuanto al origen del pecado se refiere, esa teoría sostiene que el mal moral tendrá que explicarse en términos de la supervivencia de aquellas propiedades que los ancestros humanos del hombre, cualesquiera que fueren, compartían con el resto de la creación irracional. Dado que el bien se presenta ante el ser humano como un todo, lo cual puede suceder solo gradualmente en la vida real, existe una disparidad entre lo consciente de sus logros, y lo que son sus metas. Es a esa disparidad a la que se le atribuye la culpa. Dado que no puede haber crecimiento sin que no haya una conciencia de imperfección, la debilidad de este sistema estriba en el hecho de que la conciencia de imperfección viene a ser la conciencia de pecado.¹⁴

4. Las teorías dualistas son quizá las más antiguas de todos los intentos de explicar el origen del pecado. Las mismas sostienen que el mal es un principio necesario y eterno del universo. (1) La expresión más antigua del dualismo se encuentra en la religión del parsismo (c. 1500 a.C.), la que comúnmente se conoce como dualismo persa. Zoroastro, quien se considera como el fundador real o imaginario del parsismo, representaba a Ormuz como el autor de todo bien, mientras que Arimán era el autor de todo mal. El primero habitaba en luz perfecta,

mientras que el último lo hacía en la más densa oscuridad. Estas personas, que más tarde se consideraron como principios, eran necesarias y eternas. Cada una era independiente de la otra, y el gobierno sobre su dominio era absoluto. El parsismo sostenía que todo el mundo visible dependía de estos principios fundamentales para su origen, historia y fin último. Pero los persas no pudieron depender en última instancia de este dualismo, razón por la que se dio un afán ascendente que terminó en la creencia de una esencia eterna en la que ambos principios hallarían su unidad, y, en el proceso de las edades, su reconciliación. (2) El dualismo persa reapareció en los sistemas gnósticos de la iglesia primitiva, los cuales se han mencionado previamente. (3) Manes (o Mani, 215-276 d.C.), un persa, revivió el antiguo error dualista dentro de lo que llegó a conocerse como el maniqueísmo. Sin embargo, atemperó el antagonismo al hacerlo consistir en la oposición de principios antes que de personas. (4) Todavía más tarde apareció la herejía pauliciana, en el siglo séptimo, la que luego resurgió en el duodécimo, aunque es poco lo que se conoce de sus enseñanzas, excepto que sostenían un dualismo en el que el mal aparecía como el dios de este mundo, y el bien como el dios del mundo porvenir. El error de todos estos sistemas yacía en la creencia de que el mal es una propiedad esencial de la materia. (5) En la filosofía moderna,¹⁵ Schopenhauer (1788-1860) y Hartmann (1842-1906) defendieron una forma de dualismo fundamentada en la distinción entre la voluntad y la presentación, o entre lo volitivo y lo lógico, considerándolos como dos poderes mutuamente opuestos dentro del Absoluto. Una teoría igualmente fútil es la de Schelling (1775-1854), quien tras Jacobo Boehme (1575-1624), asumía que en Dios había un principio ígneo y oscuro, lado a lado con uno luminoso. El principio de luz, a través de conflicto y esfuerzo, atraviesa como relámpago el espíritu ígneo, el que, aunque constantemente superado, mantiene su indispensabilidad dentro de la vida divina interior. El propio obrar de este principio de oscuridad es la fuente del mal en el mundo. La mención de esta teoría responde solo a su tendencia a reaparecer bajo la apariencia de un elemento en Dios. El corazón de las teorías dualistas se encuentra en el hecho de que la vida no existe sin los opuestos, y que la única solución al problema se halla en Cristo, en quien todas las contradicciones de la vida se compensan y se resuelven plenamente.

Las teorías de la libertad. Estas teorías se fundamentan en el hecho de la libertad y el abuso de ella. Las teorías erradas solo necesitan una breve

mención. (1) El pelagianismo sostiene que todo pecado se origina en el abuso de la libertad, que el ser humano nace sin inclinación al mal, y que, por consiguiente, debe su carácter únicamente a la naturaleza de sus escogimientos. El medio exclusivo a través del cual el pecado de una persona pasaría a otra, sería por causa del daño que ocasionan las influencias perversas. La filosofía de John Locke sostenía una posición similar en lo que se refería al origen y transmisión del pecado. Pero esa teoría fracasa en tener en consideración todos los hechos respecto al pecado, especialmente el del pecado original o depravación humana. (2) La teoría de premoral sostiene que el abuso de libertad se da en cada individuo en el principio mismo de su vida personal, pero previo a la memoria. (3) La teoría de lo preexistente, de Orígenes, se derivó de su platonismo. Sostuvo que cada alma individual cayó en pecado en un estado preexistente. Esta teoría resurgió en la época moderna por medio de Julius Mueller de Halle, uno de los teólogos de la meditación seguidores de Schleiermacher. Para Mueller esa era la única solución al dilema, la que proponía de la siguiente manera: “Si es imposible escapar del pecado, ¿qué lugar habría para la libertad, cuya presuposición el sentido de culpa la demanda? Si la libertad es una realidad, ¿cómo es posible que no se pueda escapar del pecado?” John Dickie señala que, aparte de otros defectos, la posición cae en el serio error de identificar demasiado estrechamente el pecado y la culpa, y que errar en este particular lleva a la negación del carácter de culpabilidad que tiene todo pecado. “Esa posición”, dice, “al igual que todas las demás que hacen del pecado, de alguna manera, una necesidad, es fundamentalmente no cristiana” (compárese con Dickie, *The Organism of Christian Truth*, 146).

Bajo este encabezado también nos damos con lo que se conoce como la teoría ortodoxa o eclesiástica del pecado, la que en una manera más bíblica que las anteriores, encuentra también la fuente de todo mal en el abuso de la libertad. Le daremos ahora nuestra atención.

La enseñanza bíblica concerniente al origen del pecado. El origen último del mal jamás podrá conocerse, ni su propósito descubrirse, a través de la filosofía. La revelación que Dios nos ha dado en su Santa Palabra, lo mantiene en silencio. Si se busca un rayo de luz al respecto, las palabras de nuestro Señor Jesucristo en relación al hombre nacido ciego nos lo darían. Su respuesta a los judíos fue la siguiente: “No es que pecó este, ni sus padres, sino para que las obras de Dios se manifiesten en él” (Juan 9:3). Al pecado se le llama “el misterio de la

iniquidad” (2 Tesalonicenses 2:7; Apocalipsis 17:5), y todo lo que ha logrado es desconcertar las mentes especulativas de cada época cuyo interés haya estimulado. La Biblia, con todo, nos da una clave en cuanto al origen último del pecado, y esta, aún desde el punto de vista filosófico, es la respuesta más satisfactoria que jamás se haya ofrecido para esa perpleja pregunta. La Biblia vincula el origen del pecado con el abuso de la libertad de parte de las criaturas libres e inteligentes. Ya hemos considerado el relato de la tentación y la caída del ser humano, y hemos hallado que el origen del pecado en la raza humana se ha debido a la propia separación voluntaria del ser humano de Dios. También hemos tomado en cuenta que algún poder sobrenatural ejerció influencia sobre el ser humano, lo que nos lleva a creer que el pecado existió en el universo antes de que se originara en el ser humano. Además, haríamos bien en suponer que el pecado se originó en el universo de la misma manera que sucedió en la raza humana: por la elección libre de un ser inteligente. Pero esto nos dirige inmediatamente a considerar la doctrina de Satanás o del mal sobrehumano.

LA DOCTRINA DE SATANÁS

El ser humano fue tentado por un ser sobrehumano que la Biblia llaman el diablo o Satanás. Luego, el mal debe haber existido antes del origen de la raza humana, y desde su exterior. La Biblia representa el conflicto entre el bien y el mal esencialmente como un conflicto entre poderes sobrehumanos, al cual el ser humano es atraído por medio de la tentación. Esta es la razón por la que leemos que la iglesia es llamada a luchar contra “principados, contra potestades, contra los gobernadores de las tinieblas de este mundo, contra huestes espirituales de maldad en las regiones celestes” (Efesios 6:12). Satanás es comúnmente considerado como uno de los ángeles caídos, y como consecuencia es costumbre estudiarlo bajo ese encabezado. Pero nos parece que tal cosa no hace justicia a la importancia del tema.¹⁶ Satanás no es meramente uno entre muchos representantes del mal. Es el mal *in persona*. No es meramente el mal en esta o aquella relación, sino que lo es en sí mismo y por sí mismo. Presentemos, pues, la enseñanza bíblica sobre este tema, y hagámoslo bajo los siguientes cuatro encabezados: (1) Satanás y su relación con la creación; (2) Satanás en oposición a Cristo; (3) Satanás y la obra redentora de Cristo; y (4) El reino de Satanás.

Satanás y su relación con la creación. En nuestro estudio de la creación hemos visto que la posición cristiana sostiene que hay una

diferencia esencial entre Dios y el mundo. Ambos poseen realidad o existencia sustancial--uno, absoluta e infinita, el otro, dependiente y finita. Es de esa manera que el pensamiento cristiano se salvaguarda del error del dualismo por un lado, y del panteísmo por otro. Pero dado que las cosas creadas poseen realidad en sí mismas, finita y dependiente como lo es, existe la posibilidad de que esa sustancia creada se contraponga a lo infinito, la criatura contra su Creador. El obispo Martensen lo denomina el “principio cósmico” del universo. En el ámbito de las cosas materiales, este principio cósmico existe únicamente como una posibilidad. De aquí que tanto el primero como el segundo mandamiento de la ley mosaica prohíban la idolatría y el esculpir imágenes como objetos de adoración. En el ser humano como ente finito, por estar dotado de conciencia y determinación propias, se da no solo la posibilidad sino también el poder de contravenir a su Creador. Ese poder de autoseparación, como hemos visto, marca el origen del pecado en el ser humano. El relato de la caída revela además la presencia de un poder sobrehumano como tentador de la humanidad.¹⁷ Arroja luz sobre la naturaleza de ese poder el que la Biblia nos enseñe que hubo ángeles en la esfera puramente espiritual que no retuvieron su estado original o primario, por lo que parece que hubo una caída en la esfera espiritual con antelación a la de la raza humana. Tampoco hemos de suponer que los ángeles cayeron simultánea y voluntariamente solo por una tentación desde adentro. Tuvo que haber habido entre ellos un tentador que los descarrió. Por tanto, el punto de vista cristiano sobre el mal, en tanto y en cuanto lo propone la Biblia, termina con la idea de Satanás, quien como sobrehumano pero a la vez espíritu creado, y originalmente bueno, cayó de su elevado estado y se hizo enemigo de Dios. El mal es, por tanto, personal en su origen. Más allá de esa afirmación, la razón no puede ir ni la revelación dice cosa alguna.

Satanás en oposición a Cristo. El apóstol Juan explica con claridad que Satanás es *aquel espíritu del anticristo* que había de venir y que ahora está en el mundo. El antagonismo esencial de ese espíritu con Cristo encuentra su expresión en que no confiesa que Jesucristo ha venido en carne (1 Juan 4:1-3). Además, el pecado, en el uso neotestamentario del término, debe interpretarse como la actitud que los seres humanos asumen respecto a Cristo. De aquí que el Espíritu Santo convenza a los hombres de pecado por cuanto no creen en Jesucristo, de justicia porque Él va al Padre, y de juicio porque el príncipe de este mundo ya ha sido juzgado (Juan 16:8-11).¹⁸ Pero si hemos de

entenderla correctamente, necesitamos seguir las huellas de esa oposición hasta su fuente. Si volvemos a nuestra discusión de la creación y el logos, estaremos en la posición de comprender más claramente el profundo significado de esa verdad. Dios creó el mundo por medio del Logos o Verbo como intermediario entre sí mismo y el universo creado. El Logos o Verbo era el Hijo Eterno, la segunda persona de la Trinidad. En Él, como la imagen expresa del Padre, estaban comprendidos todos los principios de la verdad, el orden, la belleza, la bondad y la perfección. Por tanto, en la medida en que la relación entre lo finito y lo infinito estuvo mediada por el Logos, esa relación auténtica con Dios se mantuvo. Pero, como hemos indicado en el párrafo anterior, la realidad finita tiene en sí la posibilidad de ser puesta en una relación falsa de independencia, o en el caso de criaturas dotadas de conciencia y determinación propias, el poder de ubicarse a sí mismas en esa falsa relación a través de una autoseparación voluntaria de Dios. Es obvio, pues, que entre Dios y el universo creado existe la posibilidad de dos formas de mediación, la una de verdad y justicia, la otra de falsedad y pecado.

Ahora comenzamos a ver algo de la magnitud de Satanás y el pecado. Si contrastamos con el Logos un ser creado de tanta gloria y poder como la que un espíritu creado por Dios merecía, un verdadero “hijo de la mañana”, y si, junto a los místicos, sostenemos que ese ser contempló su propia hermosura como si le perteneciera, y habiendo sentido envidia del Hijo, buscó sentarse en Su trono, estaremos en posición de comenzar a entender la Biblia cuando indica que, habiéndose alzado en orgullo, cayó en condenación. A esto se refirió sin duda Jesús cuando dijo: “Yo veía a Satanás caer del cielo como un rayo” (Lucas 10:18). La magnitud de ese acontecimiento se verá en lo siguiente: que tanto Cristo como Satanás aparecen como mediadores entre Dios y el mundo, el primero un verdadero mediador de justicia y santidad, el segundo un falso mediador de injusticia y pecado. Por eso el apóstol Pablo habla respecto a Satanás como “el dios de este mundo” (2 Corintios 4:4), y también como el “príncipe de la potestad del aire, el espíritu que ahora opera en los hijos de desobediencia” (Efesios 2:2). Juan apóstol escribe en el sentido de que “el mundo entero está bajo el maligno”, o bajo maldad, pero no queriendo decir que el mundo sea inherentemente malo, sino que estando bajo el malo, el verdadero propósito de su existencia queda pervertido. El espíritu malo, como Satanás (*Satanas*) es “el adversario”, “el acusador” y “el engañador”;

como diablo (*diábolos*) es “el impostor”, “el calumniador” y “el destructor de la paz”; como Belial (*Belíal*) es “el bajo”, “el indigno” y “el abyecto”; mientras que como Apolión (*Apollíon*) es “el destructor”. Desde otra perspectiva, también podemos contemplar el hecho del pecado como la perversión, debido a usos falsos, de las bondadosas dádivas de Dios; el mantener la verdad en injusticia; el falso atractivo de lo que a Dios le pertenece presentado de una manera engañosa; las obras de la carne y lo vacío de la insinceridad. El pecado es como la levadura, que necesita alimentarse de otra sustancia que no sea ella misma, mientras todo lo corrompe y amarga.

Satanás y la obra redentora de Cristo. Para ser más claros, ahora se nos puede permitir colocar la totalidad de este asunto en contraste con la obra redentora de Cristo, y a su vez presentar de manera más transparente la naturaleza de Satanás y el pecado.¹⁹ Hemos visto que en la creación existe la posibilidad de que la criatura se enaltezca a sí misma en contra del Creador, y que por medio de una autoseparación voluntaria de Dios, se le anteponga en falsa independencia. Luego, Satanás, en oposición a Cristo como el verdadero Logos, se antepuso como mediador del “principio cósmico” de independencia y autosuficiencia. Por cuanto opera en la creación como el principio de perversión y pecado, es hipóstasis del mal en sí y por sí mismo. Dado que carece en sí mismo del poder de creación, su ámbito de actividad está limitado a la perversión de aquellas cosas de la creación de Dios que tienen corporeidad. Así, viene a ser *diábolos*, aquel engañador y calumniador de quien Jesús dijo, “Él ha sido homicida desde el principio y no ha permanecido en la verdad, porque no hay verdad en él. Cuando habla mentira, de suyo habla, pues es mentiroso y padre de mentira” (Juan 8:44). Creemos que su primera esfera de operación estaba ubicada en su propio dominio angelical. Así lo dice el apóstol Pedro: “Dios no perdonó a los ángeles que pecaron, sino que los arrojó al infierno y los entregó a prisiones de oscuridad, donde están reservados para el juicio” (2 Pedro 2:4).

Dios, también en su sabiduría, extendió la creación más allá del dominio puramente espiritual, y creó al humano como un ser en el que se ligaban ambas sustancias, la espiritual y la material. Más aún, creó al ser humano, no como un agregado de individuos, sino como una raza de seres interrelacionados y dependientes, y dotados del poder de propagar su propia clase. El ser humano había sido constituido de tal manera en la creación que, en lo subjetivo, era una criatura que

dependía de su Creador, y por consiguiente siervo de Dios. En el dominio físico, el ser humano era la más elevada de todas las criaturas, lo que en un sentido real lo hacía señor de la creación. Cuando el ser humano, en esa posición intermedia, miraba a Dios, se veía a sí mismo como siervo; cuando miraba la creación, se veía a sí mismo como el señor. En la tentación, Satanás hizo que el carácter de señor en el ser humano pareciera más atractivo que el de siervo. Le dijo así: “Seréis como Dios” (Génesis 3:5). Pero lo que Satanás no le dijo al ser humano fue que su señorío sería un poder delegado, y que lo tendría por virtud de una mayordomía fiel. Así que, cuando el ser humano cayó, dejó de ser siervo de Dios y se volvió siervo de Satanás. De aquí que nuestro Señor diga respecto a los incrédulos judíos: “Vosotros sois de vuestro padre el diablo, y los deseos de vuestro padre queréis hacer” (Juan 8:44). Dios es el Padre de todos los seres humanos, porque siempre actúa como padre, pero los seres humanos no siempre son los hijos de Dios, porque no siempre obran como hijos. Al perder esa condición de siervo, el ser humano perdió su verdadero señorío, por lo que ahora obliga que todas las cosas le sirvan a él. Ve al mundo desde una perspectiva falsa. Ve todas las cosas con su propio sesgo. Las cosas de Dios que fueron puestas bajo su cuidado, las considera suyas. Como su padre Satanás, se ha convertido en usurpador del trono. El ser humano, como hijo de Satanás y como siervo del pecado, ha sido infiel a la confianza que Dios le tuvo.²⁰

No obstante, Dios siempre triunfará. Hará que la ira misma del ser humano lo alabe. Proyectará la creación aún más lejos, si es que, aunque con cuidado, se nos permite usar esa frase. Ha de crear un nuevo hombre--no meramente un alma viviente, sino un espíritu vivificante. Así como en el primer hombre lo espiritual descansaba en lo material, en el nuevo hombre lo divino descansará en lo humano. Esta nueva creación es una encarnación. El Hijo de Dios, quien fue hecho en la semejanza de carne de pecado, “tomó la forma de siervo... haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz” (Filipenses 2:6-8). Por virtud de esa legitimidad como siervo, Cristo, en su propia persona, reinstauró al ser humano a su relación original con Dios. Restableció la amistad y comunión espiritual. Como Capitán de nuestra salvación, enfrentó los mares tormentosos de este mundo, y los sufrió a cada paso. Pero nunca desmayó, y como resultado, venció aún hasta su último enemigo, la muerte. Como siervo, “no vino para ser servido, sino para servir y para dar su vida en rescate por todos”

(Marcos 10:45). Habiendo cumplido las exigencias de un siervo perfecto, vino a ser el Señor de su pueblo--en ese caso no por la creación, pues este señorío nunca lo perdió, sino como su Redentor, su Salvador y su Señor. Habiendo triunfado, recibió la promesa del Espíritu Santo, quien, ahora como Señor de la iglesia, lo da gratuitamente a todos los que creen. Así, podemos decir con los redimidos: “Al que está sentado en el trono y al Cordero, sea la alabanza, la honra, la gloria y el poder, por los siglos de los siglos” (Apocalipsis 5:13).

El reino de Satanás. Dado que la obra de Satanás es pervertir las cosas de Dios, esa perversión se extiende también al concepto del reino. Así como hay un reino de Dios y de los cielos, también hay un reino de Satanás y del mal. De aquí que se haga referencia a principados, potestades y gobernadores de las tinieblas, que no puede indicar otra cosa que la organización de fuerzas malignas. Estas están bajo la dirección del “príncipe de este mundo”, a quien Jesús menciona como el que fue “echado fuera” (Juan 12:31), como el que no tenía nada en Él (Juan 14:30), y como alguien que ha sido ya juzgado (Juan 16:11). El apóstol Pablo habla de Satanás como el “príncipe de la potestad del aire” (Efesios 2:2), y habla de las “huestes espirituales de maldad” (Efesios 6:12). Hay un gran número de espíritus malos bajo la dirección de Satanás, tal como se indica en los siguientes pasajes bíblicos, entre muchos otros: “Legión me llamo” (Marcos 5:9), “al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles” (Mateo 25:41).²¹ Ese reino del mal no permanecerá para siempre, “porque ha sido expulsado el acusador de nuestros hermanos, el que los acusaba delante de nuestro Dios día y noche. Ellos lo han vencido por medio de la sangre del Cordero y de la palabra del testimonio de ellos” (Apocalipsis 12:10-11).

NATURALEZA Y CASTIGO DEL PECADO

Habiendo considerado las teorías filosóficas en cuanto al origen del pecado, dirijamos ahora nuestra atención a los aspectos históricos del asunto. Aquí consideraremos la naturaleza y desarrollo del pecado como una experiencia real en la historia de la raza. La mejor manera de hacerlo será a través de un estudio de los términos griegos utilizados en la Biblia para expresar la idea de pecado. Esos términos son *hamartía*, *parabasis*, *adikia*, *anomia* y *asebeia*, junto a sus muchos derivados.

1. La palabra *hamartía* significa desprenderse, perder el camino recto, o errar al blanco. Esta palabra para pecado a veces se vincula con el vocablo iniquidad, que en ambos casos significaría desviarse de lo

recto. En un sentido más específico, la palabra para pecado indicaría errar al blanco, mientras que la palabra para iniquidad significaría equivocar el blanco. En el Antiguo Testamento existe un número de expresiones para enunciar la idea de pecado, como sigue: “caerse”, “descarriarse”, “vanidad” y “culpa”. Esto significa que la cuestión se desarrolló más plenamente entre los hebreos que entre los griegos, lo que sin duda se debió a la insistencia en la santidad de Dios que había entre los primeros. Sin embargo, ninguna de esas designaciones de pecado, ni en el hebreo ni en el griego, limita la idea a un mero acto. De hecho, esas designaciones lo que sugieren de más natural es la idea del pecado como disposición o estado. Por tanto, *hamartía* transmite la idea de que el ser humano no halla lo que busca en el pecado, por lo que, como señala Julius Mueller, el mismo le resulta en un estado de engaño y desilusión.

2. La segunda palabra es *parabasis*, que significa pecado como acto de transgresión. La idea de pecado aparece aquí como limitada por la idea de la ley: “pero donde no hay Ley, tampoco hay transgresión” (Romanos 4:15). En su sentido más amplio, esa ley deberá interpretarse como la existencia de un orden moral eterno en el que se procura la distinción del bien y el mal. Su manifestación más temprana ocurre en los reclamos de la conciencia. En sentido más específico, la ley no es admonición o exhortación, sino demanda positiva. Por consiguiente, relacionarnos con ella debe ser una cuestión de sujeción o de transgresión. Pero el pecado así planteado será posible solo en seres morales y racionales. De esta manera, los seres irracionales y los infantes podrían errar, pero en ese sentido del término no podrían pecar. El ser humano se sabe a sí mismo incondicionalmente bajo la ley, tanto por razón como por conciencia. Cuando dicho reclamo es rechazado, en ese instante el pecado ha nacido.

3. Pero la ley no puede considerarse impersonal. Hay que por necesidad vincularla inmediatamente con el Promulgador de la ley. De aquí que transgredir la ley sea una desobediencia positiva, considerada como afrenta personal. Por eso el apóstol Pablo dice: “La ley produce ira” (Romanos 4:15).²² El término aquí es *parabasis*, como se indicó antes, pero ahora lo que se subraya es que la desobediencia voluntaria sujeta al ofensor a la ira del Promulgador personal de la ley. La virtud le pertenece por tanto a la obediencia, mientras que el pecado es desobediencia a Dios, aunque la injusticia cometida sea contra el prójimo. En el sistema cristiano, la moralidad está siempre incluida en la ley de

Dios. Por tanto, el pecador que viola la ley de Dios se vuelve, en el ámbito de lo moral, un rebelde. Por este motivo el pecado se considera con frecuencia como la violación de un pacto por razón de infidelidad, como denota la palabra *parapiptein*.

4. El próximo paso en el avance de nuestro pensamiento establece que el carácter de la ley y el carácter del Promulgador de la ley son indisolublemente uno. Luego, la sustancia del mandamiento está contenida en la palabra “amor”. Esto lo basamos en la autoridad de nuestro Señor, quien cuando se le preguntó cuál era el más grande mandamiento de la ley, respondió: “Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente”. Éste es el primero y grande mandamiento. Y el segundo es semejante: ‘Amarás a tu prójimo como a ti mismo’” (Mateo 22:37-40). Aquí se verá que el pecado que nace de la falta de amor, es tanto un acto como una cualidad del ser. Esa es la razón por la que el apóstol Juan vincula el uso de la palabra *adikia* con *hamartía*. Dice: “Si confesamos nuestros pecados (*hamartías*), él es fiel y justo para perdonar nuestros pecados (*hamartías*) y limpiarnos de toda maldad (*adikías*)” (1 Juan 1:9). Después de esta declaración, Juan nos da una de sus varias profundas y de gran alcance definiciones de pecado: “Toda injusticia (*adikía*) es pecado (*hamartía*)” (1 Juan 5:17). La palabra *adikia* significa ausencia de justicia, por consiguiente se traduce generalmente como injusticia y a veces como iniquidad, aunque esta última acepción se deriva generalmente de un vocablo griego diferente. El término quiere decir “encorvadura”, como cuando se tuerce o daña lo que es recto. Luego, como en el caso de las palabras *hamartia* y *anomia*, no solo significa acciones pervertidas sino un estado de injusticia o desorden que emana de la perversión. El pecado, pues, es la autoseparación de Dios en el sentido de descentralización, donde el yo asume el lugar que debe ser ocupado por Dios. El amor al yo que caracteriza ese estado, no puede pensarse que posea una calidad verdadera de amor. Dado que la desobediencia a la ley de Dios no es una marca de fortaleza sino de debilidad, de igual modo el amor al yo no es meramente amor desubicado o excedido, sino amor que manifiesta el carácter de lo exactamente opuesto. O todo fluye del ser, o todo se dirige al ser. La perfección de amor que se manifestó en Cristo residió en el hecho de que no buscaba complacerse a sí mismo (Mateo 22:37-40), y que no buscaba lo suyo (1 Corintios 13:5). Por otro lado, el apóstol Pablo declara que el colmo del pecado en los últimos días se hallaría en lo siguiente: que habría “hombres amadores de sí mismos”

(2 Timoteo 3:1-2). Así, *adikia* significa un estado o condición en el que el centro alrededor del cual los pensamientos, afectos y voliciones del ser humano debían girar, ha sido suplantado, y viene a ser centro de injusticia. Esa es la razón por la que el apóstol Juan habla de que los pecados son perdonados, pero que la injusticia es limpiada.

5. La próxima palabra, *anomia*, se encuentra en la segunda definición de pecado que Juan ofrece, aunque es un texto que aparece primero en el orden de la epístola. La razón para ubicarlo en segundo lugar es porque implica el uso de un término más enérgico. La definición la encontramos en el siguiente texto: “Todo aquel que comete pecado (*hamartía*), infringe también la ley (*anomían*), pues el pecado (*hamartía*) es infracción de la Ley (*anomia*)” (1 Juan 3:4).²³ Aquí la palabra *anomia* no significa infracción en el sentido de un acto abierto, sino en que “no se conforma con la ley”, o “que la desobedece”. Es un término más enérgico que *adikia* debido a que no significa meramente un estado desordenado, sino además un estado que conlleva la idea de hostilidad y rebelión. Así Jesucristo dirá: “Si yo no hubiera hecho entre ellos obras que ningún otro ha hecho, no tendrían pecado; pero ahora han visto, y me han odiado a mí y a mi Padre” (Juan 15:24). Vinculado a esto J. J. Van Oosterzee dice: “Ni siquiera el más tierno amor está libre de cierto egoísmo oculto, y el amor se cambia en odio donde la negación de sí mismo que el amor demanda, la carne y la sangre la rechaza. A veces se eleva al deseo de que no hubiera ni ley ni dador de la ley, donde el ser humano puede separarse a cualquier costo de la supremacía de la primera, hasta el rencor y la ira impotente, como se ve en el Caín de Lord Byron... y donde el ser humano destrona a Dios para deificar su yo, se hace al fin un destituido de los afectos naturales” (Romanos 1:31) (compárese con Van Oosterzee, *Chr. Dogm.*, II:395).

6. La última palabra que mencionaremos es *asebeia*, o impiedad. Esa palabra no solo señala la separación del alma de Dios, sino que conlleva la idea de un carácter desemejante al de Dios, y de un estado o condición definida por la ausencia de Dios. Es un término enfático. El apóstol Pablo lo utiliza cuando condena el pecado en su relación con *adikia*. “La ira de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad (*asebeian*) e injusticia (*adekian*) de los hombres que detienen con injusticia (*adikía*) la verdad” (Romanos 1:18; compárese con Efesios 2:12). *Asebeia* también conlleva la idea de estar al borde de un precipicio. Así, Judas, el escritor sagrado, dice: “Vino el Señor con sus santas decenas de millares, para hacer juicio contra todos y dejar convictos a

todos los impíos (*asebeis*) de todas sus obras impías (*asebeías*) que han hecho impíamente (*isebisai*), y de todas las cosas duras que los pecadores impíos (*asebeis*) han hablado contra él” (Judas 14-15).

Las definiciones del pecado. Los teólogos han definido el pecado de diferentes maneras, pero raramente han pasado por alto que el pecado exista como un acto al igual que como un estado o condición. Esa definición es importante en todo sistema de teología en el que el principio evangélico de la salvación por la fe recibe prominencia. Hemos citado ya la definición de William Burton Pope de que, “el pecado es la separación voluntaria del alma de Dios”. Esa definición implica, *primero*, el establecimiento de la ley de la actividad del yo, o del pecado actual; y *segundo*, el entregarse a la confusión interna o pecado original. Jacobo Arminio define el pecado como “algo que se piensa, se habla o se hace contra la ley de Dios, o la omisión de algo que ha sido ordenado por esa ley para que se piense, se hable o se haga”. La definición de pecado de Juan Wesley, de que es “una transgresión voluntaria de una ley conocida”, resulta familiar en la teología arminiana. De acuerdo con John Miley, “el pecado es desobediencia a una ley de Dios, que se condiciona a la agencia moral libre y a la oportunidad de que se conozca esa ley”. Miner Raymond destaca la naturaleza dual del pecado. Dice: “La idea primaria designada en la Biblia para el término pecado es la falta de conformidad a la ley, una transgresión de la ley, el hacer aquello que es prohibido o dejar de hacer aquello que es requerido. En un sentido secundario, el término se aplica al carácter; no a lo que uno hace sino a lo que uno es” (Raymond, *Syst. Th.*, II:54-55). J. J. Van Oosterzee define el pecado como “una negación positiva de Dios y su voluntad en la medida en que coloque algo enteramente diferente en el lugar de esa voluntad. En el pecador, no solo hay carencia (*defectus*) de lo que se debe hallar en él, pero también una inclinación, una tendencia, un esfuerzo (*affectus*) que no debe existir en él” (Van Oosterzee, *Chr. Dogm.*, II:395). William Newton Clarke piensa que la teología no puede ofrecer una definición *a priori* del pecado, sino que la debe derivar de la experiencia, a la luz de la revelación cristiana. Son cinco los aspectos bajo los que él nos presenta ese asunto, los cuales pueden resumirse de esta manera: (1) El pecado puede verse a la luz de su propio carácter--entiéndase, pues, como maldad; (2) puede verse en relación con la naturaleza del ser humano--entiéndase, pues, como anormal; (3) puede verse en relación con la norma del deber--entiéndase, pues, como alejamiento del deber;

(4) puede verse como refiriéndose a su móvil y calidad interna--entiéndase como el colocar la voluntad propia o el egoísmo por encima de los reclamos del amor y el deber; (5) puede verse en relación con el gobierno moral de Dios--entiéndase como la oposición al espíritu y a la obra del gobierno moral de Dios (Clarke, *Outline of Chr. Th.*, 231-237). Una de las definiciones más claras y abarcadoras de pecado es la de A. H. Strong. Dice: "El pecado es la falta de conformidad a la ley moral de Dios, ya sea en acto, disposición o estado" (Strong, *Syst. Th.*, II:549). La definición de pecado que se da en el Catecismo Breve de Westminster es una de las más condensadas y a la vez más abarcadoras que la teología pueda encontrar. Según esa Confesión, "el pecado es cualquier falta de conformidad o cualquier transgresión a la ley de Dios".

Las consecuencias del pecado. Puede que resulte oportuno en estos momentos llamar la atención al hecho de que los términos que se aplican al pecado y a la redención provienen de tres universos de conversación--el del hogar, el de la corte judicial, y el del servicio en el templo. Dicho de otra manera, hay tres aspectos del pecado y la redención: el natural, el legal y el religioso. Fracasar en la discriminación de esos usos ha traído considerable confusión, lo mismo que el aplicar un término al pecado y a la redención que es propiamente aplicable solo dentro de otro universo de conversación. Será más tarde que ese asunto podrá ser visto más claramente. Aquí será suficiente notar las consecuencias naturales del pecado como una enajenación entre la criatura y su Creador; las consecuencias legales como culpa y castigo; y las consecuencias religiosas como depravación y contaminación. Dado que el ser humano es un individuo a la vez que un ser social, las consecuencias del pecado se aplican tanto a la persona como a la raza. El pecado, sea actual u original, asume dos formas: culpa y corrupción. La culpa a su vez tiene dos aspectos, *primero*, que es merecedora de culpa personal con respecto a la comisión del pecado, lo cual se conoce habitualmente como *reatus culpæ*; y *segundo*, que está expuesta al castigo, lo cual se conoce como *reatus poenæ*. El pecado actual incluye esas dos formas de culpa, mientras que al pecado original solo se le adscribe la segunda. De igual manera, la corrupción o depravación se le adscribe tanto al individuo como a la raza. Cuando se le adscribe a los pecados cometidos por el individuo, a la corrupción se le conoce como depravación adquirida; cuando se le adscribe a la raza se le denomina depravación heredada o pecado original.²⁴

La naturaleza de la culpa y el castigo. Las consecuencias del pecado se encuentran en la culpa y el castigo, términos estos que deben distinguirse cuidadosamente en el pensamiento. La culpa es el sentido de que merecemos que se nos inculpe personalmente tras el acto de pecado, lo cual incluye la idea dual de responsabilidad por el acto, y el que por su causa se esté expuesto al castigo. El castigo conlleva la idea de la condena que sigue al pecado, ya sea como consecuencia natural o como decreto positivo.

1. Culpa era originariamente un término legal, pero en el curso de la historia ha asumido también un significado moral. El término, cuyo significado primario era deuda, llegó a significar responsabilidad por esa deuda, y luego, en un sentido más amplio, la violación de la ley, y por último, el estado o condición del que infringe la ley. La ley, como aquí se entiende, puede significar en algunos casos la ley objetiva, pero no de manera exclusiva. Tampoco puede limitarse únicamente a la infracción contra los atributos de la justicia divina. Debe considerarse como oposición personal a un Dios personal, en el grado y la medida en que se le haya revelado al ofensor. La culpa, en ese sentido, toma la forma de condenación basada en la desaprobación de Dios. Así, en la conciencia, la culpa no es un sentido de transgresión contra la justicia divina o la ley absoluta, sino contra la voluntad divina. La culpa como un sentido merecedor de incriminación, debe distinguirse de lo que es estar consciente de la culpa. El hecho de que una persona haya cometido pecado conlleva un sentido de culpa, pero diversas circunstancias podrían acrecentar o disminuir cuán consciente se esté de la culpa. El pecado no solo engaña sino que endurece el corazón. El ser humano siente con frecuencia menos compunción de conciencia mientras más se adentra en el pecado. No obstante, la culpa aun así permanece, aunque no se esté plenamente consciente de ella.²⁵ La culpa no debe verse solo desde el punto de vista de la responsabilidad personal por el acto, sino también como la responsabilidad personal por el castigo. En ese sentido, la culpa y el castigo son términos correlativos. Sin embargo, debe hacerse una diferencia entre la responsabilidad por el castigo de parte del ofensor y el hecho mismo del castigo.

2. El castigo en su relación con la culpa, por un lado, y por el otro, con los principios del gobierno moral de Dios, incluye dos preguntas: (1) ¿Cuál es la naturaleza del castigo, es decir, qué porción de las consecuencias del pecado podría considerarse como castigo del pecado? (2) ¿Cuál es la función del castigo, es decir, que es lo que el castigo

pretende lograr en el dominio del gobierno moral de Dios? En cuanto a la naturaleza del castigo, se le debe limitar a aquellas consecuencias que se adjudican como malas y que, en el gobierno moral de Dios, se sigue que son consecuencias inevitables y necesarias. La palabra para castigo conlleva aquí, de nuevo, el significado legal, e implica relaciones judiciales y forenses. Ya hemos visto que la culpa implica algo más que la violación de la ley objetiva; por tanto, el castigo debe considerarse como algo de significado más amplio. Habrá que hacer que incluya las consecuencias de todos los diferentes males incluidos en el pecado. Toda forma de pecado tiene su propio castigo. Hay pecados en contra de la ley, en contra de la luz, y en contra del amor, y cada uno tiene su castigo peculiar. Hay pecados secretos y pecados contra la sociedad, pecados de ignorancia y pecados de presunción. Así que puede haber grados tanto de culpa como de castigo, como sería el caso de los pecados de ignorancia o de flaqueza en contraposición a los pecados del conocimiento (compárense Mateo 10:15; 12:31; Marcos 3:29; Lucas 12:47; Juan 19:11; Romanos 2:12). El castigo, por tanto, es la sanción que sigue al pecado, se presente ésta por medio de la operación de las leyes naturales, morales y espirituales, o por medio de un decreto directo. Dios no está limitado por sus leyes habituales como medio de administración del castigo. Él es una Persona libre, y puede, por acción directa, emplear varios medios que lo reivindicuen, y que reivindicuen su gobierno. Sin embargo, el castigo, en todas sus formas, representa la reacción de Dios contra el pecado, y se fundamenta en última instancia en la santidad. En cuanto a la función del castigo, existen dos teorías generales: la retributiva y la reformativa. Estas pueden expresarse de manera interrogativa como sigue: ¿castiga Dios el pecado solo para vindicar su justicia? o, ¿busca Él la reforma del pecador y el bien de la sociedad? Allí donde el pensamiento dominante de la teología ha sido la gloria de Dios, se sostiene que la teoría retributiva es la que mejor exhibe su justicia, o su misericordia en relación con la justicia. Allí donde el pensamiento dominante ha sido el bien del ser humano, como en el caso de la idea del reino de Dios, la teoría disciplinaria es la más prominente. Pero la herencia es un hecho, como también lo es la solidaridad, de aquí que Dios haya creado de tal manera al ser humano que éste no pueda actuar aparte de sus relaciones sociales. Las dos teorías, por consiguiente, no son mutuamente excluyentes, por lo que no deben contrastarse demasiado. William Adams Brown dice que la teoría retributiva del castigo puede, a propósito, tener espacio para la

disciplina, y que la teoría disciplinaria, a su vez, puede reconocer claramente la retribución como elemento necesario de la preparación moral (compárese con William Adams Brown, *Chr. Th. in Outline*, 289). El castigo, entonces, debe considerarse como algo relacionado tanto con el individuo como con la estructura social, y en consecuencia como algo que atañe tanto al pecado actual como al original. El principal castigo del pecado es la muerte. Dado, sin embargo, que Dios ama a todos los seres humanos y busca su salvación, el castigo del pecado y la obra redentora de Cristo estarán íntimamente ligados, y será imposible entender una cosa sin la otra.

La muerte como castigo del pecado. La Biblia enseña que el castigo del pecado es la muerte (Génesis 2:17), aunque la naturaleza de ese castigo haya sido interpretada de diferentes maneras. Los teólogos arminianos en general la han interpretado de modo que signifique lo que se conoce habitualmente como “la plenitud de muerte”, es decir, la muerte física, temporal y eterna. Hay cuatro errores principales con relación a este tema, que son: (1) que la muerte como castigo por el pecado se aplica solo a la muerte física o del cuerpo. Esa es la posición asumida por los pelagianos y los socinianos; (2) que el castigo ha de limitarse solo a la muerte espiritual, y que la muerte del cuerpo deberá considerarse como meramente su consecuencia; (3) que la muerte es una ley natural, pero, que con la entrada del pecado, a la misma se le ha dado un significado penal. Así, la muerte viene a ser una aflicción de castigo, y el temor y el sufrimiento que el ser humano padece vienen a ser los castigos de su pecado; (4) que la muerte ha de considerarse la aniquilación total tanto del cuerpo como del alma. Los primeros dos errores son más especulativos y teológicos; los últimos dos más difusos y populares.²⁷

1. La muerte física está incluida en el castigo del pecado. Algunos escritores, como lo son Vaughan, Godet y Meyer, aparentan hacer de la muerte física el factor principal del castigo. Así, Vaughan, en *Romans*, dice, “Primariamente, la muerte natural, como castigo que especialmente se promulga; incidental y secundariamente, la muerte espiritual y eterna, como la consecuencia necesaria de la separación de la criatura de su servicio y amor al Creador”. Olin A. Curtis hace hincapié en la misma posición cuando considera la muerte corporal como un evento que no es ni agradable ni útil, sino anormal, hostil y terrible. Esa posición parece ser una reacción en contra de la enseñanza científica actual de que la muerte es sencillamente la expresión de una ley biológica, y un arreglo benéfico que previene la sobrepoblación de la

tierra. El hecho de que la muerte física es un castigo, es algo que requiere un énfasis renovado, pero el hecho de que la muerte espiritual sea el factor principal, es algo que requiere mantenerse siempre presente.²⁸ La muerte física es la consecuencia de la separación del Espíritu Santo, hecho que la vincula inmediatamente con la muerte espiritual. El pámpano que se ha separado de la vid está muerto, puesto que ya no está ligado a su fuente de vida. El momento en el cual el ser humano se separó de Dios fue el que trajo el reino de la muerte. El que la existencia terrenal del ser humano no terminara inmediatamente se debió al plan de Dios para la redención. El “don gratuito” de la gracia divina dio comienzo antes de que ocurriera la transgresión. La virtud de la expiación brotó del Cordero inmolado desde antes de la fundación del mundo. Por tanto, se suspendió la fuerza plena de la condenación y se mitigaron las consecuencias de la caída. La Biblia nos lleva además a pensar que no solo la naturaleza del ser humano, sino también la naturaleza que lo rodea, es testigo del principio desorganizador del pecado. Así, la creación (*e ktíois*) misma, según el apóstol Pablo, será libertada de la esclavitud de corrupción a la libertad de la gloria de los hijos de Dios (compárese con Romanos 8:19-22).

2. La muerte espiritual se debe al repliegue del Espíritu Santo como lazo que unía el alma con Dios. Sin ese lazo el ser humano perdió inmediatamente su comunión con Dios. En lo negativo, representó la pérdida de la justicia original o santidad primitiva; en lo positivo, significó la depravación de aquellos poderes que, en su acción concertada, reciben el nombre de naturaleza moral del ser humano. Así, la naturaleza humana caída se conocerá como *la carne* o *sarx*, un término que se utiliza para indicar que todo el ser de la persona, su cuerpo, alma y espíritu, ha quedado separado de Dios y sometido a la criatura. Las consecuencias de maldad no se hacen esperar, y entre ellas podríamos mencionar las siguientes: (1) *Idolatría*. La pérdida del Espíritu Santo reduce el corazón del ser humano a un templo abandonado. No le queda otra opción al yo que entronizarse como su propio dios. Acto seguido, el mundo se torna en un “vasto panteón” de dioses inferiores, todos los cuales son obligados a servir al yo entronizado. (2) *El yo como el principio que rige la vida*. Cuando el yo se entroniza, la esclavitud al pecado comienza. “Yo soy carnal”, dice el Apóstol, “vendido al pecado” (Romanos 7:14), y de nuevo, “veo otra ley en mis miembros, que se rebela contra la ley de mi mente, y que me lleva cautivo a la ley del pecado que está en mis miembros” (Romanos 7:23). Así, la carne viene

a ser el principio que se opone al Espíritu. Por tanto, cuando Pablo se refiere a la mente carnal como *sarkikos*, y al hombre espiritual como *pneumaticos*, describe la naturaleza total de la una como bajo el dominio de la carne, y del otro, también de manera total, pero bajo la influencia del Espíritu.²⁹ (3) *La concupiscencia de la carne*. Dado que el yo se halla en una posición falsa, aunque todavía en posesión de su carácter esencialmente activo, surge entonces lo que se conoce como concupiscencia o deseo desordenado. El apóstol Pablo utiliza el término *phronema* o mente para referirse a la mente carnal. Santiago utiliza un término más primitivo pero más enérgico, el de *epithumia*, el que por lo general se traduce como pasión (Santiago 1:14, 15) o deseo. Juan lo revalida cuando se refiere al pecado del mundo como “los deseos (*epithumia*) de la carne, los deseos (*epithumia*) de los ojos y la vanagloria (*alazonía*) de la vida” (1 Juan 2:16). (4) *Impiedad*. El yo no solo está esencialmente activo, sino que ha sido creado para progresar ilimitadamente. Bajo la gracia, tal situación se convierte en un adelanto cada vez mayor en la semejanza divina--una transformación “de gloria en gloria” (2 Corintios 3:18). Pero en el pecado, lo que es cada vez mayor es “la impiedad”, y por lo tanto un descenso de vergüenza en vergüenza. Recuérdese, sin embargo, que el pecado es solo un accidente de la naturaleza del ser humano, y no un elemento esencial de su ser original. Éste retiene su personalidad y todos sus poderes, solo que los ejercita separadamente de Dios como el verdadero centro de su ser, lo cual los hace pervertidos y pecaminosos. El pecado no es una nueva facultad o poder que se le infunde al ser de la persona como órgano especial de pecado. Es más bien el sesgo de todos sus poderes--el oscurecimiento de su intelecto, una alienación de sus afectos, una perversión de su voluntad.

3. La muerte eterna es el juicio final de Dios sobre el pecado. Es la separación del alma de Dios, pero de manera permanente. Es el castigo del pecado aparte de las influencias mitigantes de la gracia divina. Desde el punto de vista del pecador individual, es la separación voluntaria y final de Dios, la actitud de la incredulidad y el pecado del alma, hecha permanente. “Pero el sentido más elevado del término ‘muerte’ en la Biblia”, dice Richard Watson, “es el castigo del alma en un estado futuro, que acarrea tanto la pérdida de la felicidad como la separación de Dios, además de la punición positiva de la ira divina. Ahora, esto se instituye no como algo peculiar a una dispensación de alguna religión, sino como algo común a todas--como el castigo por la

transgresión de la ley de Dios en todos los grados. ‘El pecado es infracción de la Ley’; en esto consiste su definición. ‘La paga del pecado es muerte’; en esto consiste su castigo” (Watson, *Institutes*, II:50).

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1. En toda religión existe un principio de verdad o de error que, como el primer eslabón de una cadena, arrastra necesariamente tras sí todos los componentes con los que está esencialmente vinculado. Ese principio dominante en el cristianismo, distinto del deísmo, es la doctrina de nuestro estado corrupto y perdido; pues que si el ser humano no está reñido con su Creador, ¿qué necesidad hay de un Mediador entre él y Dios? Si no es una criatura depravada, en ruinas, ¿qué necesidad hay de un Restaurador y Salvador tan maravilloso como el Hijo de Dios? Si no está contaminado, ¿por qué necesita ser lavado en la sangre inmaculada del Cordero? Si su alma no está dolida, ¿qué ocasión habría para tan singular Médico divino? Si no es indefenso y miserable, ¿por qué se le invita perpetuamente a que se asegure de la ayuda y el consuelo del Espíritu Santo? Y, en una palabra, si no nace en pecado, ¿por qué Cristo declara con la más solemne aseveración que el nuevo nacimiento es tan absolutamente necesario que sin éste nadie podrá ver el reino de Dios? (Fletcher de Madeley).
2. Una proporción considerable de los patriarcas de la iglesia (por ejemplo, Justino, Ireneo, Teófilo, Tertuliano, Agustín y Teodoro), y también la mayoría de los más antiguos teólogos de la iglesia protestante, permanecerían unánimes en la opinión de que este pasaje no debe explicarse como alegoría, aunque defirieran entre ellos respecto a la interpretación de expresiones particulares. Sin embargo, estuvieron mayormente de acuerdo en considerar la serpiente como algo más que una mera serpiente natural, al igual que lo hicieron Josefo y otros intérpretes judíos. Algunos afirman que la serpiente era sencillamente el diablo—una opinión justificadamente impugnada por Vitringa, dadas las grandes dificultades que encierra. Otros, junto a la mayor parte de los intérpretes judíos más antiguos, supusieron que la serpiente de la que aquí se habla era el instrumento que el espíritu malo empleó para seducir a la humanidad. De igual manera lo explicó Agustín, quien fue seguido al respecto por Lutero y Calvino, y esa opinión, desde el tiempo de los tales, fue la que prevaleció entre los teólogos protestantes hasta mediados del siglo diez y ocho (George Christian Knapp, *Chr. Th.*, 267).

No insistiríamos tan marcadamente en una exégesis literal al punto de decir que sería imposible que el relato fuera figurado, pero, por otro lado, sí insistiríamos en que no habría necesidad de considerarlo así, ni ventaja alguna si lo hiciéramos. El libro de Génesis es histórico en todas sus características; no pretende, ni parece ser otra cosa, que un registro literal de eventos que en realidad ocurrieron (Miner Raymond, *Syst. Th.*, II:52, 53).

3. Es precisamente debido a que el paraíso se encuentra fuera de las condiciones de nuestra presente experiencia, que sea tarea tan fácil para la crítica demostrar lo imposible que nos resulta forjarnos un cuadro del primer Adán. Existe cierta analogía entre la representación del paraíso en lo que respecta a las primeras condiciones de la vida humana, y la representación de las últimas condiciones de la vida humana, es decir, de la vida futura. Ambas se encuentran igualmente más allá de las condiciones de la experiencia presente, lo cual es razón para que haya tantas personas que las estimen como meros cuadros de la imaginación. Pero porque no seamos capaces de tener una intuición empírica del paraíso de nuestro pasado ni de nuestro futuro, no por eso estamos menos obligados a pensarlo, pues que también lo vemos en fe, como en un espejo en oscuridad. Por consiguiente, aunque el primer Adán permanece como figura en el trasfondo de la raza humana, oculto en una

nube, y de contorno indefinido, una vaga memoria, no más clara que el recuerdo de la primera vez que cada individuo cobró consciencia de sí mismo, con todo, lo consciente de la especie, cuando se dirige sobre sí, regresa por necesidad a esta vaga memoria, pues que sin ella lo consciente de la especie estaría completamente carente de unidad y vínculo (Martensen, *Chr. Dogm.*, 153, 154).

4. El doctor Pope dice, en relación a los dos árboles del huerto, que son símbolos o señales acompañadas de profundo sentido espiritual. “Recordarlo sirve de dos propósitos. Sugiere que nuestros primeros padres estaban ligados a su Creador por una religión que hacía sacramentales todas las cosas a su alrededor, unas más especialmente que otras. Además, protege los detalles sencillos del huerto contra el desdén de los incrédulos, quienes ven en ellos solo lo que aparece en la superficie de la narración. El agua del bautismo, y el pan y el vino eucarísticos, son comunes y diminutos en relación a las asombrosas realidades que representan. Pero el espíritu infiel no encuentra nada como tal en estos símbolos contra lo cual pueda objetar. Luego, ¿por qué habría de considerarse como increíble que los dos árboles del paraíso dieran fruto sacramental? (Pope, *Comp. Chr. Th.*, II:11)
5. Hay diferentes opiniones sobre el agente de la tentación. Samuel Wakefield dice que, “El agente visible en la seducción del hombre fue la serpiente, pero el verdadero tentador era ese espíritu malo llamado el diablo y Satanás. Se desprende obviamente de los atributos y propiedades adscritas a la serpiente, que un ser superior se identificaba con ella en la transacción. ... Sin que tengamos que abandonar el sentido literal de la historia, aquí tenemos que ver más allá de la letra, y considerar la serpiente solo como el instrumento de un tentador sobrehumano. De igual manera, en la sentencia pronunciada contra la serpiente, aunque entendamos que se emite literalmente contra el animal, habrá que considerar que enseña más de lo que la letra expresa, razón por la cual sus términos se considerarán de naturaleza simbólica. La maldición de la serpiente era el símbolo de la maldición que cayó sobre el diablo, quien era el verdadero agente de la tentación; entre tanto, la predicción respecto a que la simiente de la mujer heriría la serpiente en la cabeza, era indicación de que nuestro Señor Jesucristo redimiría al ser humano de la maldad y el poder de Satanás. La interpretación simbólica del pasaje se confirma por las siguientes dos consideraciones: (1) Si la serpiente era solo un simple instrumento empleado por Satanás, como obviamente era el caso, la justicia requería que la maldición cayera con su mayor peso sobre el verdadero seductor. Si interpretáramos la historia de manera simplemente literal, limitaríamos el castigo tan solo a la serpiente, por lo que dejaríamos al principal autor de la ofensa sin parte alguna de la maldición. (2) Sería ridículo suponer dentro de estas circunstancias que la predicción respecto a que la serpiente sería herida en la cabeza, no podría entenderse sino solo en sentido literal” (Wakefield, *Chr. Th.*, 285, 286).
6. El extremo del literalismo sobre el relato de la tentación de parte de la serpiente, encuentra la mejor ilustración en la posición de George Christian Knapp, de Halle. Dice así: “Lo propio y consistente del relato de la tentación por medio de la serpiente lo pueden ilustrar los siguientes señalamientos. La serpiente era empleada por casi todas las naciones antiguas como símbolo de prudencia, habilidad y astucia. Eva ve una serpiente en aquel árbol prohibido, que comía probablemente de su fruto, lo que no sería dañino para una serpiente. Es muy natural que sea la mujer la que primero lo observe. ... De lo que sigue entendemos muy naturalmente que Eva reflexionó sobre lo que había visto, y expresó sus pensamientos en palabras. ‘La serpiente es un animal muy avisado e inteligente; con todo, come del árbol que nos ha sido prohibido. Ese fruto, por tanto, no puede ser tan dañino, y puede que la prohibición no lo sea en realidad’. Estas son las mismas falacias con las que los seres humanos todavía se engañan a sí mismos cuando los objetos de los sentidos los atraen y arrastran. El hecho por observado por la mujer en el sentido de que la serpiente comía el fruto del árbol prohibido sin sufrir daño, estimuló el pensamiento que en los

versos 4 y 5 aparece representado como palabras de la serpiente, dando por bueno comer del fruto. Este no parecía que causaba muerte, antes bien, parecía que impartía salud, vigor e inteligencia, de lo cual era prueba el ejemplo de la serpiente, que permaneció saludable e inteligente aun después de comerlo'. 'Fijate en mí', pudo haberle dicho la serpiente a Eva, 'cuan enérgica, sensata y astuta soy'. Dado que la mujer no conoce ser alguno que supere al humano en conocimiento, excepto Dios solo, supone en su ingenuidad que si se hacía más sabia que lo que era, sería como Dios. Entre tanto, el deseo por lo que era prohibido se hizo cada vez más irresistible. Tomó del fruto y comió. El hombre que, típico de él, era lo suficientemente débil e inconstante como para ceder a la petición de su esposa, recibió de ella el fruto, y con ella comió (Knapp, *Christian Theology*, 269).

Adam Clarke dice: "Tenemos aquí una de las más difíciles, y a la vez, una de las más importantes narraciones en todo el libro de Dios". La palabra *nachash*, pide Clarke que notemos, se traduce como serpiente, como lo hace la Septuaginta. Siguiendo una elaborada argumentación, él adelanta la teoría de que en lugar de que la palabra *nachash* se tradujera como serpiente, debió haber sido traducida como simio. Llega a esa conclusión sobre las bases de que la palabra árabe *chanas* o *khanasa* significa "partió, se retiró, fue puesto, seducido, se escurrió", a la vez que las palabras de la misma raíz, *akhmas*, *khanasa* o *khanos* significan simio, o satirio, o cualquier criatura del género simio o cuadrumano. "¿No es extraño", pregunta, "que el diablo y el simio tuvieran el mismo nombre, derivado de la misma raíz, y que esa raíz fuera tan similar a la palabra del texto?" Por tanto, arguye que *nachash*, quienquiera fuera, tenía las siguientes características: (1) era la cabeza de todos los animales inferiores; (2) era de caminar erecto; (3) estaba dotado con el don del habla; (4) estaba también dotado con el don de la razón; (5) y que todas estas cualidades eran típicas de la criatura, por lo cual Eva no mostró sorpresa.

Richard Watson sigue la misma línea de argumentación cuando dice: "No tenemos razón de suponer, como de manera casi uniforme hacen extrañamente los comentaristas, que este animal tuviera forma de serpiente de modo o grado alguno antes de que se transformara".

John Miley, junto a la mayoría de los teólogos arminianos, asume la posición de que la serpiente como animal era sencillamente el instrumento de la tentación, pero que el hecho de la inteligencia que se le adscribe, es muestra de la presencia de un agente superior.

7. El estatuto probatorio era un precepto positivo antes que un mandato moral. La diferencia entre ambos descansa principalmente en lo siguiente: que en un mandamiento positivo, su razón está escondida, mientras que la naturaleza misma de un mandamiento moral abarca algo de su conveniencia. William G. T. Shedd, haciendo referencia a Anselmo, llama la atención a ese hecho, y señala que el estatuto del Edén fue por tanto una mejor prueba de fe y obediencia implícita que lo que un estatuto moral hubiera sido, ya que requeriría obediencia por ninguna otra razón que la de la voluntad soberana de Dios. A la misma vez, su desobediencia implicaría una violación de la ley moral, puesto que era un desdén de la autoridad, un no creerle a Dios pero creerle a Satanás, una inconformidad con el presente estado, una impaciente curiosidad de conocer, un orgullo y una ambición (cf. Shedd, *Dogm. Th.*, II:153, 154).

La sola y absoluta ley tenía una forma negativa y otra positiva, vinculada a los dos árboles simbólicos del huerto: el árbol de la vida y el árbol de la ciencia. Comer del primero era una condición positiva de vida prolongada, y de todo beneficio de la creación; abstenerse del otro era la condición negativa (William Burton Pope, *Compend. Chr. Th.*, II:14).

Sobre la prohibición contra comer del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal, Adam Clarke dice: "La prohibición tuvo por intención ejercitar esa facultad en el ser humano, de tal modo que le enseñara constantemente esta lección moral: que había unas

cosas propias que hacer y otras que no lo eran; y que en referencia a ese punto, el árbol mismo debe ser un maestro y moderador constante. Comerlo no hubiera acrecentado esa facultad moral, pero la prohibición tenía como intención ejercitar la facultad que ya se poseía. Ciertamente no hay nada de irrazonable en esta explicación, y visto bajo su luz, el pasaje pierde bastante de su oscuridad. Vitranga favorece particularmente esta interpretación” (Adam Clarke, *Comm.*, Génesis 1:9).

8. No ha de suponerse que los árboles tuvieran virtud inherente alguna, que uno sostuviera eternamente la vida, y que el otro envenenara y corrompiera la naturaleza del ser humano. Comer solemnemente del fruto del árbol de la vida no era sino un sacramento de inmortalidad: comerlo era para todo árbol del huerto lo que la Santa Cena es para toda otra comida. El comer fatal del árbol de la ciencia era solo la señal visible y externa de un pecado que, por la ley divina labrada en la naturaleza humana, hubiera sido seguido por la vergüenza, y la culpa, y el temor, aun si un árbol tal no hubiera existido. Al ingerir su fruto, el ser humano llegó al verdadero conocimiento del bien y el mal, al conocimiento de su miseria, conocimiento que lo relacionó con el poder que él mismo tenía sobre su propio destino--como si fuera su propio dios--y a la misma vez le enseñó que su poder, en independencia de Dios, era su ruina (Pope, *Compend. Chr. Th.*, II:14).
9. Este párrafo es una compilación de referencias de William Burton Pope, William G. T. Shedd y John Miley, aunque podrían citarse otros teólogos quienes sostienen las mismas posiciones. Las siguientes referencias prueban esas posiciones.

“Separarse de la voluntad suprema fue algo que se consumó adentro, antes de que se exhibiera la acción. El principio más íntimo del pecado se da cuando el yo se separa de Dios; el principio de la maldad humana se dio, por consiguiente, en el momento en que se le dio consideración a la pregunta, ‘¿Conque Dios os ha dicho?’ En esto consistió el primer pecado formal, aunque no se mencione así en la Biblia. El acto externo respecto del árbol se hizo mirada de concupiscencia, lo cual tenía en sí mismo culpa de participación, tras lo cual siguió la participación como acto. Es por esa razón que el principio de la desobediencia se destacará en todas las referencias del Nuevo Testamento al pecado original” (Pope, *Compend. Chr. Th.*, II:15).

“La única susceptibilidad subjetiva en Adán a la que Satanás pudo dirigirse, fue al deseo natural e inocente por el fruto de un árbol de la ciencia que era considerado ‘bueno para comer y agradable a los ojos’ (Génesis 3:6). El otro deseo del fruto, el que los haría ser ‘como Dios, conocedores del bien y el mal’, era un deseo prohibido, y el deseo prohibido es pecado. ... Adán no fue creado con el deseo de un conocimiento del bien y el mal que lo haría ser como ‘los dioses’, es decir, como Satanás y sus ángeles. Un conocimiento tal es falsedad, no verdad, y deseárselo es erróneo y pecaminoso. ... Ese tipo de deseo rebelde y desobediente requería haber sido originado por Adán mismo, dado que no tenía existencia previa en su corazón sumiso y su voluntad obediente. Dios no había implantado un deseo de maldad tal. Esa lascivia orgullosa y egoísta en pos de un conocimiento falso y prohibido tenía que haberlo originado Adán mismo como algo enteramente nuevo y original” (Shedd, *Dogm. Th.*, II:155).

“Las sensibilidades del hombre primitivo daban pie a la tentación. En función de esas sensibilidades se darían incitaciones y apetencias que surgirían, no directamente inclinadas a la acción pecaminosa como tal, pero hacia formas de acción que podrían ser pecaminosas, o que se supiera que lo eran. Tenemos un ejemplo en el caso de Eva. Se despiertan las apetencias por el fruto prohibido al presentársele a la luz falsa de la tentación. En la medida en que estas sensibilidades activas fueran puramente espontáneas, lo serían también inocentes, y enteramente consistentes con la santidad primitiva. El pecado podría surgir solo si se les daba indebida atención a las incitaciones de las sensibilidades, o si las mismas conducían a alguna infracción voluntaria de la ley del estado probatorio. Pero aunque

espontáneas y todavía dentro de los límites de la inocencia, esas sensibilidades podían actuar como impulso hacia la infracción voluntaria” (Miley, *Syst. Th.*, I:435).

10. Muchas veces me preguntaba en mi locura por qué, según la gran sabiduría previsor de Dios, no se impidió el inicio del pecado; así, pensaba yo, todo hubiera estado bien. ... Pero Jesús me respondió con esta palabra, y dijo, ‘El pecado existe, pero todo estará bien, y toda manera de cosa estará bien’” (Julián de Norwich).
11. El resultado del pecado o deslíz de Adán fue el que lo puso bajo la ira de Dios, el que lo hizo propenso al dolor, la enfermedad y la muerte, el que lo privó de la santidad primigenia, el que lo separó de la comunión con Dios y de aquella vida espiritual que Dios le había impartido antes, de la cual dependía completamente su santidad, y de cuya pérdida resultaría el desorden moral y la depravación total de su alma, y, finalmente, el que le propició la miseria eterna (Watson, *Dictionary, Art. The Fall*).
12. La *Confessio Augustana* que aquí se menciona a veces se ha interpretado como queriendo decir que Dios es negativamente el autor del pecado, por retirar su mano, o por retirar el *donum perseverantiae*. Eso, como se verá de inmediato, está estrechamente relacionado con el *donum superadditum* que se discutió previamente. Si la justicia es un don sobrenatural, entonces depende de que ese don continúe o perdure. Si Dios lo retira, el ser humano cae en pecado. Pero esa no es una interpretación correcta, como se demuestra en los credos más tardíos que se mencionan también aquí. El que la presencia de Dios se retirara, necesita considerarse no como una causa, sino como un efecto del pecado.

La primera edición de la Confesión de Augsburgo hecha por Melancthon se conoce como la *Invariata*, en tanto que las tres subsecuentes ediciones, las de 1531, 1535-1540 y 1540-42, se les llama la *Variata*.

13. C. C. Everett, en la obra citada, dice que “los teólogos más profundos han insistido en que el pecado es una carencia antes que una presencia. Nada es en sí pecaminoso. El acto pecaminoso lo es porque ocupa el lugar de un acto mejor y más elevado. La mala tendencia no existe; se vuelve tal solo cuando se queda desprovista de apoyo por causa del fracaso de otras tendencias que debieron haberla complementado, y hasta en su momento dominado. El pecado es, pues, negativo, no positivo”. Es claro que esa posición no le hace justicia a la idea bíblica del pecado. El pecado, como James Orr lo percibe, es “un poder tiránico que desafía todos los esfuerzos del ser humano y su natural vigor para evadirlo”.
14. N. P. Williams, en sus Conferencias de Bampton de 1929, las cuales tituló, “Ideas de la Caída y el Pecado Original”, pretende explicar la caída apoyado en el andamiaje de la filosofía evolucionista moderna. Williams dice que hay tres complejos en la personalidad humana: el “complejo de la manada”, el “complejo del yo” y el “complejo del sexo”. Sostiene que, en la personalidad ideal, el complejo de la manada formaría un contrapeso adecuado para los otros dos, de forma tal que el alma pudiera disfrutar de una condición de perfecto equilibrio o balance sobre la que la libre voluntad consciente pudiera obrar, reforzando unas veces una y otras veces otra de las estructuras síquicas dominantes, y controlándoles, modificándoles o inhibiéndoles el flujo de energía vital. La debilidad de la naturaleza humana, o lo que es esencialmente el pecado original, yace en que, debido a la debilidad del instinto de la manada que la alimenta, el complejo de la manada no posee algo que ni siquiera se asemeje a la energía vital que se necesitaría para colocarlo sobre las mismas bases de los otros dos complejos primarios, de modo que se pudiera preservar el equilibrio del yo empírico, o “lo mío”, el cual necesita el ser trascendental o “yo” para poder funcionar con libertad (cf. 491, 492). Este aparenta ser un planteamiento de contenido teológico, pero en la medida en que contenga alguna verdad, podría expresarse más sencillamente en la afirmación teológica de la gracia preveniente, la cual se ha dado a todos los seres humanos en virtud de la expiación universal de Jesucristo. Pero el aspecto evolucionista de la posición de Williams se demuestra en la idea del “instinto de la manada” o

“complejo de la manada”, el cual se transmite de los antepasados animales del ser humano. Las teorías de ese tipo se quedan cortas ante el hecho de que el pecado consiste en la autoseparación de la voluntad del ser humano de la voluntad de Dios. Esta posición únicamente provee un lugar adecuado para el pecado y la culpa que se le debe adscribir.

15. La manera en que los sistemas racionalistas de filosofía dan cuenta del pecado es escasamente menos cristiana que las teorías de las religiones paganas antiguas. Así, pues, Hegel considera que el pecado representa meramente otra etapa en el desarrollo humano; Schleiermacher, Ritter, Lipsius y otros, lo representan como consecuencia de la debilidad humana de espíritu y voluntad; Ritschl considera que el pecado es ignorancia; por su lado, la teoría evolucionista moderna lo ve como simplemente una etapa en el desarrollo biológico y moral.
16. Se han hecho esfuerzos para demostrar que, anterior al periodo de la cautividad babilónica, no se puede detectar las huellas de la doctrina de Satanás en el Antiguo Testamento. Si esto ha de entenderse como que signifique que los judíos no supieran de ángeles malos con antelación a ese periodo, la Biblia se encargaría fácilmente de refutarlo. Aparte de la sola referencia de Zacarías 3:1-2, quizá no se encuentre otra referencia a Satanás en la Biblia post-babilónica, aunque las hay numerosas en los libros anteriores. (Compárense Job 1:6; 1 Crónicas 21:1; Salmos 109:6 y 106:37.) También existen numerosas referencias a ángeles malos bajo la designación de “espíritus malos”, como en Jueces 9:23, 1 Samuel 16:14, y así por el estilo. El Nuevo Testamento desarrollará esta doctrina de manera más plena. Si incluimos tanto la forma singular como la plural del vocablo *diabolus*, encontraremos que el Nuevo Testamento lo utiliza cuarenta y dos veces, el vocablo Satanás, veinte y tres veces, espíritu malo, ocho veces, espíritu mudo, tres veces, y espíritu de adivinación, una vez.

El obispo Martensen, en su *Christian Dogmatics*, 186-203, nos ofrece una atractiva e interesante presentación de este tema. Se le ha acusado de sostener un punto de vista meramente impersonal de Satanás como “el principio cósmico”, sujeto a creación y de otra manera sin existencia. Pero nos parece que no es cierta esa aseveración sobre su posición. Algunos de sus planteamientos, es cierto, aparentan no salvaguardarse con la suficiente diligencia, por lo que si se extraen de la discusión como un todo y se interpretan por sí mismos, parecerían indicar que Satanás no es otra cosa que dicho principio impersonal, el cual en ese caso vendría a ser el mal último. El obispo Martensen tiende hacia el punto de vista cosmológico antes que soteriológico de la teología.

17. La tentación desde afuera estaba más que simbolizada por el instrumento de aquella antigua serpiente--caída también ahora de su primer estado, al igual que el verdadero tentador--llamada diablo, y Satanás, quien engañaba a todo el mundo. Lo distintivo de este registro es de gran importancia. El mismo establece la diferencia entre el pecado original de la tierra y el pecado original del universo. De hecho, no tenemos que asumir que los ángeles que cayeron fueron tentados solo desde adentro; hay sobrada razón para pensar que, como por la envidia que se le tuvo al diablo entró la muerte al mundo, así también por la misma envidia, estimulada por algún otro objeto en el cielo, la muerte entró a los ángeles. No puede ser que el pecado haya tenido su origen dentro del espíritu de una criatura de Dios independientemente de una incitación desde afuera. Pero en el caso del ser humano, la agencia de Satanás adquiere prominencia desde el principio de la Biblia hasta el final, no para empujear la culpa de la primera transgresión, sino para mitigar su castigo, y sugerir por lo menos que existe una diferencia entre el pecado de los ángeles y el de la raza humana (Pope, *Compend. Chr. Th.*, II:14).
18. A. H. Strong señala algunos contrastes entre el Espíritu Santo y el espíritu de maldad como sigue: (1) La paloma y la serpiente; (2) el padre de mentira y el Espíritu de verdad; (3) seres humanos que son poseídos por espíritus mudos y seres humanos a quienes se les

da hablar en diversos idiomas; (4) homicida desde el principio, y Espíritu que da vida, regenera el alma y resucita nuestros cuerpos mortales; (5) el adversario y el Consolador; (6) el acusador y el abogado; (7) Satanás que zaranda y el Maestro que avienta; (8) inteligencia y maldad organizada del mal, y la combinación que hace el Espíritu Santo de todas las fuerzas de la materia y el espíritu para edificar el reino de Dios; (9) el hombre fuerte que se arma totalmente y el que lo supera en fuerza; (10) el mal que obra solo maldad, y el Espíritu Santo que es el autor de la santidad en los corazones de los seres humanos. La oposición de los ángeles malos desde el principio y siempre, a partir de su caída, puede ser una razón por la que sean imposibles de redimir (Strong, *Syst. Th.*, II:454).

19. El apóstol Pedro nos dice que los ángeles que apostataron fueron arrojados al infierno. La palabra que se usa aquí es “tartarus”, que es donde únicamente ocurre en el Nuevo Testamento. John Dick dice que “por tartarus se entendía la más baja de las regiones infernales, el lugar de oscuridad y castigo, donde eran confinados los culpables de impiedad hacia los dioses y grandes crímenes contra los seres humanos. La palabra, tal y como la adopta el Apóstol, transmite la misma idea general”.

Si aquí se propusiera la pregunta, “¿Por qué no se hizo provisión para la recuperación de los ángeles caídos como se hizo para el ser humano?”, no se podría dar una respuesta decisiva. Con todo, existen ciertas circunstancias vinculadas con la historia de los ángeles caídos, y con la de nuestra raza, las cuales merecen consideración, ya que pueden arrojar alguna luz sobre ese misterioso tema. (1) Estos eran sin duda superiores al ser humano en dotes intelectuales, y por consiguiente menos propensos a ser engañados. (2) Dado que el ser humano era en parte material y sujeto a la influencia de los sentidos, pudo ser que su atención hubiera sido desviada, y su juicio torcido, por las seducciones que se les dirigían. Pero los ángeles eran seres puramente espirituales, por lo que no podían estar propensos a semejantes tentaciones. (3) El progenitor de la raza humana sostenía una relación federada con toda su posteridad. En él ella permanecía o caía. Pero los ángeles eran individualmente responsables, por lo que tal relación entre ellos era inexistente. (4) El hombre pecó en el paraíso terrenal mediante la sutileza de un tentador, pero los ángeles pecaron en el paraíso celestial sin que hubiera un tentador. Porque aunque no tenemos una historia de su apostasía, sabemos que no fueron incitados por un ser de astucia superior, como lo fue con el ser humano, ya que eran los únicos habitantes del cielo” (Wakefield, *Chr. Th.*, 260). Aunque no fueron tentados por uno fuera de su número, parece claro de lo que antecede que, en efecto, cayeron mediante uno de su propio número.

20. Contra el argumento que con frecuencia se adelanta en el sentido de que Jesús y los apóstoles meramente se acomodaron al lenguaje y las creencias de su día, Richard Whately dice: “Tampoco puede decirse que Jesús y sus apóstoles simplemente dejaron a las personas a sus creencias, pensando que no valía la pena desengañarlos, y confiando que con el tiempo ellos mismos descubrirían por su cuenta sus errores. Al contrario, nuestro Señor y sus seguidores confirmaron tajante y rotundamente la doctrina a través de un número expreso de declaraciones. Por ejemplo, nuestro Señor, en su explicación de la parábola del trigo y la cizaña, dice explícitamente que el enemigo que siembra la cizaña es el diablo. Y de nuevo, al explicar la parte de la parábola del sembrador en la que se dice que las aves se comieron la semilla que cayó junto al camino, señala que ‘viene el malo y arrebató lo que fue sembrado en su corazón’. Si, por lo tanto, la creencia en los espíritus malos es un error completamente vulgar, no es ciertamente un error que Jesús y sus apóstoles sencillamente se descuidaron en corregir, o que meramente toleraron, sino que concluyentemente inculcaron”.

21. “La Biblia enseña clara y enfáticamente la existencia separada, distinta y personal del diablo, y de una hueste innumerable de espíritus malos comúnmente llamados demonios. Aunque, en la propiedad estricta del lenguaje bíblico, hay solo un diablo--el príncipe de la

potestad del aire--, un Belial--un adversario--, a él se le une una hueste de espíritus malos que participan de la misma naturaleza, y se ocupan de la misma obra que el padre de mentira. ... Los que niegan la existencia personal del diablo, tienen métodos extrañamente distintos de interpretar la Biblia. Unos dicen que el diablo personifica cierto principio de mal; otros dicen que es el propender del corazón al mal; aún otros dicen que el diablo significa enfermedad, locura o demencia. Unos pocos preclaros pasajes bíblicos demostrarán lo absurdo de ese método de interpretar la Santa Palabra de Dios. Los escritores sagrados no eran tan descuidados como para utilizar vagamente su lenguaje. Si no existe un diablo personal, ¿cómo hemos de entender el caso del hombre que habitaba en los sepulcros, según se registra en Marcos 5:2-16 y Lucas 8:27-38? Este hombre estaba poseído por muchos demonios. Esos demonios ‘lo atormentaban’. ‘Salieron’ de él. ‘Entraron en los cerdos’. Esos demonios tenían una existencia personal separada, y aparte, del hombre del cual fueron expulsados. Entraron en el hombre y salieron de él. Existían antes de que entraran en él, y continuaron existiendo después que salieron. Las acciones que se les adscriben a estos demonios son tales, que solo pertenecen a seres personales reales” (Obispo Weaver, *Christian Theology*, 106-107).

22. A. B. Bruce dice: “Para entender el paulinismo debemos notar cuidadosamente la distinción entre *hamartía* y *parábasis*. *Hamartía* es objetivo y general; *parábasis* es subjetivo y personal. *Hamartía* conlleva ciertos resultados malos, pero es preciso *parábasis* para la culpa y la condenación” (compárese con MacPherson, *Chr. Dogm.*, 247).

Olive M. Winchester llama la atención al hecho de que, en los vocablos anteriores para pecado, la terminación abstracta *śá* denota “estado” o “cualidad”. Así, *hamartía*, en singular, denota pecado como estado o calidad, y en plural, “pecados”. Hay también otro sustantivo de este verbo, *hamartema*, un nombre concreto antes que abstracto, lo cual, por tanto, denota una cosa o un acto.

“El pecado y la desobediencia son términos intercambiables. El pecado no es una concepción arbitraria. Es la afirmación de la voluntad egoísta contra la autoridad suprema. La persona que peca viola esencialmente la ‘ley’ para la que fue creado que cumpliera, pero no lo hace solo por accidente ni como pormenor aislado. Esa ‘ley’, que expresa el ideal divino de la constitución y crecimiento del ser humano, tiene tres aplicaciones principales. Está la ‘ley’ de cada ser humano en su ser personal; está la ‘ley’ de su relación con las cosas fuera de él; y está la ‘ley’ de su relación con Dios. Violar cualquier parte de esa ley triple es pecado, ya que todas las partes son divinas” (Santiago 2:10; Westcott, *Comm.*, 1 Juan 3:4).

El doctor Westcott también señala que Santiago considera el pecado como egoísmo (1:14ss). Juan sostiene que “la injusticia”, o el fracaso en cumplir nuestras obligaciones con los demás, es también pecado (1 Juan 3:4).

23. La definición del apóstol Juan es importante, puesto que señala la diferencia entre el acto de infracción y el estado de infracción. Los términos que utiliza significan que el acto es el resultado del estado, y que el estado es igualmente el resultado del acto. El pecado es solo el acto de una voluntad primitiva transgresora, pero esa voluntad conforma el carácter detrás de la voluntad futura, y determina sus fines. Esa declaración final del Apóstol puede dividirse en sus dos bifurcaciones, cada una de las cuales arrojará luz sobre la terminología general de la Biblia. El pecado es la separación voluntaria del alma de Dios: esto implica el establecimiento de la ley de la actividad del yo, y en lo pasivo, la entrega a la confusión interna (Pope, *Compend. Chr. Th.*, II:30).
24. William Adams Brown señala que las consecuencias del pecado deben representarse de acuerdo al punto de vista desde el cual se vea el pecado. Así, si se mira desde el punto de vista moral, el pecado resulta en culpa; desde el punto de vista religioso, en enajenación;

- desde el punto de vista del carácter y los hábitos propios del ser humano, en depravación; desde el punto de vista del gobierno divino, en castigo (cf. *Chr. Th. in Outline*, 277).
25. La conciencia del ser humano provee su propio y claro testimonio. Esa facultad de nuestra naturaleza, o ese representante del Juez dentro de nuestra personalidad, es, en relación con el pecado, simplemente el registrador de su culpa. Es la conciencia moral que fielmente asume, antes por instinto que por reflexión, aunque siempre de ambas maneras, la responsabilidad personal del pecado, y que anticipa sus consecuencias. Ese es el significado bíblico de la palabra. No lo es la norma del bien y el mal establecida en la naturaleza moral. De esta norma el apóstol Pablo escribirá que estaba escrita en el corazón universal del ser humano: los gentiles muestran “la obra de la Ley escrita en sus corazones” (Romanos 2:15). El apóstol añadirá que la conciencia de los gentiles da “testimonio” al acusarlos o defenderlos, lo que sin duda dirige la mirada hacia arriba, hacia un Juez, y hacia delante, hacia un juicio. Lo que el apóstol Pablo llama *sunéidesis*, el apóstol Juan lo llama *kardía*, queriendo referirse, sin embargo, no al corazón en el que Pablo ubica el asiento de la ley, sino a la conciencia del ser humano interior. La conciencia es el yo de la personalidad, la que en la humanidad universal nunca excusa pero siempre acusa, la que es “conciencia de pecado” (Hebreos 10:2). Basta que establezcamos esa distinción entre la norma del bien y el mal, la cual puede ser defectuosa, lo que no sería propiamente conciencia, y la conciencia moral, la cual unirá infaliblemente la falta y sus consecuencias dentro de la conciencia del pecador (Pope, *Compend. Chr. Th.*, II:34).
 26. El vínculo entre el pecado y la miseria se deja sentir universalmente, cosa que nadie que sea serio lo disputa. ... Este vínculo es directo, ya que el pecado nos separa de Aquél, solo en quien está nuestra felicidad, razón suficiente para que nos haga sumamente miserables; esta relación es recíproca, pues que si la miseria emana del pecado, así, de nuevo, el pecado emana continuamente de la miseria. El pecado es la semilla, y la miseria es la cosecha, pero ésta trae continuamente consigo los granos para el sembrero; de hecho, el pecado, no meramente produce, sino que es en sí mismo la más grande de las miserias. El pecado excede todavía más infinitamente en miseria toda tristeza que parcialmente cause, que parcialmente aumente, que parcialmente prolongue. Hemos de considerar como su amargo fruto, no solo la pesadumbre que venga directamente de Dios, sino el dolor que los seres humanos infligen los unos sobre los otros, y hasta la calamidad que nosotros mismos provocamos. La consciencia de pecado acrecienta, por un lado, cada carga de la vida, y disminuye, por el otro, el poder para sobrellevarla con tranquilidad. Por la simple razón de que el pecado es un mal mucho más general, vergonzoso y pernicioso que cualquiera otra plaga, deberá llamársele la causa más grande de lamentación (Van Oosterzee, *Chr. Dogm.*, II:434).
 27. La culpa tiene otro significado. Es la obligación segura de castigo, o lo que a veces se denomina el *reatus poenæ*. Debemos recordar que aquí se le considera como absoluta, sin referencia a provisión expiatoria alguna; que es el castigo de un alma viviente y no una aniquilación; y que es el castigo del espíritu humano que informa un cuerpo humano. El alma que peca es culpable de muerte, o de ser separada del Espíritu Santo de vida: la muerte del espíritu separado de Dios, que incluye la separación del alma del cuerpo, y esto por la eternidad. Duro es decirlo así, si se toma aisladamente, pero su mitigación vendrá a su debido tiempo (Pope, *Compend. Chr. Th.*, II:36).

La Sagrada Escritura recapitula todas las perturbaciones de la vida humana, las cuales son el resultado y castigo del pecado, al designarlas “muerte”. “La paga del pecado es muerte” (Romanos 6:23 y Santiago 1:15; Romanos 5:12). Hay varias clases de muerte. Con ese término la revelación querrá significar, no solo la muerte vinculada a la vida interior--el parecido espiritual de la vida, el ser fingido que el pecador carga, separado de Dios; no solo el estado dividido del ser humano interior, el resquebrajamiento y el

desmembramiento de los poderes espirituales, lo cual resulta del pecado; sino también la muerte que abarca la vida exterior, toda la andanada de enfermedades y plagas que pasan por la raza humana, y “todos los distintos males de los que la carne es heredera”, que se consuman en la muerte, en la separación del alma y el cuerpo (Martensen, *Chr. Dogm.*, 209).

28. A pesar de que una explicación plena y satisfactoria de los oscuros relatos de la naturaleza puede que resulte imposible dentro de los límites actuales de nuestra experiencia, con todo una manera espiritual y moral de ver la naturaleza siempre volverá a las palabras del Apóstol, en el sentido de que la criatura está sujeta a vanidad, y que gime por su redención (Martensen, *Chr. Dogm.*, 214).

La muerte física es el castigo del pecado humano, sin embargo, no en sí misma, sino por su vinculación con la muerte espiritual, vinculación que en cierto sentido resulta de la misma privación del Espíritu Santo, cuya habitación en la persona regenerada es la promesa de la resurrección física, así como el principio de la resurrección del espíritu a la vida. De que es el castigo por el pecado del ser humano, es algo que se declara expresamente, pues que fue por su causa que se le sujetó a la vanidad que recibieron en suerte las criaturas inferiores, que se le negó acceso al árbol de la vida, y que se le entregó a la disolución que ya pertenecía a la terminación natural de la existencia de los órdenes inferiores de los habitantes de la tierra. ... Todavía más, la muerte física en el sentido de aniquilación de toda la naturaleza del ser humano, que es alma y espíritu, es algo a lo cual nunca se alude a través de la Biblia. En la Biblia, morir, nunca significa extinguirse (Pope, *Compend. Chr. Th.*, II:39).

A. Weismann dice que el organismo no debe ser visto como una pila de material inflamable, que se reduzca completamente a cenizas en un momento dado, y cuya duración se determine por su tamaño y el ritmo en que se quema; antes debe compararse a un fuego al que se le puede añadir combustible fresco, y el que, sea que se queme rápida o lentamente, puede mantenerse ardiendo tanto tiempo como sea necesario. ... La muerte no es una necesidad primaria, sino que es algo adquirido secundariamente, como por adaptación (Weismann, *Heredity*, 8, 24).

29. La segunda consecuencia es, por tanto, la muerte espiritual, ese estado moral que surge de la privación de la comunicación de Dios con el alma humana, la cual se había contaminado, y de aquella influencia que es la única fuente y origen de la justa y vigorosa dirección y empleo de los poderes en los que consiste su rectitud; una privación de la que la depravación, subsiguiente y necesariamente, proviene. Tal cosa, como ya hemos visto, fue incluida en la amenaza original, y si Adán era una persona pública, un representante, la ha transmitido a sus descendientes, quienes en su estado natural, se les considera que están “muertos en sus delitos y pecados”. Es de esa manera que el corazón resulta engañoso sobre todas las cosas, y desesperadamente malo; y que todo mal “de él procede”, como lo hacen las corrientes corrompidas que de un manantial corrompido proceden (Watson, *Institutes*, II:55).

CAPÍTULO 19

EL PECADO ORIGINAL O LA DEPRAVACIÓN HEREDADA

Hemos visto que la paga del pecado es la muerte. Hemos visto también que los efectos del pecado no se pueden limitar al individuo, sino que deben incluir igualmente en su alcance las consecuencias sociales y raciales. Es a esas consecuencias que la teología aplica las expresiones de pecado original y depravación heredada. Siguiendo nuestro procedimiento habitual, primero examinaremos la Biblia misma, de modo que podamos establecer el hecho de la depravación humana; y partiendo de ese hecho, ya establecido, intentaremos construir una doctrina que esté en armonía tanto con la Biblia como con la experiencia humana.¹ Hay, pues, dos preguntas que surgen inmediatamente. La *primera*, ¿se ligarán esas consecuencias a Adán como la cabeza federal o representante oficial de la raza; o se considerarán sencillamente como las consecuencias naturales de la relación de la raza con Adán? La *segunda*, ¿en qué sentido deben esas consecuencias ser vistas como pecado, y en qué sentido como depravación heredada? Dado que el término, pecado original, parece proveer una vinculación más directa con el asunto que se discutió en el capítulo anterior, examinaremos primero los pasajes bíblicos que tratan con el pecado original, y luego los que tratan con la depravación heredada.

Respecto al *pecado original*, la Biblia enseña que la presencia de la muerte en el mundo, con todos los males que la asisten, se debe al pecado del ser humano. “Por tanto, como el pecado entró en el mundo por un hombre y por el pecado la muerte, así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron. Antes de la Ley ya había pecado en

el mundo; pero donde no hay Ley, no se inculpa de pecado. No obstante, reinó la muerte desde Adán hasta Moisés, aun en los que no pecaron a la manera de la transgresión de Adán, el cual es figura del que había de venir. ... Si por la transgresión de uno solo reinó la muerte, mucho más reinarán en vida por uno solo, Jesucristo, los que reciben la abundancia de la gracia y del don de la justicia. Así que, como por la transgresión de uno vino la condenación a todos los hombres, de la misma manera por la justicia de uno vino a todos los hombres la justificación que produce vida” (Romanos 5:12-14, 17-18). Aquí se enseña claramente que antes de la caída de Adán, no había pecado ni muerte, pero que después de su caída, los había ambos, y que ambos se consideran una consecuencia directa del pecado. Se desprende también patentemente de esta declaración que el mal natural es la consecuencia del mal moral, puesto que la muerte es por el pecado. El Apóstol además declara que la muerte, como consecuencia del pecado, pasó a todos los seres humanos, es decir, se les propagó racialmente. Parece, pues, que el pecado original y la depravación heredada están separadas solo de pensamiento, puesto que no lo están de hecho. Por consiguiente, la raza de Adán se propagó no solo por semejanza física, sino por imagen moral. Como si anticipara el error de que fue el pecado de Adán el que constituyó a todos los seres humanos en transgresores, el Apóstol añade, “por cuanto todos pecaron”. Con todo, admite el mismo Apóstol, la muerte reinó aun en los que no pecaron a la manera de la transgresión de Adán, vale decir, por un acto abierto de desobediencia. Entonces, si la pena de muerte se les imputó a todos los seres humanos, por cuanto todos pecaron, el pecado debe haber sido un estado del corazón, es decir, una naturaleza depravada. Ello lo confirman pasajes bíblicos como, “¡Este es el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo!” (Juan 1:29); “y la sangre de Jesucristo, su Hijo, nos limpia de todo pecado” (1 Juan 1:7).

Respecto a la *depravación heredada*, no es solo cuestión de que todos los seres humanos nacen bajo la pena de muerte, como consecuencia del pecado de Adán, sino que nacen también con una naturaleza depravada, lo que, en contraposición con el aspecto legal del castigo, se le denomina generalmente pecado innato o depravación heredada. La definición que se le da en el credo es la de “aquella corrupción de la naturaleza de toda la prole de Adán, razón por la cual todo ser humano está muy apartado de la justicia original” (*Manual de la Iglesia del*

Nazareno, Artículo de Fe V). Pero volvamos a la enseñanza de la Biblia, que es la que ahora nos interesa con relación a este tema.

La Biblia afirma que el ser humano nace en un estado de muerte espiritual. Aunque se ha hecho una provisión completa para el perdón de la culpa y de la condenación de las que el ser humano no es directamente responsable, el hecho permanece que sigue siendo responsable de las consecuencias de ese pecado. Hacemos este planteamiento de modo que podamos ilustrar la condición presente del ser humano aparte de las influencias mitigadoras de la gracia divina. El primer pasaje bíblico que apunta a la depravación heredada de la naturaleza del ser humano se encuentra en Génesis 5:3, en donde se indica que Adán “engendró un hijo a su semejanza”. Aquí se hace una diferenciación entre la semejanza a Dios, y la semejanza a Adán en la que su hijo fue engendrado. Otro pasaje bíblico de igual importancia se encuentra en Génesis 8:21, donde se dice que “el corazón del hombre se inclina al mal desde su juventud”. Dado que se habla así del ser humano cuando ya no había otro ser humano sobre la tierra excepto el justo Noé y su familia, deberá apuntar a una referencia a la tendencia hereditaria del ser humano hacia el mal. Estrechamente relacionadas con esos textos están las palabras de Job: “¿Quién hará puro lo inmundo? ¡Nadie!” (Job 14:4). Aquí de nuevo se indica claramente que la raza humana está contaminada o corrompida por el pecado, y que, por tanto, cada cual nacido de la raza está corrompido. El salmista va a establecer lo mismo, como sigue: “Jehová miró desde los cielos sobre los hijos de los hombres, para ver si había algún entendido que buscara a Dios. Todos se desviaron, a una se han corrompido; no hay quien haga lo bueno, no hay ni siquiera uno” (Salmos 14:2-3). El apóstol Pablo usará esta cita bíblica en su momento para señalar el estado de depravación universal de la humanidad. Hay dos pasajes adicionales de Salmos que se pueden utilizar como textos de pruebas: “En maldad he sido formado y en pecado me concibió mi madre” (Salmos 51:5); y, “Se apartaron los impíos desde la matriz; se descarriaron hablando mentira desde que nacieron” (Salmos 58:3). El vocablo, iniquidad, conlleva la idea de una naturaleza torcida o pervertida desde la concepción misma de la vida, hecho que, bajo ninguna circunstancia, permitirá que, iniquidad, se refiera al pecado actual. El segundo versículo, al hablar de un apartarse o alienarse de Dios, lleva el pensamiento todavía más lejos. Esa alienación, por ser de nacimiento, no se debe considerar como depravación adquirida, sino heredada. El profeta Jeremías declaró: “Engaño-

so es el corazón más que todas las cosas, y perverso; ¿quién lo conocerá?” (Jeremías 17:9). Así, el profeta ha utilizado los términos más enérgicos para expresar la depravación natural del corazón humano.

Son numerosas las referencias del Nuevo Testamento al carácter moralmente depravado de la raza humana, aunque aquí solo necesitamos ofrecer unos pocos de los textos de pruebas más destacados. Nuestro Señor decía que “lo que sale del hombre, eso contamina al hombre, porque de dentro, del corazón de los hombres, salen los malos pensamientos, los adulterios, las fornicaciones, los homicidios, los hurtos, las avaricias, las maldades, el engaño, la lujuria, la envidia, la calumnia, el orgullo y la insensatez. Todas estas maldades salen de dentro y contaminan al hombre” (Marcos 7:20-23). Aquí nuestro Señor afirma claramente que esas características malvadas salen de adentro, esto es, tienen su fuente original en el corazón natural del ser humano. De nuevo, dice el Señor, que “el que no nace de agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de Dios. Lo que nace de la carne, carne es; y lo que nace del Espíritu, espíritu es” (Juan 3:5-6). Aquí, la palabra *carne* se refiere no solo a la condición física de la humanidad cuando viene a este mundo, sino que también implica que su condición moral es tal, que la misma se convertirá en la base para la necesidad de un nuevo y espiritual nacimiento. Las palabras de nuestro Señor hasta aquí citadas son evidencia suficiente del estado moralmente depravado del ser humano natural, pues que para el cristiano no puede haber más alta autoridad que ésta. Pero el apóstol Pablo, quizá más que ningún otro escritor del Nuevo Testamento, también utiliza el término *carne*, y de la manera que lo utiliza, el término se referirá a la naturaleza depravada del ser humano--especialmente a la propagación de su naturaleza corrupta. Aquí ofreceremos solo unas pocas de sus referencias. “Los que son de la carne piensan en las cosas de la carne” (Romanos 8:5); “y los que viven según la carne no pueden agradar a Dios” (Romanos 8:9); “porque si vivís conforme a la carne, moriréis” (Romanos 8:13); “Pero los que son de Cristo han crucificado la carne con sus pasiones y deseos” (Gálatas 5:24). Pero hay un pasaje aún más extraordinario vinculado a este asunto, y es aquel del cual la iglesia ha derivado la frase, “el pecado que habita”: “De manera que ya no soy yo quien hace aquello, sino el pecado que está en mí. Y yo sé que en mí, esto es, en mi carne, no habita el bien” (Romanos 7:17-18). Todos estas expresiones lo que demuestran es que la tendencia a pecar le pertenece a la naturaleza humana caída como tal. El término carne,

como aquí se emplea, representa el estado caído de la humanidad en general--no la destrucción de ninguno de sus elementos esenciales, sino *la privación* de su vida espiritual original, y así, *la depravación* de su tendencia.

EL DESARROLLO DE LA DOCTRINA EN LA IGLESIA

La doctrina de la depravación del ser humano descansa sobre el cimiento sólido de la Biblia y del testimonio universal de la experiencia humana. Esta doctrina está implícita tanto en la pena de la ley adánica como en la relación natural que Adán sostuvo con su posteridad. Con la excepción de los pelagianos y los socinianos, esta es una doctrina que nadie ha negado seriamente en la iglesia. Juan Wesley le adscribió gran importancia a esta creencia fundamental. Decía que, “Todos los que la niegan (llámenla pecado original o de cualquier otra manera), siguen siendo paganos en el punto fundamental que distingue el paganismo del cristianismo. Pero he aquí nuestro *sibbolet*, nuestra contraseña: ¿Está el ser humano, por naturaleza, lleno de toda maldad? ¿Está totalmente caído? ¿Está su alma totalmente corrompida? O, para regresar al texto, ¿está su corazón inclinado al mal, y esto de continuo? Concédalo, y hasta ahí sigue siendo cristiano. Niéguelo, y no podrá ser otra cosa que todavía pagano” (Wesley, *Sermon on Original Sin*). Pero si primero hacemos un breve estudio de las varias posiciones que se han sostenido en la iglesia, aunque las presentemos de manera más bien esquemática, le serviremos mejor al propósito de la exposición de tan importante doctrina. Enseguida después podremos señalar las diferencias sutiles que sirven para salvaguardar la posición bíblica.

La iglesia cristiana primitiva. La iglesia primitiva no se preguntó a sí misma sobre esta doctrina fundamental, como tampoco lo hizo con muchas de las otras doctrinas importantes de la iglesia cristiana, lo cual resultó en que los primeros cristianos no tuvieran una doctrina claramente definida del pecado original. No obstante, aquí y allá pronto aparecerían ciertas variaciones que, con su desarrollo tardío, se prestarían para servir de germen a sistemas considerablemente diferentes de teología.² La universalidad del pecado fue algo que se reconoció desde el principio. Justino (165 d.C.) decía: “Toda raza sabe que el adulterio, el homicidio, y actos similares, son pecaminosos, y aunque todos cometen esos actos, no pueden escapar del conocimiento de que actúan injustamente cada vez que incurren en ellos”. Sin embargo, Justino parecía no estar seguro de cómo explicar adecuadamente esta

universalidad del pecado. En una ocasión decía que “cada uno de los miembros de la raza humana, la cual desde Adán cayó bajo el poder de la muerte y el engaño de la serpiente, ha cometido transgresión personal”; pero en otra ocasión, hablando de la posteridad de Adán, decía que, “ellos, por ser como Adán y Eva, obraron para sí su propia muerte”. Parece que Clemente sostuvo la posición que se conocería más tarde como pelagianismo. Repudió la idea de cualquier corrupción por herencia. Los teólogos griegos posteriores, quienes siguieron generalmente a Orígenes, asumieron la misma posición. Sostuvieron que el pecado original era meramente corrupción física, por lo que no se le podía en realidad considerar merecedor de culpa. El pecado, por tanto, no tuvo su origen en Adán, sino exclusivamente en la voluntad humana. Así, respecto al pecado original, Cirilo diría que, “cuando venimos al mundo, no tenemos pecado, mas ahora lo tenemos por nuestro escogimiento”. Crisóstomo sostuvo una posición similar. Por tanto, en términos generales, podemos decir que la iglesia oriental consideraba el pecado original como ligado solo a la naturaleza física y sensible, pero no a la volitiva y racional. El pecado original, pues, fue suplantado con la creencia de la maldad original.

La controversia pelagiana. La controversia entre Pelagio y Agustín fue en realidad la concentración de la atención de dos grandes sistemas de teología que se oponían mutuamente--el del oriente y el del occidente. Pelagio puso extremadamente de relieve la autodeterminación del individuo para el bien o el mal, pero negó que el pecado de Adán afectara a alguien que no fuera a Adán mismo.³ Por tanto, negó que hubiera depravación heredada o pecado racial alguno. Los descendientes de Adán nacieron en condiciones idénticas a aquellas en las que Adán fue creado, y como él, pecaron por transgresión directa. El pecado prevalece, decía Pelagio, debido al mal ejemplo. Agustín, por su lado, destacaría el pecado racial o la depravación, al punto de excluir toda libertad individual verdadera. Adoptó un realismo extremo al mantener que Adán y la raza *a una* pecaron--toda la raza estuvo en Adán cuando este pecó, por tanto, todos en realidad pecaron en él. El pecado racial que comenzó en Adán tenía la naturaleza de *concupiscentia*, la ascendencia de la carne sobre el espíritu. Fue esto lo que introdujo la necesidad de pecar, y fue la naturaleza que Adán transmitió a sus descendientes lo que los hizo, no solo depravados, sino culpables en sí mismos, como lo fue Adán. El semipelagianismo procuró mediar entre los dos extremos, por lo que sostuvo que el pecado original era

meramente “viciosidad”, o el debilitamiento del poder para querer y hacer. Sostuvo que en la voluntad depravada permanecía suficiente poder para iniciar, o poner en marcha, el principio de la salvación, aunque no lo suficiente para completarla. Será la gracia divina la que deberá hacerlo.

La transición medieval. Las discusiones de los escolásticos sirvieron mayormente a una transición, no sin que desarrollaran, sin embargo, varias aplicaciones de la doctrina del pecado original. La idea agustiniana de que la posteridad de Adán debe considerarse tanto culpable como depravada, encontró su desarrollo lógico en la doctrina de la condenación de los infantes. Dado que el bautismo era considerado la base para la remisión de la culpa del pecado original, Gregorio llevaría hasta el extremo la aplicación de ese principio. Sostuvo que, a la *pœna damni* o perdición, se le añadía la *pœna sensus* o sufrimiento consciente, lo que implicaba la condenación de todos los infantes que no habían sido bautizados. Otra cuestión que dividió considerablemente las opiniones de los escolásticos era la de la inmaculada concepción de María. Unos sostenían que, a menos que María hubiera nacido libre del pecado original, Cristo no hubiera nacido sin pecado. Por tanto, sostenían que María era santificada desde su estado prenatal--única excepción a la universalidad del pecado, tanto original como actual. Otros sostuvieron que nadie podía ser hecho santo sin la intervención de la expiación. El asunto se debatió por casi un siglo, pero en 1854 el papa Pío IX constituiría la doctrina de la concepción inmaculada en un artículo de fe de la Iglesia Católica Romana. Durante ese periodo también se debatiría la pregunta sobre el origen y la transmisión del pecado original. Pedro Lombardo sostendría la posición del creacionismo. Dios, sostenía este teólogo, creó pura cada alma individual, pero siendo que ese espíritu inmaterial se infundiría en el organismo engendrado del cuerpo, contraería contaminación y se haría culpable. Anselmo y Tomás de Aquino sostuvieron el traducianismo como la mejor explicación de la depravación heredada, es decir, que la persona de Adán corrompió la naturaleza, y que, en su posteridad, la naturaleza corromperá a la persona.

El desarrollo tridentino. Los teólogos de la Iglesia Católica Romana fueron tan definitivos como los reformadores en su posición concierne a la pena del pecado. Sostuvieron que el pecado de Adán le había acarreado a su posteridad, no solo las consecuencias del pecado, sino el pecado mismo. Afirmaban también que la caída había delimitado el

libre albedrío, pero repudiaron la idea de que la libertad de la voluntad se hubiera extinguido o perdido. En esas creencias eran, pues, semipelagianos. Tanto la negación del pecado original como la libertad de la voluntad, fueron anatematizadas por el Concilio de Trento, en 1560 d.C.⁴ La peculiaridad de la doctrina tridentina consiste, sin embargo, en la creencia de que la justicia original era un don sobreañadido. Ya lo hemos señalado en nuestra discusión anterior referente a la imagen de Dios en el ser humano. La pérdida de la justicia original por causa del pecado de Adán, arrojó la raza de regreso a su condición original de contrariedad entre la carne y el espíritu. De la privación del don original, surgió la concupiscencia, y por ésta la carne dominó al espíritu. La doctrina tridentina sostiene que la culpa que le atañe al pecado original es quitada por el bautismo, aunque la concupiscencia permanece. Esta, sin embargo, no será considerada pecado. “La concupiscencia, la cual el Apóstol a veces denomina pecado, el Santo Sínodo declara que la Iglesia Católica nunca entendió que se llamara pecado porque fuera de hecho y en verdad pecado en el regenerado, sino porque proviene del pecado y se inclina al pecado”. La doctrina tridentina va a admitir, sin embargo, que la caída ha nublado la imagen natural, y que la naturaleza total del ser humano, por estar herida, así se propaga.

Las normas luteranas. Los teólogos luteranos reconocen generalmente dos elementos en el pecado original: la corrupción de la naturaleza del ser humano, y la culpa ligada a esta corrupción.⁵ La Confesión de Augsburgo establece que, “Todos los ser humanos engendrados según el curso común de la naturaleza, nacen en pecado, esto es, sin temor a Dios, sin confianza en Él, y con apetitos carnales; y esta enfermedad o defecto original es verdaderamente pecado, el cual ahora también condena y trae muerte eterna a todos los que no nacen de nuevo por el bautismo y el Espíritu Santo” (Artículo II). Aunque aquí no se diga nada respecto a la naturaleza de esa imputación, si es mediata o inmediata, la teoría necesariamente identificará la depravación heredada con el pecado original. El luteranismo siempre ha sostenido, y de manera enfática, la incapacidad moral del hombre caído. La Fórmula de Concordia (1577) sirvió para contener a dos tendencias opuestas, la de los sinergistas, quienes sostenían que existía cierta cooperación de la voluntad humana en el asunto de la salvación; y la de Flacio, cuya teoría del pecado original proponía que el mismo era la verdadera sustancia del ser humano caído. La Fórmula de Concordia afirmaría,

contrario al sinergismo luterano, que, en las cosas naturales, el ser humano puede hacer el bien, pero que en las espirituales, su voluntad está completamente atada; y contrario a la teoría de Flacio, afirmaría que el pecado original era un accidente de la naturaleza humana, y no parte de la esencia del alma humana. Afirmaría, en el lenguaje de los escolásticos, que el pecado original es *accidens* antes que *substantia*.

Las confesiones reformadas. Calvino y, en general, las iglesias reformadas, no hicieron distinción alguna entre la culpa imputada y la depravación heredada. El pecado original incluía ambos elementos: la culpa y la corrupción. La culpa del pecado original se explicaba de varias maneras: unas veces, según el modo representativo, o el de Adán como cabeza legal; otras veces, según el modo realista, o el de la existencia virtual de la raza en Adán; y aun otras veces, según el modo genético, o el de la cabeza natural de la raza en Adán. Los reformadores, con muy pocas excepciones, aceptaron las primeras dos de estas posiciones, es decir, que creyeron que el pecado era imputado a la raza en virtud de la relación que sostenía con Adán como su representante legal; y que también creyeron que, puesto que la raza estaba en Adán cuando éste pecó, ella también pecó, y que, por lo tanto, se hizo culpable con él en el primer pecado. Después de la época de Coccio (1603-1669), la noción federal asumió mayor prominencia, pero no suplantó del todo la posición realista. La imputación, por tanto, unas veces se consideraba legal, y otras veces moral. El que los dos elementos con frecuencia se retuvieran, dio lugar a que surgiera la controversia placiana sobre la imputación mediata o inmediata. Calvino y los reformadores sostuvieron generalmente la imputación inmediata o antecedente, la que hacía del pecado de Adán como la cabeza federal de la raza el motivo exclusivo y previo de la condenación. Placio, por otro lado, adelantó la teoría de una imputación mediata o consecuente, la cual sostenía que la condenación siguió a la corrupción individual como su causa, y dependió de ella. Su doctrina implicaba la idea del creacionismo. El alma, sostenía Placio, es creada de inmediato por Dios, y como tal es pura, pero se corrompe tan pronto como se une al cuerpo. Según esa teoría, el pecado innato es, por tanto, la consecuencia, más no la pena, de la transgresión de Adán.

Zuinglio (1484-1531) difirió de manera muy importante de los otros reformadores en cuanto a su concepción del pecado innato, especialmente al excluir su elemento de culpa. Zuinglio definió propiamente el pecado como la transgresión de la ley. En lo

concerniente al pecado original, decía: “Lo deseemos o no, estamos obligados a admitir que el pecado original, según se encuentra en los descendientes de Adán, no es propiamente pecado, como ya se ha explicado, puesto que no es una transgresión de la ley. Por consiguiente, es propiamente una enfermedad y una condición”. Lo que en realidad él sostiene es que los seres humanos son por naturaleza hijos de ira, pero interpreta esto como queriendo decir que a los seres humanos no se nos adjudica de veras la culpa, sino que por naturaleza estamos desprovistos del derecho a la inmortalidad, así como los hijos de alguien que sea hecho un esclavo heredarán la condición de esclavitud”. Esa concepción de pecado innato es esencialmente la misma que Arminio aceptaría más tarde.

La posición arminiana. La posición de Jacobo Arminio (1560-1609) sobre la cuestión del pecado original difería marcadamente de la de sus seguidores, especialmente Limborch (1633-1702) y Curcelao (1586-1659), cuya inclinación hacia el pelagianismo, a raíz de la controversia de Dort, fue extrema. Esta es la razón para que reservemos el término “arminianismo temprano” para aplicarlo a las enseñanzas del mismo Arminio, y para esas enseñanzas pero según las afirmó Juan Wesley (1703-1791). La posición de los remonstrantes es la que mejor se conoce como “arminianismo tardío”. El arminianismo, en su mejor y más pura forma, preservará la verdad de las enseñanzas reformadas, pero no aceptará sus errores. Sostendrá, junto a los reformadores, que la unidad de la raza está en Adán, que “en Adán todos han pecado”, y que todos los ser humanos “son por naturaleza hijos de ira”. Pero, por lo contrario, sostendrá que en Cristo, el segundo Hombre, quien es el Señor venido del cielo, “el Dios bondadosísimo ha provisto para todos un remedio para ese mal general que se nos derivó de Adán, remedio libre y gratuito en su amado Hijo Jesucristo, quien viene a ser un nuevo y distinto Adán. Así queda expuesto claramente el funesto error de los que acostumbran encontrar en el pecado original un decreto de reprobación absoluta, lo cual ellos mismos inventan”. La Apología de los Remonstrantes declarará, además, que “no hay motivo para afirmar que el pecado de Adán le fue imputado a su posteridad en el sentido de que Dios de hecho juzgue a la posteridad de Adán como culpable e imputable del mismo pecado y crimen que Adán había cometido”. “No niego que sea pecado”, decía Arminio, “pero no pecado actual. ... Debemos distinguir entre el pecado actual y lo que es la causa de los

pecados diversos, lo cual, por razón de esto mismo, se puede denominar pecado”.

La doctrina wesleyana. Juan Wesley mejoró considerablemente la posición arminiana tardía, pues que la purgó de sus elementos pelagianos y la colocó sobre bases más bíblicas. El wesleyanismo, por tanto, está más cerca en sí de las posiciones de Jacobo Arminio. Sin embargo, debemos reconocer que existen ciertas diferencias entre las enseñanzas de Arminio y Wesley. Una de ellas es muy marcada. Arminio consideraba la capacidad conferida a nuestra naturaleza depravada que hacía posible la cooperación con Dios, algo que emanaba de la justicia de Dios, capacidad sin la cual no se le podría pedir cuentas al ser humano por sus pecados. Wesley, por otro lado, consideraba esta capacidad como solo un asunto de gracia, capacidad conferida mediante el don gratuito de la gracia preveniente, dada a todos los seres humanos como primer beneficio de la expiación universal hecha por Cristo en pro de todo ser humano. Charles Hodge resume las diferencias entre los wesleyanos y los remonstrantes de la siguiente manera: “El wesleyanismo (1) admite la depravación moral completa; (2) niega que ningún ser humano en este estado tenga poder para cooperar con la gracia Dios; (3) afirma que la culpa de todos mediante Adán fue removida por la justificación de todos mediante Cristo; y que (4) la capacidad de cooperar viene del Espíritu Santo, por medio de la influencia universal de la redención de Cristo” (Hodge, *Syst. Th.*, II:329-330).⁶ Hodge, en su teología, sigue más de cerca a Juan Wesley y Richard Watson, mientras que Daniel Whedon y Miner Raymond representan mejor el tipo de arminianismo que sostuvieron los remonstrantes. Dado que nuestro propósito es presentar la posición arminiana de manera más completa, no necesitamos darle al asunto un tratamiento más extenso en estos momentos.

EL ORIGEN Y LA TRANSMISIÓN DEL PECADO ORIGINAL

Si concedemos que el pecado original tiene su origen en el pecado de Adán, lo que procede ahora es considerar la manera en que se transmite a los miembros individuales de la raza, y el carácter que le ataño. Las teorías al respecto se conocen generalmente como “modos de transmisión”, o, en la teología calvinista, “teorías de imputación”. Existen tres teorías principales. *La primera* es la del modo realista, la cual considera a Adán la cabeza natural de la raza, e identifica a su

posteridad con su transgresión original. *La segunda* es la del modo representativo, la cual considera a Adán la cabeza legal de la raza, lo que lo hace el representante legal de la raza, y a su pecado, por imputación, el pecado de ella. Aquí se pone de relieve el pecado original antes que la depravación heredada. *La tercera* es la del modo genético, la cual se fundamenta en Adán como la cabeza natural, aunque considera las consecuencias de su pecado principalmente a la luz de la depravación heredada y no del pecado original.

El modo realista de transmisión. Agustín fue el primero en adelantar esta teoría (354-430), aunque la misma ya aparecía de manera germinal en los escritos de Tertuliano (d. 220), Hilario (350) y Ambrosio (374). Es por esa razón que la misma se conoce habitualmente como la teoría agustiniana de imputación, o “la teoría de Adán como cabeza natural”. Esta fue la teoría aceptada generalmente por los reformadores, con la excepción de Zuinglio (1484-1531). El realismo se acoge a la solidaridad de la raza como modo de transmisión; pero como teoría de imputación, sostiene la identidad personal constituida de Adán y su posteridad. Hay tres formas o grados de realismo reconocidos en el pensamiento filosófico y teológico. (1) El realismo extremo, el cual va a proponer una naturaleza genérica sencilla en la cual los individuos no poseen existencia separada, sino que se consideran meros modos o manifestaciones de una misma sustancia. Dado su panteísmo, no tiene derecho a un lugar en el sistema cristiano. (2) El realismo moderado o alto, el cual sostiene igualmente una naturaleza genérica sencilla, aunque sostiene también que, a través de un proceso de individualización, esa sustancia única puede separarse en distintos individuos, cada uno de los cuales posee una porción de la naturaleza o sustancia original. (3) El realismo bajo, el cual sostiene que la raza entera existe en Adán, aunque solo de manera germinal. Ello la relaciona estrechamente con el modo genético. Sin embargo, esta teoría va a identificar a Adán mismo con su posteridad en el solo y único pecado original.

1. El alto realismo se construye sobre la distinción escolástica entre géneros y especies, entre la naturaleza y el individuo. Representa la teoría agustiniana de “existencia genérica, transgresión genérica y condenación genérica”. William G. T. Shedd y A. H. Strong son los mejores representantes modernos de esa posición, aunque el primero es más pronunciado en su realismo que el segundo.⁷ William G. T. Shedd nos ha provisto indiscutiblemente de la aseveración más clara sobre el modo realista de transmisión. “La naturaleza humana”, dice, “es una

sustancia específica o general creada en y con los primeros individuos de la especie humana, sustancia que no está todavía individualizada, pero que a través de la generación ordinaria se dividirá en partes, las cuales se formarán en individuos distintos y separados de la raza. Aquella sola sustancia específica, a través de la propagación, y como por metamorfosis, vendrá a ser millones de sustancias o personas individuales. Un ser humano individual es la parte fraccional de una naturaleza humana que se separa de la masa común y se constituye en una persona particular, con todas las propiedades esenciales de la naturaleza humana”.⁸ Shedd cita a Agustín como sigue: “Dios, que es el autor de la naturaleza, aunque no del pecado (*vitium*), creó al hombre recto, pero dado que éste, de su propia voluntad, se depravó y condenó, al propagarse, condenó y depravó a su prole. Porque todos estábamos en aquel solo hombre, dado que todos éramos ese hombre, el cual se sumió en pecado mediante aquella mujer que de él fue hecha antes de la transgresión. La forma particular en la que viviríamos como individuos todavía no había sido creada, ni se nos había asignado, ser humano por ser humano, pero la naturaleza seminal de la que nos propagaríamos ya estaba en existencia... En ese momento, todos los seres humanos pecaron en Adán, pues que en su naturaleza todos los seres humanos todavía eran ese único hombre”. Es en declaraciones como ésta que el doctor Shedd construye su propia teoría. Así, la vida total de la humanidad estaba en Adán, dado que la raza todavía tenía su única existencia en él. Su esencia no había sido todavía individualizada, y su voluntad todavía era la voluntad de la especie. La raza, en el acto libre de Adán, se rebeló contra Dios y se corrompió en su naturaleza. Si se considera como una esencia, la naturaleza humana es inteligente, racional y voluntaria; por consecuencia, su agencia en Adán participará de las cualidades correspondientes. Por tanto, el pecado genérico u original es verdadera y propiamente pecado, ya que representa una acción moral. Por consiguiente, sobre las bases del realismo, el pecado de Adán le es imputado directamente a su posteridad, no como algo que le sea extraño a ella, sino porque todos los seres humanos estaban en Adán como un todo moral, y todos pecaron en él. La naturaleza humana en su origen fue corrompida, y todos vinieron a ser partícipes de esa sola naturaleza corrompida, porque todos pecaron en Adán. No es que hayamos meramente heredado la misma clase de naturaleza, sino que se nos individualiza en nosotros la naturaleza corrupta idéntica, de modo que, en virtud de nuestro propio pecado, todos nos hemos

corrompido a nosotros mismos. Existe, entonces, sobre las bases agustinianas del realismo, una imputación triple: el acto original de pecado, la naturaleza corrupta que deriva de ese acto, y la muerte eterna como pena tanto por el acto como por la naturaleza depravada.

Las objeciones⁹ que habitualmente se levantan respecto a esa teoría podrían resumirse brevemente como sigue: (1) Dar por sentado una naturaleza genérica no tiene base en la filosofía ni en la Biblia. El realismo nunca ha sido plenamente aceptado como teoría filosófica, y generalmente desemboca, por lógica, en altas formas de monismo panteísta. (2) Si la totalidad de la naturaleza genérica estuvo personalizada en Adán, y fue dotada de la agencia moral libre, y así capacitada, debió haber existido en la unidad de la esencia espiritual y la personalidad. Pero si se concibe la personalidad como una unidad, es difícil que se conciba como que se pueda dividir y distribuir. (3) Uno puede predecir el pecado solo en las personas. Si en Adán “todos pecamos”, debió entonces existir en él, no la esencia unitaria de una sola personalidad, sino un agregado de individuos, cosa que nadie aceptaría. La objeción general al modo realista, como lo vemos nosotros, estriba en que resulta ser un intento forzado de probar lo que puede explicarse sobre bases diferentes.

2. El bajo realismo difiere del alto en la medida en que no se suscribe a la unidad de la naturaleza genérica, sino que se fundamenta en el principio de la existencia germinal de la raza en Adán. Sin embargo, y en armonía con el alto realismo, mantiene la participación común de la raza en el pecado de Adán. La manera más frecuente de ilustrar esa relación es apuntando a aquella que existe entre la raíz y las ramas de un árbol, o entre la cabeza y los miembros del cuerpo. John Owen (1616-1685), quien junto a Richard Baxter y Thomas Ridgely, representó el grupo intermedio que intentó reconciliar a los realistas y federalistas, nos da la siguiente explicación¹⁰: “Dado que expresamos que Adán es la raíz y la cabeza de todo lo humano, y todos nosotros las ramas que provienen de esa raíz--todos nosotros los miembros de ese cuerpo del que él era la cabeza--, se puede decir que su voluntad es la nuestra. Todos éramos entonces ese solo hombre--estábamos todos en él, y nuestra voluntad no era otra que la de él, porque, aunque nos fuera extrínseca, considerándonos personas particulares, todavía es intrínseca, puesto que todos somos partes de una naturaleza común. Puesto que en él pecamos, en él tenemos también voluntad de pecar”. Aquí, de nuevo, hay que indicar que la teoría resulta inadecuada. Es tal la unicidad que

se intenta identificar entre Adán mismo y su posteridad, que el pecado del primero sería imputable a esta última, responsabilidad esta que la teoría de la existencia germinal en Adán no puede explicar.

El modo representativo de imputación. A este modo se le conoce por lo regular como la teoría federal, o “la teoría de la condenación por pacto”. Dicha doctrina, según lo que sostienen las iglesias reformadas, es una combinación del sistema del pacto, de Cocchio (1603-1669), y las teorías de la imputación inmediata sostenidas por Heidegger y Turretin (1623-1687). En la teología norteamericana, la teoría fue desarrollada por teólogos de Princeton, en oposición a la llamada “nueva escuela” de la no imputación, de Nueva Inglaterra. El impulso real del federalismo, temprano o tardío, provino de la dificultad que la teoría agustiniana tenía para explicar la no imputación de los pecados subsecuentes de Adán a su posteridad. La teoría federal, por tanto, es una de imputación, como lo es la teoría realista, pero da cuenta de esa imputación de manera particularmente diferente. El agustinianismo, como hemos demostrado, daba cuentas de la culpa y la depravación por razón de una participación actual en el primer pecado de Adán; la teoría federal la explica por razón puramente legal de un pacto cuyo representante de la raza divinamente asignado era Adán. Así que, su obediencia le fue contada o imputada a su posteridad como obediencia de ésta, así como la transgresión de ésta, su transgresión.

1. Primero, bajo el modo representativo, necesitamos considerar la teoría de la imputación inmediata, la cual se conoce comúnmente como la teoría federal. Charles Hodge es considerado el exponente más capaz de esa teoría en los tiempos modernos, y es él quien nos provee la afirmación más clara al respecto. Dice: “La unión entre Adán y su posteridad, la cual sirve de motivo para que su pecado se le impute, es tanto natural como federal. Adán era la cabeza natural de su posteridad. Es tal la relación entre padre e hijo, no solo en el caso de Adán y sus descendientes, sino en todos los demás casos, que, por necesidad, el carácter y conducta de uno, en mayor o menor grado, afecta al otro. No hay un hecho más claro en la historia que el que los hijos carguen con las iniquidades de sus padres. Aquellos sufren los pecados de éstos. Pero en el caso de Adán había algo peculiar. Era la constitución divina especial a través de la cual Adán fue asignado la cabeza y el representante de toda su raza, más allá de la relación natural”. “La solución bíblica de este temible problema es”, dice Hodge, “que Dios constituyó a nuestro primer padre la cabeza federal y el representante de su raza, y

lo puso a prueba, no solo para sí, sino para toda su posteridad. De haber retenido su integridad, él y todos sus descendientes hubieran sido confirmados para siempre en un estado de santidad y felicidad. Pero como él cayó del estado en el que fue creado, ellos cayeron con él en su primera transgresión, de modo que la condena de ese pecado vino sobre todos como sobre él. Los seres humanos, por tanto, su prueba la sostuvieron en Adán. Porque él pecó, su posteridad vino al mundo en un estado de pecado y condenación. Sus descendientes son por naturaleza hijos de ira. Los males que sufren no son imposiciones arbitrarias, ni las meras consecuencias naturales de su apostasía, sino lo que judicialmente se les inflige. La pérdida de la justicia original, y la muerte espiritual y temporal bajo las cuales comienzan su existencia, son la pena del primer pecado de Adán” (Hodge, *Syst. Th.*, II:196-197).¹¹

Nos beneficiaríamos de una mayor claridad si destacamos ciertas similitudes y contrastes con respecto a las teorías realista y federal. *Primero*, las dos teorías son similares en lo siguiente: ambas mantienen que la depravación heredada es condenable. Sin embargo, la manera que cada una tiene de explicarlo será diferente. La teoría realista mantiene que la posteridad de Adán pecó en él, y que, por lo tanto, son culpables por motivo de su propio pecado. La teoría federal sostiene que la posteridad de Adán no participó en su pecado, aunque de cualquier manera fueron responsables de la condena, puesto que él era legalmente su representante. La condena consistió en que se infligiera la depravación sobre los descendientes de Adán, y la muerte en consecuencia de dicha corrupción. Así, el pecado original es esencialmente un asunto punitivo. *Segundo*, las dos teorías muestran un contraste marcado en lo siguiente: la primera mantiene que la culpa en el sentido de culpabilidad le atañe a la depravación, entretanto que la segunda establece una aguda distinción entre culpa y demérito. “Cuando se expresa que el pecado de Adán le es imputado a su posteridad, no significa que cometieron el pecado de él, ni que fueron los agentes de su acto, como tampoco significa que eran moralmente criminales respecto a esa transgresión; sencillamente significa que, en virtud de la unión entre Adán y sus descendientes, su pecado resulta en el motivo judicial para la condenación de la raza” (Hodge, *Syst. Th.*, II:195).¹² Así, se hará una distinción entre la culpa que consta simplemente de la susceptibilidad de castigo sin culpabilidad personal, y la culpa a la que se liga el

demérito personal y la torpeza moral. Solo la última afecta el carácter moral.

Las objeciones que se impulsan en contra de esta teoría son muchas. (1) La cabeza federal en virtud de un pacto específico es pura presuposición, sin apoyo bíblico alguno. No se niega que Adán sea la cabeza natural de la raza, ni que le atañan responsabilidades legales a esa autoridad, pero lo demasiado mecánico y artificial de esa teoría la privan de veracidad. (2) La teoría es contraria al tenor general de la Biblia. Los descendientes de Adán no son pecadores porque Dios los considere así; Dios los considera pecadores porque lo son. El apóstol Pablo es explícito en esto: “así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron” (Romanos 5:12). (3) Esa teoría confunde la justicia con el poder soberano. Si Dios, por un acto soberano, imputa culpa al inocente, se convertiría en un gobernante arbitrario que trata a los inocentes como si fueran culpables, y que subordina la justicia a la ficción legal. (4) Si la raza no tuvo parte en la operación ni en el demérito del pecado de Adán, es evidente que, antes del pronunciamiento judicial, eran de hecho inocentes ante la justicia divina. Por tanto, por un acto judicial se les imputa un pecado que no les pertenece, y con motivo de esta culpa gratuita, se les inflige la pena de la depravación moral y de la muerte eterna. Aquí se viola todo sentido de justicia, y se obliga el cuestionamiento de la idea fundamental de Dios como un ser perfecto.¹³

2. Lo próximo que consideraremos, bajo el modo representativo, es la teoría de la imputación mediata, la que habitualmente se conoce como “la teoría de la condenación por la depravación”. Placio (1606-1655), de la escuela de Saumur, en Francia, fue quien primero la propuso. En primer lugar, negaba que el pecado de Adán hubiera sido en sentido alguno imputado a la raza, pero debido a que la Iglesia Reformada condenó esa posición en 1644 d.C., Placio luego propondría otra teoría, que es la que ahora lleva su nombre. Según ese punto de vista, la posteridad de Adán es contada culpable, no por causa de él como su representante, sino porque sus descendientes nacen física y moralmente depravados. Aunque la naturaleza corrupta provenga de la ascendencia natural, aun así se considera causa suficiente de condenación. En la teoría federal, la imputación es la causa de la depravación; en la teoría placiana, la depravación es la causa de la imputación. La principal objeción a esta teoría consiste en que no ofrece explicación para la responsabilidad que el ser humano tiene de su depravación

innata, la cual, por consecuencia, deberá verse a la luz de una imposición divina arbitraria. Las mismas objeciones que se impulsaron en contra de la teoría de la imputación inmediata, se impulsan en contra ésta.

El modo genético de transmisión. Para expresarlo en otras palabras, este modo simplemente consiste en la ley natural de la herencia. Es la ley de la vida orgánica de que todo reproduce su propia clase, y de que lo hace no solo en cuanto a características físicas y estructura anatómica se refiere, sino en cuanto a la vida mental y el temperamento. El modo realista de la antropología agustiniana que da cuenta del pecado original, se fundamenta en esta ley de transmisión genética. La teoría federal de imputación consideró a Adán como representante de la raza solo por el motivo de que era la cabeza natural. El arminianismo también ha dependido mucho de esta ley genética para su explicación de la depravación originaria. John Miley dice: “Si Adán hubiera obedecido a su propia santidad por naturaleza, y la hubiera retenido, sus descendientes hubieran recibido su vida y comenzado su probatoria en esa misma santidad primitiva. Todavía hubiera permanecido la posibilidad de traspies individuales, que corrompieran su propia naturaleza y que trajeran como consecuencia la depravación de sus descendientes, pero fuera de esa contingencia, o en cuanto al vínculo adánico concierne, todos hubieran nacido en la santidad primitiva. ¿Bajo qué ley se hubiera dado una consecuencia tal? Incuestionablemente, bajo la ley de la transmisión genética... ya que si la ley de la transmisión genética gobierna en todas las formas de la vida en que se propaga, y determina la semejanza que sus descendientes tienen a sus progenitores, y dado que esa ley bastó para la transmisión de la santidad primitiva a toda la raza, la misma debe bastar para dar cuenta de la depravación oriunda común” (Miley, *Systematic Theology*, II:506). La manera en que el arminianismo temprano o tardío se relaciona con ese modo de transmisión deberá considerarse en otro párrafo más adelante.

LOS ASPECTOS DOCTRINALES DEL PECADO ORIGINAL

El pecado original o la depravación heredada son términos que se aplican al estado o condición moral subjetiva del ser humano por nacimiento, razón por la cual expresa la condición moral del ser humano en su estado natural. Sin embargo, esa depravación no debe considerarse como una entidad física, ni como ninguna otra forma de

existencia esencial que se añada a la naturaleza del ser humano. Antes, como el nombre lo implica, es un privarse de lo perdido. Algunos teólogos han intentado ubicar la depravación en la voluntad humana, pero todos sus intentos han sido simplemente representaciones del error de pretender dotar la voluntad de poderes personales. La depravación le pertenece a la totalidad de la persona del ser humano, y no meramente a alguna forma de manifestación personal, sea que se dé a través de la voluntad, el intelecto o las afecciones. La depravación es un estado o condición de existencia de la persona, de donde puede decirse que es una naturaleza, término este que en su forma metafísica no es fácil de captar, pero que no deja de ser demasiado de verdadero en la experiencia real. Por “naturaleza” podemos referirnos a cualquiera de las siguientes cosas: (1) Los elementos constitutivos del ser de la persona que lo distinguen de todos los demás órdenes de existencia. En ese sentido la naturaleza humana permanece como fue creada originalmente. (2) El desarrollo moral de su ser como un crecimiento desde adentro, independiente de toda influencia externa. Cuando hablamos de la naturaleza corrupta del ser humano, solo lo hacemos en este último sentido. En el primer sentido de la palabra naturaleza, el pecado no es, sin embargo, inherente, sino solo accidental. No representa un elemento que constituya parte del ser de la persona como fue originalmente creado. Es por este motivo que el pecado no armoniza con la naturaleza verdadera del ser humano, como lo pone de manifiesto la conciencia y la ley más profunda de la razón, lo cual es un elemento de la imagen moral del ser humano. Esa naturaleza corrupta es, por tanto, algo ajeno a la santidad primitiva de la naturaleza del ser humano según la creación, y a lo menos en pensamiento, algo separable de la persona cuya condición representa. La depravación es algo “más hondo y de más adentro” que el intelecto, los sentimientos o la voluntad, y, por lo tanto, en lo metafísico, algo que subyace la conciencia. Es la condición o estado en el que la persona existe, y afecta al ser humano tanto en su naturaleza sensible como moral. Debemos entender la naturaleza sensible como algo más que lo meramente físico; nos referimos a aquellas sensibilidades fronterizas donde la condición física afecte la vida mental, o la vida mental a su vez influencie las condiciones corporales.¹⁴ Las malas tendencias, las sensibilidades o afectos desordenados, y los impulsos viciosos, surgen de esa condición desordenada. Asimismo, la naturaleza moral se ve afectada al punto de que la luz de

la conciencia alumbra débilmente, y el deber moral no se cumple debidamente.

A la misma vez que la mayoría de los credos ortodoxos consideran que la condición moral del ser humano es una de pérdida de justicia original, difieren ampliamente en sus teorías explicativas. El pelagianismo y el calvinismo representan los pensamientos extremos, el primero porque niega que ninguna consecuencia mala se haya derivado de la caída, y el último porque hace de esa pérdida el efecto de participar en el pecado de Adán. El arminianismo surgió como una *via media*, o posición mediadora, aunque algunas veces se inclinó demasiado en una dirección o en otra. Juan Wesley hizo todo esfuerzo posible de vivir en paz con los calvinistas, aunque sin dejar de ser consistente con las posiciones bíblicas que sostuvo. John Fletcher sería siempre consistente, y su obra, *Checks to Antinomianism* (Objeciones al antinomianismo), fue tan completa y abarcadora, que todavía permanece como la mejor refutación de las posiciones calvinistas. Esa obra merece un estudio profundo de parte de los que deseen informarse en lo concerniente a lo más verdadero y lo mejor del arminianismo. Pero nosotros preferimos el tipo wesleyano de doctrina arminiana por dos razones: (1) porque no solo enseña sino que hace que uno sienta que el pecado es sobremanera pecaminoso; y (2) porque engrandece la obra expiatoria de Jesucristo. La doctrina del pecado original es tal que no puede entenderse adecuadamente separada del don gratuito de justicia. Aún más, si la depravación heredada no es esencia de pecado, ¿cómo podremos entender textos tales como, “¿Este es el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo!”, y “la sangre de Jesucristo, su Hijo, nos limpia de todo pecado”? Si debilitamos nuestra posición sobre el pecado, debilitamos también la de la santidad. Por consiguiente, las páginas que siguen representan nuestro esfuerzo de mostrar las posiciones del arminianismo temprano, sostenidas por Wesley mismo, y por Watson, Fletcher, Wakefield, Sumners, Fields, Banks y Pope.

Definiciones del pecado original. “Creemos que el pecado original, o depravación, es aquella corrupción de la naturaleza de toda la descendencia de Adán, razón por la cual todo ser humano está muy apartado de la justicia original, o estado de pureza, de nuestros primeros padres al tiempo de su creación, es adverso a Dios, no tiene vida espiritual, está inclinado al mal y esto de continuo. Además, creemos que el pecado original continúa existiendo en la nueva vida del regenerado, hasta que el corazón es limpiado completamente por el bautismo con el Espíritu

Santo” (*Manual de la Iglesia del Nazareno*, Artículo de Fe V). Este artículo se relaciona históricamente con el Artículo VII de los Veinticinco Artículos del Metodismo, y el Artículo IX de los Treinta y Nueve Artículos de la Iglesia Anglicana. Wesley omitió del Artículo anglicano la palabra “falta” en su aplicación al pecado original, y las palabras, “de manera que la carne desea siempre lo contrario al Espíritu, por lo que merece la ira y condenación de Dios en cada persona que nace en este mundo”. Omitió, todavía más, las palabras, “Y esta infección de la naturaleza permanece, aún en los que son regenerados”, las cuales nosotros hemos retenido en una declaración similar. Esas son omisiones importantes, pero no lo suficiente como para hacerlas apoyar, contrario a lo que John Miley cree, la idea de no imputación de la condena. En lo referente a las definiciones calvinistas, la que sigue, tomada de la Confesión de Westminster, será suficiente. “Por este pecado (nuestros primeros padres) cayeron de su justicia original y comunión con Dios, volviéndose así muertos en pecado, y totalmente contaminados en todas las facultades y partes del alma y el cuerpo. Por ser ellos la raíz de toda la humanidad, la culpa de este pecado fue imputada, por lo que se transmitió la igual muerte en pecado y naturaleza corrupta a toda su posteridad, la cual desciende de ellos por generación ordinaria. Todas las transgresiones actuales proceden de esta corrupción original, por la cual estamos completamente indispuestos, incapacitados, y hechos opositores de todo bien, y totalmente inclinados a todo mal. Esa corrupción de la naturaleza permanece durante esta vida en aquellos que son regenerados; y aunque sea perdonada y mortificada a través de Cristo, tanto ésta en sí misma, como todas las cosas que de ella provengan, son verdadera y propiamente pecado”.

*La naturaleza del pecado original.*¹⁵ La creencia en el pecado original, con pocas excepciones, ha sido uniforme dentro de la iglesia; donde las opiniones han variado ampliamente es en cuanto a su naturaleza. (1) En los patriarcas griegos, en los semipelagianos, y en algunos arminianos, se hacía hincapié en la depravación heredada antes que en el pecado original. Así, la depravación se consideraría física antes que moral, esto es, *vitium* o debilidad, y no *peccatum* o pecado. Dado que la condición física de Adán se había deteriorado por consecuencia de su pecado, esa naturaleza debilitada o viciada les fue comunicada así a sus descendientes. A esto se debió que “la Nueva Escuela” sostuviera que el pecado original fuera viciosidad pero no pecado, intrínsecamente hablando. Se le consideró pecado solo porque guio al pecado. Por

tanto, ni la viciosidad ni la muerte se considerarían penas impuestas, sino solo las consecuencias naturales que Dios ordenó para señalar su desagrado por la transgresión de Adán. (2) En estrecha relación con la teoría anterior, está la del pecado original como concupiscencia. Aquí se plantea el contraste de los atributos elevados de la razón y la conciencia del ser humano, con su corrupción originaria, la cual resulta de la ascendencia de su naturaleza sensible o animal. Implica una propensión al pecado, pero sin que se pueda considerar intrínsecamente pecaminosa. Esa doctrina es sostenida por algunas ramas del protestantismo, pero es peculiar de la Iglesia Católica Romana. (3) Algunos teólogos, debido a que ponen desmedidamente de relieve a Adán como cabeza federal, han supuesto que el pecado original fue un mal positivo infundido en la naturaleza del ser humano en virtud de un acto judicial de Dios, lo que trajo por consecuencia su transmisión a toda la posteridad de Adán. (4) La teoría que los teólogos generalmente aceptan, sean calvinistas o arminianos, es la de la privación--una privación que trae como resultado la depravación. Aquí las dos preguntas que demandan nuestra atención son, *primero*, ¿en qué sentido la depravación es una privación?, y *segundo*, ¿en qué sentido mi depravación por herencia se dice que es culpa por herencia?

1. El pecado original debe considerarse *privatio*, o privación de la imagen de Dios. Esto está más en armonía con el tenor general de la Biblia que aquella noción de una infusión de cualidades de maldad en el alma como resultado de un decreto divino. Arminio le llama “una privación de la imagen de Dios”, pero la explica (1) como una pérdida del don del Espíritu Santo; y en consecuencia, (2) como una pérdida de la justicia original. La depravación, entonces, es “una depravación que surge de una privación”.¹⁶ Hay un mal positivo que también se vincula con esa depravación, el cual surge como consecuencia de la pérdida de la imagen de Dios. Richard Watson lo ejemplifica por medio de la analogía de la muerte física que ha pasado a todos los seres humanos. Dice: “Así como la muerte del cuerpo, la mera privación del principio de la vida, produce inflexibilidad en los músculos, la extinción del calor, de la sensibilidad, del movimiento, y entrega el cuerpo a la operación de un agente que la vida, entre tanto se prolongue, ha de resistir, esto es, el de la descomposición química, así, de la pérdida de la vida espiritual resultó la alienación de Dios, la incapacidad moral, el dominio de pasiones irregulares, y el gobierno del apetito; también, por consecuencia, la aversión al comedimiento, y la enemistad contra

Dios... lo cual da cuenta de toda la corrupción del ser humano. La influencia del Espíritu en él no impidió la posibilidad de que pecara, aunque le proveyó suficiente seguridad, en tanto y en cuanto buscara esa fuente de fortaleza. Pero pecó, y el Espíritu se alejó; y, una vez vino la marea del pecado, inundó toda su naturaleza, puesto que el banco de arena de la resistencia había sido removido. Es en ese estado de alienación de Dios en el cual los seres humanos nacieron, con todas esas tendencias al mal, pues que el único poder controlador y santificador, la presencia del Espíritu, está ausente, aunque se da ahora al ser humano, no como cuando fue primero traído a la existencia como criatura, sino de manera segura, por la misericordia y gracia de una nueva y diferente dispensación, bajo la cual el Espíritu se administra en grados, tiempos y modos diferentes, según la sabiduría de Dios, pero nunca por motivo de que seamos criaturas, sino porque somos redimidos de la maldición de la ley por Aquél que se hizo maldición por nosotros” (Watson, *Theological Institutes*, II:79-83).

2. La próxima pregunta tiene que ver con la depravación que se hereda, y la culpa que se hereda. Acabamos de ver que la depravación es la pérdida de la justicia original que resulta de la remoción del Espíritu Santo. La muerte fue la maldición con que se amenazó la desobediencia. El pecado de Adán incurrió en condena, y la condena fue impuesta. Dios se retiró del alma de Adán. Por tanto, sus descendientes nacieron bajo la maldición de una ley que ha privado la naturaleza humana del Espíritu de Dios, el cual puede serle restaurado solo en Cristo. Luego, la depravación que se hereda no es solo la ley de la herencia natural, sino la ley que opera bajo la consecuencia penal del pecado de Adán.¹⁷ Por consiguiente, la iglesia enseña “que toda la raza, la cual desciende, por generación ordinaria, de sus ya caídos primeros progenitores, hereda de ellos una naturaleza manchada y viciada; una naturaleza en la que no existe la inclinación a hacer nada verdaderamente bueno, sino que se revela a sí misma mala por la producción de pensamientos, palabras y acciones malas, tan pronto como su temperamento y tendencias comienzan a manifestarse”. Esa es la razón para que Richard Watson diga que la depravación que se hereda surge de la culpa que se hereda, y que Juan Wesley interprete el texto, “por cuanto todos pecaron” (Romanos 5:12), como queriendo decir “que fueron constituidos pecadores por el pecado de Adán en un sentido tal que vinieron a ser responsables del castigo con el que se amenazó la transgresión de Adán” (Wesley, *Works*, V:535). Pero el término “culpa”, que lo

utilizamos aquí como en la teología arminiana, necesita salvaguardarse cuidadosamente. Puede significar, como hemos demostrado, lo mismo culpabilidad (*reatus culpæ*) que mera responsabilidad por el castigo (*reatus pænæ*). En este caso, la culpabilidad pertenecería únicamente a Adán, y residiría en el primer pecado como cabeza natural y representante de la raza. Las consecuencias del pecado serían transmitidas a sus descendientes por razón de *reatus pænæ*, o de estar sujetas a castigo. Esas dos ideas, la de la responsabilidad por el hecho, y la de estar sujeto a las consecuencias, no son inseparables. Dado que Adán, por su pecado, fue separado de Dios, ha traspasado a sus descendientes ese estado de separación o muerte, de los cuales se dice que en su estado natural están de hecho “muertos en sus delitos y pecados”, y que son “por naturaleza hijos de ira”.¹⁸ El testimonio de la Biblia al respecto es explícito: “el juicio vino a causa de un solo pecado para condenación”, y “por la transgresión de uno solo reinó la muerte”, pero ambas cosas se presentan con relación a “el don”, que “vino a causa de muchas transgresiones para justificación” (Romanos 5:16-18). Al comentar sobre el texto, “como el pecado entró en el mundo por un hombre y por el pecado la muerte”, Thomas N. Ralston dice: “Ahora, si la pena no incluye a toda la humanidad, tenemos que negar rotundamente la Palabra de Dios, la cual representa clara y repetidamente a la muerte, en todo el sentido de la palabra, como un castigo penal, una sentencia judicial pronunciada contra el culpable como justo castigo por el pecado” (Ralston, *Elements of Divinity*, 179).¹⁹ Tanto Richard Watson como John Howe defienden la naturaleza penal de la depravación a partir de la retracción del Espíritu, y se basan en Gálatas 3:13-14: “Cristo nos redimió de la maldición de la Ley, haciéndose maldición por nosotros (pues está escrito: ‘Maldito todo el que es colgado en un madero’), para que en Cristo Jesús la bendición de Abraham alcanzara a los gentiles, a fin de que por la fe recibiéramos la promesa del Espíritu”. “Si la remisión de la maldición conlleva que se confiera la gracia del Espíritu, entonces la maldición, mientras que continuó, no podía sino incluir y conllevar la privación del Espíritu. Tan pronto como la ley fue quebrantada, el ser humano fue maldito, razón por la cual este Espíritu se retendría, se mantendría alejado, hasta que fuera restaurado por causa del Redentor, y conforme a sus métodos” (compárese con Watson, *Theological Institutes*, II:81).

Depravación total. La Biblia, como hemos demostrado, representa a la naturaleza humana como depravada totalmente. Dado que este

término se ha malinterpretado tan crasamente en el habla del pueblo, su uso teológico necesita salvaguardarse de manera cuidadosa.²⁰ Como tal, el término no se usa *intensivamente*, es decir, que a la naturaleza humana no se le considera tan completamente depravada que no pueda haber grados mayores de maldad; antes, *extensivamente*, como un contagio que se propaga a través del ser entero de la persona. Nadie que abogue de manera consciente en favor de esta doctrina ha afirmado jamás que todos los seres humanos sean personalmente malos en el mismo grado; o que los seres humanos malos no puedan “ir de mal en peor”. Hay tres maneras diferentes en que el término “total” puede aplicarse a la depravación. (1) La depravación es total por cuanto afecta el ser entero del humano. Vicia todo poder y facultad del espíritu, el alma y el cuerpo. Aliena los afectos, oscurece el intelecto, y pervierte la voluntad. John Fletcher dice que la depravación se notará en la corrupción de los poderes que constituyen una cabeza sana: el entendimiento, la imaginación, la memoria y la razón; y en la depravación de los poderes que conforman un corazón bueno: la voluntad, la conciencia y los afectos. En lenguaje del profeta, “Toda cabeza está enferma y todo corazón doliente” (Isaías 1:5). (2) La depravación es total porque el ser humano está destituido de todo bien positivo. El apóstol Pablo dice: “Y yo sé que en mí, esto es, en mi carne, no habita el bien” (Romanos 7:18). Lo mismo se establece claramente en el Artículo VII de nuestro credo: “Creemos que la creación de la raza humana a la imagen de Dios incluyó la capacidad de decidir entre el bien y el mal y que, por tanto, los seres humanos fueron hechos moralmente responsables; que a través de la caída de Adán ellos se tornaron depravados, de tal modo que ahora no pueden, por sí mismos y por su capacidad y obras, volver a la fe e invocar a Dios. Pero también creemos que la gracia de Dios, por medio de Jesucristo, se concede gratuitamente a todas las personas, capacitando a todos los que quieran, para volverse del pecado a la justicia, para creer en Jesucristo y recibir perdón y limpieza del pecado, y para seguir las buenas obras agradables y aceptables ante El”. Como es el caso con el demérito que le atañe al pecado innato aparte del don gratuito en Cristo, pero que es remitido por medio de la difusión universal de la gracia, así, la depravación, aparte de esa comunicación de bondadosa capacitación, deja al ser humano totalmente incapaz en los asuntos espirituales. El pelagianismo sostiene la capacidad plena del ser humano en su estado natural; la Nueva Escuela sostiene la capacidad natural; las iglesias calvinistas, la

total incapacidad aparte de la elección y el llamado eficaz; pero los arminianos sostienen la capacidad bondadosa extendida a todos los seres humanos, puesto que, en las palabras de Wesley, “el estado de la naturaleza es en cierto sentido un estado de gracia”. (3) La depravación es total en un sentido positivo, puesto que los poderes del ser de la persona, aparte de la gracia divina, son empleados continuamente con maldad (Génesis 6:5; Mateo 15:19). En palabras de nuestro credo, “todo ser humano está muy apartado de la justicia original, y por su propia naturaleza, inclinado al mal, y esto de continuo”. Richard Watson ha señalado que algunos teólogos intentan atemperar este artículo al aprovecharse de la frase, “está muy lejos”, pretendiendo que no expresa una total separación de la justicia original. Sin embargo, este artículo, junto a otros, fue suscrito por las dos cámaras convocatorias de 1571 d.C., en latín, y también en inglés, por lo que ambas copias son igualmente auténticas. La copia en latín utiliza la frase “quam longissime distet”, una expresión lo más enfática que ese idioma permite. Por lo tanto, la copia fija el sentido de los compiladores en dicho asunto, y elimina cualquier argumento que dependa de la alegada ambigüedad de la versión inglesa (compárese con Watson, *Theological Institutes*, II:47).

EL PECADO ORIGINAL CON RELACIÓN A CRISTO

La cuestión del pecado original no se puede entender aparte de la verdad que la contrarresta, la del don gratuito de justicia. El “don gratuito” se refiere a la difusión incondicional de gracia para todos los seres humanos como primer beneficio de la expiación universal hecha por Jesucristo. Se puede decir que esa es la doctrina distintiva del arminianismo temprano, y que así lo confirmaron los teólogos wesleyanos desde Fletcher hasta Pope.²¹ Concedían, con Calvino, que la pena completa de la muerte se aplicaba tanto a Adán como a su posteridad, y esto como consecuencia de la caída; y que, por lo tanto, aparte de la gracia de Cristo, tanto la culpa como el demérito atañían a la depravación heredada. Juan Wesley afirmaba lo mismo, pero no ofrecía explicación respecto a la manera en la que el pecado original se transmitía. Todos, sin embargo, diferían en lo siguiente: el calvinismo enseñaba que, por cuanto toda la raza había caído en Adán, Dios podía, sin reconvención alguna de su justicia, predestinar a algunos para la salvación en Cristo, y abandonar a otros a su merecido pecado. Los arminianos, en contraposición, enseñaban que hubo un “don gratuito” de justicia, el cual se otorga incondicionalmente a todos los seres

humanos por medio de Cristo.²² De aquí que Thomas O. Summers diga: “Los teólogos representativos, desde el principio hasta ahora, desde Fletcher hasta Pope, han derrocado esta enseñanza fundamental del calvinismo con la declaración expresa de la Biblia, la cual contrapone el segundo Adán que da vida al primero que trae muerte. Si un decreto de condenación se ha emitido en contra del pecado original, derivado sin responsabilidad del primer Adán, de igual manera un decreto de justificación ha sido emitido desde la misma corte, el cual conlleva beneficios que se otorgan incondicionalmente por medio del segundo Adán. ‘Así que, como por la transgresión de uno vino la condenación a todos los hombres, de la misma manera por la justicia de uno vino a todos los hombres la justificación que produce vida. Así como por la desobediencia de un hombre muchos fueron constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno, muchos serán constituidos justos’ (Romanos 5:18-19). El primer segmento de cada uno de estos versículos encuentra pleno balance y reversión en el segundo segmento. De no haberse previsto la intervención del segundo Adán, la cual hacía y constituía universalmente justos a todos los que habían sido hechos y constituidos pecadores, a Adán nunca se le hubiera permitido propagar su especie, y la raza hubiera sido cercenada en su cabeza pecadora misma” (Summers, *Syst. Th.*, II:39). Por tanto, la posición arminiana auténtica admite la plena condena del pecado, y por consiguiente, ni minimiza la sobreabundante pecaminosidad del pecado, ni considera livianamente la obra expiatoria de nuestro Señor Jesucristo.²³ Sin embargo, esto lo hace, no negando el pleno vigor de la pena, como lo harían los semipelagianos, sino magnificando la suficiencia de la expiación, y la comunicación consecuente de la gracia preveniente a todos los seres humanos a través de Adán como cabeza.

Adán como cabeza natural y federal. El arminianismo reconoce a Adán la cabeza natural tanto como federal, pero rechaza los extremos a los que a veces estas posiciones han sido llevadas. Con el realismo, sostiene la solidaridad de la raza, pero rechaza la idea de que ésta participe personalmente en el pecado de Adán. Sostiene, además, que Adán era el representante legal y federal de la raza, pero lo sostiene siempre como vinculado a Cristo como cabeza natural. La cabeza natural puede tener consecuencias en la depravación que se hereda, pero estas consecuencias no pueden ser pecaminosas en sentido alguno, a menos que se considere que operan bajo condena. Las consecuencias legales solo fluyen de relaciones legales. Así lo declaran específicamente

la Biblia. El *locus classicus* es Romanos 5:12-19, el que ya se ha discutido por algunos de los detalles que destaca. Si omitimos ciertas palabras a manera de resumen, tendremos lo siguiente: *por la transgresión de uno, a todos los seres humanos la condenación; de la misma manera, por la justicia de uno, a todos los seres humanos la justificación que produce vida.* Aquí, el pecado de Adán y los méritos de Cristo se consideran como coextensivos, por lo que la condenación del primero queda revertida por la justicia del segundo.²⁴ El apóstol Pablo declara específicamente que Adán era “figura del que había de venir” (Romanos 5:14). El pecado de Adán, por ser Adán tipo “del que había de venir”, no puede desasirse de la obediencia justa de Adán el libertador. “La redención que Cristo hace del hombre”, dice Samuel Wakefield, “no fue ciertamente una consideración posterior, que sucede una vez que el hombre apostata. Antes, fue una provisión, en la que el hombre, cuando cayó, encontró a la justicia de la mano con la misericordia. Si miramos el asunto bajo esa lupa, se removerá toda dificultad” (Wakefield, *Christian Theology*, 294). El Cordero fue inmolado desde la fundación del mundo, y la expiación dio principio cuando el pecado dio principio. El evangelio fue predicado en el momento en que el primer pecado fue condenado; y la provisión excedió sobremanera la ofensa, porque donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia. Así, “el pecado original y la gracia original se encontraron en el misterio de la misericordia, a las puertas mismas del Paraíso”.²⁵

La naturaleza del don gratuito. ¿Cuál, entonces, es la naturaleza de ese don gratuito, y cuáles son los beneficios que la raza deriva del mismo? Su resumen general sería como sigue: (1) El primer beneficio del don gratuito fue preservar a la humanidad de hundirse más allá de la posibilidad de redención. Preservó a la raza de su destrucción total. No solo preservó la imagen natural del ser humano, sino que además impidió la destrucción del sentido eterno de lo justo y lo injusto, y de lo bueno y lo malo, lo que en cierto sentido protegió de una violación a la imagen moral. La caída no arruinó nuestra humanidad totalmente en ningún respecto, pero sí depravó todas nuestras facultades. La mente humana ha retenido la verdad en sus principios, el corazón y su capacidad para los afectos santos, y la voluntad y su libertad, aunque no la libertad para el mal necesario. Todo eso se lo debemos al segundo Adán” (Pope, *Compend. Chr. Th.*, II:52). (2) El segundo efecto del don gratuito fue la reversión de la condenación y el otorgamiento de título para vida eterna. *El juicio vino sobre todos los seres humanos para*

condenación, pero, de la misma manera, *el don gratuito vino sobre todos los seres humanos para justificación*. Así, la condenación que se extendió sobre la raza por medio del pecado de Adán, ha sido removida por una sola oblación, la de Cristo. Es de esta manera que entendemos que ningún hijo de Adán ha sido condenado eternamente, ni por la ofensa original, ni por sus consecuencias. Por tanto, podemos decir que nadie ha sido predestinado incondicionalmente a la condenación eterna, y que la culpabilidad no le atañe al pecado original. Debemos creer que la condenación, en el sentido de la pérdida de la raza, nunca fue más allá de Adán ni de la naturaleza no individualizada del ser humano. En lo que concierne a cada individuo, la condena se suspendió en Cristo, lo cual conllevó un cambio a sentencia condicional. No hay ahora condenación para el ser humano por la depravación de su naturaleza, aunque esa depravación sea de la esencia del pecado; antes mantenemos que su culpabilidad fue removida por el don de la gracia en Cristo. Al ser humano se le condena únicamente por sus propias transgresiones. El don de la gracia ha removido la condenación original, y es pródigo para con las muchas ofensas. El ser humano se hace responsable de la depravación de su corazón solo cuando rechaza su remedio, puesto que la ratifica conscientemente como suya, con todas sus consecuencias penales.²⁶ El don de la gracia consistió en que se le restaurara el Espíritu Santo a la raza, pero no en el sentido del espíritu de vida en la regeneración, ni del espíritu de santidad en la entera santificación, sino en el sentido del espíritu de despertamiento y convicción. Hemos visto que la depravación es de naturaleza doble--la ausencia de la justicia original, y la inclinación o tendencia hacia el pecado, lo cual es una consecuencia de esa depravación. Ambas tienen su origen en la privación del Espíritu Santo como lazo original de unión entre el alma y Dios. Por tanto, el Espíritu fue devuelto a la raza tan ciertamente como se le dio la expiación, es decir, como una disciplina provisional para la gracia más plena de la redención.

La mitigación de la depravación heredada. El don gratuito tiene un peso de importancia sobre la cuestión del pecado original, y sirve para reconciliar algunas de las aparentes contradicciones de la teología arminiana. Así, tanto el arminianismo temprano como el tardío mantienen que el pecado de Adán no se le podrá inculpar a su posteridad, pero lo harán de manera diferente.²⁷ El arminianismo temprano sostenía que los descendientes de Adán cayeron bajo la pena total de su pecado, es decir, bajo la muerte temporal, espiritual y eterna. Pero

sostenían que esa pena era remitida por el don gratuito impartido a todos los seres humanos como primer beneficio de la expiación hecha por el Cordero inmolado desde la fundación del mundo. Los arminianos tardíos, debido a sus tendencias pelagianas, arribaron a la misma conclusión, pero de manera menos bíblica, puesto que negarían que las consecuencias del pecado de Adán fueran de naturaleza penal. Sus diferentes posiciones respecto a la naturaleza de la depravación heredada, reflejan la misma aparente contradicción. Tanto el arminianismo temprano como el tardío sostenían que la culpa, en sentido de falta o demérito, no le atañía a la depravación heredada. Aquí también el arminiano se distingue del calvinista. No obstante, el arminianismo temprano sostendría que la depravación heredada posee la naturaleza de pecado, y que la culpa le atañía originalmente, solo que había sido remitida por el don de la gracia. El arminianismo tardío consideraría la depravación heredada como meramente herencia natural, sin demérito o culpabilidad. De nuevo, el arminianismo temprano consideraría al ser humano incapaz por sí mismo para la fe en Dios, y para invocarlo, pero también consideraría que esa carencia de capacidad natural era restaurada en la forma de una capacidad de gracia.

EL PECADO ORIGINAL EN SUS RELACIONES GENERALES

Hemos visto que el vínculo entre el pecado original y la doctrina cristiana de salvación es fundamental y universal. El pecado de Adán, sus consecuencias para la raza, la expiación de Cristo, y la gracia del Espíritu, todos son cuestiones intrincadamente enlazadas. Cualquier posición que se asuma respecto a una, sea teológica o práctica, las afectará a todas. Pero surgen varias preguntas generales a las que se les debe dar consideración, que son: (1) ¿Cuál es la condición moral del ser humano cuando nace? (2) ¿En qué sentido es esclavo del pecado? (3) ¿Es posible conocer la mente carnal aparte de sus manifestaciones? (4) Y, ¿cuál es la diferencia entre el pecado original y la flaqueza humana?

La naturaleza corrupta del ser humano. La naturaleza del ser humano, cuando viene al mundo, está corrupta, alejada en demasía de la justicia original, en aversión contra Dios, sin vida espiritual e inclinada al mal, y esto de continuo. Sin embargo, debido a que no se es responsable de esa naturaleza depravada, a la misma no le atañe culpa o demérito alguno. Pero esto no es por razón de que la depravación no sea condenable, sino porque, por medio de la gracia de nuestro Señor

Jesucristo, y como consecuencia de su expiación universal, el don gratuito revertió la pena. Sostenemos, por tanto, con la misma certeza de los arminianos tardíos, que el ser humano, al venir a este mundo, no es culpable del pecado innato. Se lo hace su responsabilidad solo cuando lo ratifica como suyo propio, una vez rechaza el remedio provisto por la sangre expiatoria. Podemos decir lo mismo en lo que concierne al libre albedrío. Todo el que quiera, puede tornarse del pecado a la justicia, creer en Jesucristo para perdón y limpieza de pecado, y seguir las buenas obras agradables y aceptas a su vista. Sin embargo, ese libre albedrío no es una capacidad meramente natural, sino una capacidad por gracia. “Creemos... que a través de la caída de Adán [los seres humanos] se tornaron depravados, de tal modo que ahora no pueden, por sí mismos y por sus capacidades y obras, volver a la fe e invocar a Dios. Pero también creemos que la gracia de Dios, por medio de Jesucristo, se concede gratuitamente a todas las personas...” (*Manual de la Iglesia del Nazareno*, Artículo de Fe VII). Juan Wesley llama la atención al hecho de que la redención fue contemporánea con la caída. “Concedemos que todas las almas de los seres humanos están muertas por naturaleza, pero eso no las excusa, puesto que observamos que ningún ser humano se encuentra en un estado de mera naturaleza; ningún ser humano está totalmente privado de la gracia de Dios, a menos que haya contristado el Espíritu” (Wesley, *Sermon: On Working Out Our Own Salvation*).

La esclavitud del pecado innato. La naturaleza del pecado innato es una en la que la naturaleza superior es esclava de la inferior. A esa naturaleza inferior en su ser completo--cuerpo, alma y espíritu--el apóstol Pablo la denomina carne o *sarx*. En ese sentido, “la carne” es la naturaleza del ser humano separada de Dios y sujeta, como resultado, a la criatura. Lo cual quiere decir que el yo o *autos ego* está sin Dios, aunque solo en el sentido de que está sin Él como Dios: y dado que está sin Dios, una falsa esfera de vida y disfrute caracteriza su existencia en el mundo. Esa posición, la cual considera a la carne como la humanidad depravada esclavizada a lo sensible, está estrechamente aliada a la idea de concupiscencia. De hecho, el apóstol Pablo habla de que esa depravación produce “toda codicia” (Romanos 7:8). A lo cual añade que hay un agente espiritual que tiene el poder para querer, pero que no es capaz de darle vigencia a ese querer. Hay, consecuentemente, impotencia para el bien. “Por tanto, una misma personalidad, poseerá un carácter dual: *el ser humano interior de la mente*, en quien *el querer*

está presente, y la carne o el cuerpo de pecado, en el que *no está hacer aquello que es bueno*. Pero la misma sola persona a la que le pertenecen estos elementos opuestos--un hombre interior, una razón, un querer el bien; una tendencia carnal, un hombre exterior, una esclavitud a lo malo--es la que está detrás de todas estas cosas, la que está detrás hasta del hombre interior mismo. Y en él, en lo más secreto de su naturaleza, está el vicio original que da a luz estas contradicciones... Aquí se enseña, de la manera más distintiva, la libertad de la voluntad, y a la vez la incapacidad del ser humano de hacer lo bueno. La armonía de esos aparentes opuestos se pone sobremanera de manifiesto; la facultad de querer, ha permanecido en todo caso intacta, y la influencia de la conciencia la provoca a querer lo bueno; pero ello es algo que está atado a una miserable impotencia para el bien, lo que resulta tanto en incapacidad natural como moral para hacer lo que la ley de Dios requiere” (Pope, *Compend. Chr. Th.*, II:66-67).²⁸

Contaminación de carne y espíritu. El apóstol Pablo hace claro que, además de las obras manifiestas de la carne (Gálatas 5:19), existe una contaminación secreta de carne y de espíritu que sirve de nacimiento o fuente de esas manifestaciones carnales exteriores. Por tanto, insta a los cristianos a que *nos limpiemos* “de toda contaminación de carne y de espíritu, perfeccionando la santidad en el temor de Dios” (2 Corintios 7:1). El pecado innato, como un principio, puede conocerse solo a través de sus manifestaciones personales y actuales. En la experiencia de aquellos que buscan libertad del pecado innato, no recordar lo anterior lleva a veces a confusión. Ellos ven “las profundidades del orgullo, la propia voluntad y el infierno” en sus corazones, por medio de la iluminación del Espíritu Santo, pero lo ven a la luz de sus pasadas manifestaciones. Ven solo esto: que aunque se despojaron de las obras de la carne en la conversión, todavía permanece en ellos la necesidad de crucificar la carne misma, es decir, la naturaleza carnal con sus tendencias y derivaciones pecaminosas. En el pleno sentido del Nuevo Pacto, “los que son de Cristo han crucificado la carne con sus pasiones y deseos” (Gálatas 5:24).

Depravación y flaqueza. Hemos visto que “la carne”, como el apóstol Pablo emplea ese término, incluye tanto la naturaleza espiritual como la física, pero bajo el reinado del pecado. La corrupción se extiende tanto al cuerpo como al alma.²⁹ La depravación de su naturaleza espiritual puede ser removida por el bautismo con el Espíritu Santo, pero las flaquezas de la carne serán removidas solamente cuando el cuerpo

resucite y sea glorificado. El ser humano, en términos generales, no tiene dificultades en distinguir entre el alma y el cuerpo, pero se le hace imposible determinar la fina línea de demarcación, fijar el punto exacto, entre lo espiritual y lo físico. Si solo supiéramos dónde descansa esa línea de diferenciación, no sería difícil distinguir entre las manifestaciones carnales, las cuales tienen su asiento totalmente en el alma, y las flaquezas físicas, las cuales conciernen a una constitución física que todavía permanece bajo el reinado del pecado. Se nos ha indicado que el cuerpo está muerto por causa del pecado, pero que el espíritu está vivo por causa de la justicia. Dado que la tensión mental muchas veces debilita la constitución física, y que la debilidad física a su vez nubla la mente y el espíritu del ser humano, un espíritu de caridad hacia todos los seres humanos siempre será necesario.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1. El tratado de Juan Wesley sobre el pecado original ha sido caracterizado como una de las reflexiones más fieles y rigurosas de esa doctrina bíblica conocidas en nuestro idioma. Su sermón sobre “El Pecado en los Creyentes” es igualmente fiel a los hechos de la experiencia cristiana. Ese sermón fue el resultado de su conflicto con los moravos. Después de emerger de su laberinto de dudas y perplejidades, hizo una declaración de los siguientes principios, según Harrison los resume. “Aunque el alma principia una nueva vida en la hora de la conversión, queda en uno no solo la capacidad para pecar, sino la tendencia a hacerlo. El viejo Adán del pecado activo, de la resistencia a Dios, y del antagonismo a la santidad, se ha ido: ha sido sepultado con Cristo por la gracia regeneradora del Espíritu Santo. Pero la caída adánica es más que un ordenamiento de vida, y el nuevo nacimiento es más que un cambio de un conjunto de móviles a otro. Después que hemos pasado de muerte a vida, permanecemos conscientes de la naturaleza moral enferma, cuyos aliados son la carne y la sangre; y aunque estas son conquistadas, no son aniquiladas por el cambio que nos hace hijos de Dios. ... La mente sagaz de Wesley analizó su propia experiencia, y siendo que se encontró que en realidad no estaba libre de la guerra entre el bien y el mal, escudriñó la Biblia, y ellas lo guiaron a las cosas profundas de Dios. Las aspiraciones de su alma por una vida elevada habían sido acentuadas por las dudas en las que había caído; y cuando se arrojó una vez más a la misericordia de Dios en Cristo Jesús, el Espíritu de poder y de amor y de una buena conciencia, se le manifestó en su pureza, y de nuevo fue abrigado con un espíritu de regocijo, y poseído de una paz que el mundo no puede dar ni puede quitar” (Harrison, *Wesleyan Standards*, I:256-257).
2. La iglesia cristiana primitiva exhibe la verdad como la ha extraído de la Biblia, aunque con el germen de cada error que subsecuentemente aquí y allá aparecería. Antes de la herejía pelagiana, ya los padres griegos y latinos sostenían generalmente el *Vitium Originis*, llamado así primero por Tertuliano, aunque todos harían hincapié en la cooperación de la voluntad humana, iluminada por la enseñanza y la gracia. Los latinos serían más enfáticos en cuanto a ambas (Pope, *Compend. Chr. Th.*, II:74).

Tertuliano (200) propuso la teoría de la depravación natural, la que parecía estar estrechamente ligada a sus puntos de vista sobre la traducción de las almas. Al él se le atribuye generalmente la autoría de la doctrina del “pecado original”, la cual formuló de la

siguiente manera: “Además del mal que viene a un alma por medio de la intervención de los espíritus malos, existe un antecedente de maldad, que en cierto sentido es natural, el cual surge de su origen corrupto”. Esa doctrina la elaborarían más tarde Cipriano y Agustín, pero daría origen a agrias controversias (Crispen, *Hist. Chr. Doct.*, 90).

3. Según Wiggers los presenta, los siete puntos del pelagianismo son como sigue: (1) Adán fue creado mortal, de modo que hubiera muerto aun si no hubiera pecado; (2) el pecado de Adán hirió, no a la raza humana, sino solo a Adán; (3) los infantes, cuando nacen, se encuentran en las mismas condiciones que Adán antes de la caída; (4) la raza humana como un todo, ni muere por causa del pecado de Adán, ni se levanta por causa de la resurrección de Cristo; (5) los infantes, aunque no se hayan bautizado, obtienen la vida eterna; (6) la ley es un medio de salvación tan útil como el evangelio; y (7) antes de Cristo, hubo personas que vivieron sin cometer pecado. (Estas personas fueron Abel, Enoc, José y Job; y entre los paganos, Sócrates, Arístides y Numa.) Los errores del pelagianismo pueden refutarse tanto por la Biblia como por la historia. El pelagianismo ha sido considerado por la iglesia como una herejía, y los individuos que lo han sostenido solo lo han hecho esporádicamente.

El pelagianismo, en su relación con la negación del “pecado original”, y de la muerte como el efecto del pecado, fue formalmente condenado como herético por el Concilio General de Éfeso en 431 d.C. Pero la controversia no terminó. El agustinianismo nunca fue aceptado completamente por los teólogos de oriente, quienes rechazaban la predestinación para adherirse a la doctrina del pecado original, lado a lado con la libertad humana. Fue en occidente donde el agustinianismo alcanzó el favor. Algunos de los monjes de Hadrumento fueron hasta el extremo de declarar que Dios había predestinado hasta los pecados de los malos.

4. El dogma que se definió en el Concilio de Trento combinó la identificación realista que el agustinianismo hacía de Adán y la raza, con la idea negativa semipelagiana de los efectos de la caída. A Adán, creado a la imagen de Dios, y dotado de libre albedrío y de perfecta armonía tocante a los elementos puramente naturales, se le había añadido el don de la justicia original: *conditus in puris naturalibus*, lo hacía *in iustitia et sanctitate constitutus*. La justicia original era un don sobrenatural añadido, pero la pérdida de este refrenamiento añadido arrojó la raza de vuelta a su condición creada de contrariedad entre la carne y el espíritu. En el bautismo se quita la culpa de la ofensa original que provocó la pérdida, pero no la concupiscencia que resultó de la transgresión y que lleva a la transgresión, aunque ya aquella no tenga en sí misma la calidad esencial de maldad. ... Todas las confesiones reformadas protestaron contra esa posición, pues que afirmaban que la concupiscencia tenía en sí misma la naturaleza del pecado. Por lo demás, la teoría romana admite que la caída ha nublado la imagen natural, que la naturaleza total del ser humano ha sido herida, y que así se propaga (Pope, *Compend. Chr. Th.*, II:77).
5. Melancthon definió el pecado original como una corrupción de la naturaleza que fluye de Adán, pero sostuvo la imputación mediata antes que inmediata de ese pecado a la raza. Decía: “Por razón de esa corrupción, los seres humanos nacen culpables, e hijos de ira, es decir, condenados por Dios, a menos que se obtenga remisión. Si alguien desea añadir que los seres humanos nazcan culpables por razón de la caída de Adán, no objetaré”. Entre los teólogos luteranos, Calixto negaría que la culpa ataña al pecado original. Tanto Gerhard como Quensted favorecieron la imputación mediata.
6. El orden de los decretos en el sistema arminiano es como sigue: (1) permitir la caída del hombre; (2) enviar el Hijo para que sea plena satisfacción por los pecados de todo el mundo; (3) remitir, sobre esas bases, todo el pecado original, y dar una gracia tal que capacite a todo el mundo en la obtención de la vida eterna; (4) ordenar para salvación a todos los que hacen valer esa gracia y perseveran hasta el fin.

7. William G. T. Shedd sostiene que, “Una especie o naturaleza específica es aquella sustancia o principio plástico primitivo e invisible que Dios creó de la no entidad como materia rudimentaria de la que se compondrán todos los individuos de la especie”. “Aunque es un principio invisible”, existe como “una entidad real y no una mera idea. Cuando Dios crea una sustancia primordial con el fin de que se individualice mediante la propagación, lo que se crea no es una abstracción mental o término general que carezca de correspondencia objetiva. Una naturaleza específica posee existencia real, y no nouména”. “Luego, el realismo es verdadero dentro de la esfera del ser específico, orgánico y propagado, en tanto que el nominalismo es verdadero dentro de la esfera del ser no específico, inorgánico y no propagado. ... El ser humano, como concepción general, denota no solo el agregado colectivo de todos los seres humanos individuales que jamás hayan existido, sino también aquella naturaleza humana primitiva de la que son partes fraccionales, y de la que se han derivado. El individuo en ese caso no es la única realidad presente y objetiva. La especie es también real. La estricta naturaleza humana en Adán era una entidad tan verdadera como la multitud de individuos que de ella se produjo. La unidad primitiva ‘ser humano’ era tan objetiva y real como el agregado final ‘seres humanos’” (Shedd, *Dogmatic Theology*, II:68-71).
8. La cuestión respecto a la prioridad de lo universal (las especies) y de lo individual (res) se desprende de aquí mismo. Que lo universal anteceda a los individuos dependerá de los individuos de que se trate. Si lo que se tiene en mente son los dos primeros individuos de la especie, entonces lo universal, i.e., la especie, no es previa sino simultánea (*universale in re*). En el instante en que Dios creó la primera pareja de individuos humanos, en ellos y con ellos creó la naturaleza o especie humana. Pero si se tiene en mente los individuos que siguieron a la primera pareja, entonces lo universal, i.e., la especie, antecede a los individuos (*universale ante rem*). Dios creó la naturaleza humana en Adán y Eva antes que de ellos se produjera su posteridad. Por tanto, el verdadero realismo es la doctrina de “universalis ante rem”, en el caso de que “res” denote los individuos de la posteridad. La especie, como naturaleza única, es creada y existe antes que se distribuya mediante propagación. Lo universal como especie existe antes de que los individuos (res) se formaran de ella. Y la doctrina de “universalis in re” es el verdadero realismo, en el caso de que “res” denote solo la primera pareja de individuos. La naturaleza específica que se crea y que existe en estos dos individuos primitivos (res), no les antecede, sino que les es simultánea (Shedd, *Dogmatic Theology*, II:74).
9. Charles Hodge, el representante principal de la teoría federal, levanta enérgicas objeciones a la teoría realista. Las mismas podrían resumirse como sigue: (1) El realismo es una mera hipótesis. (2) No tiene apoyo en la Biblia. (3) No tiene apoyo en la conciencia de los seres humanos, sino que contradice las enseñanzas de la conciencia según la interpreta la vasta mayoría de nuestra raza. Cada individuo se revela para sí como una sustancia individual. (4) El realismo contradice la doctrina de la Biblia en la medida en que no pueda reconciliarse con la doctrina bíblica de la existencia separada del alma. (5) Subvierte la doctrina de la Trinidad en tanto que hace del Padre, el Hijo y el Espíritu un Dios solo en el sentido en el que todos los seres humanos son un ser humano. Las respuestas que los realistas trinitarios ofrecen a esa objeción son insatisfactoria, puesto que asumen la divisibilidad del Espíritu, y, por consiguiente, su materialidad. (6) Es difícil, si no imposible, reconciliar la teoría realista con el Cristo sin pecado. Si la sola esencia numérica de la humanidad se hizo culpable y se contaminó en Adán, ¿cómo pudo la naturaleza humana de Cristo estar libre de pecado si tomó sobre sí la misma esencia numérica que pecó en Adán? (7) Las objeciones anteriores son teológicas o bíblicas; las de carácter filosófico se han encargado de desvanecer la doctrina del realismo de todas las escuelas modernas de filosofía, excepto en

el caso en donde se ha fusionado bajo formas de un alto monismo panteísta (Hodge, *Syst. Th.*, II:221-222).

10. John Miley, en su comentario sobre ese pasaje de Owen, dice que, “una inspección estrecha le descubrirá serias deficiencias lógicas, las cuales, al señalárselas, demostrarán aún más lo infundado de la teoría. El argumento principia con la presuposición de una existencia rudimentaria de todos los seres humanos en Adán, tanto en lo que respecta al alma como al cuerpo. Que el alma haya existido de esa manera en Adán, todavía permanece una pregunta abierta para los teólogos. Agustín mismo la tuvo siempre en serias dudas. Calvino la rechazó, y con él, la mayoría de los teólogos reformados. No ha tenido lugar en el credo de la iglesia. Cuando un principio tan dudoso ocupa el lugar de una premisa lógica, no puede haber fuerza en el argumento como un todo. A partir de una existencia que se asume así en Adán, el argumento es como sigue: ‘puede decirse que su voluntad era la nuestra’. ¡Puede decirse! ¡Cuántas cosas pueden decirse sin la debida garantía para decirlas! La debilidad de esa teoría queda de manifiesto cuando el mejor apoyo que se le atribuye es una premisa dudosa y una inferencia meramente hipotética” (Miley, *Systematic Theology*, I:490-491).
11. El profesor Moses Stuart caracteriza muy hábilmente esta teoría como una de “culpa ficticia pero de condenación verdadera”. El doctor Baird dijo: “Aquí tenemos un pecado que no es crimen, sino una mera condición que nos considera y trata como pecadores; y una culpa que está desprovista de pecaminosidad, y que no implica demérito moral o vileza”. Hollaz sostuvo que Dios trata a los seres humanos de acuerdo a lo que previó que harían, si estuvieran en el lugar de Adán (compárese con Strong, *Syst. Th.*, II:615).
12. Henry C. Sheldon, al referirse a la teoría de la imputación inmediata, dice: “¿Qué es esta sino la apoteosis de un artificio legal? El mismo Dios cuya mirada penetrante quema cada artificio con el que un hombre pueda cobijarse, y que de inmediato expone la realidad desnuda, aquí se representa como alguien que ata su juicio a un gigantesco artificio, en el sentido de que considera culpables a incontables millones de una transgresión que sabe que se cometió antes de que personalmente existieran, pero que les era tan imposible de prevenir como imposible les hubiera sido impedir el fiat de la creación. Si eso es justicia, entonces no se conoce el significado del giro justicia. Los seres humanos que están en sus cabales condenan el salvajismo de una tribu que trate a toda una nación como enemiga porque uno o más de sus representantes la hayan ofendido. ¿Podrán, entonces, los seres humanos que estén en sus cabales concebir que un Dios santo condene por adelantado a una raza antes de que existiera, a causa del pecado de uno?” (Sheldon, *Syst. of Chr. Doct.*, 320).

Esta teoría niega toda participación directa de la raza, ya sea en el acto o en el demérito del pecado de Adán. En esto se distingue de la teoría realista, la cual, en su alta forma, en ambos casos la afirma. Por cuanto la raza no tuvo parte en la acción de Adán, su pecar no pudo haber tenido consecuencia inmediata de demérito y culpa sobre aquella, como la tuvo sobre él. Por tanto, antes del acto judicial de imputación inmediata, todos debieron de hecho ser inocentes, y así debieron aparecer a la vista de una justicia divina que procedió a protegerlos de la culpa de un pecado extraño, un pecado que en ningún sentido les pertenecía, tras lo cual, con motivo de esa culpa gratuita, la condena de la depravación moral y de la muerte les fue infligida. Así, aunque de hecho inocente, a la raza se le hace objeto de culpa y castigo (Miley, *Syst. Th.*, II:503).

13. Lo arbitrario del sistema del pacto se demuestra en el hecho de que se propone de más de una manera. Coccio, quien originó el sistema, y Burmann, uno de sus seguidores inmediatos y exponente capaz del sistema, sostenían que el pacto de gracia era entre Dios y los elegidos, y que el oficio de Cristo era meramente el de mediador. Herman Witsius sostenía que el pacto de gracia era primariamente un pacto eterno entre el Padre y el Hijo, y de

manera solamente secundaria, un pacto entre Dios y los elegidos. Francis Turretin y Charles Hodge, quienes defendieron el esquema pacto-imputación, sostenían que en el pacto de las obras estaban Dios y el primer Adán, y en el de la gracia, Dios y el último Adán.

E. C. Robinson piensa que es perfectamente cierto que Jonatán Edwards no se acogiera a la doctrina de imputación inmediata, y que no hay evidencia decisiva de que se acogiera a la imputación mediata de Placio. Su creencia era en “una unión real entre la raíz y las ramas del mundo de los seres humanos, establecido por el Autor del sistema total del universo”; en “el pleno consentimiento de los corazones de la posteridad de Adán a la primera apostasía”. Por tanto, el pecado de la apostasía no es de ellos meramente porque Dios se lo haya imputado, sino que lo es, verdadera y propiamente de ellos, y es sobre esa base que Dios se lo imputa (Agustín, *Original Sin*. Compárese con Robinson, *Christian Theology*, 155).

14. La naturaleza sensible, como utilizamos aquí el término, es bastante más amplia que la naturaleza física, y es el asiento de muchas más sensibilidades que las apetencias consideradas más especialmente físicas. Estos sentimientos múltiples tienen sus funciones correspondientes en la economía de la vida humana. Si la naturaleza sensible goza de un tono saludable y un estado normal, estos sentimientos se subordinarán al sentido de la prudencia y de la razón moral, cumpliendo así sus funciones en consistencia con la vida espiritual. Cuando la naturaleza sensible esté en un estado desordenado, las sensibilidades serán irregulares. De ahí surgirán las malas tendencias, y los impulsos y apetencias viciosas, y las formas de sentimiento desordenadas, y así todo lo que pueda incluirse en “los deseos de la carne, los deseos de los ojos y la vanagloria de la vida” (1 Juan 2:16). El estado desordenado de la naturaleza sensible se demuestra claramente en los muchos casos de sensibilidades desordenadas y pervertidas de la vida humana. Este estado desordenado es parte de la depravación de la naturaleza humana. La naturaleza moral es el asiento de lo consciente, y de la razón moral. Así como lo hay de la naturaleza sensible, también puede haber un estado desordenado de la naturaleza moral; un estado en el que la razón moral se oscurece o pervierte, y la conciencia queda muda y prácticamente impotente. Dios, o no se verá, o se verá de manera tan tenue, que verlo tendrá poco o ningún poder gobernante; porque, aunque en la realidad de su existencia Dios todavía puede ser aprehendido por la razón lógica o intuitiva, es solo en la aprehensión de la conciencia moral que Él llega a ser una presencia viviente (Miley, *Systematic Theology*, I:443-444).
15. La expresión, “pecado original”, como se conoce habitualmente, denota “la corrupción inherente en la que nacen todos los seres humanos desde la caída”. En la ciencia, distinto de la teología, el término correspondiente es “herencia”, como sea que la entienda la ciencia, y en la medida en que, según ese conocimiento, la entienda correctamente. Nosotros debemos ir, más allá de la ciencia, a la Biblia, y afirmar que esa corrupción de la herencia cae en alguna medida bajo la lupa de un Dios que se considera un Ser moral, la tendrá que juzgar o agradable o detestable. Si lo primero, entonces no es corrupción moral, lo cual sería contrario a nuestra hipótesis; pero si lo segundo, entonces será condenable. El gobierno moral de Dios, y de aquí, su plan de redención, no tiene nada que ver directamente con una mera viciosidad o corrupción física. Concluimos, por tanto, que el pecado original no es meramente corrupción de herencia, sino que le atañe la calidad de condenación (Foster, *Theology*, 406).
16. La posición de Arminio es como sigue: “Dado que el tenor del pacto en el que Dios entró con nuestros primeros padres fue este: que si continuaban en el favor y la gracia de Dios, por razón de la observancia de ese precepto y de otros, las bondades que les habían sido conferidas se transmitirían a su posteridad, en virtud de la misma gracia divina que habían

recibido; que si por lo mismo, mediante la desobediencia se hicieran a sí mismos indignos de tales favores, se privaría de ellos de igual manera a su posteridad, y ésta sería responsable de los males contrarios; entonces se sigue de aquí que todos los seres humanos, los cuales se propagarían naturalmente de los primeros padres, quedarían sujetos a la muerte temporal y eterna, y serían destituidos del bien del Espíritu Santo, o de la justicia original. A ese castigo se le denomina regularmente la privación de la imagen de Dios, y el pecado original. Sin embargo, si permitimos que este punto se convierta en materia de discusión, alguien se podría preguntar si, aparte de la carencia o ausencia de la justicia original, pero como parte adicional del pecado original, alguna otra cualidad contraria fue constituida. Nosotros creemos que es más probable que solo esta ausencia de justicia original sea en sí el pecado original, pues que solo ésta es suficiente para que se cometa y se produzca todo pecado actual, cualquiera que sea”.

Richard Watson piensa que la privación no cobra plena expresión en la frase, “la pérdida de la justicia original”, a menos que sea la intención incluir la vida que se imparte y se suple por el Espíritu Santo, la cual representa la única fuente de justicia, incluso en el primer hombre. Por tanto, añade: “Arminio ha expresado, de manera más explícita y enérgica, la privación de la que estamos hablando, señalándola una pérdida del “bien del Espíritu Santo” en Adán, para él y para sus descendientes, y una pérdida de la justicia original como consecuencia. Para mí que esa es una manera sencilla y a la vez bíblica de ver el caso” (Watson, *Theological Institutes*, II:80).

17. En la discusión de la santidad primitiva, hemos reconocido plenamente la presencia del Espíritu Santo como fuente de su más elevada forma. No hemos aceptado el punto de vista papal de que la justicia original sea totalmente una dotación de gracia, que se sobreañade después que el hombre es creado, sino que hemos sostenido que la naturaleza adánica es recta en sí misma tal y como fue creada. En total consistencia con esa posición, sostenemos que la presencia del Espíritu es la fuente de una fuerza y un temple mayor de santidad. Así, fue total la provisión que se hizo para la subordinación más completa de todos los impulsos y las apetencias de los sentidos, y para el dominio completo de la vida moral y espiritual. La privación del Espíritu Santo ocurrió como resultado del pecado, y la depravación de la naturaleza del ser humano fue una consecuencia de esa carencia. En adición al efecto más directo de ese pecado sobre la naturaleza sensible y moral, también se perdió el vigor y el temple moral que emanaba de inmediato de la presencia y agencia del Espíritu Santo. El detrimento era doble, y la depravación, por consiguiente, era aún más profunda. Con todo, en ese punto de vista no dejamos de percibir la depravación como un estado desordenado de la naturaleza sensible y moral (Miley, *Systematic Theology*, I:444-445).
18. El castigo de la muerte espiritual, la cual ya hemos demostrado que fue incluida en la sentencia original, consistió, por supuesto, en la pérdida de la vida espiritual, que era aquel principio del que fluían toda dirección y control correcto de los diversos poderes y facultades del ser humano. Pero esa vida espiritual del primer ser humano no era un efecto natural, esto es, un efecto que se derivaba de su mera creación, independientemente de la influencia del Espíritu Santo que se le había otorgado. Esto puede inferirse de “la nueva creación”, la de la renovación del ser humano a la imagen del que primero lo creó. Esta es la obra del Espíritu Santo; sin embargo, después de ese cambio, de ese “nacer de nuevo”, el ser humano todavía no es capaz de preservarse en esta condición renovada a la que se le ha traído, a menos que sea gracias a la continuación de la misma influencia que vivifica y auxilia. No hay crecimiento futuro en conocimiento y experiencia, ni poder de hábito, por mucho que se haya preservado, que le haga independiente del auxilio del Espíritu Santo; antes, en proporción con su crecimiento, posee una consciencia más profunda de su necesidad de que Dios lo habite, y de que, como dice el Apóstol, haga su “obra poderosa”

en él. La aspiración que pone más de manifiesto esa vida nueva es la de la comunión y relación continuas con Dios; y dado que esa es la fuente de la nueva vitalidad, esa renovada vitalidad se expresa a sí misma en un “asirse al Señor” con un “propósito de corazón” siempre más vigoroso. En una palabra, que la santidad del cristiano depende totalmente de la presencia del Santificador. Podemos ocuparnos en nuestra propia salvación solo en la medida en que Dios produzca en nosotros “así el querer como el hacer” (Watson, *Theological Institutes*, II:80).

19. Watson, Raymond, Field y Banks se inclinan más hacia la imputación inmediata; Pope, más hacia la idea de que es mediata. “Y por cuanto Adán era una persona pública, un representante, este estado de muerte, de separación de Dios, se ha traspasado a sus descendientes, quienes, en su estado natural, se señala que están, por consiguiente, ‘muertos en delitos y pecados’, ajenos a Dios, y por consecuencia, llenos de maldad” (Field, *Hand-book Chr. Th.*, 151). “La transmisión de la culpa, en el sentido restringido ya explicado, es perfectamente justificable, si justificable es el principio representativo o federal en lo moral, y en esferas similares. Luego, pues, la transmisión de la culpa se convierte en la base para la transmisión de la naturaleza corrupta” (Banks, *Manual of Chr. Doct.*, 139). “La imputación del pecado de Adán a su posteridad se confina a sus resultados legales. Si un hombre comete traición, y por esa causa pierde sus bienes, su crimen es imputado de suerte tal a sus hijos que, con él, se ven obligados a sufrir la pena de su ofensa. No queremos decir, sin embargo, que el acto personal del padre se les inculpe a los hijos, sino que esa culpa o sujeción al castigo por el pecado de aquel, les es transferida de una manera tal que hasta sus consecuencias legales sufren” (Raymond, *Chr. Th.*, 293).

Ha de observarse que la Biblia nunca separa la condenación de la depravación; la una está siempre implícita en la otra, a la vez que ambas están generalmente vinculadas con la gran salvación. Es imposible concebir estas dos como separadas entre sí; sin embargo, la precisión del lenguaje bíblico sugiere que los que nacen con una tendencia pecaminosa están por consiguiente condenados, y que el hecho de que lo estén, nos hace por necesidad depravados. Hay un pasaje que lo ilustra de manera sugestiva. El Apóstol habla de que los convertidos efesios estaban bajo el dominio de la carne, en el sentido pleno en que se ha señalado anteriormente, demostrando así que eran por naturaleza hijos de ira. Aquí se juntan la depravación y la condenación del estado natural: es el caso solitario en el que se señala que la naturaleza del ser humano está bajo ira; pero la ira está sobre los que viven sujetos a esa naturaleza, antes que sobre la naturaleza en sí; y a ambos se les trae en estrecha vinculación con Cristo, la luz de cuya venida ya alumbraba, aunque todavía la oscuridad no haya pasado (Pope, *Compend. Chr. Th.*, II:54).

20. Es un hecho notable, el cual no debe pasarse por alto, que casi todos los teólogos calvinistas que han intentado determinar la doctrina arminiana sobre este asunto, han derivado sus puntos de vista de las nociones semipelagianas de Whitby, en lugar de derivarlas de Arminio mismo, o de los que lo apoyan. Por ejemplo, veamos lo que el doctor Dick afirma respecto a los arminianos: “Ellos no admiten que el efecto de la caída fuera una pérdida total de lo que llamamos la justicia original”. También los representa como sosteniendo que, aunque el ser humano “cayó de un estado de inocencia e integridad, y su apetito estaba ahora más inclinado a la maldad que antes”, con todo, “no cayó en un estado de impotencia moral, ni perdió completamente su poder para hacer el bien”. Que algunos que se llamen arminianos discurran de esa manera, no lo negaremos; pero adscribirse a Arminio, o a alguno de sus auténticos seguidores, es palpablemente una falsa representación. El primer pecado, de acuerdo al gran teólogo, trajo sobre los ofensores el desagrado divino, la pérdida de aquella santidad y justicia primitiva en las que fueron creados, y la sujeción a una muerte dual. “Por tanto”, dice, “cualquier castigo que vino sobre nuestros primeros padres, ha penetrado y acosado igualmente a su posteridad; por lo

tanto, todos los hombres ‘son por naturaleza hijos de ira’ (Efesios 2:3), sujetos a condenación, y a la muerte tanto temporal como eterna. También están privados de la santidad y la justicia original. A menos que no hubieran sido liberados por Jesucristo, hubieran permanecido eternamente oprimidos por esos males”. Debe, por consiguiente, ser evidente para toda mente imparcial, que tanto los arminianos como los calvinistas sostienen la doctrina de la total depravación del ser humano (Wakefield, *Christian Theology*, 299).

21. Esto, por tanto, es la base general de la justificación. Por el pecado del primer Adán, quien no solo fue el padre, sino también el representante de todos nosotros, todos quedamos destituidos del favor de Dios; todos vinimos a ser hijos de ira; o, como los expresa el Apóstol, “el juicio vino sobre todos los hombres para condenación”. Con todo, por el sacrificio por el pecado hecho por el segundo Adán, como representante de todos nosotros, Dios está a tal punto reconciliado con todo el mundo, que les ha dado un nuevo pacto; y dado que así, de una vez, la clara condición se había cumplido, “no hay más condenación” para nosotros, sino que “somos justificados gratuitamente por su gracia, por medio de la redención que es en Cristo Jesús” (Wesley, *Sermon: Justification by Faith*).

La enseñanza de este último pasaje, el apóstol Pablo la resume y confirma al proponer que Jesucristo, el segundo Adán, fue dado a la raza humana como la fuente de una justicia original que ayuda a cancelar, y más que cancelar, los efectos del pecado original en el caso de aquellos que serían su simiente espiritual. Por tanto, ese don primitivo era una provisión objetiva para todos los descendientes del primer pecador, cuyos beneficios se aplicarían a aquellos que abrazaran con su fe al Salvador. Pero es importante recordar que el mismo asumió la forma de un don gratuito original para la raza entera, antes de iniciada la transgresión, y que ha afectado en muchos respectos el carácter del pecado original: suspende el pleno vigor de su condenación, y, hasta cierto grado, contrarresta su depravación (Pope, *Compend. Chr. Th.*, II:55).

22. Las “objeciones al antinomianismo” que presentó Fletcher bien podrían denominarse clásicas en la teología wesleyana. En su “tercera objeción”, él adelanta los cuatro grados que componen la justificación eterna de un santo glorificado. Son como sigue: (1) la justificación de la infancia; (2) la justificación o perdón de los pecados actuales, como resultado de haber creído; (3) la justificación por obras, de la epístola de Santiago; y (4) la justificación del día del juicio.

“Todos esos grados de justificación”, dice él, “es Cristo quien los hace igualmente meritorios. Nada hacemos para merecer el primero, puesto que nos encuentra en estado de total muerte. En pro del segundo, creemos, pero lo hacemos por el poder que se nos da libremente en el primero, y por el auxilio adicional de la palabra de Cristo y la agencia del Espíritu. En pro del tercero, obramos por fe. En pro del cuarto, continuamos creyendo en Cristo, y colaborando con Dios, según tengamos oportunidad.

“Predicar distintivamente estos cuatro grados de la justificación del santo glorificado, tiene ventajas particulares. La primera justificación capta la atención del pecador, estimula su fe, y atrae con amor su corazón. La segunda hiere al fariseo que se justifica a sí mismo, el cual obra pero no cree, a la vez que ata el corazón del publicano arrepentido, quien no tiene otro ruego que el de, ‘Dios, se propicio a mí, pecador’. La tercera detecta la hipocresía y destruye las vanas esperanzas de todos los antinomianos, quienes, en lugar de ‘mostrar su fe por sus obras, niegan con las obras al Señor que los rescató, y le traen abierta vergüenza’. Y, en tanto que la cuarta hace que hasta ‘un Félix tiemble’, hace también que los creyentes ‘pasen aquí el tiempo de su peregrinación en temor humilde’, y alegre vigilancia.

“Aunque todos estos grados de justificación se encuentran en los santos glorificados, violentamos la Biblia si pensamos... que son inseparables. Como sucedió con Faraón, caen del primero todos los malos que ‘contristan el Espíritu que convence’, los cuales son

finalmente entregados a una mente reprobada. Caen del tercero, y, como Himeneo, Fileto y Demas, pierden el segundo, todos los que ‘reciben la simiente entre espinas’, todos los que ‘no perdonan a sus consiervos’, todos los que ‘comienzan por el Espíritu y terminan por la carne’, y todos los que ‘se apartan’ y vienen a ser hijos e hijas ‘de perdición’. Y nadie participa del cuarto, sino solo los que ‘llevan fruto para perfección’, según una u otra de las dispensaciones divinas: ‘cual a treinta por uno’, como entre los paganos, ‘cual a sesenta por uno’, como entre los judíos, y cual ‘a ciento por uno’, como entre los cristianos.

“Tal parece que, a partir del todo, aunque no podemos hacer absolutamente nada en favor de nuestra justificación, decir que ni la fe ni las obras se requieren para los otros tres grados, es una de las aseveraciones más atrevidas, antibíblicas y peligrosas del mundo, puesto que deja de un lado lo mejor de la Biblia, mientras que permite que el oleaje del antinomianismo crudo arroje totalmente la iglesia” (Fletcher, *Works*, I:161-162).

23. Pero la justicia que se confirió a la raza antes de que el curso de su historia comenzara, tenía la naturaleza de una provisión que contrarrestara los efectos del pecado, una vez el pecado original llegara a ser actual. No abolió de inmediato los efectos de la caída en la primera pareja, cuyo pecado original era también en ese caso transgresión actual; no los colocó en un nuevo estado probatorio, ni excluyó la posibilidad de una raza futura de pecadores. La gran expiación ahora se había hecho necesaria: tan necesaria para estos padres de la raza como lo sería después que se diseminaran en multitudes incontables. El Redentor ya era el don de Dios para el ser humano; pero todavía era “el que vendría”, como el apóstol Pablo una vez lo llamó con relación a ese mismísimo hecho: hizo del primer pecado el primer tipo del Salvador del pecado. La expiación no quita el pecado por lo soberano de una gracia arbitraria, sino por la virtud de una gracia que perdona y sana a todos los que creen. La casa de una nueva humanidad se había comenzado a edificar de inmediato--la simiente espiritual del segundo Adán--siendo el mismo primer Adán la primera piedra viviente del nuevo templo. Y al referirse a la vida que se le otorga a esa nueva raza, el apóstol Pablo no escatima palabras para demostrar cuánto más sobreabunda, cuánto más sobrepasa el efecto de la caída (Pope, *Compend. Chr. Th.*, II:56).
24. En cuanto al caso de Adán y sus descendientes adultos, se verá que todos quedaron sujetos a la muerte corporal. Aquí había justicia. Pero por medio de la expiación, la cual declara eficazmente la justicia de Dios, esa sentencia queda revertida por una resurrección gloriosa. De nuevo, cuando Dios, la fuente de la vida espiritual, se retrajo de Adán, éste murió una muerte espiritual y se corrompió en lo moral; y, dado que “lo que es nacido de la carne, carne es”, toda su posteridad está en la misma condición. Aquí hay justicia. Luego, la vida espiritual visita al ser humano desde otro lugar y por otros medios. El segundo Adán es un “espíritu vivificante”. Gracias a la expiación hecha por éste, al ser humano se le ha dado el Espíritu Santo, quien podrá de nuevo infundir la vida celestial en su naturaleza corrupta, y regenerarla y santificarla. Aquí hay misericordia. Y en cuanto a un estado futuro, se promete vida eterna a todos los que creen perseverantemente en Cristo, quien revierte la sentencia de muerte eterna. Aquí, de nuevo, encontramos la manifestación de la misericordia (Wakefield, *Christian Theology*, 294).
25. Pero, para la interposición del plan de redención, ningún otro resultado pudo haber seguido a la primera transgresión, como al menos parece evidente a la luz del pensamiento racional, que la muerte inmediata de la primera pareja. La muerte temporal, o del cuerpo, habría de terminar con su existencia, y la segunda muerte se sucedería de manera instantánea. Que la muerte del cuerpo hubiera hecho la propagación imposible, es algo demasiado evidente para que requiera una declaración particular. Dado que la naturaleza humana es lo que es, sería demasiado descabellado siquiera permitirse por un momento la idea de que almas sin cuerpos pudieran propagarse. La única noción admisible en el caso es que, a no ser por la redención, la raza se hubiera extinguido en las personas de nuestros

padres. Toda la humanidad debe su existencia, y las bendiciones que la acompañan, a las agonías del Getsemaní, a la crucifixión y a la muerte de nuestro Señor Jesucristo. La muerte de nuestro Salvador compró toda consciencia de pensamiento, de emociones, de volición, todos los placeres del conocimiento, el amor y la esperanza, y todo lo que somos o esperamos ser, y todo lo que tenemos y disfrutamos. ¿Concibe alguien aquí alguna incongruencia al llamar la existencia una bendición, un don benévolo, resultado de una interposición clemente, en el caso de aquellos cuya existencia acaba en muerte eterna? (Raymond, *Systematic Theology*, II:308-309).

Es bien conocido el hecho de que la doctrina metodista de la expiación, y la universalidad de su gracia, modifica considerablemente su doctrina de pecado. Hemos sostenido siempre la doctrina de una depravación originaria común, que esa depravación es en sí misma una ruina moral, y que no hay en nosotros, por naturaleza, el poder para una vida buena. Pero, por medio de una expiación universal, existe una gracia universal: la luz y el auxilio del Espíritu Santo en cada alma. El que nazcamos con una naturaleza corrupta como descendientes de Adán, hace que recibamos nuestra existencia bajo una economía de redención, con una cierta medida de la gracia de Cristo. Con esa gracia, la cual, si se aprovecha adecuadamente, recibe crecimiento, podemos tornarnos al Señor y ser salvos. Estas doctrinas de depravación originaria y gracia universal, conllevan para cada alma la lección más profunda de responsabilidad personal por el pecado, y de la necesidad de Cristo para la salvación y para la vida buena (Miley, *Systematic Theology*, I:532-533).

26. La doctrina de la depravación natural afirma la total incapacidad del ser humano de volverse a la fe y de invocar a Dios. Postulado esto de esa manera, la afirmación de que todos tiene una probatoria justa implicará la doctrina de una influencia benévola, asegurada incondicionalmente como común herencia de la raza; esa influencia benévola está así asegurada: la misma sangre que compró una existencia consciente para la humanidad, obtuvo a su favor toda la gracia que se necesita para las responsabilidades de esa existencia (Raymond, *Syst. Th.*, II:316).
27. Richard Watson, al hablar del rechazo del remedio para el pecado, dice lo siguiente: "De rechazarlo, la persona se sujeta a la pena total, al castigo de pérdida por las consecuencias naturales de su naturaleza corrupta que hace a esa persona incapaz del cielo: y podemos decir, sin ser injustos, un castigo de igual dolor por la ofensa original que el adulto, cuando los medios de su liberación habían sido provistos por Cristo, por sus transgresiones actuales consiente con toda rebelión contra Dios, y con la de Adán mismo; y por la pena de su propia transgresión actual, la cual se ha agravado por haber hecho liviano el evangelio" (Watson, *Institutes*, II:57).
28. La influencia universal del Espíritu califica al pecado original, ya que, en cada alma responsable, es el Espíritu quien recuerda el estado perdido, quien provoca el deseo de Dios y de recuperar la comunión que es ansia inextinguible de la humanidad, según lo demuestra toda su historia. No permite que el espíritu del ser humano se olvide de su gran pérdida. Es por medio de esa influencia universal preliminar que, en el ser humano, la culpa se avergüenza naturalmente de su deformidad... Pero la conciencia sugiere, por lo menos en el ser humano, la idea de recuperación; puesto que es el mismo Espíritu que en la conciencia incita hacia Dios, bien por miedo, bien por esperanza, y quien hurga universalmente las fuentes secretas de la voluntad. El pecado original es impotencia total para el bien; es en sí mismo una cautividad dura y absoluta. Pero no se le deja por su cuenta. Cuando el Apóstol dice que los gentiles tiene la ley escrita en sus corazones, y que miden conscientemente su conducta según esa norma, y que pueden hacer por naturaleza las cosas contenidas en la ley, nos enseña claramente que en lo más recóndito de la naturaleza está el misterio secreto de la gracia, la cual, si no se resiste ni contrista, provoca al alma a desear a Dios, y le ofrece aquellos comienzos secretos e inexplicables que la pondrán en

marcha hacia un bien que una gracia mayor pueda asir. De hecho, la capacidad misma de salvación prueba que la pecaminosidad innata del ser humano ha sido hasta cierto punto restringida; que su tendencia a la maldad absoluta ha sido detenida; y que la capacidad natural y la capacidad moral, si se permite utilizar el lenguaje de controversia, se hacen una por medio de una gracia que opera misteriosamente detrás todo mal humano (Pope, *Compend. Chr. Th.*, II:60).

29. La naturaleza humana caída es carne o *sarx*: el ser todo del ser humano, el cuerpo y el alma, el alma y el espíritu, separado de Dios, y sujeto a la criatura... Se puede asumir que el disturbio de la esencia misma de la naturaleza humana afecta la personalidad entera del ser humano como un espíritu que actúa en un cuerpo. El ser humano ha nacido con una naturaleza que, aparte tanto del Malo, externamente, y, también externamente, del poder renovador de la Nueva Creación, está bajo la esclavitud del pecado. A esa esclavitud se le puede relacionar con la naturaleza baja que pone en servidumbre a la alta, y con la naturaleza alta esclavizada (Pope, *Compend. Chr. Th.*, II:65).

PARTE 3

LA DOCTRINA DEL HIJO

CAPÍTULO 20

LA CRISTOLOGÍA

Al abordar el tema de la cristología se nos debe permitir hacer hincapié en el hecho de que, en este departamento, llegaremos al corazón mismo del cristianismo. Aquí nos encontraremos con aquellas doctrinas que marcan el cristianismo como único y universal, contrastándolo con las religiones étnicas en todas sus formas. En nuestra discusión de la religión señalábamos el doble fundamento sobre el que diferenciábamos el cristianismo de las religiones paganas, y que consistía, *primero*, en la diferencia de la calidad ética, y *segundo*, en el carácter de su fundador. Por un lado, el apóstol Pablo reconoció la verdad que había en las religiones étnicas, pero las condenó debido a su bajo tono moral. No valoraban ni a la criatura ni a su Creador. Por otro lado, hemos anticipado la superioridad del cristianismo tal y como fue fundado por Jesucristo, el Hijo del único, vivo y verdadero Dios, y como una religión de poder redentor y vida interior. Ahora consideraremos las doctrinas distintivas acerca de Cristo de manera más amplia y crítica.

La cristología (*Christon logos*) es el departamento de la teología que trata con la persona de Cristo como el Redentor de la humanidad. A veces el tema se amplía para incluir tanto la persona como la obra de Cristo, pero, por lo general, el término soteriología se aplica a esto último, en tanto que el término cristología se limita a lo primero. El advenimiento de Cristo es el hecho central de toda la historia, y a éste se liga toda la obra de la creación y la redención. Por medio de Cristo, Dios sostiene una relación doble con la humanidad: una, constituida por la Palabra creadora, al formar al ser humano a su propia imagen; la otra, como consecuencia de la entrada del pecado al mundo por medio de la tentación y la caída de Adán. Por tanto, una concepción propia del advenimiento implica los dos términos, *Dios y hombre*, y su relación recíproca. Siendo que el advenimiento no puede referirse solo a Dios, o

solo al ser humano, tampoco puede referirse a relaciones meramente legales y externas entre ellos. Tenemos que verlo como una encarnación, en la cual Dios y el ser humano se unen en una Persona: el Hijo eterno. En su propósito, antecede no solo la caída del hombre y de los ángeles, sino el principio mismo del proceso de la creación. El cosmos incluyó en su consumación al Cordero inmolado antes de la fundación del mundo. Hay que encontrar en el corazón mismo de Dios ese amor sacrificial que dio al Hijo para ser la propiciación por nuestros pecados. "De entre todas las obras que Dios quiso antes del tiempo, y las cuales efectuó en el tiempo", decía el arzobispo Leighton, "es esta la obra maestra que aquí se nos dice que fue antes ordenada, la manifestación de Dios en la carne, para la redención del ser humano".

Así como la doctrina de la Trinidad está implícita en el Antiguo Testamento, así también tenemos una cristología del Antiguo Testamento. Justamente, "Abraham vuestro padre se gozó de que había de ver mi día; y lo vio, y se gozó" (Juan 8:56). "Porque de cierto os digo, que muchos profetas y justos desearon ver lo que veis" (Mateo 13:17). "Los profetas... inquirieron y diligentemente indagaron... qué tiempo indicaba el Espíritu de Cristo que estaba en ellos, el cual anunciaba de antemano los sufrimientos de Cristo, y las glorias que vendrían tras ellos" (1 Pedro 1:10-12). Solo en el Nuevo Testamento fueron plenamente revelados estos misterios. Por lo tanto, el Antiguo Testamento deberá verse a la luz de una economía preparatoria, la cual llega a su perfecto cumplimiento en Cristo. En palabras de Philip Schaff, "El judaísmo genuino vivió para el cristianismo, y murió con el nacimiento del cristianismo". Lo que podemos notar aquí son dos líneas de desarrollo, una objetiva y divina, la otra subjetiva y humana.

Primero, está el hecho objetivo de la revelación divina. En el proto-evangelio (Génesis 3:15), la promesa de que la simiente de la mujer heriría la cabeza de la serpiente, resulta tan amplia como la raza humana misma. Fue quizá por esa razón que nuestro Señor empleó con tanta frecuencia el título de, "Hijo del hombre". Tras esto, y a través del curso de la historia, encontramos revelaciones adicionales, cada una, en cierto sentido, un advenimiento o venida de Dios a su pueblo. Tuvimos el pacto abrahámico, en el que Dios seleccionó a un pueblo con el cual estableció comunión personal, y por medio del cual vendría la simiente prometida. A esto siguió la ley dada por Moisés, que despertó el sentido de pecado y culpa. También ella sirvió como tutora, para traer a las personas a la necesidad sentida de Uno que sería la

propiciación por el pecado. Luego, la comunidad que originó el pacto abrahámico, y que fue enseñada por esa revelación superior, se transformó gradualmente en “linaje escogido” (Deuteronomio 14:2; 26:18-19; 1 Pedro 2:9), con una concepción más noble de la santidad de Dios, con un sentido más profundo de lo excesivamente pecaminoso del pecado, y con una nueva esperanza profética. Estaban, como lo declara Pablo, “encerrados para aquella fe que iba a ser revelada. De manera que la ley ha sido nuestro ayo, para llevarnos a Cristo, a fin de que fuésemos justificados por la fe” (Gálatas 3:23-24). Pero Israel no pudo captar el significado espiritual de la ley, conformándose con las formas externas y los lavamientos ceremoniales. Solo el “remanente” entendió su contenido espiritual, aunque es de ese remanente que surgirían los profetas. Los profetas cultivarían la esperanza mesiánica y señalarían el camino hacia un nuevo orden espiritual. Esta línea profética encontraría su culminación y consumación en Juan el Bautista, de quien el Señor dijo, “Entre los que nacen de mujer no se ha levantado otro mayor que Juan el Bautista... Porque todos los profetas y la ley profetizaron hasta Juan” (Mateo 11:11, 13). Inmediatamente antes del nacimiento de Jesús, el profetismo se había reducido a un círculo pequeño y apocalíptico: Zacarías y Elisabet, José y María, el anciano Simeón, y Ana la profetisa, todos los cuales esperaban la consolación de Israel.

Segundo, está el factor subjetivo de la sumisión humana. La revelación divina, en cierto sentido, está condicionada por el elemento pasivo de la receptividad humana. Así como el orden profético culminó en Juan, también la sumisión y la confianza humana encontraron su más elevada expresión antiguotestamentaria en María, la “muy favorecida” de Israel, la bendita entre las mujeres (Lucas 1:28). Emanuel V. Gerhart resume así el carácter de María, como aparece en los relatos de los evangelios: “La simplicidad infantil queda unida con la fe divina, la santa entrega de sí misma con la inocencia humana, y la pureza virginal con una voluntad obediente. Detectamos una consciencia de inmaculada castidad, pero sin los excesos de la soltería; una percepción de lo hermoso en la anunciación, pero sin el éxtasis emotivo; un sentido de la dignidad extraordinaria de su vocación, pero sin la presunción vanidosa; un gozo profundo, pero sin olvidarse de sí misma; un silencio inusual, pero carente de miedo; un reflexionar delicado, pero falto de incredulidad o duda. La providencia de Dios, por medio del proceso y los conflictos de la historia mesiánica, había forjado una mujer que, en

virtud de su elevación moral y espiritual, era capaz de convertirse en la madre del Hombre ideal” (Emanuel V. Gerhart, *Institutes of the Christian Religion*, II:201). Fue, pues, en María que el protoevangelio dado en el Edén alcanzó su cumplimiento por medio de la gracia del pacto. Esto lo reconoció María cuando declaró en el Magnificat que el Señor, “Socorrió a Israel su siervo, acordándose de la misericordia de la cual habló a nuestros padres, para con Abraham y su descendencia para siempre” (Lucas 1:54-55). El apóstol Pablo aplicó esto directamente a Cristo: “Ahora bien, a Abraham fueron hechas las promesas, y a su simiente. No dice: a las simientes, como si hablase de muchos, sino como de uno: Y a tu simiente, la cual es Cristo” (Gálatas 3:16). Zacarías, en el Benedictus, le da su interpretación espiritual a la naturaleza del pacto, como sigue: “Del juramento que hizo a Abraham nuestro padre, que nos había de conceder que, librados de nuestros enemigos, sin temor le serviríamos en santidad y en justicia delante de él, todos nuestros días” (Lucas 1:73-74). A José se le anunció el advenimiento con estas palabras: “Y dará a luz un hijo, y llamarás su nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de sus pecados” (Mateo 1:21), y Mateo lo interpretó como cumplimiento de la profecía de Isaías: “He aquí, una virgen concebirá y dará a luz un hijo, y llamarás su nombre Emanuel, que traducido es: Dios con nosotros” (Mateo 1:23; Isaías 7:14).

La mejor manera de abordar el estudio de la cristología es por medio de su presentación en la Biblia, en la cual los grandes eventos de la vida de Cristo se ven a la luz del significado teológico que se les adscribe. Luego se considerará el desarrollo de la cristología en la iglesia, ya que provee el más amplio bosquejo bajo el cual debe tratarse el asunto y los peligros que confronta. Consideraremos, pues, en este capítulo, (I) La aproximación bíblica a la cristología; y (II) El desarrollo de la cristología en la iglesia.

LA APROXIMACIÓN BÍBLICA A LA CRISTOLOGÍA

Los eventos en la vida de Cristo, los cuales se considerarán en su significado teológico, son los siguientes: (1) la concepción milagrosa y el nacimiento; (2) la circuncisión; (3) el desarrollo normal de Jesús; (4) el bautismo; (5) la tentación; y (6) la obediencia de Cristo, su pasión y su muerte. El descenso, la resurrección, la ascensión y la sesión, será mejor considerarlos en conexión con su estado de exaltación.

La concepción milagrosa y el nacimiento. En el Evangelio de San Mateo, el relato de la concepción milagrosa y el nacimiento de Jesús se da como una demostración del cumplimiento de la profecía, y en el Evangelio de San Lucas, como un hecho histórico fundamental en la obra de la redención. Este hecho a veces ha sido fuertemente asediado, pero la preexistencia de Cristo lo demanda. Tampoco es algo indiferente, como algunos lo han afirmado, puesto que negarlo reduciría a Cristo al nivel de un ser humano, e involucraría a su persona en el pecado de la raza. Los que niegan el nacimiento virginal se envuelven en mayores problemas que los que admiten su naturaleza milagrosa. La aparición de Cristo en medio de la historia, como el único Ser sin pecado, no puede explicarse sino sobre la base bíblica de que el Hijo de Dios se hizo hombre (Juan 1:14). Esa es la razón por la que la iglesia afirma que Jesús fue concebido del Espíritu Santo y nacido de la virgen María.¹ Aunque fue por un agenciar milagroso, desde el punto de vista humano María concibió de acuerdo con la ley natural de la maternidad, impartándole así a su niño la misma constitución orgánica que ella poseía. Más aún, el niño fue concebido con todas las propiedades esenciales de la humanidad original, con exclusión de la calidad accidental del pecado en la raza adámica caída. El pecado no es un elemento esencial de la naturaleza humana, sino un principio foráneo que falsifica el comienzo de la vida individual (Salmos 51:5), llevando a los seres humanos a la esclavitud por medio de la ley del pecado y de la muerte que está en sus miembros (Romanos 7:23).

Pero establecer la humanidad real y sin pecado de Jesús afirma solo un aspecto del misterio de su persona. Su concepción también fue, de parte del Hijo divino, un asumir la naturaleza humana. Como lo ha expresado Richard Hooker, “La carne y la conjunción de la carne no fueron sino uno y el mismo acto” (*Eccl. Pol.*, Libro 5, capítulos 52 y 53). Esa es la razón por la que la Biblia habla del niño como “el santo ser” que habría de nacer, lo cual implica que se habría de obrar un cambio en la constitución misma de la humanidad. Jesús no fue, por tanto, el simple origen de un nuevo individuo en la raza, sino Aquél que era preexistente y que venía desde lo alto hasta la raza; Él no era meramente otra individualización de la raza humana, sino la conjunción de la naturaleza humana y divina en un nuevo orden de ser: una persona teantrópica. En el instante en que la naturaleza humana se unió con Dios en la persona de Jesús, la misma se tornó en naturaleza redimida, proveyendo así el principio de la regeneración para la

humanidad caída. En Jesús se da el nacimiento de un nuevo orden de humanidad, un nuevo ser humano, “creado según Dios en la justicia y santidad de la verdad” (Efesios 4:24). Por lo tanto, es en la persona de Jesucristo que se ha de encontrar la base de su obra mediadora, el principio de “la vida eterna”, la cual, por medio del Espíritu, se da a todos los que creen en Él.

La circuncisión. El rito de la circuncisión marcaba la entrada oficial de un niño judío a la bendición del pacto abrahámico. Jesús, por tanto, en conformidad con la ley levítica, fue circuncidado en el octavo día (Lucas 2:21). Por haber nacido de la virgen María, Jesús participó de la común naturaleza humana, y era, por consiguiente, “del linaje de David, según la carne” (Romanos 1:3). Pero Él también participó de la vida de la raza conforme había sido elevada y disciplinada por medio del pacto abrahámico. Consecuentemente, no solo era “del linaje de David”, sino también de “la simiente de Abraham”. “Porque ciertamente no socorrió a los ángeles, sino que socorrió a la descendencia de Abraham” (Hebreos 2:16). Y siendo que la promesa hecha a Abraham incluía el don del Espíritu (compárese Hebreos 7:6 y Gálatas 3:14), Pablo afirma también, “que fue declarado Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por la resurrección de entre los muertos” (Romanos 1:4). El significado de estos pasajes bíblicos descansa en lo siguiente: que la perfección final no se alcanza por medio del reino de la naturaleza, sino por medio del reino de la gracia. Aunque la humanidad de Jesús era inmaculada, y en cierto sentido ya redimida en la persona de Cristo, no era ese el caso en la aplicación de la redención a la humanidad aparte de la encarnación. Esta no podía, por tanto, ser el perfeccionamiento final del Hijo para su oficio redentor. Debe recordarse que la promesa a Abraham fue que, “en Isaac te será llamada descendencia” (Génesis 21:12). Y aunque Isaac era el hijo de la promesa, prefigurando así el nacimiento de Cristo, esa promesa no se le hizo a Isaac según la carne, sino solo cuando, de manera figurada, fue recibido de nuevo de entre los muertos. De aquí que Pablo afirme que “recibió la circuncisión como señal, como sello de la justicia de la fe que tuvo estando aún incircunciso; para que fuese padre de todos los creyentes no circuncidados, a fin de que también a ellos la fe les sea contada por justa... Porque no por la ley fue dada a Abraham o a su descendencia la promesa de que sería heredero del mundo, sino por la justicia de la fe” (Romanos 4:11 y 13).

Pero una sana cristología debe sostener que, para Jesús, la circuncisión era más que un rito religioso hueco, desprovisto de significado y de poder espiritual. Para Él, era un pacto de gracia en el cual la relación de Dios con el ser humano, y la del ser humano con Dios, se elevaba a un nivel único y exaltado. Para Él, era la comunión de dos naturalezas en una persona: la divina y la humana. Por lo tanto, en esa comunión exaltada con el Padre por medio del Espíritu, fue posible que el niño Jesús pasara desde lo inmaculado y puro de su niñez, y a través de una juventud perfecta, hasta una adultez incorrupta e incontaminada. En Él, la inocencia inconsciente, se transformó en obediencia consciente, y la santidad de su naturaleza nunca conoció la contaminación o la experiencia del pecado. Podemos decir, entonces, que la comunión personal de Dios con el ser humano prometida a Abraham, recibió su perfecto cumplimiento en Cristo sin error ni deficiencia; y es así que leemos que Jesús “crecía en sabiduría y en estatura, y en gracia para con Dios y los hombres” (Lucas 2:52).

El desarrollo normal de Jesús. La porción de la vida de Jesús desde la circuncisión hasta el bautismo, un periodo como de 30 años, hay que considerarla como preparación para su gran obra mediadora. No debemos asumir que haya sido un periodo de inactividad, aun cuando la Biblia no mencione nada aparte del relato de la visita de Jesús a Jerusalén para hacerse un hijo de la ley. Debió ser uno de desarrollo físico, ético y espiritual, puesto que cuando nuestro Señor se hizo de nuestra humanidad, la asumió bajo la ley del desarrollo natural típico de la naturaleza humana. Pudo haberla asumido con toda la gloria de la transfiguración, pero en su lugar escogió traer a la comunión consigo mismo el germen de todo lo que se llama hombre, para que en Él la naturaleza humana pudiera develarse separada del pecado, y, como consecuencia, ser traída a su gloriosa perfección por medio de la resurrección y la ascensión. Temprano en la historia de la iglesia, Ireneo escribiría que Cristo “no menospreció o evadió condición de humanidad alguna, ni dejó de un lado en su persona aquella ley que Él había señalado para la raza humana, sino que santificó toda las edades por medio del periodo correspondiente que le perteneció a sí mismo. Porque vino para salvarlos a todos por su propio medio, a los infantes, a los niños, a los adolescentes, a los jóvenes y a los viejos... Por último, llegó a la muerte misma, para poder ser ‘el primogénito de entre los muertos, para que en todo tenga la preeminencia’, el Príncipe de vida, quien existió antes de todo y quien partió antes que todos”.

Hay dos pasajes en el Evangelio de San Lucas que se refieren al crecimiento y desarrollo de Jesús, uno tocante a su infancia (Lucas 1:80), y el otro, a su juventud como “hijo de la ley” (Lucas 2:52). Emanuel V. Gerhart señala que, en el primer pasaje, el niño es representado como pasivo y receptivo antes que activo. “Y el niño crecía y se fortalecía, y se llenaba de sabiduría [o se hacía plenamente sabio]; y la gracia de Dios era sobre él” (Lucas 2:40). En el segundo se señala que “crecía” o “se adelantaba” en sabiduría, implicando que el avance era personal, a partir de la libre acción de sus poderes propios. “Y Jesús crecía en sabiduría y en estatura, y en gracia para con Dios y los hombres” (Lucas 2:52). Se debe notar además que, en el primer texto, el progreso es de lo físico a lo espiritual, mientras que en el segundo el orden es revertido (compárese con Emanuel V. Gerhart, *Institutes of Christian Religion*, II:233ss). Es necesario que concluyamos que la característica distintiva de Jesús, en lo que tocaba a su crecimiento y desarrollo, dependió de lo siguiente: que en los mismos se dio la revelación de una naturaleza humana pura y normal, pero sin pecado. En la infancia ordinaria existe la fuerza desintegradora de la depravación heredada, la inclinación debida al pecado, lo que hace que su desarrollo no pueda nunca ser totalmente normal. Pero Jesús no tuvo ninguna de las consecuencias viciadas del pecado innato. Él debió haber sentido la presión externa, pero en su ser no existieron fuerzas extrañas, ni disposiciones prejuiciadas. Bajo la guía del Espíritu Santo, y en comunión espiritual con el Padre, el desarrollo de Jesús fue preeminentemente perfecto.

El bautismo. El bautismo de Jesús fue su iniciación oficial en el cargo de Mesías o Cristo. Como en el caso de la circuncisión, el rito no era una simple formalidad desprovista de significado, sino que marcaba el inicio oficial de su ministerio mediador. Y aquí se juntan de nuevo en un solo Mediador las líneas subjetiva y objetiva de desarrollo, esta última en la consagración de su adultez madura y perfecta a la vocación del Cristo, y la primera en la aceptación de Dios de la ofrenda y la unción oficial que se hizo sobre Él. En la circuncisión, Cristo se había sometido inconscientemente a la imputación del pecado, ahora, en obediencia consciente a la voluntad de Dios, viene a ser el representante de la humanidad pecadora. Así que, al esperar su turno junto a la multitud para bautizarse, la profecía de Isaías se cumplió: “...y fue contado con los pecadores, habiendo él llevado el pecado de muchos, y orado por los transgresores” (Isaías 52:12). Habiendo cumplido toda

justicia conforme a lo requerido por la ley (Mateo 3:15), Jesús, “después que fue bautizado, subió luego del agua; y he aquí los cielos fueron abiertos, y vio al Espíritu de Dios que descendía como paloma, y venía sobre él. Y hubo una voz de los cielos, que decía: Este es mi Hijo amado, en quien tengo complacencia” (Mateo 3:16-17). Ahí está la corroboración divina del mesianismo de Jesús, una corroboración de que el pecado no tenía nada en Él excepto por imputación. Aquí también está el ungimiento público del Espíritu por medio del cual fue consagrado al oficio de mediador. Lo único que faltaba era que el profeta que habría de preparar el camino del Supremo, anunciara al mundo que Él asumía su oficio. Y lo anunció con palabras vitalmente relacionadas a la consagración voluntaria de Jesús como el representante de los pecadores. Por tanto, al exclamar, “He aquí el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo” (Juan 1:29), anunciaba formalmente la *muerte* de Jesús como expiación vicaria por todos los pecados.

La tentación. La tentación de Jesús fue una necesidad de la economía mediadora, y al igual que el bautismo, tendría significado universal. Aquí hay implícitos dos factores. *Primero*, que Jesús, por oposición voluntaria, debía triunfar personalmente sobre el pecado, antes de que pudiera ser el autor de la vida para otros. “Porque convenía a aquel por cuya causa son todas las cosas, y por quien todas las cosas subsisten, que habiendo de llevar muchos hijos a la gloria, perfeccionase por aflicciones al autor de la salvación de ellos” (Hebreos 2:10). *Segundo*, que no solo habría conquista para sí, sino que tendría que asegurar dignidad y fortaleza para su reino. Por esta razón participó de carne y sangre, para “destruir por medio de la muerte al que tenía el imperio de la muerte, esto es, el diablo, y librar a todos los que por el temor de la muerte estaban durante toda la vida sujetos a servidumbre” (Hebreos 2:14-15). Por tanto, cuando el Espíritu lo “lleva” al desierto, la implicación de una urgencia extrema es que la tentación representaba un elemento esencial de su obra mediadora.

La tentación fue tanto externa como interna. Externa en la medida en que se originó fuera y separado de Él. No fue sencillamente una confusión de propósitos cruzados en su mente. Fue enfrentado por una personalidad que representaba el reino del mal. Los evangelistas parecen indicar que, dado que el primer Adán fue tentado al triple nivel de la maldad física, intelectual y espiritual, el último Adán debió ser probado de la misma manera. Siendo que el fracaso del primero encontró su procedencia en el espíritu del mundo, el cual Juan interpreta como “los

deseos de la carne, los deseos de los ojos, y la vanagloria de la vida” (1 Juan 2:16), así el triunfo del último resultó en vida, luz y amor, los cuales formarían los principios básicos del nuevo reino. Internamente, la tentación fue una presión consciente en dirección del mal. Debemos creer que Cristo sintió la fuerza plena de las proposiciones de Satanás, y que, como nos dicen los evangelios, las rechazó inmediatamente, dependiendo para su fortaleza del firme fundamento de la verdad, “como está escrito”, en la Biblia.

La tentación está conectada estrechamente con otras preguntas: las de lo pecable o impecable de Jesús. ¿Fue posible que Jesús pecara? Y si no, ¿cómo pudo haber sido tentado? Estas preguntas son puramente académicas. Dependen de un entendimiento deficiente de la persona teantrópica, aquella que junta en sí misma las dos naturalezas, la humana y la divina. Representan un intento de considerar las naturalezas separadamente, aparte de la sola persona. Pero ese problema no surge a menos que primero haya un asentimiento tácito de la posición nestoriana de que son dos personas juntas en afiliación, en vez de dos naturalezas en una unión inseparable. Siendo que las dos naturalezas se juntan en una persona, lo pecable se adscribe a la naturaleza humana, mientras que lo impecable es lo propio de la naturaleza divina, complementándose así una con la otra (un tanto así como lo hacen lo finito y lo infinito, o el tiempo y la eternidad). Lo primero es un principio metafísico limitado únicamente a la autodeterminación propia de la personalidad, mientras que lo último es un hecho ético fundado en la naturaleza divina. “No podía hacer lo malo porque no lo haría”, dice Emanuel V. Gerhart. “Sin embargo, es más bíblico y más filosófico expresar el pensamiento de esta manera: no podía hacer ni querer lo malo porque quiso constantemente hacer el bien, y en efecto lo hizo” (Emanuel V. Gerhart, *Institutes of the Christian Religion*, II:258). Podemos, pues, afirmar con confianza que lo pecable en Jesús se limitó solamente a la autonomía metafísica de su propia voluntad, sin la cual hubiera sido un simple autómatas, incapaz de impecabilidad voluntaria, mientras que lo impecable residió en su carácter ético positivo. Fue, en cuanto a su humanidad, creado en justicia y verdadera santidad. De sí mismo dijo, “Yo soy el camino, y la verdad, y la vida” (Juan 14:6). Estos principios eternos de verdad, justicia y santidad, por ser relativos en el ser humano, pueden ser suplantados; pero por ser absolutos en Dios, nunca podrán ser transmutados en injusticia y pecado. Jesucristo no solo personificaba la verdad, sino que era la

verdad; no solo fue aceptado como justo, sino que era justo; no solo era relativamente santo, sino que era “el santo ser” que nacería para ser el redentor de la humanidad.

La obediencia, pasión y muerte de Cristo. La humillación perfecta de Cristo se ha de encontrar en las circunstancias de su muerte, particularmente en que su muerte fuera en la cruz. Ello marca el cumplimiento de su perfecta obediencia. Es evidente que no se puede trazar una clara línea de demarcación entre la justicia activa, y la pasiva, de Cristo, ya que aún su muerte fue la consecuencia de su propia y libre determinación. De su vida misma, Él dice, “Nadie me la quita, sino que yo de mí mismo la pongo. Tengo poder para ponerla, y tengo poder para volverla a tomar. Este mandamiento recibí de mi Padre” (Juan 10:18). Aun cuando los sufrimientos de Cristo puedan distinguirse de su manera precisa de morir, ella de por sí no puede separarse de la crucifixión. Fue “obediente hasta la muerte, y muerte de cruz” (Filipenses 2:8). “Por lo tanto, la cruz no fue otra cosa para nuestro Sumo Sacerdote que la terrible forma que su altar asumió: ‘...quien llevó él mismo nuestros pecados en su cuerpo sobre el madero’ (1 Pedro 2:24). [Isaac, como] el tipo más influyente del Hijo eterno encarnado, cargó el madero sobre sus hombros hasta su calvario, y ese madero vino a ser el altar sobre el cual, figuradamente, fue muerto, y del que, también figuradamente, fue de nuevo levantado... Pero, aunque la cruz sobre la cual la malignidad humana mató al Santo sea realmente el altar sobre el cual se ofreció a sí mismo, y olvidemos el madero en el altar en el cual fue transformado, la cruz permanece como la expresión sagrada de la maldición que cayó sobre el pecado humano, según lo representó el Justo. ‘Al que no conoció pecado, por nosotros lo hizo pecado, para que nosotros fuésemos hechos justicia de Dios en él’” (William Burton Pope, *Compendium of Christian Theology*, II:162). La pasión y muerte de Jesús proveyeron la base para su obra redentora, y se considerarán en mayor detalle en nuestro estudio de la expiación.

Es un hecho significativo que Lucas, en su introducción a los Hechos, hable de su escrito anterior como uno que comprendía “todas las cosas que Jesús comenzó a hacer y a enseñar, hasta el día en que fue recibido arriba”. De esa manera circunscribe la vida terrenal de Jesús, no a su muerte, sino a su ascensión. El descenso, la resurrección y la ascensión son en sí eventos en la vida del Eterno. El estado de la humillación terminó con, “Consumado es”, el grito tras el cual vino de inmediato la muerte. Los eventos que acabamos de mencionar, el

descenso, la resurrección, la ascensión y la sesión, serán tratados en conexión con el estado de exaltación.

EL DESARROLLO DE LA CRISTOLOGÍA EN LA IGLESIA

Dado que el tema de la cristología está estrechamente relacionado con el de la Trinidad, no necesitamos referirnos en este momento a las controversias por medio de las cuales la deidad de Cristo como la segunda persona de la Trinidad fue firmemente establecida. Sin embargo, tras las controversias trinitarias surgieron otras, las cuales se preocuparon especialmente de la integridad de las dos naturalezas, y de su unión en una persona. Después de repasar brevemente el periodo primitivo, consideraremos el tema bajo la triple división de la cristología nicena, calcedonia y ecuménica.

El periodo primitivo. Este periodo incluye el pensamiento de los padres antenicanos, desde los tiempos más tempranos hasta el Concilio de Nicea (325 d.C.). Dicho periodo se interesa principalmente en la realidad de las dos naturalezas en Cristo.

1. Los ebionitas negaban la realidad de la naturaleza divina de Cristo. Esa secta judía se dice que derivó su nombre del vocablo hebreo que significaba “pobre”, lo cual se presume que hacía referencia a la pobreza que tanto caracterizaba la iglesia de Jerusalén. Aceptaban el mesianismo de Jesús pero rechazaban su deidad, y sostenían que, en el momento del bautismo, se le concedió una plenitud sin medida del Espíritu, lo cual lo consagró para el oficio mesiánico.

2. Los docetas toman su nombre del vocablo griego *dokeo*, que significa “parecerse” o “aparecer”. Fueron grandemente influenciados, como secta, por el gnosticismo y el maniqueísmo, y, por consiguiente, negaban la realidad del cuerpo de Cristo. Siendo que el gnosticismo sostenía que la materia era esencialmente mala, argumentaban así que el cuerpo de Cristo debió haber sido meramente un fantasma o una apariencia. El ebionismo resultó de la influencia del judaísmo en el cristianismo, en tanto que el docetismo resultó de la influencia de la filosofía pagana.

La cristología nicena. La cristología nicena data desde el Concilio de Nicea (325 d.C.) hasta cerca de 381 d.C., o el tiempo del Segundo Concilio Ecuménico de Constantinopla. Tras el mismo, surgieron controversias que demandaron una declaración adicional, la cual fue hecha en Calcedonia. La cristología nicena fue el resultado de las

controversias arrianas y semiarrianas, las cuales por más de medio siglo agitaron la iglesia oriental. El arrianismo ya fue discutido en la medida en que afectaba la concepción trinitaria de Dios, pero conllevó consecuencias importantes también para la cristología, y a esto ahora se le ha de dar consideración. Arrio era discípulo de Luciano de Antioquía. Luciano a su vez era discípulo de Pablo de Samosata, pero éste difería radicalmente de los puntos de vista de su maestro. Intentó combinar el adopcionismo de Pablo, su maestro, con la cristología del Logos, a la cual Pablo se oponía. De aquí que consideraba a Cristo como una encarnación de un ser previamente existente, el Logos, pero ese Logos era una criatura intermedia, y de una naturaleza distinta a la de Dios o a la del ser humano. Arrio aceptó esta doctrina y, por consiguiente, entró en conflicto con Alejandro, su obispo, lo cual resultó en una de las más sutiles pero agrias controversias en la historia de la iglesia. La iglesia sin embargo vio sus enseñanzas, y las rechazó, por cuanto substituían la deidad verdadera de Cristo por una criatura intermedia. Los semiarrianos intentaron una mediación entre el *heter-ousia* de los arrianos, quienes consideraron a Cristo como de naturaleza diferente, y el *homo-ousia* de los atanasianos, quienes lo consideraron de la misma naturaleza que Dios. Afirmaron una *homo-moi-ousia*, o Cristo como de esencia similar a la del Padre, pero negaron su esencia numérica y, por lo tanto, su obligada deidad. Constantino convino el Concilio de Nicea como oposición a estas herejías, el cual afirmó la deidad del Hijo, y después de añadidas disputas, fue reafirmada en el Segundo Concilio Ecuménico, en Constantinopla, en 381 d.C. La declaración, como se encuentra en el credo niceno-constantinopolitano, es tersa, pero desde entonces se ha convertido en la norma de la fe ortodoxa. El texto es como sigue: (Creemos) “en un solo Señor Jesucristo, Hijo unigénito de Dios, que nació del Padre antes de todos los siglos; Dios de Dios; Luz de Luz; Dios verdadero de Dios verdadero; nacido, no creado; consubstancial con el Padre, por quien todo fue hecho; quien por nosotros los hombres y para nuestra salvación, descendió de los cielos, [y] se encarnó del Espíritu Santo y María virgen”.

La cristología calcedonia. Entre tanto que el Concilio de Nicea afirmó la deidad de Cristo, dejó la pregunta de su humanidad sin resolver. Atanasio había dado por sentado que Cristo era verdaderamente hombre así como verdaderamente Dios, descuidando, en medio de la controversia, el problema de las dos naturalezas. Cuando el problema

de la deidad de Cristo fue resuelto por acción conciliar, el problema de su humanidad se volvió aún más persistente. La cristología calcedonia es, pues, la respuesta a tres herejías, lidiando todas con la constitución de la persona teantrópica: (1) el apolinarianismo, (2) el nestorianismo, y (3) el eutiquianismo.

1. El apolinarianismo fue la primera herejía confrontada por la iglesia durante ese periodo. Apolinario (murió en 390), obispo de Laodicea, fue uno de los hombres más ilustrados de la antigua iglesia. Argumentaba que, si Cristo poseía un alma racional, no podía ser verdaderamente Dios encarnado, sino meramente un hombre inspirado por Dios. De otra manera, una de dos cosas seguiría como consecuencia necesaria: o tendría que retener una voluntad separada, en cuyo caso, por su calidad de hombre, no estaría unido verdaderamente con la deidad, o el alma humana estaría privada de su justa libertad en virtud de la unión con el Verbo divino. Apolinario tomó la posición de que el Logos divino, al encarnarse, se hizo de naturaleza humana, pero no de personalidad humana. Fundado en la tricotomía platónica que él más tarde sostendría, adjudicó a Cristo un cuerpo humano (*soma*), y un alma animal (*psique alogos*), pero no un espíritu humano o un alma racional (*psique logike* o *pneuma*). En vez, sostuvo que el Logos divino tomó el lugar del espíritu humano, uniéndose con el alma y el cuerpo, para formar un ser divino-humano, es decir, de naturaleza teantrópica. Mantenía que el elemento personal activo en Jesús era divino, y que el pasivo se componía del cuerpo y alma humanos. Aunque esa posición proveyó para la fusión de la naturaleza humana y la divina tanto como para la deificación de la naturaleza humana requerida por la teoría realista de la redención, la iglesia sintió que Apolinario estaba sacrificando la verdadera humanidad de Jesús a fin de mantener su deidad. Como fue con el caso del arrianismo, Basilio y los dos Gregorio se opusieron a Apolinario, pero no ofrecieron afirmaciones claras de su parte. La principal oposición vino de la escuela antioqueña, representada en aquel tiempo por Diodoro de Tarso y Teodoro de Mopsuestia, este último considerado uno de los grandes exégetas de la iglesia. Siendo que el interés de la escuela antioqueña era primordialmente ético, sus representantes veían a Cristo como un ejemplo moral, enfrentándose y venciendo la tentación, y forjando así su propio carácter: una santidad ética. No hubiera podido haberlo hecho, si no hubiera sido completamente humano a la vez que perfectamente divino. Por tanto, insistían en que Cristo debió haber tenido una

personalidad humana auténtica, con libertad de voluntad, y un carácter moral independiente. Aún más, insistían en que la naturaleza humana de Cristo no pudo ser meramente una naturaleza impersonal separada del alma racional, o ni siquiera una naturaleza humana personalizada por el Logos divino. El error del apolinarianismo consistió en el hecho de que presentó en Cristo una naturaleza humana defectuosa, por lo que fue condenado en el Segundo Concilio Ecuménico, llevado a cabo en Constantinopla en 381 d.C.

2. El nestorianismo constituyó la segunda gran herejía de este periodo. Tal parece que los teólogos antioqueños, en su oposición al apolinarianismo, desarrollaron la doctrina de dos personas en Cristo, una, el Logos divino, la otra, el Jesús humano. Consideraron cada una de ellas como personalidades perfectas y completas. El Logos, reclamaban, habitó en el hombre pero no se hizo hombre. Objetaron especialmente a una forma de unión entre lo divino y lo humano que impidiera algún desarrollo en la persona de Cristo. Teodoro llegó lo suficientemente lejos como para declarar que el Logos divino y el Jesús humano vivieron en perfecta armonía el uno con el otro, no por razón de compulsión, sino por libre escogimiento. La controversia alcanzó su clímax cuando Nestorio se convirtió en el patriarca de Constantinopla (428 d.C.). Aunque sus enseñanzas no diferían de las de Teodoro, su nombre vino a ligarse con la herejía debido al predominio de su participación en la controversia. Nestorio atacó a los alejandrinos por lo que llamaba su apolinarianismo. Objetó especialmente a la palabra *Theotokos* o “madre de Dios”, como aplicada a la virgen María. El término era de uso común entre los alejandrinos, y también se usaba en Constantinopla. Nestorio sostenía la plena deidad de Cristo y también su perfecta humanidad, pero las consideraba como ligeramente conectadas o en afinidad antes que en unión indisoluble. Los opositores principales del nestorianismo se encontraban en la escuela de Alejandría, especialmente Cirilo, patriarca de Alejandría (412-444 d.C.), quien apoyaba resueltamente el *Theotokos*. Fue una controversia agria, agravada aún más por la intriga cortesana. El emperador Teodosio trató de aplacar las partes convocando el concilio general de Éfeso (431 d.C.). Sin embargo, el concilio, bajo la influencia de Cirilo, se apresuró a condenar las doctrinas de los nestorianos sin esperar la llegada de los delegados romanos y sirios. Cuando Juan, el arzobispo de Antioquía, arribó con su delegación, siguió el ejemplo de Cirilo y convocó un concilio rival en el que se condenó a Cirilo, y en el que se aprobaron las

doctrinas de los nestorianos. A fin de restaurar la paz, el así llamado “símbolo de unión” fue preparado y firmado tanto por Cirilo como por los antioqueños. Para satisfacer a los antioqueños, se condenó el apolinarianismo, a la vez que Cirilo consiguió que se reconociera el *Theotokos*, la una persona y las dos naturalezas. Sin embargo, la fórmula resultó bastante elástica, y cada parte la interpretó de su peculiar manera. El símbolo de unión se conoce comúnmente como el Credo de Antioquía, y se le atribuye a Teodoreto de Ciro (433 d.C.).²

3. El eutiquianismo fue la tercera y última controversia cristológica de este periodo. Recibió su nombre de Eutiques, quien para entonces (444 d.C.) era el encargado de un monasterio en Constantinopla. Representaba el resurgimiento de la antigua cristología, en la cual la naturaleza divina era realizada a tal punto por los alejandrinos, que la hacía una absorción docética de la naturaleza humana de Cristo. El “símbolo de unión”, o Credo de Antioquía, el que tuvo como intención reconciliar las escuelas antioqueña y alejandrina, no fue otra cosa que un frágil arreglo que resultó en mayor confusión. Eutiques enseñaba que, “después de Dios el Verbo hacerse hombre, es decir, después del nacimiento de Jesús, hubo una sola naturaleza que adorar, la de Dios, quien se encarnó y se hizo hombre”. Se verá que esa posición es una diametralmente opuesta a la sostenida por los nestorianos. El nestorianismo preservaba su creencia en lo distintivo de las dos naturalezas, a expensas de la sola persona. El eutiquianismo mantenía su creencia en la unidad de la persona de Cristo, sacrificando las dos naturalezas. La absorción de lo humano de parte de lo divino se llevó a tal extremo que, en efecto, resultó en una deificación de la naturaleza humana, incluyendo el cuerpo humano. Por lo tanto, los eutiquianos sostenían que era permisible emplear expresiones tales como, “Dios nació”, “Dios sufrió”, y “Dios murió”. Eutiques fue depuesto y excomulgado en un concilio acaecido en Constantinopla (448 d.C.), pero apeló su caso ante León de Roma, como también lo hizo Flaviano, obispo de Constantinopla. Dióscoro, el sucesor de Cirilo, se había ganado la aprobación de Teodosio, el emperador. Se citó un concilio presidido por Dióscoro para confirmar la doctrina de Eutiques, el cual se conoce comúnmente en la historia de la iglesia como el “Concilio Ladrón” (449 d.C.). Dióscoro, por medio de un terrorismo brutal, intimidó a los delegados y forzó sus puntos de vista en el concilio. Teodoreto, obispo de Ciro, fue depuesto, y Flaviano, quien había depuesto a Eutiques, fue asesinado. No se leyó el Tomo de León. El emperador Teodosio murió

en el año siguiente, y el Concilio de Calcedonia fue convocado en 451 d.C. Este sería el mayor concilio jamás citado hasta ese entonces, y en él se condenarían tanto el eutiquianismo como el nestorianismo. Aquí también se corrigieron los diversos errores y deficiencias contenidos en la declaración de la doctrina de la persona de Cristo, y el credo redactado por este concilio ha sido reconocido desde entonces hasta el presente como la declaración ortodoxa.

La declaración de Calcedonia. El Concilio de Calcedonia aprobó dos cartas, la de Cirilo y la del Tomo de León, las cuales proveyeron la base para la declaración calcedonia. La primera carta de Cirilo (dirigida a Juan de Antioquía) afirmaba la unidad de la persona de Cristo, en oposición al nestorianismo; y su segunda carta (a Nestorio) también se le oponía. El Tomo de León se interesaba en la realidad, la integridad y lo completo del Cristo hombre, en oposición al eutiquianismo.³ Lo que sigue es el texto del Credo de Calcedonia:

“Nosotros, entonces, siguiendo a los santos Padres, todos de común consentimiento, enseñamos a los hombres a confesar a Uno y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, el mismo perfecto en Deidad y también perfecto en humanidad; verdadero Dios y verdadero hombre, de cuerpo y alma racional; consustancial (coesencial) con el Padre de acuerdo a la Deidad, y consustancial con nosotros de acuerdo a la humanidad; en todas las cosas como nosotros, sin pecado; engendrado del Padre antes de todas las edades, de acuerdo a la Deidad; y en estos postreros días, para nosotros, y por nuestra salvación, nacido de la virgen María, de acuerdo a la humanidad; uno y el mismo, Cristo, Hijo, Señor, Unigénito, para ser reconocido en dos naturalezas, inconfundibles, incambiables, indivisibles, inseparables; por ningún medio de distinción de naturalezas desaparece por la unión, más bien es preservada la propiedad de cada naturaleza y concurrentes en una Persona y una sustancia, no partida ni dividida en dos personas, sino uno y el mismo Hijo, y Unigénito, Dios, la Palabra, el Señor Jesucristo; como los profetas desde el principio lo han declarado con respecto a Él, y como el Señor Jesucristo mismo nos lo ha enseñado, y el Credo de los Santos Padres que nos ha sido dado”.

La cristología postcalcedonia. El Concilio de Calcedonia (451 d.C.) marcó el cierre de la controversia en el occidente. Sin embargo, las iglesias orientales se rehusaron a aceptar los decretos del concilio, y pidieron una declaración accesoria acerca de las dos voluntades de Cristo. En 482 d.C., el emperador Zeno publicó un decreto conocido

como el *Henoticon*, en el cual tanto el nestorianismo como el eutiquianismo fueron condenados, el Credo de Calcedonia fue abrogado, y el Credo de Constantinopla fue declarado como la única norma de la ortodoxia. Aparecieron cuatro tendencias principales: (1) el monofisismo, (2) el monotelitismo, (3) el adopcionismo, y (4) el socinianismo.

1. El monofisismo representó un resurgimiento del eutiquianismo, o la doctrina de que Cristo tenía solo una naturaleza compuesta. Su humanidad era considerada meramente un accidente de la sustancia divina. El lema litúrgico era, “Dios ha sido crucificado”. Aunque fue considerado hereje, sus creencias fueron, en sustancia, las de Cirilo y los alejandrinos de su tiempo. Leoncio de Bizancio intentó aplacar a los simpatizantes de Cirilo reformulando la fórmula calcedonia, para lo cual utilizó las categorías de Aristóteles, lo que dio lugar a su doctrina de la *enhypostasia*.⁴ Esta afirma que una naturaleza puede combinarse con otra de tal forma que retenga sus características peculiares, siempre poseyendo su sustancia en la segunda naturaleza. Por lo tanto, no está sin hipóstasis, gracias a la *enhypostasis*, ya que “ha dado de sus atributos intercambiamente, los cuales continúan en la peculiaridad presente y no mezclada de sus propias naturalezas”. El monofisismo fue condenado por el Quinto Concilio Ecuménico de Constantinopla (553 d.C.).

2. El monotelitismo sostuvo que Cristo poseía una sola voluntad, por lo que se relaciona estrechamente con el monofisismo. El emperador Heráclito, quien se alarmó a causa del progreso del islamismo en Arabia, buscó reconciliar a los monofisitas con la ortodoxia, sugiriendo que se aceptara una doctrina propuesta un siglo antes en un libro que se le adjudica a Dionisio el Areopagita. Esa enseñanza decía que, en efecto, en Cristo hubo dos naturalezas, la divina y la humana, pero que las mismas estaban unidas de manera tal que permitían una sola voluntad y una sola operación. Los dos bandos aceptaron el arreglo por un corto tiempo, resultándoles insatisfactorio a ambos. El emperador emitió un edicto conocido como el *Ekthesis*, sancionando el monotelitismo, sin embargo resultó en una intensificación de la contienda. Su sucesor, Constancio II, abrogó el *Ekthesis* en 648 d.C., y mediante otro decreto, el *Tipos*, prohibió tanto la afirmación como la negación del monotelitismo. Constantino Pognato, en 680 d.C., convocó el Sexto Concilio Ecuménico en Constantinopla para allanar la controversia. El concilio condenó el monotelitismo y añadió un párrafo al Credo de Calcedonia, el cual afirmó no solo las dos naturalezas sino las dos

voluntades, estando la voluntad humana sujeta a la divina en la persona de Cristo.⁵

3. El adopcionismo resultó similar al nestorianismo anterior, y surgió en España durante la última parte del siglo octavo. Dos obispos, Elipando de Toledo y Félix de Urgel, intentaron reconciliar las doctrinas de la iglesia con el Corán del islamismo. Sugirieron que Cristo era el Hijo de Dios naturalmente, pero solo en lo que respecta a su deidad; sin embargo, en lo que respecta a su humanidad, era solamente el siervo de Dios, como lo son todos los seres humanos, habiendo sido hecho el Hijo de Dios por adopción. Según su naturaleza divina, era el unigénito; según su naturaleza humana, era el primogénito. Su humanidad fue adoptada dentro de su divinidad por un proceso gradual. Comenzando por su concepción milagrosa, se manifestó más plenamente en el bautismo, y se perfeccionó en el momento de la resurrección. Se trataba de un resurgimiento del nestorianismo. Cristo era considerado como un hombre ordinario, unido a Dios de manera ordinaria, sin que fuera una encarnación en sentido particular alguno. Carlomagno convocó dos sínodos con el fin de determinar la fe ortodoxa. El adopcionismo fue condenado en Frankfort (794 d.C.); y de nuevo en Aix-la-Chapelle (799 d.C.), y, como añadidura, Félix fue también depuesto.

4. El socinianismo pertenece a la parte temprana de la historia moderna de la iglesia, y se relaciona con el antiguo arrianismo. Un unitarianismo crudo había aparecido previamente entre los humanistas italianos, con puntos de vista que parecían encarnar las varias modificaciones del arrianismo y del ebionismo. Se dice que, en 1546, una confraternidad secreta de racionalistas reformados sostuvo reuniones en Vicencia. Aparentemente, los líderes eran Lelio Socino, el tío, y Fausto Socino, el sobrino, dos italianos de noble cuna. El primero elaboró un sistema de unitarianismo en el que consideraba a Jesús como sobrenaturalmente concebido y nacido de una virgen, siendo verdaderamente el Hijo de Dios. Pero en cuanto a su naturaleza, era sencillamente considerado un hombre a quien Dios le dio revelaciones extraordinarias, lo exaltó al cielo después de su muerte, y le entregó el gobierno de la iglesia. Era, por lo tanto, un hombre divinizado. El socinianismo temprano sostuvo que Cristo recibió el Espíritu en el bautismo, y siendo que fue llevado al cielo para que recibiera instrucciones especiales, debía, pues, adorársele. El socinianismo tardío, bajo la presión del racionalismo, desembocó en el deísmo y el unitarianismo, los cuales, en

sus formas liberales, consideran a Jesucristo no otra cosa que un hombre de carácter y poder excepcionales. Lelio Socino murió en Zúrich, en 1562, y Fausto Socino organizó no mucho tiempo después una sociedad unitaria en Transilvania.

La cristología ecuménica. El desarrollo de la antigua cristología católica ya estaba prácticamente concluido para el tiempo del Sexto Concilio Ecuménico, el cual se llevó a cabo en Constantinopla, en 680 d.C. Como hemos indicado, el adopcionismo y el socinianismo aparecieron más tarde, pero fueron solo variaciones de las antiguas herejías condenadas por el Credo de Calcedonia. Juan Damasceno, en la iglesia oriental, y Tomás de Aquino en la occidental, fueron quizá los más capaces exponentes de la cristología calcedonia. Sin que hiciera otra mayor contribución, Juan Damasceno ofreció una explicación de las dos naturalezas y las dos voluntades como relacionadas con la misma sola persona.⁶ Su gran obra consistió en la sistematización y preservación de los resultados ya obtenidos. En la iglesia occidental, los teólogos escolásticos se confinaron mayormente a discutir asuntos incidentales ligados al credo, por lo que no se puede decir que hicieran progreso real alguno. *Los cuatro libros de sentencias*, la obra del obispo de París Pedro Lombardo (1164), fue confirmada por el Cuarto Concilio Lateranense (1215), y se convirtió en la norma de la ortodoxia. Su aserción de que, “la naturaleza humana de Cristo era impersonal”, fue retada por Walter de San Víctor (c. 1180), quien lo acusó de sostener “que Cristo se había vuelto nada”. Esto dio ocasión a la “herejía nihilista”. Los místicos Tauler (m. 1361) y Ruysbroek (c. 1381) destacaron a Cristo como el representante divino, o el “prototipo restaurado de la humanidad”. Las iglesias Luterana y Reformada también edificaron sobre las bases de la declaración de Calcedonia. Los luteranos se inclinaron más hacia la posición eutiquiana de la unidad de la persona, y los reformados hacia la distinción nestoriana entre las dos naturalezas, pero ambos negaron esas dos antiguas herejías. El protestantismo, no obstante, rechazó uniformemente el *Theotokos*, considerando la expresión, “madre de Dios”, como objetable y equívoca. Fuera de eso, la declaración de Calcedonia ha venido a ser el credo ortodoxo del protestantismo, ya sea el luterano, el reformado o el anglicano. William G. T. Shedd sostiene que “la mente humana es incapaz de trascenderse en su esfuerzo de entender el misterio de la compleja persona de Cristo”. Philip Schaff declara que “la cristología calcedonia es considerada por los griegos y los romanos, y por la mayoría de los teólogos ingleses y americanos,

como el *ne plus ultra* del conocimiento cristológico realizable en este mundo. Las declaraciones de la posición protestante se pueden encontrar en los varios credos y confesiones, especialmente en la Confesión de Augsburgo (1530), la Segunda Confesión Helvética (1566), y los Treinta y Nueve Artículos (1571).⁷ Los credos posteriores, incluyendo los Veinticinco Artículos del Metodismo, son por lo general compendios o revisiones de credos anteriores.

En tiempos más modernos se ha desarrollado lo que se conoce como el *communicatio idiomatum*, o la comunión de las dos naturalezas, una doctrina que aparentemente encuentra su germen en la pericoreisis de Juan Damasceno. En conexión con los dos estados de Cristo, surgieron las teorías kenótica y kríptica, las cuales resulta mejor considerarlas en conexión con el tema de la humillación de Cristo. La cristología moderna ha sido grandemente influenciada por las filosofías racionalistas y críticas de nuestros tiempos, como es el caso con todos los demás departamentos de la teología. Pero, aunque los ataques han sido severos, no han podido sacudir el firme cimiento de la fe cristiana. Tenemos que admitir que los credos son inadecuados, puesto que lo finito nunca podrá expresar lo infinito. Aun así, podemos exclamar con el apóstol Pablo, “E indiscutiblemente, grande es el misterio de la piedad: Dios fue manifestado en carne, justificado en el Espíritu, visto de los ángeles, predicado a los gentiles, creído en el mundo, recibido arriba en gloria” (1 Timoteo 3:16).

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1. El obispo Pearson declara que, “Así como el Espíritu Santo no moldeó la naturaleza humana de Cristo para que procediera de la propia sustancia de Él como Espíritu, así tampoco debemos creer que formara parte alguna de su carne de alguna otra sustancia que no procediera de la Virgen. En efecto, Él procedió de los padres de acuerdo a la carne, puesto que fue, como tal, totalmente hijo de David y de Abraham” (Pearson, *On the Creed*, 253).
2. El Credo de Antioquía es como sigue: “Nosotros, por lo tanto, reconocemos a nuestro Señor Jesucristo, el Hijo de Dios, el Unigénito, completo Dios y completo hombre, de un alma y un cuerpo racional, engendrado por el Padre antes de las edades de acuerdo a (su) divinidad, pero en estos últimos días... de la virgen María de acuerdo con (su) humanidad. Por cuanto ha tenido lugar la unión de las dos naturalezas, nosotros confesamos a un Cristo, un Hijo, un Señor. De acuerdo a esta concepción de la unión inconfundible, reconocemos a la santa Virgen como la madre de Dios, porque el Logos divino se hizo carne y se volvió hombre, y de la concepción de ella unió él consigo mismo el templo que recibió de ella. Reconocemos las declaraciones evangélicas y apostólicas concernientes al Señor, las cuales hacen que existan en una misma persona los caracteres del Logos divino y del hombre común, pero distinguiéndolas como dos naturalezas, y las cuales enseñan que las características divinas son de acuerdo a la divinidad de Cristo, y que las características

humildes son de acuerdo a su humanidad” (compárese con Seeburg, *Textbook in the History of Doctrines*, 266).

3. La declaración contra Eutiques, como se encuentra en el Tomo de León, es como sigue: “Porque rechaza (1) a los que presumen separar el misterio de la encarnación en una doble calidad de hijo, y porque destituye del sacerdocio (2) a los que se atreven decir que la deidad del Unigénito es pasible; y porque resiste (3) a aquellos que imaginan una mezcla o confusión de las dos naturalezas de Cristo, y porque expulsa (4) aquellos que enseñan entrañablemente que la forma de siervo que Él tomó de nosotros fue una sustancia celestial o de algún otro tipo, y porque anatémiza (5) a aquellos que pretenden que el Señor tenía dos naturalezas antes de la unión, y que eran moldeadas en una después de la unión”.
4. Debe hacerse una distinción entre los términos *enhyposstasia* y *anhypostasia*. La teología usa el primero para expresar el hecho que Cristo tiene dos naturalezas, aunque en una persona: una naturaleza tiene su hipóstasis en la otra. Usa el segundo para expresar la idea de que la naturaleza humana de Cristo no tiene personalidad separada en sí misma.
5. El párrafo que se le añadió al Credo de Calcedonia reza como sigue: “Y, de la misma manera, predicamos dos voluntades naturales en Él (Jesucristo), y dos operaciones naturales no divididas, incontrovertibles, inseparables, no mezcladas, en conformidad con la doctrina de los santos padres; y las dos voluntades naturales no (son) contrarias, ¡en lo absoluto! (como los herejes afirman), sino que su voluntad humana sigue la voluntad divina, y no la resiste ni la rechaza, sino que se sujeta a su voluntad divina y omnipotente. Era propio que la voluntad de la carne no se moviera, sino que se sujetara a la voluntad divina, según el sabio Atanasio”.
6. Juan Damasceno trató de contestar la siguiente pregunta: “¿Cómo puede reconciliarse la doctrina de las dos naturalezas, y de las dos voluntades en Cristo, con la unidad de su persona?” Su solución fue esta: primero, consideró la naturaleza humana como la que constituía a la persona; y, segundo, supuso una especie de interpenetración o pericoreisis, la cual trajo un intercambio de propiedades entre las dos naturalezas (compárese con T. R. Crippen, *A Popular Introduction to the History of Christian Doctrine*, 116).

La Confesión de Augsburgo: “Enseñamos también que Dios el Hijo asumió la naturaleza humana en el seno de la bienaventurada Virgen María, de manera que hay dos naturalezas, la divina y la humana, inseparablemente unidas en una Persona, un Cristo, Dios verdadero y verdaderamente hombre, que nació de la Virgen María, verdaderamente sufrió, fue crucificado, muerto y sepultado, para reconciliarnos con el Padre y ser sacrificio, no solamente por el pecado original, sino también por todos los pecados actuales de los seres humanos”.

La Segunda Confesión Helvética. “De aquí que reconozcamos en nuestro Señor Jesucristo, el único y siempre el mismo, dos naturalezas o modos sustanciales de ser: Una divina y una humana. Acerca de ambas decimos que están unidas, pero esto de manera tal que ni se hayan entrelazadas entre sí, ni reunidas, ni mezcladas. Más bien están unidas y ligadas en una sola persona, de manera que las propiedades de ambas naturalezas siempre persisten. O sea, que nosotros veneramos solamente a un Señor Jesucristo, pero no a dos Señores distintos. En una sola persona Dios verdadero y hombre verdadero, sustancialmente, según la naturaleza divina, igual al Padre; más según la naturaleza humana, sustancialmente igual a nosotros y en todo semejante a nosotros, excepto en lo concerniente al pecado”.

La Confesión de Westminster: “El Hijo de Dios, la segunda persona de la Trinidad, siendo verdadero y eterno Dios, igual y de una sustancia con el Padre, habiendo llegado la plenitud del tiempo, tomó sobre sí la naturaleza del hombre, con todas sus propiedades esenciales y con sus debilidades comunes, mas sin pecado. Fue concebido por el poder del Espíritu Santo en el vientre de la virgen María, de la sustancia de ésta, así que, dos

naturalezas perfectas y distintas, la divina y la humana, se unieron inseparablemente en una persona, pero sin conversión, composición o confusión alguna. Esta persona es verdadero Dios y verdadero hombre, un Cristo, el único mediador entre Dios y el hombre”. Esta expresión se considera usualmente la más clara y vigorosa de las iglesias calvinistas.

Los Treinta y Nueve Artículos de la Iglesia de Inglaterra: “El Hijo, que es Verbo del Padre, engendrado del Padre desde la eternidad, verdadero y eterno Dios, de una misma substancia con el Padre, tomó la naturaleza humana en el vientre de la bienaventurada Virgen, de su substancia, de modo que las dos naturalezas divina y humana, entera y perfectamente fueron unidas en una misma persona para no ser jamás separadas, de lo que resultó un solo Cristo, verdadero Dios y verdadero Hombre; que verdaderamente padeció, fue crucificado, muerto y sepultado para reconciliarnos con su Padre, y para ser víctima no solamente por la culpa original, sino también por todos los pecados actuales de los hombres”.

Los Veinticinco Artículos del Metodismo: “El Hijo, que es el Verbo del Padre, verdadero y eterno Dios, y de una misma substancia con el Padre, tomó la naturaleza humana en el seno de la bienaventurada Virgen; de manera que dos naturalezas enteras y perfectas, a saber: la divina y la humana, se unieron en una sola persona, para jamás ser separadas; de lo cual es un solo Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, el cual verdaderamente padeció, fue crucificado, muerto y sepultado, para reconciliar a su Padre con nosotros, y para ser sacrificio, no solamente por la culpa original, sino también por los pecados personales de los hombres”. Se notará que la única diferencia entre esta declaración y la que se encuentra en los Treinta y Nueve Artículos consiste en la omisión de la frase, “de su substancia”.

Artículos de Fe de la Iglesia del Nazareno: “Creemos en Jesucristo, la Segunda Persona de la Divina Trinidad; que Él eternalmente es uno con el Padre; que se encarnó por obra del Espíritu Santo y que nació de la virgen María, de manera que dos naturalezas enteras y perfectas, es decir, la Deidad y la humanidad, fueron unidas en una Persona, verdadero Dios y verdadero hombre, el Dios-hombre. Creemos que Jesucristo murió por nuestros pecados, y que verdaderamente se levantó de entre los muertos y tomó otra vez su cuerpo, junto con todo lo perteneciente a la perfección de la naturaleza humana, con lo cual Él ascendió al cielo y está allí intercediendo por nosotros”.

CAPÍTULO 21

LA PERSONA DE CRISTO

Nuestra aproximación histórica al asunto de la cristología demuestra que la doctrina de la persona de Cristo no siempre se ha delimitado ni definido adecuadamente. Hemos visto que debe hacerse una distinción marcada entre las dos “naturalezas” y la sola “persona”, y que no debe haber una división de la persona ni una confusión de las naturalezas. También hemos visto que la iglesia, por medio de sus concilios, buscó proteger cuidadosamente la enseñanza ortodoxa en contra de las opiniones herejes, siendo las declaraciones autorizadas la cristología calcedonia, la atanasia y la del Tercer Concilio Ecuménico. La recta fe es, de acuerdo con el símbolo atanasiano, “que nuestro Señor Jesucristo, hijo de Dios, es Dios y hombre. Es Dios engendrado de la sustancia del Padre antes de los siglos, y es hombre nacido de la madre en el siglo: perfecto Dios, perfecto hombre, subsistente de alma racional y de carne humana; igual al Padre según la divinidad, menor que el Padre según la humanidad. Más aún cuando sea Dios y hombre, no son dos, sino un solo Cristo, y uno solo no por la conversión de la divinidad en la carne, sino por la asunción de la humanidad en Dios; uno absolutamente, no por confusión de la sustancia, sino por la unidad de la persona. Porque a la manera que el alma racional y la carne es un solo hombre; así Dios y el hombre son un solo Cristo”. Por tanto, la doctrina incluye las siguientes verdades a las que ha de dársele la debida consideración: (1) la deidad de Cristo; (2) la humanidad de Cristo; (3) la unidad de la persona de Cristo; y (4) la diversidad de las dos naturalezas.

LA DEIDAD DE CRISTO

Cuando se discutió la Trinidad, se consideró ampliamente la deidad del Hijo como eterna en la esencia de la Deidad. Ahora nos corresponde tratar la deidad del Hijo en la persona de Cristo. En la historia de la

doctrina hay dos avenidas para acercarnos al tema: la textual y la histórica. El método *textual* aborda el tema por medio de los numerosos textos de prueba, los cuales se clasifican de varias maneras, aunque usualmente incluirán los pasajes bíblicos que se refieren a sus títulos divinos, sus atributos divinos, sus actos divinos y su divina adoración. Este método, a pesar de sus muchas ventajas, tiene una particular desventaja: el depender de textos de prueba siempre se abre a la objeción de que puedan interpretarse de manera equívoca por aquellos cuyas mentes están prejuiciadas u obstinadas en contra de la propia deidad de Cristo. Por otro lado, es el método *histórico* el que ha servido para convencer a los seres humanos respecto al carácter sobrenatural de Cristo, persuadiéndoles de que Él es verdadero Dios. Ese es el método de los evangelios, puesto que cualquier lector atento deberá compartir el asombro, las percepciones y las conclusiones de los discípulos en cuanto a la deidad de su Señor. Gisle Johnson señala que cualquier idea acerca de Cristo que se forme de esa manera, “no será ni vacilante ni vaga, ya que a medida que crece más clara y firmemente nuestra concepción de su personalidad, se profundiza la compenetración al interior de su personalidad, y su divinidad se revela ante nuestros ojos” (Gisle Johnson, *Outline of Systematic Theology*, 159-160). Richard Rothe señala de igual manera la necesidad de captar la naturaleza divina de Cristo a partir del estudio del cuadro de su vida humana. “Hablar de reconocer y aceptar el elemento divino en Cristo”, dice, “sin que se le observe brillar desde lo que es humano en Él, o sin que se capte el reflejo en el espejo de su humanidad, es sencillamente proponer palabras huecas”. Por lo tanto, no intentaremos ningún sistema elaborado de textos de prueba en ese sentido, sino que referiremos al lector a la multiplicidad de pasajes bíblicos acerca de la deidad de Cristo que se han provisto en conexión con nuestra discusión de la Trinidad. Aquí será suficiente considerar solo los puntos que incluyan la encarnación y su relación con la obra de redención de Cristo.

La preexistencia de Cristo. La iglesia en todas las edades ha afirmado la doctrina de la verdadera deidad de Cristo, y por consiguiente, su existencia eternal — el *Mesías* del Antiguo Testamento, y el *Christos* del Nuevo Testamento. ¿Fue Jesús de Nazaret el Cristo? ¿Tuvo el Cristo de los evangelios una personal existencia eterna antes de que naciera de la virgen María? Y si ese fue el caso, ¿cuál era la naturaleza de esa existencia? ¿Existía como hombre o como Dios? Si esto último, ¿existía como el solo Dios, una unidad personal simple y absoluta, o existía como una

de las esenciales e infinitas personas del Dios trino? La Biblia, así como las acciones conciliares de la iglesia, afirman que Jesús de Nazaret era el Cristo, el Hijo del Dios viviente. Jesús, hablando de sí mismo, dijo, “Antes de que Abraham fuese, yo soy” (Juan 8:58); y, “Nadie subió al cielo, sino el que descendió del cielo, el Hijo del Hombre, que está en el cielo” (Juan 3:13). Isaías lo llamó, “Padre eterno” (Isaías 9:6), y Pablo declara que, “él es antes de todas las cosas, y todas las cosas en él subsisten” (Colosenses 1:17).

No obstante, el sencillo hecho de la existencia no conlleva necesariamente la evidencia de la deidad.¹ No provee una prueba contra el arrianismo, el cual mantiene que Cristo era de una misma esencia con el Padre, pero no idéntico en esencia, y, por consiguiente, no verdaderamente Dios. Tampoco el hecho de la preexistencia provee prueba en contra de las así llamadas “teorías idealistas” modernas. Una de esas teorías sostiene que la preexistencia de Cristo fue solo ideal, un principio de potencia impersonal que se personalizó en Jesús. Otra de esas teorías mantiene que Cristo no fue un ser eterno, sino un ser premundano, creado, una imagen espiritual perfecta de Dios, y el prototipo de la humanidad. Por eso Otto Pflleiderer, quien sostuvo que Cristo existió en otra forma previamente a su estado terrenal, consideró esa preexistencia, no como un principio abstracto y personal, sino como una personalidad concreta, una imagen de Dios, y, por tanto, un Hijo creado de Dios. Dicho autor no consideraba a ese Cristo preexistente como una verdadera deidad en sentido alguno, sino como hombre: un hombre “espiritual” preexistente. Es evidente que esas teorías se relacionan estrechamente con el antiguo arrianismo, por lo que hay que clasificarlas entre las formas del unitarianismo moderno. El hecho de la preexistencia, no obstante, sí refuta al socinianismo y a todas las concepciones puramente humanitarias de Cristo.

La Biblia enseña, y la iglesia lo ha creído, que el Uno preexistente no fue otro que el Hijo eterno de Dios, la segunda persona de la Trinidad. La cristología, por lo tanto, está vitalmente relacionada con el trinitarismo. “El movimiento antitrinitario de tiempos recientes”, dice Isaac A. Dorner, “ha hecho meridianamente claro que, como consecuencia, solo queda la alternativa de pensar sobre Dios de forma unitaria, y, en tal caso, ver a Jesús en sí mismo como un simple hombre, o, de si está supuesto a ser el Dios-hombre, verlo con distinción eterna en Dios, y, por consiguiente, dedicarse a probar que la unidad de Dios es considerablemente consistente con tales distinciones” (Isaac A. Dorner, *A*

System of Christian Doctrine, I:415). Y así, precisamente, lo hace la iglesia, ya que sostiene que en la Trinidad hay tres personas que subsisten en una esencia o naturaleza divina, y que no fue lo que era común a las tres personas lo que asumió nuestra naturaleza humana, sino aquello que marca las distinciones en la Trinidad. No fue la Deidad la que se encarnó, sino una de las personas de la Deidad. No fue el Padre o el Espíritu los que se encarnaron, sino el Hijo, la segunda persona de la Trinidad. Por lo tanto, el Uno preexistente no es una simple abstracción o idealización; no es una criatura preexistente, ya sea humana o divina; es “el Hijo unigénito de Dios, que nació del Padre antes de todos los siglos; Dios de Dios; Luz de Luz; Dios verdadero de Dios verdadero; nacido, no creado; consubstancial con el Padre, por quien todo fue hecho”. La iglesia encuentra en la Biblia su base para esta posición. El pasaje clásico se encuentra en el prólogo del Evangelio de San Juan (Juan 1:1-5): “En el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios. Este era en el principio con Dios. Todas las cosas por él fueron hechas, y sin él nada de lo que ha sido hecho, fue hecho. En él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres. La luz en las tinieblas resplandece, y las tinieblas no prevalecieron contra ella”. Aquí el Verbo o Logos es identificado con Jesús, y todo el Evangelio se dedica a la descripción de ese Logos. Ese Logos era eterno; existió en el principio. Sin embargo, Él no estaba solo en el mundo eterno; estaba *pros ton Theon*, existía con Dios, a quien vino a revelar como el Verbo encarnado. Aún más, este Logos no solo era eterno, existente en el principio con Dios, sino que era Dios. El *locus classicus* de Pablo ha de encontrarse en su Epístola a los Filipenses, en la que específicamente declara que Cristo, antes de su existencia en la tierra como Jesús de Nazaret, existió por toda la eternidad “en forma de Dios”, y también “igual a Dios” (Filipenses 2:6). De la misma manera, la Epístola a los Hebreos coloca a Cristo como el Hijo hecho tanto superior a los ángeles (Hebreos 1:4), y, todavía más, identifica el oficio sacerdotal como coeterno con el Hijo mismo. “Tú eres sacerdote para siempre, según el orden de Melquisedec” (Hebreos 5:6). Así como se consideraba al sacerdocio como carente de fin, tampoco tenía principio. Los dos eran coeternos: el ser Hijo y el ser sacerdote.

Cristo fue el Jehová del Antiguo Testamento. La deidad de Cristo encuentra apoyo abundante en el Antiguo Testamento, como ya lo hemos señalado en nuestra discusión de la Trinidad. Sin embargo, para poder demostrar la continuidad de la misión redentora del Hijo, resulta

necesario señalar el cumplimiento de las dos declaraciones proféticas concernientes al Mesías. La primera es la profecía de Jeremías acerca del nuevo pacto. Como se recordará, la ley mosaica fue entregada por medio de la dispensación de los ángeles, refiriéndonos más especialmente al “ángel de Jehová”, quien era a la misma vez siervo y Señor, y ángel y Jehová. Dicha ley fue dada en su propio nombre (Éxodo 23:20-21). Más tarde, Moisés declaró, “Profeta de en medio de ti, de tus hermanos, como yo, te levantará Jehová tu Dios; a él oiréis” (Deuteronomio 18:15). Luego Jeremías profetizará diciendo, “He aquí que vienen días, dice Jehová, en los cuales haré nuevo pacto con la casa de Israel y con la casa de Judá. No como el pacto que hice con sus padres el día que tomé su mano para sacarlos de la tierra de Egipto; porque ellos invalidaron mi pacto, aunque fui yo un marido para ellos, dice Jehová” (Jeremías 31:31-32). Esteban declaró específicamente en su primer discurso que la primera de estas profecías se había cumplido en Cristo, refiriéndose también a la ley dada por medio de la dispensación angelical. El autor de la Epístola a los Hebreos desarrolla plenamente ese tema cuando discute el nuevo pacto (compárense Hechos 7:53 y Hebreos 8:6-13; 10:16-18). La profecía de Malaquías está estrechamente relacionada con este asunto, aunque se refiere más específicamente al templo que al pacto: “He aquí, yo envío mi mensajero, el cual preparará el camino delante de mí, y vendrá súbitamente a su templo el Señor a quien vosotros buscáis, y el ángel del pacto, a quien deseáis vosotros. He aquí viene, ha dicho Jehová de los ejércitos” (Malaquías 3:1).² Siendo que el Señor de un templo representa la deidad a la que se le consagra la adoración, el acto de la entrada de nuestro Señor al templo evidencia que era a Él, como el Jehová del Antiguo Testamento, a quien la adoración se le consagraba.

Los peculiares reclamos de Jesús mismo. El más elevado testimonio de la deidad de Cristo deben ser, por necesidad, sus propios reclamos. Si se argumenta que las pretensiones de una persona acerca de sí misma no tienen valor, se deberá responder que ello depende, como pregunta previa, de quién es esa persona. Esa fue la objeción de los fariseos, quienes le dijeron a Jesús, “Tú das testimonio acerca de ti mismo; tu testimonio no es verdadero. Respondió Jesús y les dijo: Aunque yo doy testimonio acerca de mí mismo, mi testimonio es verdadero, porque sé de dónde he venido y a dónde voy; pero vosotros no sabéis de dónde vengo, ni a dónde voy... 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” (Juan 8:13-18). No es posible enumerar aquí sino solo unos pocos de los reclamos de Jesús, uno de los asuntos más profundos que mente humana jamás pueda examinar. Jesús hizo para sí el reclamo de, (1) poseer atributos divinos, como lo fue el que era eterno (Juan 8:58; 17:5), omnipotente (Mateo 28:20; 18:20; Juan 3:13), omnisciente (Mateo 11:27; Juan 2:23-25; 21:17), y omnipresente (Mateo 18:20; Juan 3:13). Pretendió (2) poseer el poder, y lo manifestó, de obrar milagros, o de facultar a otros para que hicieran obras maravillosas (Mateo 10:8; 11:5; 14:19-21; 15:30-31; Marcos 6:41-44; Lucas 8:41-56; 9:1-2). Reclamó (3) prerrogativas divinas, como la de ser el Señor del sábado (Marcos 2:28), y tener el poder de perdonar pecados y de hablar *como* Dios o *por* Dios (Mateo 9:2-6; Marcos 2:5-12; Lucas 5:20-26). Pretendió (4) conocer al Padre de manera directa y perfecta, como nadie más puede hacerlo (Mateo 11:27; Lucas 10:22), y ser el Hijo de Dios de manera única (Mateo 10:32-33; 16:17, 27). (5) Habló palabras de infinita sabiduría, porque habló como ningún otro hombre había hablado. (6) Aceptó el homenaje de la adoración (Mateo 14:33). Y, (7) pretendió ser el juez último de todos los hombres (Mateo 7:21-23; 13:41-43; 19:28; 25:31-33; Marcos 14:62; Lucas 9:26; 26:69-70).

LA HUMANIDAD DE CRISTO

Cristo se encarnó de forma tal que lo hizo hombre. La Biblia nos dice, “Y aquel Verbo fue hecho carne, y habitó entre nosotros” (Juan 1:14); y, “por cuanto los hijos participaron de carne y sangre, él también participó de lo mismo” (Hebreos 2:14). Luego, debemos considerar su naturaleza humana como verdadera y completa, sin que admitiera defecto alguno en sus elementos esenciales, ni adquiriera adición alguna en virtud de su conjunción con la Deidad. Más aún, la naturaleza humana de nuestro Señor fue asumida bajo condiciones que pertenecen propiamente al hombre, y se sujetó a un proceso de desarrollo común a los demás seres humanos, con la excepción del pecado. Por tanto, en Él, el desarrollo fue natural y normal, pero libre de los prejuicios de la depravación heredada o de la influencia restrictiva del pecado. Por esa razón se le llama “el Hijo del Hombre”, la realización perfecta de la eternal idea de la humanidad.

La naturaleza humana de Cristo. La encarnación no significó meramente que se asumiera un cuerpo humano, puesto que la naturaleza humana no consiste en la sola posesión de cuerpo, sino en la posesión

de cuerpo y alma. Dos hechos resaltarán claramente. *Primero*, que nuestro Señor tenía un cuerpo humano. Aunque resultó una herejía de corta duración, fueron los docetas los primeros que lo negaron, y lo hicieron estableciéndose en la creencia de que la materia es esencialmente mala.³ Las pruebas bíblicas de su naturaleza humana son muchas y variadas. Tenemos los relatos del nacimiento, la circuncisión, la visita al templo, y el bautismo y la tentación (Mateo 2:1—4:1; Lucas 2:1—4:13). Tuvo hambre (Mateo 4:2), sed (Juan 19:28), y cansancio (Juan 4:6). Se nos habla de sus dolores corporales y de su sudor como de sangre en el huerto (Lucas 22:44); de su desplome bajo el peso de la cruz (Lucas 23:26); y de sus manos y pies horadadas, de su agonía en la cruz, y de su muerte y sepultura (Mateo 24:33-66; Marcos 15:22-47; Lucas 23:33-56; Juan 19:16-42). *Segundo*, nuestro Señor tenía un alma humana. La evidencia de esto se considera casi igualmente concluyente. Apolinario la cuestionó sustituyendo el Logos divino por un alma humana que aparecía de varias formas de tiempo en tiempo. Pero el apolinarianismo nunca ha constituido la doctrina aceptada de la iglesia. Jesús, en anticipación de su pasión, dijo a sus discípulos, “Ahora está turbada mi alma” (Juan 12:27), y, de nuevo en el huerto, “Mi alma está muy triste, hasta la muerte” (Mateo 26:38). Jesús dijo de sí mismo, “soy manso y humilde de corazón” (Mateo 11:29), y “se regocijó en el Espíritu” (Lucas 10:21) cuando los discípulos regresaron de una misión exitosa. Cristo, por tanto, tuvo un alma humana tanto como un cuerpo humano. Negar que los atributos, los hechos y las experiencias naturales del alma humana no sean evidencia de una completa humanidad, es preparar el camino para la negación de la deidad de Cristo basada en los actos, atributos y nombres que se le adscriben.

La impecabilidad de Cristo. En Cristo no hubo pecado original. La depravación heredada resulta de uno haber descendido naturalmente de Adán, pero el nacimiento de Cristo fue milagroso, por lo que nació sin la corrupción natural o heredada conexas a los demás seres humanos. Siendo que tuvo solo a Dios como Padre, el nacimiento de Cristo no fue uno procedente de la naturaleza humana pecaminosa, sino de la conjunción de la naturaleza humana y la divina, santificando la naturaleza humana por medio del acto mismo. El pecado es un asunto de la persona, y siendo que Cristo era el Logos preexistente, y la segunda persona de la adorable Trinidad, como tal, fue alguien no solo libre del pecado, sino de la posibilidad del pecado. Cristo, desde su nacimiento, fue perfecto en la relación con su Padre celestial, y

absolutamente libre de las inclinaciones pecaminosas que caracterizan a cada hijo natural de Adán. Cristo también estuvo libre del pecado actual. Él “no hizo pecado, ni se halló engaño en su boca” (1 Pedro 2:22). Su vida terrenal fue libre de falta o mancha. Como niño, fue dependiente y obediente (Lucas 2:51); como joven, fue respetuoso y dócil (Lucas 2:52); y como hombre fue santo, inocente, sin mancha, apartado de los pecadores, y hecho más sublime que los cielos (Hebreos 7:26).

Pero Cristo también fue hecho “en semejanza de carne de pecado” (Romanos 8:3). Los mejores expositores siempre han estado de acuerdo en que este pasaje significa que la carne de Cristo fue como aquella que en nosotros es pecaminosa. “Ni el griego ni el argumento requieren que la carne de Cristo sea considerada *carne pecaminosa*, aunque siga siendo su carne, su encarnación, la que lo puso en contacto con el pecado” (*Commentary on Romans*, por Sanday-Headlam). Proponemos, con DeBose, que, siendo que la santidad de Jesucristo fue por el Espíritu Santo en Él, y no simplemente en su naturaleza, Él fue por tanto la causa de su propia santidad, y su impecabilidad fue suya propia (compárese con DeBose, *Soteriology of the New Testament*). El misterio reside en que Cristo haya tomado nuestra naturaleza de forma tal que, aunque sin pecado, haya llevado las consecuencias de nuestro pecado. Más aún, Cristo poseyó inmortalidad en sí mismo. “En él estaba la vida” (Juan 1:4). Este derecho de su cuerpo a la inmortalidad, lo rindió, y por sí mismo puso su vida para volverla a tomar. Y aunque podamos decir que Cristo, siendo el encarnado Hijo divino, y no nacido como nacieron los otros seres humanos, haya sido elevado por sobre todas aquellas debilidades que existen en el ser humano por causa del pecado, con todo Él, voluntariamente, se hizo partícipe de la debilidad y fragilidad humana, “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” (Hebreos 2:17-18).

LA UNIDAD DE LA PERSONA DE CRISTO

Hemos considerado la prueba bíblica de la deidad de Cristo, y la de su perfecta humanidad, pero ahora pondremos atención a la unión de esas dos naturalezas en una persona. Esta unión se efectuó por la encarnación, y el resultado fue la persona teantrópica, o el Dios-hombre, quien unió en sí mismo todas las condiciones de la

existencia divina tanto como humana. Esta sola personalidad es el Logos preexistente, o el Hijo divino, quien asumió para sí la naturaleza humana, y al hacerlo, la personalizó, y también la redimió. Nuestro estudio conllevará cuatro temas: (1) la naturaleza de la encarnación, (2) la unión hipostática, (3) la encarnación y la Trinidad, y (4) la encarnación como una condescendencia permanente.⁵

La naturaleza de la encarnación. La encarnación, en el sentido en que hemos de considerarla, no fue solo un estado en el ministerio mediador de Cristo, sino la base necesaria para todo. En su aplicación a “el Verbo hecho carne”, tenemos que distinguir la encarnación de toda forma de transubstanciación. Los apóstoles no enseñan que la segunda persona de la Trinidad cesó de ser Dios cuando se hizo hombre. La expresión equivale a decir que Cristo vino en carne, y por lo tanto asume una naturaleza humana, permitiéndole entrar redentoramente a las experiencias de los seres humanos. Un punto de vista bíblico de la encarnación conlleva varios hechos. *Primero*, que fue el Verbo, o solo la segunda persona de la Trinidad, quien se encarnó.⁴ Una persona trinitaria puede encarnarse, pero sin que esa encarnación sea de toda la deidad, puesto que la deidad representa a la esencia divina en tres modos, y la esencia en los tres modos como tal no se encarnó. Siendo que toda la esencia o naturaleza divina existe en cada uno de los tres modos, como Padre, Hijo y Espíritu Santo, podemos decir que cuando el Hijo se encarnó, habitó corporalmente en él toda la plenitud de la deidad, pero solo en el modo de la segunda persona, o el Hijo divino. *Segundo*, que la encarnación fue la unión de una persona divina con la naturaleza humana, pero no con una persona humana. La naturaleza humana que Él asumió adquirió personalidad en virtud de su unión con Él. Por lo tanto, se indica que socorrió “a la descendencia (*sperma*) de Abraham” (Hebreos 2:16); y también que se conoció como “la simiente de la mujer” (Génesis 3:15) y el “linaje de David” (Romanos 1:3). Estas expresiones solo pueden querer decir que la naturaleza asumida por nuestro Señor todavía no había sido individualizada. La naturaleza humana de Cristo no era impersonal excepto en este sentido: no fue personalizada desprendiéndose de la raza por medio del nacimiento natural, sino por volverse un factor constituyente de la sola persona teantrópica. *Tercero*, que el cuerpo que asumió el Hijo fue preparado para Él por el Espíritu Santo. “Por lo cual, entrando en el mundo dice: Sacrificio y ofrenda no quisiste; mas me preparaste cuerpo” (Hebreos 10:5). El Hijo, en el sentido trinitario, es “el

unigénito” del Padre, pero también es “el santo ser” que fue engendrado del Espíritu Santo y nacido de la virgen María. Los socianistas supusieron que algunos de los elementos de su cuerpo fueron provistos por la virgen, y otros por el Espíritu Santo, por lo cual fue llamado Hijo de Dios. Pero el obispo John Pearson dice que, “Así como Él fue hecho de la sustancia de la virgen, así no fue hecho de la sustancia del Espíritu Santo, ya que su esencia no puede ser de manera alguna hecha. Y siendo que el Espíritu Santo no lo engendró comunicándole su esencia, no es por tanto su padre, aunque lo haya concebido. No hubo elementos materiales en la persona de Cristo excepto aquellos que recibió de ella”. Thomas O. Summers añade: “No hay nada en lo que la Biblia sea más explícita que en esto: que así como su divinidad fue concebida sin una madre, desde la eternidad, así también su humanidad fue concebida sin un padre. Fue engendrado del Espíritu Santo, no por comunicación alguna de su esencia, como lo sería en una paternidad humana, sino por una operación milagrosa que capacitó a la virgen para hacer las funciones de la maternidad, pero sin dejar de ser virgen” (*Systematic Theology*, I:203).

La unión hipostática. La unión de la naturaleza divina y la humana en Cristo es de tipo personal, es decir, que ambas descansan en su posesión permanente de un ego o yo interno común, el del Logos eterno. A esto se le llama en la teología, la unión hipostática, término que se deriva del uso de la palabra *hypostasis*, la cual marca la distinción entre las subsistencias personales en la Deidad, y su sustancia o esencia común. Las dos naturalezas se encuentran, y tiene comunión la una con la otra, únicamente por medio del yo que les es común a ambas. El término, así entendido, persigue salvaguardarnos de dos errores: el de la confusión de las dos naturalezas en una tercera esencia que no sea ni divina ni humana, y el de una conjunción o afiliación de naturalezas que pueda considerarlas como separadas la una de la otra. La posesión de las dos naturalezas no conlleva una doble personalidad, ya que la base de la persona es el Logos eterno, y no la naturaleza humana. Cristo, por tanto, va a hablar uniformemente de sí mismo en la persona singular. Siempre, y en todo lugar, el agente es uno. Nunca habrá un intercambio entre el “yo” y el “tú”, como en la Trinidad. Los varios modos de consciencia pasan rápidamente de lo divino a lo humano, pero la persona es siempre la misma. De aquí que Jesús diga, “Yo y el Padre uno somos” (Juan 10:30), pero después diga, “Tengo sed” (Juan 19:28). En el primer caso, la forma de consciencia es divina; en el

segundo, humana. Hay pasajes frecuentes en los que a la persona se le designa con un título divino, aunque se le adscriban atributos humanos, como es el caso de, “para apacentar la iglesia del Señor, la cual él ganó por su propia sangre” (Hechos 20:28); “El que no escatimó ni a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros” (Romanos 8:32); “porque si la hubieran conocido, nunca habrían crucificado al Señor de gloria” (1 Corintios 2:8); y, “en quien tenemos redención por su sangre” (Colosenses 1:14). También se habla de atributos divinos como pertenecientes a la persona designada por un título humano: “Nadie subió al cielo, sino el que descendió del cielo; el Hijo del Hombre, que está en el cielo” (Juan 3:13); “¿Pues qué, si viereis al Hijo del Hombre subir adonde estaba primero?” (Juan 6:62); y “El Cordero que fue inmolado es digno de tomar el poder, las riquezas, la sabiduría, la fortaleza, la honra, la gloria y la alabanza” (Apocalipsis 5:12).

La encarnación y la Trinidad. A veces surge la pregunta acerca de la relación que existe entre la encarnación y la Trinidad. Previo a la encarnación, la Trinidad consistía del Padre, el Hijo no encarnado (*logos asarcos*) y el Espíritu Santo. Subsiguiente a la encarnación, consistió del Padre, el Hijo encarnado (*logos ensarkos*) y el Espíritu Santo. Sin embargo, la encarnación no opera ningún cambio en la Trinidad, ya que el hecho de que el Hijo asuma la naturaleza humana no implica que se le añada otra persona. La segunda persona de la Trinidad fue modificada por la encarnación, pero no la Trinidad como tal, puesto que ni el Padre ni el Espíritu se hicieron personas divino-humanas. Al hacerse hombre, el Hijo continuó siendo Dios, debido a que todavía subsistía en la naturaleza divina.

La encarnación como una condescendencia permanente. La unión de las dos naturalezas en la sola persona teantrópica es indisoluble y eterna. Por maravilloso que parezca, y por incomparable sea el misterio, nuestro Señor llevó consigo su naturaleza humana hasta las profundidades mismas de la Deidad. En su ascensión, llevó su humanidad glorificada hasta el trono de Dios. “Se hizo hombre de una vez y para siempre: nuestra humanidad es un vestido que Él no doblará para echarlo a un lado. Emanuel será por siempre su nombre”. Su naturaleza humana glorificada está ahora unida con el Hijo eterno, siendo el Dios-hombre la persona intermedia de la Trinidad. Por esa razón el Hijo se ubica en la relación más estrecha posible con la redención de la humanidad, y, por su Espíritu, está siempre presente para asegurar el progreso de su reino. De aquí que la Biblia declare acerca de Cristo que

“es Dios sobre todas las cosas, bendito por los siglos” (Romanos 9:5); que “en él habita corporalmente toda la plenitud de la Deidad” (Colosenses 2:9); que “Jesucristo es el mismo ayer, y hoy, y por los siglos” (Hebreos 13:8); y, sobre todo, que tenemos “un gran sumo sacerdote que traspasó los cielos” (Hebreos 4:14-15).

LA DIVERSIDAD DE LAS DOS NATURALEZAS

La unidad de la persona de Cristo encuentra su verdad complementaria en la diversidad de las dos naturalezas. Tan necesaria para una concepción fiel de la encarnación como es la unión hipostática de ellas en Jesucristo, también es que la Deidad y la humanidad retengan, cada una, sus respectivas propiedades y funciones, sin alteración de la esencia, ni interferencia mutua. Aunque los actos y las cualidades de la naturaleza humana o divina de Cristo puedan ser atribuidos a la persona teantrópica, no puede decirse que dichas naturalezas se los atribuyan mutuamente. Las propiedades que pertenecen a una naturaleza están por necesidad confinadas a ella. Una sustancia material solo puede tener propiedades materiales, y una sustancia inmaterial solo puede tener cualidades inmateriales o espirituales. Por otro lado, las naturalezas, sin importar cuán heterogéneas sean, pueden pertenecer a la misma persona. Así, pues, en la Trinidad, tres personas o hipóstasis subsisten en una misma naturaleza. En el ser humano, una persona subsiste en dos naturalezas, una inmaterial o espiritual, y la otra material o física. En Cristo, como ser teantrópico, la sola persona subsiste en dos naturalezas, la divina y la humana, o, si lo analizamos más minuciosamente, en tres naturalezas, la divina, la espiritual y la física.

El Credo de Calcedonia. La declaración de Calcedonia, la cual se mencionó previamente en conexión con el desarrollo de la cristología en la iglesia, nos provee una auténtica guía para la creencia ortodoxa relativa a las dos naturalezas. “[U]no y el mismo, Cristo, Hijo, Señor, Unigénito, para ser reconocido en dos naturalezas, inconfundibles, incambiables, indivisibles, inseparables; ningún medio de distinción de naturalezas desaparece por la unión, más bien es preservada la propiedad de cada naturaleza y concurrentes en una Persona y una Sustancia”. William G. T. Shedd, en su libro, *History of Christian Doctrine*, (I:399ss), nos ofrece una traducción un tanto más sencilla: “Él es un Cristo, existente en dos naturalezas, sin mezcla, sin cambio, sin división, sin separación, sin que en nada se destruya la diversidad de las

dos naturalezas por su unión en la persona”. Aquí no solo se afirman las dos naturalezas de Cristo, sino que sus relaciones se ajustan mutuamente en cuatro puntos principales: sin mezcla (o confusión), sin cambio (o conversión), sin división, y sin separación. Entonces, si nos acogemos a la fe ortodoxa o católica, (1) debemos creer que la unión de las dos naturalezas en Cristo no las confunde o mezcla de modo que destruya sus propiedades distintivas. La deidad de Cristo es tan pura deidad después de la encarnación como lo era antes, y la naturaleza humana de Cristo es tan naturaleza humana pura y simple como la de su madre o la de cualquier individuo humano, excluyendo el pecado. (2) Hemos de rechazar como heterodoxa cualquier teoría que convierta una naturaleza en otra, ya sea por una absorción de la naturaleza humana por la divina, como en el eutiquianismo, o por la reducción de la naturaleza divina a la humana, como en algunas de las teorías kenóticas. (3) Hemos de mantener las dos naturalezas en una unión tal que no divida la persona de Cristo en dos mitades, como en el nestorianismo, o que las mezcle en un compuesto que no sea ni Dios ni hombre, como en el apolinarianismo. Lo que resulta de la unión no son dos personas, sino una persona que une en sí misma las condiciones de la existencia tanto divina como humana. (4) Hemos de sostener una unión de las dos naturalezas que sea inseparable. En Cristo, la unión de la humanidad con la deidad es indisoluble y eterna. Es una apropiación permanente de la naturaleza humana de parte de la segunda persona de la Trinidad.

La encarnación y la obra redentora de Cristo. Hemos visto que la encarnación es el hecho básico en la economía mediadora. Debemos ahora indicar brevemente cómo la misma se relaciona a la obra redentora de Cristo. El propósito primario del Señor al asumir “carne y sangre” fue proveer expiación por su muerte sacrificial. Fue el propósito del Padre que, “por la gracia de Dios gustase la muerte por todos” (Hebreos 2:9).⁶ Por medio de esa muerte Cristo efectuó tres cosas: la abolición de la muerte en sí, la reconciliación de los ofensores, y la propiciación necesaria para ambas cosas. También se afirma que esto lo logró “socorriendo” o “rescatando” a “la descendencia de Abraham”, viniendo “a ser misericordioso y fiel sumo sacerdote en lo que a Dios se refiere, para expiar los pecados del pueblo” (Hebreos 2:16-17). Luego, el propósito primario de la encarnación fue el proveer expiación. Pero “la descendencia de Abraham” también se refiere a un propósito más remoto en la encarnación. La expiación, aunque es perfecta en Cristo,

requiere ser aplicada por el Espíritu. El traer a sí mismo “la descendencia de Abraham” implicó que Cristo asumió la naturaleza humana en su capacidad de desarrollo, o de continuidad como raza. Él, por tanto, fue un hombre de raza, el verdadero representante de la raza humana, y, como consecuencia, se llama a sí mismo “la simiente de Abraham”, a quien se le habían hecho las promesas (Gálatas 3:16). Por lo tanto, “Cristo nos redimió de la maldición de la ley, hecho por nosotros maldición... para que en Cristo Jesús la bendición de Abraham alcanzase a los gentiles, a fin de que por la fe recibiésemos la promesa del Espíritu” (Gálatas 3:13-14). El apóstol Pablo expresa este propósito haciendo hincapié en lo ético cuando declara que Dios “nos escogió en él antes de la fundación del mundo, para que fuésemos santos y sin mancha delante de él, en amor...” (Efesios 1:4-5). Cristo, pues, es “la simiente” o centro vital del cual brotará un pueblo redimido y santo, caracterizado por el apóstol Pedro como “linaje escogido, real sacerdocio, nación santa, pueblo adquirido” (1 Pedro 2:9). Pero ese propósito remoto ha de ser sucedido por un propósito final o último. El Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo nos ha dado “a conocer el misterio de su voluntad, según su beneplácito, el cual se había propuesto en sí mismo, de reunir todas las cosas en Cristo, en la dispensación del cumplimiento de los tiempos, así las que están en los cielos, como las que están en la tierra” (Efesios 1:9-10). Aquí, entonces, la encarnación queda relacionada, *primero*, a la obra acabada de Cristo, o la expiación; *segundo*, al propósito más remoto hallado en la obra del Espíritu, o la administración de la redención; y *tercero*, a las últimas cosas, o la escatología.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Cada vez que se hace un esfuerzo por llevar la cristología a una conclusión lógica, o por formularla, se presenta la dificultad de evadir o el ebionismo o el docetismo, o el nestorianismo o el monofisismo, ya que estos se colocan a cada lado, como Sicilia y Caribdis, y obligan a la historia de las doctrinas a acomodarse de la mejor manera para repeler el error antagonista, y así defenderse del ataque de esas varias formas de herejía. Sin embargo, la razón para que se dé tal situación no descansa en la doctrina en sí, cuyo significado es infinito, sino en las limitaciones humanas que afectan la dogmática de cada caso en particular (Crooks y Hurst, *Encycl. and Meth.*, 431).
2. Aquí el profeta describe la venida del Mesías no solo como el mensajero del pacto, sino también como el Señor y dueño del templo judío, y por consiguiente, como un divino príncipe o gobernador --

Él “vendrá súbitamente a su templo”. El señor de un templo es la divinidad a quien se consagra la adoración. El templo de Jerusalén, del cual habla aquí el profeta, estaba consagrado al Dios verdadero y viviente, por lo cual tenemos el testimonio expreso de Mala-

quías de que el Cristo, el libertador, cuya venida se ha anunciado, no era otro que el Jehová del Antiguo Testamento (Miner Raymond, *Christian Theology*, 94).

3. Hay varios relatos antiguos acerca de la apariencia personal de nuestro Señor, pero ninguno puede considerarse como completamente digno de confianza. El primero, según se informa, fue compuesto por Publio Lentulo, un oficial romano, entre tanto que el otro, descubierto por Tischendorf, se dice que fue escrito en griego, por Epifanio. Ofrecemos aquí solo el primero, según se tradujo del latín: “Era un hombre de alta estatura, de buena apariencia, y de semblante tan venerable que inspiraba amor y asombro en el que lo contemplaba. Su cabello estaba peinado de forma curva, y era rizo, pero más oscuro que claro, y caía sobre sus hombros, con partidura por el medio, conforme al estilo de los nazarenos. Su frente era suave y perfectamente serena, su cara estaba libre de arrugas y de manchas, y era hermosa, aunque un tanto tosca, pero su nariz y boca eran perfectas. Su barba, que no era larga sino partida, tenía un color castaño parecido al de su pelo. Sus ojos eran claros y vivaces. Su aspecto era terrible cuando reprendía, placentero y amigable cuando amonestaba, alegre pero sin perder la solemnidad: era una persona que nunca se le veía reír, pero a menudo sí llorar”. (Para ambos relatos véase Potts, *Faith Made Easy*, 206-207).

“¡Encontradnos una mejor respuesta a las preguntas de nuestros espíritus que la que Cristo ha provisto! ¡Mostradnos un mejor ideal de humanidad que el que Él ha provisto! ¡Ofrecednos mejor testimonio de la vida más allá del sepulcro que la que Él ofreció! ¡Ah!, por cuatro mil años el mundo ha tratado en vano de regresar a Dios, y ahora que Él mismo ha venido para ser el camino, no accederemos a negación alguna” (William M. Taylor, D.D.).

4. Aunque la persona encarnada es el Dios-hombre, o la manifestación de Dios en la carne, la personalidad divina le corresponde solo al Hijo, la segunda persona de la Trinidad. Como una persona distintiva en la Deidad, trae a la humanidad la naturaleza divina entera, y prolonga por siempre su personalidad eterna por medio de los procesos de su desarrollo y de su obra mediadora (William Burton Pope, *Compendium of Christian Theology*, II:113).

La prueba plena de la encarnación no está contenida en la noción de una simple unión de la naturaleza divina con la humana. El asunto de la encarnación no era una mera naturaleza, sino una persona: el Hijo personal. La naturaleza divina les es común a las personas de la Trinidad, por lo que cualquier limitación que la encarnación le imponga a la naturaleza divina le negaría al Hijo toda porción distinta o peculiar que le pertenezca. Ello contradeciría el sentido más abierto y uniforme de la Biblia. El Padre y el Espíritu Santo no tuvieron una parte en la encarnación como la del Hijo. La profunda verdad y realidad de la encarnación tampoco provee la unión de la simple naturaleza divina con la naturaleza humana. No significaría nada para la personalidad única de Cristo; nada para la realidad y la suficiencia de la expiación (John Miley, *Systematic Theology*, II:17).

5. Necesitamos tener en consideración que la naturaleza divina no asumió una persona humana pero sí asumió una naturaleza humana, y que de las tres divinas personas, no fue ni la primera ni la tercera la que asumió esa naturaleza, sino la persona del medio, la que sería el del medio (el mediador), pues se encargaría de la mediación entre Dios y nosotros. Si la plenitud de la Deidad hubiera habitado en una persona humana, se hubiera añadido a la Deidad una cuarta persona, y si cualquiera otra de las tres personas aparte de la segunda hubiera nacido de una mujer, hubiera habido dos Hijos en la Trinidad. Pero, siendo que el Hijo de Dios y el Hijo de la bienaventurada virgen son solo una persona, es, por consiguiente, solo un Hijo, por lo que no se efectúa alteración alguna en las relaciones de las personas de la Trinidad (Usher, *Incarnation*, I:580).

La unión de las dos naturalezas en Cristo es permanente, y esto por la condescendencia infinita del Hijo de Dios y la gloria del hombre. Se hizo hombre de una vez y para siempre: nuestra humanidad no es un vestido que Él doblará para ponerlo a un lado. Emanuel es su nombre para siempre. Siendo esto así, es apenas justo hablar de la alianza de nuestro Señor con nuestra raza como una parte de su humillación mediadora: si hubiera sido así, su humillación no terminaría nunca. Es cierto que el efecto de su condescendencia nunca cesará. Él será uno con la humanidad por toda la eternidad. Como si hubiera expresamente que declararlo, para mantenerlo en las mentes de su pueblo y prevenirlo de equivocación, la siguiente profunda declaración fue puesta por escrito: "...entonces también el Hijo mismo se sujetará..."; Él mismo se sujetará (1 Corintios 15:28). Su unión con nosotros, que es lo mismo que su reino o su tabernáculo con nosotros, no tendrá fin. Lo conocemos solo como Emanuel (William Burton Pope, *Compendium of Christian Theology*, II:141-142).

Es la doctrina de la iglesia, como fue definitivamente formulada en el símbolo calcedonio, que la unión de las dos naturalezas en Cristo es una para siempre inseparable (John Miley, *Systematic Theology*, II:23).

6. Este pasaje, y todo su contexto (Hebreos 2:10-18) demuestra de manera impresionante que la encarnación fue el camino a la cruz. Cada uno de los tres términos que se emplean es de gran importancia. Fue para abolir la muerte, al quitarle su poder de las manos de su representante y señor, el diablo. Esto, sin embargo, requería que asumiera nuestra carne a fin de que gustara la muerte por cada ser humano, y así librar a aquellos que por temor a la muerte estaban durante toda su vida en esclavitud. Esta liberación la logró por su sacrificio de reconciliación, como lo comprueban suficientemente los vocablos *apallaxi* y *enocoi*. Era solo como hombre que podía un Sumo Sacerdote fiel y misericordioso en las cosas que pertenecen a Dios, hacer expiación por los pecados del pueblo, *eis to ilaskesthai*. Para poder lograr estos resultados -- la destrucción de la muerte, la reconciliación de los ofensores sujetos a la muerte, y la propiciación requerida para alcanzar las dos cosas -- nuestro Señor se apropia de la descendencia de Abraham, toma en sí mismo la humanidad, y toma para sí la humanidad *epilanbanetai*, o los bienaventurados, con el fiel Abraham, y la descendencia de Abraham mi amigo. Pero fue para que gustara de la muerte *uper pantos* (William Burton Pope, *Compendium of Christian Theology*, II:144).

CAPÍTULO 22

LOS ESTADOS Y OFICIOS DE CRISTO

La consideración de los estados y oficios de Cristo representa una transición natural entre la doctrina de su persona y la de su obra acabada, conociéndose esta última comúnmente como la expiación. Los estados de Cristo son dos: el estado de humillación y el estado de exaltación. Teológicamente hablando, éstos representan los varios énfasis sobre las dos naturalezas del Dios-hombre.¹ La doctrina de los dos estados fue formulada en el siglo cuarto, y constituyó un derivado de la controversia apolinarista. En cuanto a los límites de la humillación, encontramos que hay diferentes posiciones. La Iglesia Reformada sostiene que se extiende desde la concepción milagrosa hasta la terminación de su descenso al Hades, pero la Iglesia Luterana hace del descenso la primera etapa de la exaltación. Los teólogos arminianos, por lo regular, aceptan la posición luterana. Los oficios de Cristo son tres: profeta, sacerdote y rey. Esta clasificación triple fue trabajada cuidadosamente por Eusebio en una fecha temprana, y tanto Calvino como Lutero la siguieron. En tiempos más modernos, la clasificación ha sido el principio de distribución de Schleiermacher, Dorner, Martensen, Hodge, Pope, y Strong. En este capítulo consideraremos, pues, los siguientes temas: (1) el estado de humillación; (2) el estado de exaltación; y (3) los oficios de Cristo.

EL ESTADO DE HUMILLACIÓN

La Biblia presenta a Cristo en condiciones de marcado contraste. Los profetas lo vieron como sujetándose a las más grandes indignidades, y como sentado en los más elevados tronos. Los exégetas judíos, incapaces de reconciliar tales contrastes, han afirmado la necesidad de

dos mesías. Mucho de la oposición de Jesús durante su vida terrenal se basó en su condición humilde, coincidiendo exactamente las razones que daban sus opositores con la naturaleza de la humillación que los profetas habían anticipado acerca de Él. Si inquirimos acerca de la naturaleza de su humillación a la luz de los estudios exegéticos modernos, encontraremos que ésta pertenece generalmente, aunque no exclusivamente, a las limitaciones de su naturaleza humana, y a su relación con el castigo por el pecado. La porción bíblica que ha provisto la base para numerosas y ampliamente divergentes teorías cristológicas, se encuentra en la Epístola de San Pablo a los Filipenses:² “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; y estando en la condición de hombre, se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz” (Filipenses 2:5-8). Una exégesis sana revela en este texto dos etapas de la humillación: *la primera*, de lo divino a lo humano; *la segunda*, de la gloria de la humanidad creada a la ignominia de la cruz. Cada etapa está marcada por pasos paralelos en la declinación. Siendo en forma de Dios, (1) hubo una renunciación de sí mismo, “no estimó el ser igual a Dios como cosa a que aferrarse”, o como a menudo se traduce, “nada tuvo, en lo absoluto, de dónde asirse”; (2) hubo un vaciamiento de sí mismo, o kenosis, “sino que se despojó a sí mismo”, es decir, se vació a sí mismo; y (3) asumió la forma de siervo, “hecho semejante a los hombres”. Siendo en forma de hombre, también hay tres pasos bien definidos en la humillación, los cuales hacen un paralelo con los anteriores: (1) una renunciación de sí mismo, “se humilló a sí mismo”; (2) una subordinación, “haciéndose obediente hasta la muerte”; y (3) una perfección de su humillación como el representante de los pecadores, “y muerte de cruz”.³

Las etapas de la humillación de Cristo. Del pasaje que se acaba de citar resulta evidente que los dos estados del ser de Cristo — como el Logos preexistente y como el Verbo hecho carne — necesitaron una doble renunciación: de lo divino a lo humano, y del pesebre a la cruz. La teología reformada, por lo general, le aplica el término *exinanition* a la primera etapa, limitando *la humillación* a la segunda, es decir, a la vida terrenal de Jesús. Si ahora colocamos la totalidad del proceso dentro de sus relaciones históricas, observaremos las siguientes etapas consecutivas en la humillación de la persona redentora: (1) la

exinanition, o la renunciación de sí mismo por parte del Logos preexistente, quien existiendo en forma de Dios, no lo consideró algo a lo cual asirse o algo que mantener. Pero no fue a la divinidad a lo que renunció, sino a la forma bajo la cual la naturaleza divina se había de manifestar. Por tanto, ello debe referirse a lo que se denomina como “la gloria”, en la oración sacerdotal, con lo cual se quiere decir el ejercicio libre e independiente de sus poderes divinos (Juan 17:5). (2) La *encarnación* o sumisión a las leyes del nacimiento natural, tomando así su naturaleza humana de la sustancia de la virgen. Por haber sido concebido del Espíritu Santo, su naturaleza fue sin pecado, pero la asumió, de modo que llevó sobre sí las consecuencias del pecado del hombre. (3) La *limitación de sí mismo* al hacerse humanamente finito, sometiénose a las leyes naturales de crecimiento y desarrollo, en preparación para su oficio como mediador. (4) La *subordinación*, o el ejercicio de sus poderes divinos en sumisión a la voluntad mediadora del Padre, y bajo el control del Espíritu Santo. (5) La *humillación*, que comenzó oficialmente en su bautismo, en el que se convierte en el representante de los pecadores, y que continuó a través de todos los pasos descendientes de la tentación y el sufrimiento, hasta su perfección: la muerte en la cruz.

Después de la Reforma, las iglesias luteranas y reformadas asumieron posiciones ampliamente diferentes en cuanto a la naturaleza de la humillación. Dichas posiciones las podríamos resumir brevemente bajo cuatro encabezados: (1) el *communicatio idiomatum*; (2) las teorías tempranas de la depotenciación; (3) las teorías kenóticas tardías; y (4) las teorías místicas.

El communicatio idiomatum. Este fue un desarrollo peculiarmente luterano, y significa la comunicación de la *idiomata*, o los atributos de las dos naturalezas de Cristo, a la sola persona, y a través de esa persona, de una naturaleza a otra.⁵ Esto no implica que una naturaleza se fusione con la otra, sino que todos los atributos, sean de naturaleza divina o humana, se consideran como atributos de la sola persona. Por lo tanto, los actos de Cristo son actos de su sola persona, y no independientemente de ninguna de las naturalezas de su sola persona. Esta doctrina presupone una *communio naturam*, o comunión de naturalezas, específicamente del tipo que permite una comunicación de atributos y poderes de la naturaleza divina a la humana. Ello, sin embargo, no es recíproco, ya que la naturaleza humana no puede comunicar nada a la divina, la cual no cambia y es perfecta. La naturaleza divina es la alta y

activa, en tanto que la humana es la baja y pasiva. Aquí, de nuevo, no se ha de permitir la confusión de naturalezas, sino el permearse de lo humano con lo divino sobre las bases de una pericorexis, un permearse que toma lugar por medio de la persona, la cual constituye el vínculo de unión entre las dos naturalezas. Así que, por medio de la persona, los recursos de la naturaleza divina se ponen a la disposición de la naturaleza humana. La Iglesia Reformada negó esta posición. A la máxima luterana de, “*Humana natura in Christo est capax divinæ*”, o la naturaleza humana en Cristo es capaz de lo divino, los reformados antepusieron la fórmula, “*Finitum non est capax infiniti*”, o lo finito no puede hacerse infinito.

Las teorías tempranas de la depotenciación. El desarrollo del *communicatio idiomatum* desembocó finalmente en una controversia dentro de la Iglesia Luterana. Temprano en el siglo XVII surgieron dos escuelas, la de Giessen y la de Tubinga, las cuales asumieron posiciones bastante diferentes acerca de la naturaleza de la humillación. Partiendo del *communicatio* como base común, ambas escuelas sostuvieron que, desde el momento de su concepción, Cristo poseyó los atributos de la omnipresencia, la omnisciencia y la omnipotencia. Pero interpretaron la humillación de manera diferente. Los teólogos de Giessen sostuvieron que hubo una kenosis o vaciamiento de los atributos divinos durante la vida terrenal de Cristo, por lo que se le conocía como kenosistas. Por su parte, la escuela de Tubinga sostuvo que los atributos estaban más bien encubiertos, por lo que se le conocía como kriptista. Los kenosistas, no obstante, hacían una distinción entre la posesión de los atributos (*ketesis*) y el uso de los atributos (*crexis*), aplicando la *kenosis* solamente a esto último. De aquí que los kriptistas consideraran la glorificación como la primera demostración de los atributos divinos en la vida de Cristo, mientras que los kenosistas lo veían como su reanudación. Las teorías de la depotenciación asumieron varias formas, pero existía un elemento común a todas ellas: creían que había una fusión literal de la deidad de Cristo con el espíritu del hombre Cristo Jesús.⁶

Las teorías kenóticas tardías. Durante la primera parte del siglo diecinueve se hizo un intento de unir las dos grandes ramas del protestantismo alemán — las iglesias luteranas y las reformadas — sobre el fundamento de la cristología kenótica. La sustancia de esta nueva posición era a los efectos de que Cristo, al encarnarse, se “vació” a sí mismo, por lo cual trajo el Logos eternamente preexistente al interior

de las limitaciones de la personalidad finita. La forma o grado de esa kenosis o “vaciamiento de sí mismo” fue materia de disputa. Aparecieron cuatro tipos más o menos distintivos de la teoría kenótica en la literatura cristológica de ese periodo: las de Tomasio, Gess, Ebrard y Martensen.⁷

1. Tomasio (1802-1875), un luterano de Baviera, fue el más antiguo de los defensores del kenosisismo moderno. Sostuvo que la concepción luterana de las dos naturalezas demandaba, o que lo infinito fuera traído abajo a lo finito, o lo finito elevado a lo infinito. En vista de que la aceptación de esta última posición había llevado a la teología luterana a dificultades insuperables, Tomasio sostuvo que las *majestas* debían abandonarse en pro de la *kenosis*. De acuerdo a Tomasio, el Hijo de Dios entró a la forma de existencia de una criatura con personalidad, haciéndose a sí mismo el ego de un individuo humano. Por lo tanto, su conciencia tenía las mismas condiciones y el mismo contenido que las que se dan en las personas finitas. La diferencia estribaba en lo siguiente: que en Él el ego no procedió de la naturaleza humana, sino que nació dentro de ella, para que Él pudiera forjarlo, a través de ella, hasta hacerse un ser divino-humano completo. Podemos, entonces, decir que la característica distintiva de la kenosis, según Tomasio, era que el Logos se vació a sí mismo de *los atributos relativos* de la omnipresencia, omnisciencia y omnipotencia, a la vez que retuvo los *atributos inmanentes o esenciales* de la Deidad.

2. Gess (1819-1891), un teólogo procedente de Swabia, se desarrolló bajo la influencia de Bengel, Oetinger y Beck. Partiendo, como secuela, del trasfondo del realismo teosófico bíblico, llevó la teoría kenótica aún más lejos que Tomasio. Afirmó que el Logos, no solo se vació a sí mismo de los atributos relativos, sino que también se deshizo de los atributos esenciales. Por lo tanto, el Logos se transformó en alma humana. Esta teoría sostiene además que, aunque Cristo asumió su carne del cuerpo de la virgen, su alma no se derivó de ella, sino que fue el resultado de una kenosis voluntaria.

3. Ebrard (1818-1888) fue un teólogo reformado quien primero adelantó su doctrina en conexión con la Santa Cena. Estuvo de acuerdo con Gess en cuanto a que consideraba que el Logos encarnado había tomado el lugar del alma humana, pero difirió de él en cuanto a que no lo consideró como una depotenciación. Sostuvo que los atributos de la omnipresencia, la omnisciencia y la omnipotencia persistieron, por lo que la humillación fue un ocultamiento de su divinidad. Esta posición

se aproxima estrechamente a la antigua ortodoxia de la Iglesia Reformada.

4. Martensen (1808-1884), un obispo y teólogo danés, adelantó la teoría de una kenosis “real pero relativa”. Con ello quiso decir que la depotenciación, aunque real, solamente se aplica a la vida terrenal de Cristo en la carne, y no a su naturaleza o atributos divinos. “La manifestación del Hijo de Dios en la plenitud del tiempo señala hacia atrás a su preexistencia, entendiéndose por preexistencia no que meramente hubiera estado al principio en el Padre, sino que también había estado originalmente en el mundo. Como el mediador entre el Padre y el mundo, pertenece a la esencia del Hijo no solo tener su vida en el Padre, sino también vivir en el mundo. Él, como ‘el corazón del Padre’, es a la vez ‘el corazón eterno del mundo’. Como el Logos del Padre, es a la vez el Logos eterno del mundo, por medio de quien la luz divina resplandece sobre la creación (Juan 1:4). Él es el fundamento y la fuente de toda razón en la creación... el principio de la ley y las promesas bajo el Antiguo Testamento, la luz eterna que resplandece en las tinieblas del paganismo; y todo grano de verdad que se encuentre en el paganismo, fue sembrado por el Hijo de Dios en las almas de los seres humanos” (H. L. Martensen, *Christian Dogmatics*, 237). El obispo Martensen hace una distinción entre la revelación del Logos y la revelación de Cristo, limitando la kenosis a esta última. El Logos, aunque continúa como Dios en su revelación general al mundo, entra a la misma vez al seno de la humanidad como una simiente santa, a fin de que pueda levantarse dentro de la raza humana como un mediador y un redentor. Como Logos, opera en franca y penetrante actividad por medio del reino de la naturaleza; como Cristo, opera en el reino de la gracia, e indica su consciencia de la identidad personal en una y la otra esfera refiriéndose a su preexistencia.⁸

Si ahora le añadimos a éstas, las teorías kenótica y kríptica anteriores, tendremos al menos una exploración práctica de las varias teorías kenóticas en su relación con la humillación de Cristo. Julius Mueller (m. 1879) es un representante moderno del antiguo kenosisismo, quien sostuvo que la encarnación implicó no solo una renuncia al uso de los atributos y poderes divinos, sino a la posesión de ellos. K. F. A. Kahnis (1814-1888) y J. P. Lange (1802-1884) se acercaron más, de regreso a la antigua posición ortodoxa, al mantener que la kenosis debe limitarse solamente al abandono del uso de los atributos divinos. Isaac Augusto Dörner critica las teorías kenóticas, sustituyéndolas por la idea de una

unión progresiva que se consuma con la participación acrecentada del Logos en la receptividad creciente de la raza humana. Esta teoría aplica la kenosis a toda la gama de la vida terrenal de Jesús, en lugar de limitarla a un solo evento. También sigue el patrón del anterior kenosisismo en el sentido de que no hay depotenciación del Logos, el cual permanece inalterable en ser y realidad, encontrando la limitación en la naturaleza humana, a la cual el Logos se le comunica, según la capacidad creciente de ella.

Las teorías místicas. Como se indicó previamente, las enseñanzas de Zinzendorf fueron, en cierto sentido, el germen del que se desarrollaron las teorías kenóticas posteriores. Sus enseñanzas también marcan una etapa en el desarrollo de las teorías místicas modernas. El misticismo, en cuanto a la influencia sobre la cristología se refiere, fue desarrollado por Weigel, Arndt y Boehme, convirtiéndose en lo que equivalió a una filosofía protestante de corte teosófico. La cristología de las confesiones no satisfizo a los amigos del misticismo. Sintieron la necesidad de un mayor acento en la afinidad esencial del hombre con Dios, y también en la noción de una visión mística. El ojo por el cual el conocimiento terrenal se vuelve real es el hombre mismo, decían esos místicos. En el asunto del conocimiento sobrenatural, el ojo no es el hombre sino Dios, quien es tanto la luz como el ojo en nosotros. Esta luz interior, Weigel la identificó con Cristo. Más tarde se desarrolló la doctrina de una humanidad preexistente o una encarnación pretemporal, en la cual el Verbo, y esta humanidad ideal, estaban juntos desde la eternidad. No fue, por tanto, el Hijo de Dios quien directamente se hizo carne, sino el Hijo de Dios que ya estaba en la naturaleza celestial de la humanidad. Hay tres tipos representativos de esta clase de misticismo de tiempos modernos.⁹

1. Robert Barclay, el teólogo de los cuáqueros, enseñó que la carne de la cual el evangelista Juan habla bajo el símbolo de “el pan vivo que descendió del cielo” (Juan 6:51), es el cuerpo espiritual, y, por tanto, la humanidad pretemporal de Jesús. Con el fin de mantener la creencia en el redentor histórico, Barclay fue obligado a formular dos cuerpos de Cristo, uno celestial y el otro terrenal. La idea más peculiar de Barclay fue, sin embargo, su inclinación al punto de vista de que el Verbo de Dios se reveló a los seres humanos de todas las edades por medio de un mismo cuerpo. Las teofanías del Antiguo Testamento eran, pues, manifestaciones de ese cuerpo previo a la encarnación. Por esta razón,

todos los seres humanos podrían llegar a ser participantes de la vida que es en Cristo, y esto lo hace posible la fe, aun separada de la eucaristía.

2. Zinzendorf fue el fundador de la vecindad de Herrnhut, y el líder de los hermanos moravos. Juan Wesley fue profundamente influenciado por las experiencias espirituales de Los Hermanos, pero reaccionó vivamente en contra de sus peculiares doctrinas. Zinzendorf refleja marcadamente la influencia del anterior misticismo encontrado en Weigel (1533-1588) y Boehme (1575-1624). Sostuvo que el alma humana de Jesús fue soplada por el Hijo mismo como una sustancia gloriosa, santa, casta y divina. Sin embargo, esto se dio de modo tal que su humanidad fue hecha un sujeto de su divinidad, siendo su alma parte de la esencia divina. Jesús es, por consiguiente, el Hijo natural de Dios. Esta idea de familia de Zinzendorf fue también aplicada a la Trinidad y a la iglesia.¹⁰

3. Oetinger interpretó el texto, “A lo suyo vino” (Juan 1:11), como indicando que el hombre fue modelado según el patrón de la humanidad del Cristo pretemporal, y, por lo tanto, la encarnación es un venir literal a lo suyo en el sentido físico. De aquí que él diga, “Puesto que la sabiduría, antes de la encarnación, era la imagen visible del Dios invisible, también el Hijo, en comparación con el Ser de todos los seres, es algo relativamente incorpóreo, aunque Él también es espíritu puro. La humanidad celestial, la cual Él tuvo como el Señor del cielo, estaba invisiblemente presente aun con los israelitas. Ellos tomaron de la roca”. Es, pues, la humanidad celestial de Jesús la que toma o asume para sí misma un cuerpo terrenal.

Resumen y declaración crítica. Las teorías que se están discutiendo se entenderán mejor si las consideramos en su relación con el desarrollo del pensamiento moderno. El luteranismo antiguo, debido a su realce extremo de la deidad de Cristo, prácticamente había ignorado su humanidad. Como dice Philip Schaff, ese luteranismo había llegado al borde del docetismo. El racionalismo que surgió a finales del siglo XVIII fue una reacción en contra de esa cristología escolástica y confesional, trayendo un énfasis renovado en la humanidad de Cristo. Sin embargo, el racionalismo se fue al otro extremo. Ignoró la naturaleza divina, cayendo más tarde en un Cristo ebionístico o puramente humano. Con la llegada de la fe evangélica a Alemania, se puso de relieve de nuevo el elemento humano, lo cual fue seguido por modificaciones originales y reconstrucciones de la cristología ortodoxa. Se pueden notar dos tendencias, la humanista y la panteísta, la primera

con origen en la teología de Schleiermacher, y la segunda con origen en la filosofía de Hegel y Schelling. La tendencia humanista incluye, además de la cristología de Schleiermacher, la de otros como Channing, Bushnell y demás desarrollos unitarios. Los representantes más destacados del panteísmo son Daub, Marheineke y Goeschel.

De nuestra discusión de las teorías kenóticas, es evidente que algunas de ellas deberán clasificarse con las teorías humanistas, y otras con las panteístas. Hemos visto que las anteriores teorías de la depotenciación limitaban la kenosis simplemente al uso, o al uso manifiesto, de los predicados divinos. Las teorías ulteriores, sin embargo, aplicaron la kenosis directamente al Logos, vinculándose a una depotenciación tal que en ocasiones redujo al Logos divino a un mero ser humano finito. Aquí se deben mencionar las teorías de Tomasio, Gess y Julius Mueller. Estas son teorías unitarias, o por lo menos humanitarias, por lo que no pueden incluirse consistentemente con el trinitarianismo ortodoxo.¹¹ El error de ellos yació en lo siguiente: que llevaron al extremo de una imposibilidad metafísica la humillación y la autolimitación, contradiciendo consecuentemente la inmutable esencia de Dios. La tendencia panteísta llevó a otro tipo de cristología. Partiendo de la idea de una unidad esencial entre lo divino y lo humano, sostuvo una encarnación continua de Dios en la raza humana como un todo. La posición peculiar de Cristo, según esta teoría, es que fue el primero en despertar a una consciencia de esa unidad, representándola en su forma más pura y enérgica. Pero la idea de una encarnación racial pronto se desarrolló en una negación de la dignidad específica de Cristo como el único y verdadero Dios-hombre, lo que, como consecuencia, hizo que esta teoría desembocara lógicamente en el racionalismo crítico y el escepticismo religioso. Los teólogos terciarios Martensen y Dorner intentaron armonizar, por medio de sus teorías kenóticas, la cristología ortodoxa y este tipo de idealismo filosófico, pero con éxito dudoso. En cuanto a las teorías místicas, su tendencia fue hacia el arrianismo, como se demostró en la posición de Isaac Watts, y como se afirma en la actualidad en el caso de Paul Maty.

Si ahora tomamos en cuenta la enseñanza del apóstol Pablo, que en la humillación de Cristo hubo una kenosis o vaciamiento de sí mismo (Filipenses 2:7), y si contraponemos a esto la idea de un desvestirse de su gloria preexistente, como lo indica nuestro Señor en su oración sacerdotal (Juan 17:5), encontraremos cierta luz acerca de este perplejo problema. El misterio de la humillación, no obstante, deberá siempre

trascender la comprensión humana. Del despojarse, dice el deán Alford, “Él se vació a sí mismo de la *morfe theon*, que no era la gloria esencial sino su posesión manifiesta... la gloria que tuvo con el Padre antes de que el mundo comenzara, la cual se reanudó en su glorificación. Mientras estuvo en el estado de exinanición, cesó de reflejar la gloria que tenía con el Padre”. Lightfoot toma prácticamente la misma posición: “Él se despojó a sí mismo, no de su naturaleza divina, lo cual sería imposible, sino de sus glorias, las prerrogativas de la Deidad” (Lightfoot, *Commentary on Philippians*, 110). Podemos, entonces, interpretar con seguridad ese despojarse de la gloria como significando la renuncia del ejercicio independiente de sus atributos divinos durante el periodo de su vida terrenal. También podemos creer con confianza: (1) Que el Logos preexistente dejó su gloria, la cual tenía desde antes de la fundación del mundo, con el fin de tomar sobre sí la forma de siervo. (2) Que durante su vida terrenal se subordinó a la voluntad mediadora del Padre en todas las cosas, pero que, conociendo la voluntad del Padre, se ofreció voluntariamente en obediencia a esa voluntad. (3) Que su ministerio durante este periodo estuvo bajo el control inmediato del Espíritu Santo, el cual le preparó un cuerpo, lo instruyó durante el periodo de desarrollo, lo ungió para su misión, y lo capacitó para al final ofrecerse a Dios sin mancha.

EL ESTADO DE EXALTACIÓN

La exaltación es el estado en el cual Cristo deja a un lado las debilidades de la carne, según su naturaleza humana, para asumir de nuevo su majestad. Así como en la humillación hubo estados de descenso, también en la exaltación habrá estados de ascenso. Estos estados son como sigue: (1) El *descensus*, o descenso al Hades; (2) la resurrección; (3) la ascensión; y (4) la sesión.

*El descenso al Hades.*¹² El breve intervalo entre la muerte de Cristo y la resurrección, en la historia de la redención, se conoce como el *descensus ad inferos*, o descenso al Hades. Ese término no se encuentra en la Biblia sino en los credos, y es ahí que se expresa de esta manera: “descendió al infierno”. La doctrina del *descensus*, sin embargo, se basa en pasajes tales como Salmos 16:10, el cual el apóstol Pedro cita en su sermón de Pentecostés: “Porque no dejarás mi alma en el Hades, ni permitirás que tu Santo vea corrupción... viéndolo antes, habló de la resurrección de Cristo, que su alma no fue dejada en el Hades, ni su carne vio corrupción” (Hechos 2:27, 31). Estrechamente relacionado

con este pasaje está otro por el mismo Apóstol, el cual declara que “fue y predicó a los espíritus encarcelados, los que en otro tiempo desobedecieron, cuando una vez esperaba la paciencia de Dios en los días de Noé, mientras se preparaba el arca, en la cual pocas personas, es decir ocho, fueron salvadas por agua” (1 Pedro 3:19-20). El vocablo griego *Hades*, y su complemento hebreo, *Sheol*, significa el lugar velado o impalpable, es decir, el reino de los muertos. El término no contiene referencia al que se sufra castigo mientras se esté en ese estado invisible. Fue a ese reino de los muertos al que el Señor entró durante el tiempo que su cuerpo estuvo oculto en el sepulcro, “ese representante del Hades invisible al que Él entró como alma”.¹³

El *descensus* se debe considerar como la primera etapa en la exaltación. Las iglesias reformadas en general lo consideran la última etapa de la humillación, aunque no lo han convertido en artículo de fe. Los catecismos de Calvino y Heidelberg consideran la expresión de los credos, de que “descendió al infierno”, como refiriéndose a la intensidad de los sufrimientos de Cristo en la cruz, en donde se puede decir que experimentó los dolores del infierno por los pecadores. Los pensadores de Westminster sostuvieron que la expresión sencillamente significaba que Cristo continuó muerto, para propósitos de este mundo, por un periodo de tres días. La Iglesia Luterana, por su lado, sostenía que el *descensus* pertenece a la exaltación de Cristo, y que es un elemento constitutivo de su obra redentora.¹⁴ Esto es lo que enseña la Fórmula de la Concordia (Artículo ix., 2). Los teólogos más antiguos basaban su doctrina principalmente en las palabras del apóstol Pedro (1 Pedro 3:18-19), y también consideraban el descenso como la primera etapa en la exaltación. El descenso tuvo lugar, de acuerdo a la creencia de ellos, inmediatamente después de la vivificación en la tumba, y justo antes de la resurrección visible. Luego, sería seguro creer que, cuando nuestro Señor exclamó, “Consumado es”, terminó la humillación y, en ese mismo instante, empezó la exaltación. Su muerte fue su triunfo sobre la muerte, por lo que la muerte no tendría más poder sobre Él (Romanos 6:8-9). Por consiguiente, cuando entró en el reino de los muertos lo hizo como conquistador. Al descender a las partes más bajas de la tierra (Efesios 4:8-9), “llevó cautiva la cautividad, y dio dones a los hombres”. “Vivificado en espíritu”, fue y predicó a los espíritus encarcelados (1 Pedro 3:18-19), pasaje bíblico este que, “Indica, sin ninguna otra posible interpretación, que en el intervalo el redentor afirmó su autoridad y señorío sobre la vasta región donde la congregación de los muertos

constituye el gran agregado de la humanidad, la gran asamblea a la que podremos aplicar las palabras, ‘En medio de la congregación te alabaré’” (compárese con William Burton Pope, *Compendium of Christian Theology*, II:168-169). Debemos también creer que el cuerpo de Cristo se preservó sin quebrantamiento, y que por lo tanto “no vio corrupción” (Hechos 13:37).¹⁵ Así como por la encarnación el Hijo de Dios asumió sobre sí la carne y la sangre, y por lo tanto entró en el estado de la vida humana, también en el *descensus* entró triunfante al hasta allí desconocido estado de los muertos.

La resurrección. La segunda etapa en la exaltación de Cristo es la resurrección, el acto por el cual nuestro Señor se presentó vivo de la tumba. Como se indicó anteriormente, Lucas, en la introducción a Hechos, hace que la extensión de la vida terrenal de Cristo termine, no en su muerte, sino en su ascensión, “el día en que fue recibido arriba” (Hechos 1:2). La ascensión marcó la transición de su estado terrenal a su estado celestial. Por consiguiente, la resurrección fue el último y más grande evento de la misión terrenal de nuestro Señor. Hay dos fases de esta verdad a la que se les debe dar breve atención: *primero*, el hecho histórico de la resurrección; y *segundo*, el significado dogmático o la importancia de la resurrección.

Primero, el hecho de la resurrección fue autenticado por “muchas pruebas indubitables” (Hechos 1:3). El testimonio de los apóstoles y primeros discípulos es de gran valor, por lo tanto no debe restársele cuantía a la importancia histórica de la resurrección. Habiendo sido crucificado, muerto y sepultado, el cuerpo de Jesús desapareció de la tumba en el tercer día, y esto a pesar del hecho de que la tumba había sido sellada, y una guardia romana había sido puesta delante de ella. A las mujeres que llegaron temprano para visitar la tumba, un ángel les declaró que Jesús había resucitado, y que había ido delante de ellas a Galilea (Mateo 28:1-7). Las ropas de nuestro Señor fueron encontradas en la tumba, lo cual sugiere que el cuerpo las abandonó de forma tal que no se alteraran, excepto en el sentido de que fueran desocupadas. Se apareció vivo a los discípulos en “carne y huesos” tangibles, por lo que reconocieron su cuerpo como el cuerpo en el que había sido crucificado. En adición, reconocieron que el Señor había adquirido nuevos y misteriosos poderes, los cuales trascendían aquellos que había manifestado durante su vida terrenal en la carne. Durante cuarenta días se registran las siguientes apariciones: a María en el huerto (Juan 20:15-16); a Pedro (Lucas 24:34); a los dos discípulos en el camino a

Emaús (Lucas 24:13ss); a los diez que estaban reunidos, estando ausente Tomás (Juan 20:19); a los once (Juan 20:24-29); a los discípulos mientras estaban pescando en el mar de Tiberias (Juan 21:1ss); a más de quinientos hermanos a la vez (1 Corintios 15:6); a Santiago (1 Corintios 15:7); en la ascensión (Lucas 24:50-51); y, por último, al apóstol Pablo (1 Corintios 15:8). Una de las evidencias más fuertes de la resurrección fue, como resultado, el cambio completo e instantáneo que tuvo lugar en las mentes de los discípulos. Del desánimo y la duda, se transformaron en gozosos creyentes. Pero la suprema evidencia de la resurrección deberá siempre ser el don del Espíritu Santo, ofrecido a los discípulos, el cual los hizo ardientes evangelistas del evangelio, dándoles poder en la predicación de la Palabra (compárense Hechos 4:33; 5:32; 10:44 y Hebreos 2:4).¹⁶

Segundo, la resurrección debe también considerarse en su relación con el dogma. Aquí podemos mencionar, (1) la autoverificación de Jesús, o el poder de evidencia de la resurrección; (2) la nueva humanidad como la base y consumación del sacrificio expiatorio; (3) la resurrección como la base de nuestra justificación; (4) la humanidad glorificada en Cristo como la base de una nueva hermandad espiritual; y (5) la resurrección de Cristo como la garantía de nuestra futura resurrección.

1. La resurrección de Cristo fue la autoverificación de los reclamos de Jesús. Fue declarado ser el Hijo de Dios con poder, “por la resurrección de entre los muertos”.¹⁷ La resurrección, entonces, fue un evento de supremo valor demostrativo, y les proporcionó a los apóstoles un significado nuevo de la persona y obra de Cristo. A su vez, hizo posible la revelación más plena del Espíritu Santo (Lucas 24:45; Juan 20:22-23). Por lo tanto, debemos considerar la resurrección como la atestación divina del ministerio profético de Cristo, gracias a la cual no solo sus reclamos fueron vindicados, sino que su misión fue interpretada a los apóstoles y evangelistas.

2. La nueva humanidad de Jesús, por ser sin pecado, proveyó la base para el sacrificio expiatorio. En la encarnación, nuestro Señor asumió carne y sangre con el fin de gustar la muerte por todo ser humano; en la resurrección, alcanzó la victoria sobre la muerte. Es por esa razón que a la resurrección se le considera un nacimiento (Colosenses 1:18; Apocalipsis 1:5). Fue, en realidad, un nacer desde la muerte, y por consiguiente, la muerte de la muerte. Al tomar nuestra naturaleza y morir en ella, para luego vivificarla o revivirla, la hizo, como nueva y

glorificada humanidad, el fundamento de un sacerdocio eterno, siendo su muerte y resurrección la base de la consagración. Es, entonces, un evento de progreso, en el cual el Redentor pasa de un plano inferior a uno superior en la nueva creación. La resurrección no fue un simple regresar del sepulcro al estado natural de la vida humana. Fue un evento trascendental. Es por esta razón que aparecieron dos clases de fenómenos: el natural y el sobrenatural. El fenómeno natural sirvió para identificar al Señor, como lo fue la señal de los clavos, le herida en su costado (Juan 20:26-29), y el hecho de que comió con los discípulos (Lucas 24:39-43). A estos se les vincularon fenómenos sobrenaturales como el aparecer súbitamente en medio de los discípulos, aunque las puertas estuvieran cerradas, y las misteriosas y diversas apariciones adicionales. Nuestro Señor hizo una distinción clara entre su estado resucitado y su modo previo de existencia, ya que al hablar con sus discípulos dijo, “Estas son las palabras que os hablé, estando aún con vosotros: que era necesario que se cumpliese todo lo que está escrito de mí...” (Lucas 24:44). La resurrección, en tanto tiene que ver con el modo de existencia durante los cuarenta días, deberá ser considerada necesariamente como una etapa intermedia en la historia de la exaltación, de cara a la ascensión y su final y perfecta glorificación.

3. La resurrección proveyó la base para nuestra justificación. Cristo “fue entregado por nuestras transgresiones, y resucitado para nuestra justificación” (Romanos 4:25). Por lo tanto, la resurrección viene a ser una vindicación, no solo de su obra profética, sino también de su sacerdocio, ya sea en lo que respecta al carácter de la ofrenda, como a la eficiencia del que la ofrece. Su nacer o emerger de la muerte estableció un sacerdocio nuevo e inmutable. Por esta razón, es el mediador de un mejor pacto (Hebreos 9:11-15). Murió por las transgresiones sucedidas bajo el primer testamento; se levantó para hacerse ejecutor del nuevo pacto. Por este testamento o pacto, “somos santificados mediante la ofrenda del cuerpo de Jesucristo hecha una vez para siempre” (Hebreos 10:9-10). Es por eso que la resurrección provee un principio vital y nuevo: un poder para la justicia como fuente permanente de gracia justificadora y santificadora — “porque con una sola ofrenda hizo perfecto para siempre a los santificados. Y nos atestigua lo mismo el Espíritu Santo” (Hebreos 10:14-15). Y aquí la resurrección se relaciona directamente con la ascensión y la sesión, ya sea que hablemos de su persona o de su obra.

4. La humanidad glorificada de Cristo formó la base de una nueva hermandad espiritual. “Él es la imagen del Dios invisible, el primogénito de toda creación... y él es la cabeza del cuerpo que es la iglesia, el que es el principio, el primogénito de entre los muertos, para que en todo tenga la preeminencia; por cuanto agradó al Padre que en él habitase toda plenitud” (Colosenses 1:15, 18-19). Esta nueva humanidad en Cristo, la cual lo hizo “el primogénito entre muchos hermanos” (Romanos 8:29), provee el vínculo entre Él y los que son adoptados como hijos “por medio de Jesucristo, según el puro afecto de su voluntad” (Efesios 1:5). Esta nueva humanidad es ética y espiritual (Efesios 4:22-24; Colosenses 3:9-10), y como la base de una nueva y santa hermandad, se convierte en la iglesia, el cuerpo de Cristo.

5. La resurrección de Cristo es la garantía de nuestra futura resurrección. Cristo, “primicias de los que durmieron es hecho. Porque por cuanto la muerte entró por un hombre, también por un hombre la resurrección de los muertos... Pero cada uno en su debido orden: Cristo, las primicias; luego los que son de Cristo, en su venida” (1 Corintios 15:20-23). Es una parte vital del propósito redentor de Dios en Cristo, que el ser humano no solo sea libertado espiritualmente del pecado, sino que sea hecho libre de las consecuencias físicas del pecado.¹⁸

La ascensión. La ascensión constituye la tercera etapa en la exaltación de nuestro Señor, y marca el cierre de su vida en la tierra. Es de notar que sea solo el evangelista Lucas quien registre el evento en su orden histórico (Lucas 24:50-51; Hechos 1:9-11), aunque Marcos lo menciona como un hecho en los últimos versículos de su Evangelio (Marcos 16:19). El que Cristo haya sido removido de la tierra al cielo no debe entenderse como queriendo significar una simple transferencia de su presencia de una porción del universo físico a otra, sino como un retirarse local a lo que se conoce como *la presencia de Dios*. La ascensión fue el pasar a una nueva esfera de acción mediadora, un tomar posesión de la presencia de Dios en nuestro favor, por lo cual se asocia inmediatamente con su intercesión como Sumo Sacerdote. Significa la entrada de nuestro Señor al santuario, “para presentarse ahora por nosotros ante Dios” (Hebreos 9:24). Ahí ofrece su humanidad viviente, perfeccionada por medio del sufrimiento (Hebreos 5:6-10), por cuanto “él es la propiciación por nuestros pecados; y no solamente por los nuestros, sino también por los de todo el mundo” (1 Juan 2:2). Ahí también ha consagrado un camino nuevo y vivo para nosotros a través del velo,

“esto es, de su carne”, volviéndose su cuerpo glorificado la vía de acceso a través de la cual su pueblo tiene libertad y arrojo “para entrar en el Lugar Santísimo por la sangre de Jesucristo” (Hebreos 10:19-20). Por último, la ascensión significaba el retirarse de Cristo en la carne con el fin de establecer las condiciones bajo las cuales la iglesia pudiera recibir el Espíritu Santo como un don. “Pero yo os digo la verdad: Os conviene que yo me vaya; porque si no me fuera, el Consolador no vendría a vosotros; mas si me fuere, os lo enviaré” (Juan 16:7).¹⁹

La sesión. La cuarta y última etapa de la exaltación se conoce como la sesión. La misma está estrechamente ligada a la ascensión, y significa, primordialmente, el lugar de Cristo a la diestra de Dios como una presencia intercesora. Marcos vincula la ascensión y la sesión cuando dice de Cristo que “fue recibido arriba en el cielo, y se sentó a la diestra de Dios” (Marcos 16:19). Nuestro Señor se refirió indirectamente a la sesión cuando citó la siguiente profecía de David: “Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi derecha, hasta que ponga a tus enemigos por estrado de tus pies” (Mateo 22:44); y, más tarde, directamente con las palabras de, “Tú lo has dicho; y además os digo, que desde ahora veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del poder de Dios, y viniendo en las nubes del cielo” (Mateo 26:64). Tanto el apóstol Pedro como el apóstol Pablo hablan de Cristo como estando a la diestra de Dios (1 Pedro 3:22; Efesios 1:20-23). Así como el oficio profético de Cristo se volcó en su obra sacerdotal por su muerte y resurrección, así su oficio sacerdotal se volcó en su señorío por la ascensión y la sesión. Y así como la resurrección fue la confirmación divina de su oficio profético, así el don del Espíritu Santo es la confirmación divina tanto de la ascensión como de la sesión. Como profeta, nuestro Señor anticipó la venida del Espíritu Santo como *el Consolador* (Juan 15:26; 16:7, 13); como sacerdote, recibió “del Padre la promesa del Espíritu Santo”, y como rey, “ha derramado esto que vosotros veis y oís” (Hechos 2:33). La presencia de Cristo en el trono es el principio de una autoridad suprema, la cual solo terminará “hasta que haya puesto a todos sus enemigos debajo de sus pies” (1 Corintios 15:25). Cristo no solo es la cabeza de la iglesia, sino que es dado como la cabeza sobre todas las cosas a la iglesia (Efesios 1:20-23). Desde la sesión, nuestro Señor regresará a la tierra una segunda vez, sin relación con el pecado, para salvación (Hebreos 9:28), siendo la ascensión el patrón de ese retorno (Hechos 1:11).

LOS OFICIOS DE CRISTO

El proceso mediador que comenzó históricamente con la encarnación, y que continuó a través de la humillación y la exaltación, alcanzó su perfección plena en la sesión a la diestra de Dios. Por lo tanto, los estados y oficios forman la transición, desde una consideración de la compleja persona de Cristo, hasta su obra consumada en la expiación, relacionando más directamente esos estados la obra mediadora con su persona, entre tanto los oficios lo hacen más directamente con la obra consumada. Como mediador, la obra de Cristo se resuelve en el triple oficio de profeta, sacerdote y rey. Fue instalado en esos oficios en su bautismo, y fue hecho oficialmente el mediador entre Dios y el ser humano por el ungimiento específico del Espíritu Santo. Pero antes de considerar directamente los oficios proféticos, sacerdotales y reales de Cristo, es necesario considerar algunas de las características más generales de Cristo como mediador. Esto servirá como preventivo en contra de cualquier malentendido en cuanto a la naturaleza de la obra mediadora como un todo.

1. Como mediador entre Dios y los seres humanos, Cristo no puede ser solo Dios, ni solo hombre, ya que un mediador supone dos partes entre las cuales intervenir. “Y el mediador no lo es de uno solo; pero Dios es uno” (Gálatas 3:20). “Porque hay un solo Dios, y un solo mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo hombre” (1 Timoteo 2:5). El hombre a quien el Apóstol se refiere es a *Cristo Jesús*, y, por tanto, al hombre teantrópico o Dios-hombre. El Logos no fue ni actual ni históricamente el mediador hasta que asumió la naturaleza humana. En el Antiguo Testamento, Cristo fue el mediador por anticipación, y los seres humanos fueron salvados por medio de su obra mediadora en vista de su futuro advenimiento. En el Nuevo Testamento, los tipos y las sombras por medio de las cuales el Verbo se manifestó a sí mismo son quitados y superpuestos por la más plena revelación del Verbo encarnado.

2. Lo de que Cristo medie es un oficio asumido. Debemos considerar lo de crear como una función primaria de la Deidad. El Hijo nunca la asumió y nunca la depondrá. Pero lo de mediar como un oficio no es inherente en la Deidad, aun cuando digamos que sea inherente en su naturaleza como amor sacrificial (Efesios 1:4; 1 Pedro 1:19-20; Apocalipsis 13:8). El Hijo asumió voluntariamente el oficio de mediador, como enviado del Padre; y encontrándose en la condición de hombre, se humilló a sí mismo y se hizo obediente hasta la muerte en

cruz (Filipenses 2:5-11). Siendo que ese oficio fue voluntario, e implicó que se cumpliera con una comisión, su condescendencia y humillación fueron merecedoras de recompensa. “Por lo cual Dios también le exaltó hasta lo sumo, y le dio un nombre que es sobre todo nombre, 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 2:9-11). Más aún, dado que el oficio de mediador fue asumido, tendrá término en el siguiente sentido: que habrá un tiempo en que la obra de redención cesará. Y si bien el Dios-hombre existirá por siempre, y las relaciones de su pueblo con el Padre serán mediadas eternamente por medio de Él, la obra de redimir a los pecadores tendrá que ser suplantada por el juicio de todas las cosas. “Y de la manera que está establecido para los hombres que mueran una sola vez, y después de esto el juicio, así también Cristo fue ofrecido una sola vez para llevar los pecados de muchos; y aparecerá por segunda vez, sin relación con el pecado, para salvar a los que le esperan” (Hebreos 9:27-28).

3. A Cristo se le representa como el mediador de un pacto. En sentido estricto, puede haber solo dos formas de pacto, la legal y la evangélica. La primera se basa en la justicia, y la segunda en la misericordia. Por el hombre haber pecado en la caída, la primera forma se tornó inoperante, estableciéndose como consecuencia solo el pacto evangélico. A este, unas veces se le llama el pacto de la redención, y otras el pacto de la gracia. El pacto evangélico existió primero bajo la antigua dispensación, y se le conoció como “el primer pacto” (Hebreos 8:6-13). Ahora existe en una segunda forma bajo el Nuevo Testamento, y se le conoce como “el nuevo” o “el mejor pacto” (compárese también con Hebreos 8:6-8). El primero era más externo, y se administraba por medio de sacrificios de animales, y por tipos y símbolos visibles. El segundo es un pacto interno de vida, y por lo tanto espiritual y universal. En el primer pacto, al pueblo se le pronunciaron las palabras en la forma de una ley externa; en el nuevo pacto, la ley está escrita adentro, en el corazón y las mentes del pueblo (Hebreos 8:8-13; 10:16-18).

4. Cristo, como el mediador de un nuevo pacto, descarga tres oficios: el de profeta, sacerdote y rey. Bajo el Antiguo Testamento, Samuel era profeta y sacerdote; David, profeta y rey; y Melquisedec, sacerdote y rey. Solo Cristo reúne en sí mismo un triple oficio. Su oficio profético se menciona en Deuteronomio 18:15 y 18: “Porque Moisés dijo a los

padres: El Señor vuestro Dios os levantará profeta de entre vuestros hermanos, como a mí; a él oiréis en todas las cosas que os hable” (Hechos 3:22). Su oficio sacerdotal se predice en Salmos 110:4: “Tú eres sacerdote para siempre, según el orden de Melquisedec” (Hebreos 5:6; 4:14-15). Siendo que Melquisedec era un rey-sacerdote, el sacerdocio de Cristo implicaba también la calidad de rey. Así lo declara directamente Isaías 9:6-7, en donde a Cristo se le llama, “Príncipe de paz”; y, de nuevo, en los salmos, “Pero yo he puesto mi rey sobre Sión, mi santo monte” (Salmos 2:6).

El oficio profético. Cristo, como profeta, es el revelador perfecto de la verdad divina. Como el Logos, vino a este mundo y fue la luz verdadera que alumbró a todo hombre (Juan 1:9). En el Antiguo Testamento, habló por medio de ángeles, de teofanías y de tipos, y también por medio de profetas, a los que les comunicó su Santo Espíritu. Como el Verbo encarnado, reveló fiel y plenamente a los hombres la voluntad salvadora de Dios. Habló como alguien que tenía autoridad (Mateo 7:28-29), y fue reconocido como un maestro que venía de Dios (Juan 3:2). Después de su ascensión, continuó su obra por medio del Espíritu Santo, quien ahora habita en la iglesia como el Espíritu de verdad. Su obra profética continuará en el mundo venidero, pues se nos dice que, “La ciudad no tiene necesidad de sol ni de luna que brillen en ella; porque la gloria de Dios la ilumina, y el Cordero es su lumbrera” (Apocalipsis 21:23). Será por medio de su humanidad glorificada que veremos la visión de Dios y la disfrutaremos por toda la eternidad.

El oficio sacerdotal. El oficio sacerdotal de Cristo se ocupa de la mediación objetiva, e incluye tanto el sacrificio como la intercesión, “ofreciéndose a sí mismo” (Hebreos 7:27). Fue a la vez la ofrenda y el que la ofrece, lo uno correspondiente a su muerte, lo otro a su resurrección y ascensión, y juntos convergiendo en la expiación. Ésta se basó en su obra sacrificial, conforme a su oficio de intercesión y bendición, ambas cosas conectadas a la administración de la redención. Fue en la víspera de la crucifixión que nuestro Señor asumió formalmente su función sacrificial, primero con la institución de la Santa Cena, y, después, con la suprema oración sacerdotal de consagración (Juan 17:1-26). Después de Pentecostés, su oficio sacerdotal se volvió más importante. Como consecuencia, la cruz se convierte en el centro del evangelio apostólico (1 Corintios 1:23; 5:7); con su muerte se establece un nuevo pacto (1 Corintios 10:16; 11:24-26); y su sacrificio se considera un acto voluntario de expiación y reconciliación (Efesios 5:2;

1 Pedro 2:24; Romanos 5:10; Colosenses 1:20). Después de Pentecostés, la obra sacerdotal de Cristo es continuada por medio del Espíritu Santo como don del Salvador resucitado y exaltado; y en el mundo venidero, nuestro acercamiento a Dios deberá por siempre ser por medio de Él como la fuente permanente de nuestra vida y gloria.

El oficio real. El oficio real, soberano, de Cristo es esa actividad de nuestro Señor ascendido la cual ejerce a la diestra de Dios, gobernando sobre todas las cosas en el cielo y en la tierra, para la extensión de su reino. Se basa en su muerte sacrificial, por lo cual encuentra su más alto ejercicio en el otorgamiento de las bendiciones logradas para la humanidad en virtud de su obra expiatoria. Así como nuestro Señor asumió formalmente su obra sacerdotal en la víspera de la crucifixión, así asumió formalmente su oficio de rey en el momento de la ascensión. No debemos pasar por alto, sin embargo, que como anticipación, Cristo asumió para sí el oficio de rey durante su vida terrenal, particularmente en el tiempo que precedió inmediatamente a su muerte. Pero en la ascensión, Él dijo: “Toda potestad me es dada en el cielo y en la tierra. Por tanto, id y haced discípulos a todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles que guarden todas las cosas que os he mandado. Y yo estoy con vosotros todos los días, hasta el fin del mundo. Amén” (Mateo 28:18-20). Habiendo ya proclamado su dominio sobre la muerte en el *descensus*, y habiéndolo declarado a sus hermanos en la tierra, ascendió al trono, para allí ejercer su poder mediador hasta el tiempo del juicio, cuando la economía mediadora terminará. Los esfuerzos de Dios para salvar al humano se habrán entonces agotado, y el destino de todos los seres humanos, malos o buenos, quedará fijado para siempre. Eso es lo que el apóstol Pablo quiere decir al indicar, “Luego el fin, cuando entregue el reino al Dios y Padre, cuando haya suprimido todo dominio, toda autoridad y potencia. Porque preciso es que él reine hasta que haya puesto a todos sus enemigos debajo de sus pies” (1 Corintios 15:24-25). Es obvio que el oficio real, ejercido para la redención de la humanidad, se aplica solo a la era que extiende y perfecciona el reino, por lo que su oficio real en este sentido terminará cuando esa era sea completada. Claro que esto no significa que el Hijo no continuará reinando como la segunda persona de la Trinidad, ni que su persona teantrópica vaya a cesar. Él por siempre reinará como el Dios-hombre, y por siempre ejercerá su poder para el beneficio de los redimidos y la gloria de su reino.²⁰

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1. No hay un método para estudiar la teología de la redención que sea a la vez tan interesante y tan eficaz como aquel que la conecte con las etapas sucesivas de la historia de nuestro Señor. Sin embargo, ello no requiere la presentación de lo que comúnmente se denomina la vida de Jesús... Aun así, hay un repaso histórico de la carrera del Salvador que puede constituirse en la base del sistema entero de la teología evangélica. La vida de nuestro Señor fue la manifestación de su persona y de su obra, comenzada aquí abajo y continuada allá arriba. Y, recordando que los Hechos y las epístolas y el Apocalipsis suplementan los evangelios, así como el Antiguo Testamento es su prefacio, perseguiremos nuestro estudio del ministerio mediador en estricto vínculo con las etapas y procesos de la historia de nuestro Señor en la tierra y en el cielo, antes, en y después del cumplimiento del tiempo (William Burton Pope, *Compendium of Christian Theology*, II:140).
 La obra de Cristo forma un todo en sí misma, completada en lo que respecta a su principio cuando dejó la tierra (Juan 17:4). Pero lo que en su conciencia era inseparable, deberá dividirse en nuestra presentación, por razón de la extensión y dignidad del asunto. Una marcada línea de separación entre las diferentes partes llevaría a la parcialidad; pero ser correcto en la distinción es aquí uno de los requisitos. Luego, el modo de la vieja dogmática de hablar de un estado doble (*dúplex status*), en el que el Señor logró su obra redentora, ha de aprobarse en principio, y no podemos sorprendernos de que trazas del mismo se presenten aún en los primeros padres (J. J. Van Oosterzee, *Christian Dogmatics*, II:540).
2. Quizá la mejor manera de traducir Filipenses 2:6-8 es como sigue: "...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; y estando en la condición de hombre, se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz". El *Emphatic Diaglot* [versión interlineal en inglés] contiene la siguiente traducción: "Quien, aunque siendo en forma de Dios, no consideró la usurpación de ser igual a Dios, sino que se despojó a sí mismo, tomando la forma de un esclavo, habiendo sido hecho a la semejanza del hombre; y estando en la condición de hombre, se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, incluso la muerte de cruz". Rotheram, en su "Nuevo Testamento Enfatizado", ofrece este texto en la siguiente forma de transliteración: "Quien en forma de Dios subsistente, nada consideró suficiente como para querer ser igual a Dios, sino que se vació a sí mismo tomando forma de siervo, para hacerse semejante a los hombres; y estando en la condición de hombre se humilló a sí mismo, haciéndose obediente en cuanto a la muerte se refiere, sí, a la muerte en una cruz".
3. Hay un sentido en el que la persona encarnada como tal era incapaz de la humillación. Asumir una naturaleza puramente humana, por la cual el centro de su ser, es decir, su personalidad, no fue cambiada, constituyó un acto de condescendencia infinita, pero no de humillación estrictamente hablando. El acto de determinación propia, o de limitación propia de la Deidad, al crear todas las cosas, no puede considerarse como degradación, ni tampoco lo fue el de la unión específica de la Deidad con la humanidad. Pero, como veremos en lo que sigue, el descenso al Hades fue el momento que unió la más profunda humillación y la más elevada dignidad de Cristo, así como el momento de la encarnación en el vientre de la virgen unió la más gloriosa condescendencia de la segunda Persona con su más profundo oprobio. Su obra empezó como la del redentor sufriente, al someterse a la concepción y el nacimiento. Por tanto, la persona y la obra no pueden separarse. Y la humillación a la que se sujetó el Redentor debe considerarse como la humillación del Dios-hombre. La asumió, así como asumió la naturaleza que la hizo posible (William Burton Pope, *Compendium of Christian Theology*, II:164).

Toda la actividad del Hijo de Dios antes de su encarnación comporta un carácter exaltado y beneficioso, aunque no todavía redentor. La razón de que se menciona esto aquí es simplemente como la base y el punto de partida para lo que Él ha hecho, está haciendo y todavía hará, después de aparecer como redentor del mundo, tanto en el estado de humillación como en el de exaltación. Sin embargo, esto no debe pasarse por alto, puesto que su actividad después de la encarnación se nos torna, hasta cierto punto, más inteligible, aun tomando en cuenta su actividad previa. Con todo, la encarnación del Verbo, el verdadero comienzo de su obra de redención propiamente dicha, es, por otro lado, sencillamente la continuación de aquello que el Logos ya había efectuado antes, a fin de traer luz y vida (J. J. Van Oosterzee, *Christian Dogmatics*, II:542).

4. La encarnación voluntaria del Hijo de Dios debe considerarse como el primer paso en el camino de su humillación. Aun la encarnación misma fue para el Señor una negación de sí mismo en el aspecto natural y moral, aparte de todas las privaciones y sufrimientos que, como resultará más tarde aparente, estuvieron para Él, desde el principio hasta el final, ligadas al ser hombre entre los hombres. Y ciertamente, no fue solo su destino, sino su propio acto de aparecer como hombre en la tierra, un acto de gracia (2 Corintios 8:9) explicable solamente a partir de las riquezas inagotables de su obediencia y amor (Juan 6:38; Hebreos 10:5), en consecuencia de lo cual Él, quien era Dios en Dios, se puso a sí mismo, como embajador del Padre, con el Padre, en la humilde relación de siervo” (J. J. Van Oosterzee, *Christian Dogmatics*, II:543).
5. Los teólogos luteranos desarrollaron aún más el *communication idiomatum* bajo tres géneros: (1) el *genus idiomaticum*, en el cual las peculiaridades de ambas o cualquiera de las dos naturalezas son predicadas de la sola persona. Así, “crucificaron al Señor de la gloria”, o “matasteis al Príncipe de la vida” (compárese con 1 Corintios 2:8; Hechos 3:15; Juan 3:13; Romanos 9:15). (2) El *genus majesticum*, por el cual el Hijo de Dios comunica su divina majestad a la naturaleza humana que asumió. Los luteranos interpretan esto como queriendo decir que Cristo poseyó, de acuerdo con su naturaleza humana, atributos relativos tales como la omnipresencia, omnisciencia y omnipotencia (compárese con Mateo 11:27; 28:20). (3) El *genus apotelesmaticum*, que significa que los actos mediadores de Cristo proceden de la Deidad como un todo, y no de una o de la otra naturaleza (compárese con Lucas 19:19; 1 Juan 1:7).
6. La importancia general del asunto se ve claramente en las siguientes palabras de Gerhard: “No una parte a otra parte, sino que todo el Logos fue unido a toda la carne, y toda la carne fue unida a todo el Logos; por lo tanto, según la unión hipostática y la intercomuniación de las dos naturalezas, el Logos está a tal punto presente en la carne, y la carne a tal punto presente en el Logos, que ni el Logos es *extra carnem* ni la carne *extra Logos*; antes, donde está el Logos, ahí está la carne más presente que nunca, siendo asumida en la unidad de la persona”. La controversia no llevó a resultados definitivos: de hecho, para nosotros los que vemos la cuestión desde afuera, existe muy poca diferencia entre ambas posiciones (William Burton Pope, *Compendium of Christian Theology*, II:193).
7. A. B. Bruce, en su “Humillación de Cristo”, arregla las teorías kenóticas modernas en cuatro grupos, como sigue: (1) el tipo dualista absoluto, representado por Tomasio; (2) el tipo metamórfico absoluto, representado por Gess; (3) el tipo absoluto semimetamórfico, representado por Ebrard; y (4) el tipo real pero relativo, representado por Martensen.

El vínculo entre el kenosisismo temprano de las escuelas Giessen-Tubinga, y el de las escuelas modernas, generalmente se encuentra en la cristología pietista de Zinzendorf (1702-1760). Para éste, Jesús era, por un lado, el Hijo natural de Dios, de esencia divina; pero por el otro, simple hombre natural. “Esto se puede reconciliar”, dice Dorner, “solo si asumimos que la idea de Zinzendorf fue que hubo una conversión por sí misma en ger-

men humano, la cual se apropió a sí misma de elementos materiales de María, de modo que el Hijo de Dios despertara a la vida como hombre en María”.

8. El nuevo rasgo en la revelación de Cristo no es la unión de la naturaleza divina y la humana, lo cual está implícito en la idea del hombre como creado a la imagen de Dios. El nuevo rasgo es que una unión tal de las dos naturalezas aparezca como un hombre en la tierra que revele por sí mismo al Logos divino. Aunque el vocablo “Dios-hombre” no aparece en el Nuevo Testamento, el pensamiento que expresa yace en la base de sus representaciones cristológicas. Cristo se describe a sí mismo tanto como Hijo de Dios que como Hijo del hombre. Al estilizarse como Hijo del hombre, lo hace como la encarnación personal de la naturaleza humana en su forma pura como arquetipo (como el segundo Adán, de acuerdo con la explicación del Apóstol). Y al estilizarse como Hijo de Dios, asume la posición del unigénito del Padre. (Él es “el resplandor” de la gloria del Padre, “y la imagen misma de su sustancia”) (Hebreos 1:3) (H. L. Martensen, *Christian Dogmatics*, 240).
9. J. P. Lange señala el curioso hecho de que el labadismo de la Iglesia Reformada está por un lado vinculado al jansenismo católico romano, y por el otro, al luteranismo de Spener.
10. El principio fundamental primario en estas especulaciones esporádicas — ninguna confesión nunca la ha formulado — establece que la humanidad pura de nuestro Señor fue tan independiente de la raza humana como lo fue la de Adán cuando salió del aliento y la mano del Creador. Negaron, consonantes con la Biblia, que Jesús no le debió nada a padre humano, pero también negaron, sin base bíblica y en oposición a ella, que no derivó nada de madre humana. La virgen, pues, no fue más que un instrumento o canal por medio del cual una humanidad divina, existente desde antes de la fundación del mundo, o desde la eternidad, fue introducida por el Espíritu Santo en la historia humana (William Burton Pope, *Compendium of Christian Theology*, II:194).
11. Se puede decir que la cristología de Schleiermacher marca el comienzo del desarrollo del pensamiento unitario del siglo XIX. Aunque sostuvo el elemento divino en Cristo, y afirmó enfáticamente su impecabilidad y absoluta perfección, Schleiermacher con todo realzó la humanidad de Cristo en detrimento de su deidad. Sostuvo que Cristo era un hombre perfecto, en quien, y solo en quien, el ideal de la humanidad ha sido alcanzado. Admitió que Cristo fue “un milagro moral”, y que en Él hubo una habitación peculiar y presente de la Deidad, lo que le marcaba como diferente a todo otro ser humano. “Estuvo dispuesto”, dice Philip Schaff, “a rendir casi todo milagro de acción para salvaguardar el milagro de la persona en Él, a quien amó y adoró como su Señor y Salvador, desde su infancia como moravo hasta su lecho de muerte. Adoptó la visión sabeliana de la Trinidad como una manifestación triple de Dios en la creación (en el mundo), en la redención (en Cristo), y en la santificación (en la iglesia). Cristo es Dios como redentor, y originó un flujo incesante de vida espiritual nueva, con todas sus emociones y aspiraciones puras y santas que deben rastrearse hasta esa fuente. Sabeliano como fue, Schleiermacher no sostuvo una preexistencia eterna del Logos que correspondiera a la habitación histórica de Dios en Cristo” (Schaff-Herzog, *Encyclopedia*, artículo sobre la “cristología”).

Richard Rothe fue grandemente influenciado por Schleiermacher y Hegel. Después de Schleiermacher, generalmente se le considera el teólogo especulativo más grande del siglo XIX. Sostuvo el carácter divino-humano de Cristo, pero abandonó la doctrina ortodoxa de la Trinidad. Dios, por un acto creador, trajo al último Adán a la existencia en medio de la vieja humanidad natural. Cristo nació de María pero sin concepción de hombre, sino que fue creado por Dios en cuanto a su humanidad, y por tanto libre de toda inclinación pecaminosa y del pecado actual. Estuvo en unión personal con Dios en cada momento consciente de su vida, pero la unión absoluta ocurrió solo al completarse su desarrollo personal. Ello tuvo lugar en el momento de su propio y perfecto sacrificio en muerte. La

muerte de Cristo en la tierra fue a la misma vez su ascensión al cielo, y su elevación sobre las limitaciones de la existencia terrenal.

La crítica que se insta en contra de la doble revelación del Logos y revelación del Cristo, del obispo H. L. Martensen, es que, en esa teoría, él no pudo explicar más claramente la unidad de la persona de Cristo que lo que hace el credo ortodoxo con las dos naturalezas. En cuanto a la idea progresiva de Dorner, si se entiende que hizo de Cristo una persona más y más teantrópica, tenemos que rechazarla. A Cristo se le debe considerar como una persona teantrópica desde Su concepción y nacimiento; y su desarrollo normal, como hemos señalado anteriormente, debe ser la ley del desarrollo natural bajo el cual asume la verdadera naturaleza humana.

12. Se han sostenido varios puntos de vista en lo que concierne al *descensus*. Se ha sostenido (1) que Cristo, en su propia persona, predicó a los buenos en el mundo de los espíritus. Ese criterio se atribuye a Ireneo, Clemente de Alejandría, Tertuliano, Orígenes y Gregorio el Grande. También fue defendido por Anselmo, Alberto y Tomás de Aquino. Zuinglio sostuvo que Cristo predicó el evangelio de redención a “los espíritus en prisión”, es decir, a los santos del Antiguo Testamento, quienes no podían ser admitidos en el cielo propiamente hablando antes de que la muerte de Cristo ocurriera. Esa es sustancialmente la posición de la Iglesia Católica Romana. (2) Cristo les predicó tanto a los buenos como a los malos. Ese criterio fue sostenido por Atanasio, Ambrosio, Erasmo y Calvino. (3) Cristo les predicó solo a los malos, anunciándoles su final condenación. Así lo han sostenido muchos de los pensadores luteranos. (4) Cristo, en la persona de los apóstoles, predicó a los espíritus en prisión, es decir, a los que todavía estaban presos en cuerpo o carne. Así lo veía el célebre Grocio, y también Socinio. (5) Cristo predicó, en la persona del antiguo Noé, a los que estuvieron vivos en la tierra en su día. Esa posición la han sostenido un número de eminentes expositores, tantos antiguos como modernos.
13. Cremer dice que “*thanatos* no es un acontecimiento aislado o un simple hecho, sino que es también un estado, así como la vida es un estado: es el estado del ser humano sujeto a juicio. Es la antítesis de la vida eterna que Dios ha propuesto para el ser humano, y que la puede obtener por medio de Cristo. ... Encontramos que, de acuerdo al contexto, la referencia a *thanatos* es una referencia a la muerte como la sentencia objetiva y el castigo asignado del ser humano, o a la muerte como el estado en que el ser humano se encuentra en condenación por el pecado (compárese con Romanos 6:23 y 1 Juan 3:14-16)” (*Lexicon of New Testament Greek*).

La humillación de Cristo, después de su muerte, consistió en haber sido enterrado, y en continuar en el estado de los muertos, y bajo el poder de la muerte hasta el tercer día, lo cual ha sido expresado así: “y descendió al infierno” (*Larger Westminster Catechism*, pregunta 50).

Nosotros sencillamente creemos que la persona completa de Cristo, incluyendo su naturaleza divina tanto como humana, después de ser sepultada, descendió al infierno (*ad inferos*), conquistó a Satanás, derrocó el poder del infierno, y destruyó toda la fortaleza y el poder del diablo. Pero en qué manera Cristo lo hizo, no es posible que nosotros lo afirmemos, ya sea por argumentación o por sublimes imaginaciones (*Fórmula de la Concordia*, Artículo ix. 2).

La Iglesia Católica Romana sostiene que Cristo descendió a un estado intermedio conocido como el *limbus patrum*, con el propósito de libertar a los muertos justos, a quienes llevó a las alturas como cautivos cuando ascendió, después de la resurrección. Esa posición asume que las ordenanzas de salvación en el Antiguo Testamento no fueron eficaces, ni que ningún santo del Antiguo Testamento pudo haber sido admitido al cielo sobre las bases de un Cristo que todavía no había venido.

14. La palabra Hades se deriva de *a*, que significa “no”, y *eidōs*, que significa ver, por lo que etimológicamente significa “lo no visto”. Ocurre diez veces en el Nuevo Testamento: Mateo 11:23; 16:18; Lucas 10:15; 16:23; Hechos 2:27, 31; y Apocalipsis 1:18; 6:8; 20:13, 14.

Calvino mantuvo que, “si Cristo hubiera muerto una simple muerte corpórea, la misma no hubiera logrado ningún fin. Era requisito que también sintiera la severidad de la venganza divina a fin de aplacar la ira de Dios y satisfacer su justicia. Por lo tanto, fue necesario que contendiera con los poderes del infierno y el horror de la muerte eterna” (compárese con Calvino, *Institutes*, II, xvi:10). Pero esa posición hace que el *descensus* sea parte de la humillación, de lo cual los teólogos arminianos por lo general protestan.

Godet, en su comentario de Romanos 14:9, dice lo siguiente: “Con miras a asegurar la posesión de lo suyo, fueran vivos o muertos, Jesús empezó resolviendo en su propia persona el contraste entre la vida y la muerte. Lo hizo, muriendo y reviviendo. ¿Para qué es alguien levantado de nuevo excepto para que un muerto viva? Así, Él reina simultáneamente sobre los dos dominios del ser por medio de los cuales los suyos son llamados a pasar, y para que pueda cumplir con la promesa que les hizo (Juan 10:28, ‘ni nadie las arrebatará de mis manos’)”.

Bengell señala, en relación a Apocalipsis 1:18, que Jesús pudo haber dicho, *apethanon*, “mori”, pero con singular elegancia lo que dices es, *egenomin nekros*, “estuve muerto”, para denotar la diferencia en tiempos, y la de los eventos dentro de los tiempos.

15. En su sola persona, mantuvo inviolado su cuerpo humano, el cual no pasó por la disolución material en sus elementos, no porque, como se dice a veces, fuera liberado de la tumba antes de que la corrupción tuviera tiempo para afectar su sagrada carne, sino porque la obra de la muerte fue detenida en el instante preciso en que el alma y el cuerpo se separaron. Así como su espíritu no moriría jamás, tampoco su cuerpo vería corrupción. La carne inviolada de nuestro Señor quedó contenida en el momento en que le fue vigorizada la silenciosa declaración de una perfecta victoria: su divinidad nunca abandonó su cuerpo, como tampoco olvidó a su espíritu, al pasar al mundo de los espíritus (William Burton Pope, *Compendium of Christian Theology*, II:168).
16. La negación del milagro de la resurrección no es, por tanto, la negación desnuda de un sencillo hecho histórico; es la negación de la totalidad del aspecto profético del mundo que presenta el cristianismo, el cual de hecho encuentra su principio en la resurrección. Una visión del mundo que haga perpetuo el presente orden de cosas, y que considere lo eterno como solo la continuación del presente, no tendrá espacio, por su misma naturaleza, para la resurrección de Cristo, la cual es una interrupción del orden de ese mundo de parte del orden superior de la creación todavía futura, y la cual es un testigo de la realidad de una vida futura (H. L. Martensen, *Christian Dogmatics*, 319).
17. Todos los cuatro relatos de la resurrección en los evangelios parecen introducir dos representaciones contrastadas de la naturaleza del cuerpo resucitado del Señor. El Resucitado parece vivir una vida humana natural, en un cuerpo como el que tenía antes de su muerte. Tiene carne y huesos; y come y bebe. Pero, por el contrario, parece que tiene un cuerpo de una clase espiritualmente trascendente, el cual es independiente de las limitaciones del tiempo y el espacio. Entra a través de puertas cerradas; se aparece de repente en medio de los discípulos, y de repente se les hace invisible. Esta contradicción, la cual ocurre en las apariciones del Salvador resucitado durante los cuarenta días, puede explicarse bajo la suposición de que, durante ese intervalo, su cuerpo estaba en un estado de transición y de cambio, dentro de los linderos de ambos mundos, y poseía el cuño o carácter de este mundo tanto como del otro. No fue hasta el momento de su ascensión que podemos suponer que su cuerpo haya sido plenamente glorificado y librado de todas

las limitaciones y necesidades terrenales, como el cuerpo espiritual del que habla Pablo (1 Corintios 15:44) (H. L. Martensen, *Christian Dogmatics*, 321).

18. En la resurrección se anticipa el perfeccionamiento del mundo. En la resurrección del Señor se revela idealmente aquella regeneración, incluyendo la renovación y la glorificación, que la humanidad y toda la creación ven con anticipación como la consumación del desarrollo del mundo, en el que el espíritu y el cuerpo, y la naturaleza y la historia, se reconcilian perfectamente, y la naturaleza humana es glorificada en templo para el Espíritu Santo, y la naturaleza material es traída a la gloriosa libertad de los hijos de Dios, esa regeneración que necesariamente incluye y demanda la fe de que la contradicción entre lo físico y lo ético, entre el reino de la naturaleza y el de la gracia, no continuarán, por no ser eternos e insolubles. La resurrección del Señor no es una simple señal de esa regeneración, sino que es en sí el real comienzo de ella. Es el punto sagrado en el que la muerte ha sido vencida en la creación de Dios, y desde ese punto... procede la resurrección espiritual tanto como la corporal. Ahora, por primera vez, puede Cristo, como el Salvador resucitado, convertirse en el verdadero Señor y en la cabeza de su iglesia. Ahora que el perfeccionamiento del mundo ha sido idealmente alcanzado en su persona, Él viene a ser el que en realidad perfeccione al mundo, y pueda reabastecer este mundo presente con las energías del mundo futuro (H. L. Martensen, *Christian Dogmatics*, 318).

Compárese también con Romanos 8:18-23; 1 Corintios 15:24-28 y 49-57; Efesios 1:9-10; Colosenses 1:16-20.

19. El don pentecostal del Espíritu Santo fue a la misma vez la prueba inmediata de la veracidad de la ascensión, y la demostración de la autoridad a la cual conducía. La predicción del salmista, de que “tomaste dones para los hombres, y también para los rebeldes, para que habite entre ellos Jehová Dios”, fue interpretada por nuestro Señor, así como por el apóstol Pablo, como refiriéndose al don supremo del Espíritu Santo (Salmos 68:18). “Os lo enviaré” (Juan 16:7), fue la promesa antes de que el Salvador partiera, y fue confirmada después de su resurrección, y cumplida de una vez y para siempre el día de Pentecostés... El don en sí mismo fue la demostración de la sesión de Cristo a la diestra de Dios (Hechos 2:33; Efesios 4:8, 12). Pero la gran profecía en los salmos (Salmos 68:18), “para que habite entre ellos Jehová Dios”, tuvo su cumplimiento pleno cuando el Espíritu Santo bajó como la Shekhiná, el símbolo de Dios manifestado en la carne, reposando sobre la iglesia, y habitando en ella como la continua habitación de la divina Trinidad. Luego, la gloria dentro del velo, y el candelabro afuera, símbolos del Hijo y del Espíritu, se mezclaron en una y la misma plenitud de Dios cuando el velo fue removido (William Burton Pope, *Compendium of Christian Theology*, II:182).
20. **Los nombres y títulos de nuestro Señor.** En nuestra discusión de “Los divinos nombres y predicados”, señalábamos el valor práctico del estudio de los nombres por los cuales Dios se había revelado a sí mismo, y así también el mal uso de ese tema de parte de la así llamada “crítica alta” de los tiempos modernos. De igual manera, hay un valor práctico en el estudio de “Los nombre y títulos de nuestro Señor”. “Es el método divino para enseñarnos las doctrinas de la economía de la redención. El que entienda la derivación, los usos y la importancia del rico agregado de términos, especialmente en sus símbolos hebreos y griegos... no tendrá escaso conocimiento de esta rama de la teología, y de la teología como un todo. Sí, porque ese estudio tenderá a dar precisión al lenguaje del teólogo, y especialmente al del predicador, quien observará con cuánta exquisita propiedad cada epíteto es empleado por los evangelistas y los apóstoles en su relación con la persona y la obra y las relaciones del Redentor. No puede haber mejor ejercicio teológico que el estudio de la doctrina evangélica basada en los títulos de Jesús. No hay estudio que, seguramente, mejor exalte a nuestro Señor. No podemos darle pensamiento a los inmensurables nombres dados por la inspiración a nuestro adorable Maestro, sin sentir que no haya lugar digno de

Él bajo las alturas, y que Él no pueda ser menos que Dios para nuestra fe y reverencia y devoción y amor” (William Burton Pope, *Compendium of Christian Theology*, II:261). Pope clasifica los nombres y títulos bajo los siguientes seis encabezados: (1) los nombres del ser suprahumano que se hizo hombre; (2) los nombres que expresan la unión de lo divino y lo humano; (3) los nombres que expresan los aspectos oficiales de Cristo; (4) los nombres que designan los oficios específicos del Redentor; (5) los nombres que resultan de los cambios y combinaciones de los títulos de Redentor; y (6) los nombres que se refieren a las relaciones del Señor con su pueblo.

Las diversas ayudas para el estudio de la Biblia ofrecen por lo general las listas de nombres, títulos y oficios de Cristo. (Las que se encuentran en las biblias de Oxford son excelentes.) La siguiente lista no pretende ser exhaustiva, sino que desea proveerle al estudiante de una clasificación y guía para el estudio directo de la Biblia.

Adán, el último, 1 Corintios 15:45, 47; abogado, 1 Juan 2:1; el Alfa y la Omega, Apocalipsis 1:8; 22:13; el Amén, Apocalipsis 3:14; autor y consumidor de nuestra fe (o el que la perfecciona), Hebreos 12:2; el principio de la creación de Dios, Apocalipsis 3:14; bienaventurado y solo soberano, 1 Timoteo 6:15; renuevo, Zacarías 3:8; 6:12; pan de Dios, Juan 6:33; pan de vida, Juan 6:35; capitán de nuestra salvación, Hebreos 2:10; santo hijo, Hechos 4:27; niño, Isaías 11:6; Cristo, Mateo 16:16; Marcos 8:29; Lucas 9:20; Juan 6:69; piedra angular, Efesios 2:20; 1 Pedro 2:6; consejero, Isaías 9:6; David, Jeremías 30:9; la aurora, Lucas 1:78; libertador, Romanos 11:26; el deseado de todas las naciones, Hageo 2:7; Emanuel, Isaías 7:14; Mateo 1:23; Padre eterno, Isaías 9:6; testigo fiel, Apocalipsis 1:5; el primero y el último, Apocalipsis 1:17; el primogénito (el nacido primero) de entre los muertos, Apocalipsis 1:5; Dios, Isaías 40:9; 1 Juan 5:20; Dios bendito para siempre, Romanos 9:5; el buen pastor, Juan 10:11; gobernador, Mateo 2:6; gran Sumo Sacerdote, Hebreos 4:14; Sumo Sacerdote, Hebreos 5:10; el santo hijo Jesús, Hechos 4:27; el Santo, Lucas 4:34; el santo ser, Lucas 1:35; el cuerno de la salvación, Lucas 1:69; el Yo Soy, Éxodo 3:14; la imagen de Dios, 2 Corintios 4:4; Jehová, Isaías 26:4; Jesús, Mateo 1:21; 1 Tesalonicenses 1:10; el justo, Hechos 3:14; rey de Israel, Juan 1:49; rey de los judíos, Mateo 2:2; rey de reyes, 1 Timoteo 6:15; cordero de Dios, Juan 1:29, 36; el dador de la ley, Isaías 33:22; la vida, Juan 14:6; la luz del mundo, Juan 8:12; la luz verdadera, Juan 1:9; el león de la tribu de Judá, Apocalipsis 5:5; piedra viva, 1 Pedro 2:4; Señor, Mateo 3:3; Señor Dios todopoderoso; Apocalipsis 15:3; Señor de todos, Hechos 10:36; el Señor de gloria, 1 Corintios 2:8; Señor de señores, 1 Timoteo 6:15; el Señor nuestra justicia, Jeremías 23:6; mediador, 1 Timoteo 2:5; el Mesías, Daniel 9:25; Juan 1:41; Dios fuerte, Isaías 9:6; el poderoso de Jacob, Isaías 60:16; nazareno, Mateo 2:23; pascua, 1 Corintios 5:7; sacerdote para siempre, Hebreos 5:6; príncipe, Hechos 5:31; príncipe de paz, Isaías 9:6; príncipe de los reyes de la tierra, Apocalipsis 1:5; profeta, Deuteronomio 18:15; Lucas 24:19; redentor, Job 19:25; el justo, 1 Juan 2:1; la raíz y el renuevo de David, Apocalipsis 22:16; la raíz de David, Apocalipsis 5:5; soberano de Israel, Miqueas 5:2; el mismo ayer, hoy, y por los siglos, Hebreos 13:8; salvador, Lucas 2:11; Hechos 5:31; Pastor y Obispo de nuestras almas, 1 Pedro 2:25; el gran pastor de las ovejas, Hebreos 13:20; Siloh, Génesis 49:10; un hijo, Hebreos 3:6; el Hijo, Salmos 2:12; mi hijo amado, Mateo 3:17; hijo unigénito, Juan 3:16; hijo de David, hijo de Dios, Mateo 8:29; Lucas 1:35; Hijo del hombre, Mateo 8:20; Juan 1:51; hijo del Altísimo, Lucas 1:32; la estrella reluciente de la mañana, Apocalipsis 22:16; estrella y cetro, Números 24:17; la verdad, Juan 14:6; la vid verdadera, Juan 15:1, 5; el camino, Juan 14:6; el testigo, Apocalipsis 3:14; admirable, Isaías 9:6; el Verbo, Juan 1:1; el Verbo de Dios, Apocalipsis 19:13.

CAPÍTULO 23

LA EXPIACIÓN: SU BASE BÍBLICA Y SU HISTORIA

Con el fin de preparar la mente para un estudio satisfactorio de la expiación, será necesario hacer algunas observaciones generales. (1) Es importante incluir en este estudio las varias fases de la presentación bíblica, como serían la expiación, la propiciación, la redención, la reconciliación y fases semejantes. Dado que el tema puede abordarse desde muchos ángulos, nuestro conocimiento del mismo puede resultar carente de balance, y fragmentario, a menos que le demos la debida consideración al amplio registro de material que se encuentra en el Nuevo Testamento. (2) Es importante velar en contra de las falacias que surgen de los procesos abstractos de pensamiento. No existe una idea principal de este importante tema de la que no se hayan extraído abstracciones infructuosas. Así, por ejemplo, la idea de la penalidad se ha presentado de tal forma que ha hecho necesario considerar a Cristo un pecador. La idea de la sustitución se ha concebido de tal forma que ha hecho de la expiación una simple transacción comercial. De igual modo, han surgido errores al abstraer un atributo de Dios de entre los demás, tratándolo como si fuera la total naturaleza divina. El socianismo exaltó la voluntad de Dios, en tanto que el calvinismo hizo lo propio con la justicia de Dios. (3) Se debe hacer una distinción marcada entre el hecho de la expiación, y las teorías vicarias que se adelantan para explicarla. Algunos han cuestionado el valor de todo esfuerzo que formule una teoría de la expiación, pero la palabra teoría, como se emplea aquí, expresa sencillamente significado, sin el cual ningún hecho moral podría relacionarse debidamente con ser inteligente alguno. De otro modo, la cábala vendría a ser el factor dominante

de la religión. Pero no hay que olvidar que se nos manda poder dar razón de la esperanza que hay en nosotros. El cristianismo debe fomentar la inteligencia, antes que abjurarla. (4) La literatura acerca de este tema es enorme y, si se le priva de los hechos básicos, se vuelve confusa e inútil. Por lo tanto, deberemos dar atención primaria al tema como se presenta en la Biblia; y tras ello, deberemos estudiar sus diversas explicaciones, tal y como se encuentran en la historia de la doctrina cristiana.

Prefiguras de la expiación en el Antiguo Testamento. La doctrina de la expiación fue develada gradualmente al mundo. Se pueden mencionar tres etapas principales en su desarrollo: (1) los sacrificios primitivos; (2) los sacrificios de la ley; y (3) las predicciones de los profetas.

1. Los sacrificios caracterizaron por doquier el periodo primitivo. En la historia patriarcal, el altar siempre tiene prominencia. Se le considera como un elemento esencial para todo acercamiento a Dios. Aunque la Biblia no nos ofrece una explicación del origen de los sacrificios, sí nos ofrece un testimonio escrito de la adoración sacrificial, partiendo de la alborada misma de la historia, hasta el tiempo en que la obra expiatoria de nuestro Señor Jesucristo puso fin a los sacrificios. Podemos notar aquí, pues, lo siguiente: (1) *El origen divino de los sacrificios.* Esto se evidencia por la naturaleza del sacrificio en sí, y también por el hecho de que, anterior al diluvio, a los animales se les clasificaba como limpios e inmundos. Sin embargo, el argumento más enérgico tenemos que encontrarlo en el testimonio histórico de los sacrificios particulares. El primero es el de Caín y Abel. “Caín trajo del fruto de la tierra una ofrenda a Jehová. Y Abel trajo también de los primogénitos de sus ovejas, de lo más gordo de ellas” (Génesis 4:3-4). Este pasaje bíblico, si se enlaza con Hebreos 11:4, revela dos hechos: uno, que el sacrificio fue ofrecido en fe; el otro, que fue divinamente aprobado. El segundo es el sacrificio de Noé, quien lo ofreció inmediatamente después de abandonar el arca. “Y edificó Noé un altar a Jehová, y tomó de todo animal limpio y de toda ave limpia, y ofreció holocausto en el altar. Y percibió Jehová olor grato; y dijo Jehová en su corazón: No volveré más a maldecir la tierra por causa del hombre” (Génesis 8:20-21). Aquí se afirma que el sacrificio tuvo el sello de la aprobación divina. El tercer sacrificio patriarcal es el de Abraham, según se registra en el sugestivo relato encontrado en Génesis 15:9-21. Aquí se declara expresamente que Abraham ofreció sacrificios de animales en obediencia al mandato de Dios. La “antorcha de fuego” que pasó por entre los animales, y los

santificó, es indicación de que la ofrenda fue aceptada. (2) *El carácter de los sacrificios era considerado expiatorio*. Esto se evidencia principalmente en la prohibición del uso de la sangre de animales en la comida. “Pero carne con su vida, que es su sangre, no comeréis” (Génesis 9:4). A ello se le añadió más tarde la explicación mosaica de, “Os la he dado sobre el altar, para expiación de vuestras almas”. Aún más, el fin de la ofrenda de Abel fue el perdón y la aceptación delante de Dios, “por lo cual alcanzó testimonio de que era justo” (Hebreos 11:4). En el sacrificio de Noé, la tierra jamás sería maldita por causa del ser humano; y se nos dice de Abraham que creyó a Dios, “y le fue contado por justicia” (Romanos 4:3). A esto también se añadió el testimonio confirmatorio y declaratorio de su circuncisión, “como sello de la justicia de la fe que tuvo estando aún incircunciso” (Romanos 4:11). Aunque estos sacrificios no tenían poder en sí mismos para expiar el pecado, lo cual se establece claramente en Hebreos 10:1-4, aun así no es correcto hablar de los sacrificios del Antiguo Testamento como puramente ceremoniales. Su eficacia residía en el poder del sacrificio de Cristo, al cual, como tipos y símbolos, apuntaban hacia adelante en fe.¹

2. Los sacrificios de la ley incluyen aquellos que pertenecen a la economía mosaica. En Israel, la consciencia de la necesidad de reconciliación asumió la forma de una manifestación fervorosa y enérgica. Esto se demuestra en la distinción que se hizo entre la maldad y el pecado. En vez de considerar lo malo como un sufrimiento inevitable, como lo hacen las teorías dualistas, o identificarlo con lo finito o corporal en la creación, el hebraísmo rehusó detenerse en lo físico de la maldad, trazando su raíz hasta el pecado mismo. Sería la obra de los patriarcas mantener vivo ese sentido de dependencia en Dios como creador de un universo con el que guarda armonía, por lo cual consideraron la presencia de la maldad un resultado de la desorganización y del ajuste deficiente traído por la desobediencia y el pecado. Fue esa consciencia de dependencia en el poder de Dios lo que hizo posible que se avanzara subsiguientemente a la etapa de la ley, la cual la convierte en una dependencia en la voluntad de Dios. Fue así como la ley asumió carácter moral. En la nueva economía también había una apelación adicional a la libertad humana. La ley universal de la conciencia asumió necesariamente una importancia agregada, desarrollando a la misma vez una consciencia de pecado y la necesidad de expiación. Ligado a esto podemos notar tres cosas: (1) *La ley demandaba la santidad*. “Por tanto, guardaréis mis estatutos y mis ordenanzas, los cuales haciendo el

hombre, vivirá en ellos” (Levítico 18:5). Si la ley hubiera considerado que el ser humano estaba libre de pecado, esas palabras pudieron haberse entendido como queriendo decir que el ser humano habría de obtener la justicia únicamente por sus propios esfuerzos. Pero la ley no lo consideraba así. Consideraba a todos los seres humanos culpables ante Dios, y demandaba una expiación por los pecados pasados. Siendo que la presente obligación demandaba la santidad, la culpa pasada no podía ser expiada simplemente por una enmienda de vida, sino que necesitaba el perdón. Se encontró también que la ley aumentaba el conocimiento del pecado, revelando así de manera acrecentada la necesidad de la expiación. (2) *La institución del sacrificio*. La vida toda de la nación de Israel fue habitada por una presencia clemente del Espíritu divino, gracias a los sacrificios establecidos para el pueblo. Hay gran significado en el hecho de que, ni la expiación adscrita a la comunidad religiosa, ni los sacrificios, valían algo para los que se separaban de ella. Eso lo que indicaba era que había una depravación racial común de la cual surgía toda transgresión personal, y que fue por ese “pecado del mundo” que el Cordero de Dios habría de hacer expiación. Isaac A. Dorner considera sin fundamento la noción del sacrificio expiatorio como sustituto patentemente autoeficiente para el ser humano. Tampoco piensa que el vocablo “cubrir” sea aplicable al sentido de equivalencia, como si la deuda se pagara con *una multa*. Esto, dice él, destruiría completamente la idea del sacrificio expiatorio, pues casi no se podría hablar de perdón si la plena satisfacción ya se ha obrado (ver *A System of Christian Doctrine*, III:404-405). La palabra que se traduce como sacrificio, o expiación, significa “cubrir” o “esconder” en el idioma hebreo. Siendo que la santidad de Jehová consiste en su majestad accesible, se ha pensado que la palabra “cubrir” perseguía transmitir la idea de una cobertura defensiva para los que se le acercaran. La idea primaria de sacrificio es, pues, propiciación. Después de la imposición de manos, la inmolación del sacrificio hacía referencia al significado de la muerte como un concepto fundamental del Antiguo Testamento. A partir de ahí, la ofrenda de sangre tuvo un significado doble: representó la vida pura que el pecador debía tener, y era una muerte que se hacía expiatoria solo en virtud de la muerte misma. Fue así como el sacrificio del cordero se convirtió en un símbolo del Cordero inmolado desde la fundación del mundo, cuya vida, derramada de manera más rica y más plena, expiaría el pecado del mundo. A Él, “Dios puso como propiciación por medio de la fe en su sangre, para

manifestar su justicia, a causa de haber pasado por alto, en su paciencia, los pecados pasados” (Romanos 3:25).

Pero no debemos pasar por alto el hecho de que era la vida derramada lo que agradaba a Dios. Era la vida que se separaba del cuerpo lo que llamaba la atención de Dios, al verla en la sangre. Era “olor grato” para Él. Sin embargo, la continuación de su ira se demuestra en la continuación de la pena de muerte en lo que concierne al cuerpo. De aquí que Pablo declare que “el cuerpo en verdad está muerto a causa del pecado, mas el espíritu vive a causa de la justicia” (Romanos 8:10). Pero enseguida él añade la otra declaración en el sentido de que, en la resurrección de Jesús, las consecuencias del pecado todavía permanecen en el ámbito de lo físico, y que deberán ser removidas en la restauración de todas las cosas. “Y si el Espíritu de aquel que levantó de los muertos a Jesús mora en vosotros, el que levantó de los muertos a Cristo Jesús vivificará también vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que mora en vosotros” (Romanos 8:11); “Porque el anhelo ardiente de la creación es el aguardar la manifestación de los hijos de Dios... porque también la creación misma será libertada de la esclavitud de corrupción, a la libertad gloriosa de los hijos de Dios” (Romanos 8:19 y 21). (3) *La idea mesiánica*. Los sacrificios de animales de la economía mosaica, no solo apuntaban a Cristo como el gran antetipo, sino que eran la revelación de la verdadera naturaleza del sacrificio humano. Enseñaban no solo acerca del sacrificio de parte del hombre en un sentido subjetivo, sino también que el hombre debía ser su propio ofrecedor, es decir, su propio sacrificio. Los sacrificios humanos estaban prohibidos debido a que solo sacrificaban a otros, convirtiéndose en simples caricaturas de la idea sacrificial. Aún si hubiera sido posible para el ser humano ofrecerse a sí mismo como un sacrificio perfecto, no hubiera estado calificado para ser el ofrecedor perfecto. Por lo tanto, sea desde un punto de vista objetivo o subjetivo, ningún ser humano puede expiar sus propios pecados. Aún más, era imposible para el sacerdocio y la monarquía del Antiguo Testamento proveer, sobre estas bases, seguridad expiatoria para la nación. Esto solo podía ser hecho por el Justo Siervo de Jehová. Y fue de aquí que se desarrolló la idea mesiánica en Israel. Solo el Mesías podía llegar a ser la seguridad de la nación, puesto que solo él era el Justo. Solo él podía satisfacer la justicia de Dios, puesto que solo él, como el encarnado, podía manifestar personalmente la unidad de Dios y el hombre. Luego, el centro de la nación debía residir en él como la manifestación personal del pacto, la simiente que había de

venir. Desde entonces, el pensamiento divino de la nación se centró en él, y a él también se le dio el poder de convocar una nueva y santa nación que no se limitara solo a Israel, sino que se extendiera a toda la humanidad. Cristo pudo llegar a ser la gloria de Israel solo cuando se hizo luz para alumbrar a los gentiles. Los sacrificios de la ley revelaron la muerte vicaria del Mesías, pero esa revelación solo se desarrollaría plenamente durante la era profética. Exteriormente, el Mesías llevaría el castigo por nuestros pecados, pero interiormente sufriría la disciplina de su Espíritu en intercesión. Pero, siendo que él respondía por la culpa del ser humano, también podía implantar la justicia. Luego, por medio de la restauración del Espíritu Santo, dada otra vez a la raza en Cristo, la santidad y la justicia son de nuevo posibles, y la idea de un reinado renace en virtud de la comunicación interna de la fortaleza que viene por medio del Espíritu.³

3. Las predicciones de los profetas suplementaron los sacrificios de la ley. Los profetas desarrollaron la idea mesiánica de manera más cabal, y con ello la idea del sufrimiento sacrificial y muerte del Mesías. Vieron en él una viviente totalidad de la verdad. Por ser el Dios-hombre, en quien se conjuntan la deidad y la humanidad, su conciencia contiene el ámbito pleno de toda la verdad. Por tanto, sus actos y palabras individuales surgen de ese todo indivisible. Así, las verdades particulares se combinan con las universales, y lo individual se ubica en su propia relación con la raza. Por esta razón se escribió de él que “sabía lo que había en el hombre”. Por cuanto todos los seres humanos se relacionan esencialmente con el Mesías, sus palabras tendrán un tono penetrante y familiar. “Este es el encanto maravilloso de sus palabras”, dice Isaac A. Dorner, “y la profundidad insondable y misteriosa, a pesar de su sencillez, las cuales siempre se pronuncian, por así decirlo, desde el corazón de la cuestión, puesto que la armonía que enlazan y componen en una sola visión los fines opuestos de las cosas, está presente en él de manera viviente y consciente, ya que todo se encuentra ligado a su reino. Otras palabras de hombres las habrán hablado uno que otro hombre, pero aun así la mayor parte de lo que se ha hablado o hecho es simplemente una continuación de aquellos a través de nosotros, siendo nosotros sencillamente puntos de transmisión para la tradición. Pero las palabras que él extrajo de estas preciosas gemas, las cuales afirman la presencia del Hijo del hombre, quien es el Hijo de Dios, tienen una originalidad de orden único. Les pertenecen porque son extraídas de lo que está presente en él” (Isaac A. Dorner, *A System of Christian*

Doctrine, III:397-398). Es esa la razón por la que Jesucristo llena los tipos y las formas del Antiguo Testamento, dándoles su verdadero contenido espiritual. Él es la manifestación de la verdad personal y de la vida eterna, convirtiéndose así en la meta a la que todo ser humano deberá aspirar. Él mismo declaró esta profunda verdad cuando dijo, “Yo soy el camino, y la verdad, y la vida; nadie viene al Padre sino por mí” (Juan 14:6).

Quizá el más alto alcance de verdad espiritual en el Antiguo Testamento habrá que encontrarlo en la asombrosa profecía de Isaías acerca del siervo sufriente de Jehová. “Ciertamente llevó él nuestras enfermedades, y sufrió nuestros dolores; y nosotros le tuvimos por azotado, por herido de Dios y abatido. Mas él herido fue por nuestras rebeliones, molido por nuestros pecados; el castigo de nuestra paz fue sobre él, y por su llaga fuimos nosotros curados. Todos nosotros nos descarriamos como ovejas, cada cual se apartó por su camino; mas Jehová cargó en él el pecado de todos nosotros... Con todo eso, Jehová quiso quebrantarlo, sujetándole a padecimiento. Cuando haya puesto su vida en expiación por el pecado, verá linaje, vivirá por largos días, y la voluntad de Jehová será en su mano prosperada. Verá el fruto de la aflicción de su alma, y quedará satisfecho; por su conocimiento justificará mi siervo justo a muchos, y llevará las iniquidades de ellos” (Isaías 53:4-6, 10-11). Jamás se ha escrito algo tan grande. Aunque Isaías habla de Cristo principalmente bajo la figura de un cordero, sin duda hay una alusión al chivo expiatorio sobre el que el sacerdote imponía las manos, confesaba los pecados del pueblo, y lo enviaba al desierto. Pero no hay lenguaje más claro que aquel de que llevó el castigo por nuestros pecados, por lo cual su sacrificio fue vicario y expiatorio. El lenguaje de sufrido, herido, molido y castigado puede solo indicar que sus sufrimientos fueron infligidos como castigo por nuestros pecados. Y siendo que por sus llagas fuimos nosotros justificados y curados, su muerte debe considerarse como propiciatoria en su sentido más cierto y profundo.⁴

El concepto neotestamentario de sacrificio. El concepto del sacrificio expiatorio de Cristo encontrado en el Nuevo Testamento no es otra cosa que la culminación de lo que se prefiguró en el Antiguo Testamento. Es por esa razón que a Cristo se le describe como el que murió conforme a las Escrituras. Nuestro Señor representa su muerte como un rescate para los seres humanos. Puso su vida voluntariamente, porque nadie tenía el poder de quitársela. Por lo tanto, debemos considerar la

crucifixión, no simplemente como un acontecimiento resultante de circunstancias fortuitas, sino como el gran fin por el cual Cristo vino al mundo. Jesús no fue un simple mártir de la verdad; su muerte fue sacrificial y propiciatoria. El tratamiento más elaborado de la muerte expiatoria de Cristo es quizá el que presenta Pablo en Romanos 3:21-26. Aquí se considera a Cristo como un sacrificio propiciatorio, el cual es a tal punto aceptado por Dios para todos los seres humanos, que a la vez que lo muestra a Él mismo como justo, le permite ser el justificador de todos los que depositen su fe en la eficacia de esa muerte. La palabra que se usa aquí para propiciación es *hilasterion*, un vocablo empleado por la Septuaginta para referirse a la cubierta del arca del pacto, o el propiciatorio. De la misma manera que éste era rociado con la sangre del sacrificio, así el propiciatorio del evangelio será rociado con la sangre preciosa de Cristo. El sustituto sufre el castigo que, de otra manera, hubiera caído sobre los culpables. De acuerdo a este uso, la sangre de Cristo viene a ser una expiación o cubierta que protege de la ira de Dios al que trae la ofrenda, pero por medio de la sustitución de otra vida. Aunque lo voluntario del sacrificio de Cristo se presenta como un móvil que constriñe a la amorosa rendición de los seres humanos a Dios, nunca deberemos ceder en nuestra creencia en la obra sacerdotal de Cristo como una que ofrezca algo menos que un sacrificio real y objetivo a Dios. La muerte de Cristo nunca se nos presenta como un simple medio de propiciación, sino como un real sacrificio propiciatorio. No se puede dudar que el cordero pascual era un sacrificio objetivo, y que el rociamiento de la sangre era esencial para la salvación.⁵ De aquí que se indique que Cristo se presenta ahora “por nosotros ante Dios” (Hebreos 9:24), o en representación nuestra. No existe una sustitución vicaria en el sentido de que se libere a todos los beneficiarios de la obligación de ser justos. Cristo, como el segundo Adán, se presenta por nosotros en representación de la raza humana, y como cabeza de la nueva creación. Es sobre las bases de este tipo de representación que la idea de la sustitución debe considerarse. Es imposible, por tanto, interpretar la obra expiatoria de Cristo fuera de su persona. La Biblia no enseña en ningún lugar que lo impecable de Cristo le diera una posición única como individuo en la raza humana. Más bien enseña que Cristo toma el lugar de los pecadores como un todo. Su sacrificio equivalió al de todos los que estaban bajo el castigo de la muerte por razón de su pecado. Su muerte, por consiguiente, tiene una importancia universal, y ello debido a su naturaleza divina.

En virtud de esa naturaleza divina, la humanidad sin pecado del Dios-hombre alcanza un alargamiento tan amplio y tan extenso como la humanidad a la que pertenece. La muerte de Cristo, entonces, no se puede limitar a la simple influencia moral como poder externo y restrictivo, sino que es una ofrenda propiciatoria para la remisión de los pecados. Dado que la doctrina de la expiación ha de derivarse mayormente de las enseñanzas del Nuevo Testamento, le daremos un tratamiento más extenso en nuestra próxima división.

LOS FUNDAMENDOS BÍBLICOS DE LA EXPIACIÓN

Para establecer la idea cristiana de la expiación por medio de los sufrimientos y la muerte de Jesucristo, es a la Biblia a la que tenemos que acudir. Habiendo considerado, primero, las prefiguraciones de la expiación en el Antiguo Testamento, y, segundo, habiendo hecho algunas declaraciones generales concernientes a la manera en que el Nuevo Testamento concibe el sacrificio, nos tornaremos ahora a un examen más crítico de los pasajes bíblicos acerca de este importante asunto. Consideraremos, (1) el móvil de la expiación; (2) lo vicario de ella; y (3) su terminología bíblica.

El móvil de la expiación se encuentra en el amor de Dios. Esto a veces se conoce como la causa motora de la redención. La epítome del evangelio, la cual encontramos en Juan 3:16, es el texto más prominente en lo que atañe a este tema: "Porque de tal manera amó Dios al mundo, que ha dado a su Hijo unigénito, para que todo aquel que en él cree, no se pierda, mas tenga vida eterna". Lo mismo se ejemplifica en los siguientes versículos de las epístolas de Pablo y de Juan: "Mas Dios muestra su amor para con nosotros, en que siendo aún pecadores, Cristo murió por nosotros" (Romanos 5:8); y, "En esto se mostró el amor de Dios para con nosotros, en que Dios envió a su Hijo unigénito al mundo, para que vivamos por él" (1 Juan 4:9). La expiación, ya sea en su móvil, propósito o extensión, deberá entenderse como la provisión y la expresión del amor justo y santo de Dios. La vida y muerte de Cristo son la expresión del amor de Dios por nosotros, y no la causa que lo produce.

La muerte de Cristo fue un sacrificio vicario. En palabras de Isaac A. Watson, "Cristo sufrió en nuestro lugar y por nosotros, o como nuestro correcto sustituto". Esto se demuestra en los pasajes bíblicos que declaran que murió por los seres humanos, o que conectan su muerte con el castigo que merecían nuestras ofensas. En la Biblia, hay dos

preposiciones griegas que se traducen como “por”. La primera es *hyper*, y se encuentra en los siguientes versículos: “nos conviene que un hombre muera por el pueblo” (Juan 11:50); “Cristo, ...a su tiempo murió por los impíos... siendo aún pecadores, Cristo murió por nosotros” (Romanos 5:6 y 8); “...que si uno murió por todos, luego todos murieron; y por todos murió, para que los que viven, ya no vivan para sí, sino para aquel que murió y resucitó por ellos... Al que no conoció pecado, por nosotros lo hizo pecado, para que nosotros fuésemos hechos justicia de Dios en él” (2 Corintios 5:14-15 y 21); “el cual se dio a sí mismo por nuestros pecados...” (Gálatas 1:4); “Cristo nos redimió de la maldición de la ley, hecho por nosotros maldición...” (Gálatas 3:13); “Cristo nos amó, y se entregó a sí mismo por nosotros, ofrenda y sacrificio a Dios en olor fragante... Cristo amó a la iglesia, y se entregó a sí mismo por ella” (Efesios 5:25); “...nuestro Señor Jesucristo, quien murió por nosotros” (1 Tesalonicenses 5:9-10); “el cual se dio a sí mismo en rescate por todos...” (1 Timoteo 2:6); “para que por la gracia de Dios gustase la muerte por todos” (Hebreos 2:9). La segunda preposición griega es *anti*, y se encuentra en versículos como Mateo 20:28 y Marcos 10:45, donde se dice que Cristo vino “para dar su vida en rescate por muchos”. Se ha objetado a veces que estas preposiciones griegas no siempre significan sustitución, es decir, que no siempre significan en lugar de, sino que a veces se usan para significar a nombre de, o debido a. Así, por ejemplo, tenemos la expresión, “Cristo murió por nuestros pecados”, lo cual, en este caso, es claro que no puede querer decir en lugar de. Sin embargo, tanto Isaac A. Watson como Samuel Wakefield claramente demuestran que estas preposiciones por lo general se emplean en el sentido de sustitución (compárese con la nota en Wakefield, *Christian Theology*, 359). La muerte vicaria o sustitutoria de Cristo se le conoce en la teología como “la causa que procura” la salvación.⁷

La Biblia considera los sufrimientos de Cristo como una propiciación, una redención y una reconciliación. Por estar bajo la maldición de la ley, el pecador es culpable, y está expuesto a la ira de Dios; pero en Cristo su culpa es expiada y la ira de Dios es propiciada. El pecador está bajo la esclavitud de Satanás y el pecado, pero por medio del precio redentor de la sangre de Cristo, es emancipado de la esclavitud y puesto en libertad. El pecador está separado de Dios, pero es reconciliado por la muerte en la cruz. Consideremos ciertos pasajes bíblicos que son particularmente ricos y satisfactorios.

1. La propiciación es un término que se deriva de *Kapporeth* o propiciatorio, como se emplea en los pasajes bíblicos del Antiguo Testamento. Propiciar es aplacar la ira de la persona que ha sido ofendida, o expiar por ofensas. El término *hilasmos* se emplea en tres sentidos diferentes en el Nuevo Testamento. (1) Cristo es el *hilasmos*, el propiciador y a la vez la virtud de esa propiciación. "Y él es la propiciación por nuestros pecados; y no solamente por los nuestros, sino también por los de todo el mundo" (1 Juan 2:2); "él nos amó a nosotros, y envió a su Hijo en propiciación por nuestros pecados" (1 Juan 4:10). (2) Él es el *hilasterion*, o propiciatorio, como se usa esta palabra en la Septuaginta. "[A] quien Dios puso como propiciación por medio de la fe en su sangre, para manifestar su justicia, a causa de haber pasado por alto, en su paciencia, los pecados pasados" (Romanos 3:25). (3) Cuando se usa el adjetivo, entonces el término *thuma* se entenderá como en Hebreos 2:17, en donde se dice que el sumo sacerdote expía "los pecados del pueblo". Aquí el término es *hilasterion*, y el significado correcto es el de "hacer propiciación por los pecados del pueblo".

2. Redención proviene de un vocablo que significa literalmente "comprar otra vez". Los antiguos griegos, y también los escritores del Nuevo Testamento, usaron los términos *lutroo* y *apolutrosis*, los cuales significan redimir y redención respectivamente, para referirse al hecho de poner en libertad a un cautivo por razón del pago de un *lutron* o precio de redención. Los términos, por tanto, vinieron a usarse en el sentido más amplio de la liberación de todo tipo de mal, por medio de un pago que hace otra persona. Este es el verdadero significado bíblico, según se demuestra en los siguientes textos: "...siendo justificados gratuitamente por su gracia, mediante la redención que es en Cristo Jesús" (Romanos 3:24); "Porque habéis sido comprados por precio; glorificad, pues, a Dios en vuestro cuerpo y en vuestro espíritu, los cuales son de Dios" (1 Corintios 6:20); "Cristo nos redimió de la maldición de la Ley, haciéndose maldición por nosotros (pues está escrito: Maldito todo el que es colgado en un madero)" (Gálatas 3:13); "...en quien tenemos redención por su sangre, el perdón de pecados según las riquezas de su gracia" (Efesios 1:7); "...sabiendo que fuisteis rescatados... no con cosas corruptibles, como oro o plata, sino con la sangre preciosa de Cristo, como de un cordero sin mancha y sin contaminación" (1 Pedro 1:18-19); y, "porque tú fuiste inmolado, y con tu sangre nos has redimido para Dios, de todo linaje y lengua y pueblo y nación" (Apocalipsis 5:9). La muerte de Cristo es el precio

que redime, ya que dio su vida “en rescate [*lutron*] por muchos” (Mateo 20:28); y, “el cual se dio a sí mismo en rescate [*antilutron*] por todos...” (1 Timoteo 2:6). Aquí la idea de sustitución es claramente evidente: se paga una cosa por otra, “la sangre de Cristo” por la redención de seres humanos cautivos y condenados.

3. Reconciliación viene de los verbos *katallasso*, o *apokatallasso*, y ambos se traducen como “reconciliar”. Denotan principalmente el cambio de un estado a otro, pero de la manera en que se usa en la Biblia, el cambio es de un estado de enemistad a un estado de reconciliación y amistad. El apóstol Pablo emplea el término repetidas veces. “Porque si siendo enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, mucho más, estando reconciliados, seremos salvos por su vida. Y no solo esto, sino que también nos gloriamos en Dios por el Señor nuestro Jesucristo, por quien hemos recibido ahora la reconciliación [*katallagin*]” (Romanos 5:10-11); “Y todo esto proviene de Dios, quien nos reconcilió consigo mismo por Cristo, y nos dio el ministerio de la reconciliación; que Dios estaba en Cristo reconciliando consigo al mundo, no tomándoles en cuenta a los hombres sus pecados, y nos encargó a nosotros la palabra de la reconciliación” (2 Corintios 5:18-19); “y mediante la cruz reconciliar con Dios a ambos en un solo cuerpo, matando en ella las enemistades” (Efesios 2:16); “y por medio de él reconciliar consigo todas las cosas, así las que están en la tierra como las que están en los cielos, haciendo la paz mediante la sangre de su cruz. Y a vosotros también, que erais en otro tiempo extraños y enemigos en vuestra mente, haciendo malas obras, ahora os ha reconciliado en su cuerpo de carne, por medio de la muerte, para presentaros santos y sin mancha e irreprochables delante de él” (Colosenses 1:20-22). Aquí es evidentemente claro que la reconciliación entre Dios y los seres humanos la efectúa Cristo. Pero la reconciliación significa más que simplemente dejar a un lado nuestra enemistad con Dios. La relación es de tipo judicial, y es esta disparidad judicial entre Dios y el ser humano a la que se es referida en la idea de reconciliación. Más aún, la reconciliación se efectúa, no por dejar de lado nuestra enemistad, sino porque nuestras transgresiones no nos son imputadas. Esta reconciliación previa del mundo con Dios mediante la muerte de su Hijo, también la debemos distinguir de “la palabra de la reconciliación”, la cual se ha de proclamar al culpable, y por la que se les ruega que se reconcilien con Dios.

LA HISTORIA TEMPRANA DE LA EXPIACIÓN

*La doctrina patristica.*⁸ Los padres apostólicos enseñaron que Cristo se dio por nuestros pecados, pero no formularon sus posiciones siguiendo una cierta teoría de la expiación. Sus sucesores, sin embargo, sostuvieron toda clase de opinión, un tema sobre el cual se toleró la variedad. El punto de vista más popular era el que consideraba la expiación como una victoria sobre Satanás. Esa posición parece haber sido adelantada primero por Ireneo (¿c. 200?), quien la basó en pasajes bíblicos como Colosenses 2:14 y Hebreos 2:14. No obstante, fue Orígenes quien primero convirtió la idea en una teoría de rescate pagado a Satanás. Sostuvo que los seres humanos se habían rendido a Satanás, y que por lo tanto no podían ser libertados de la cautividad sin su consentimiento. Satanás fue engañado cuando aceptó que Cristo fuera el rescate. La humanidad de Cristo fue una carnada, y su divinidad el anzuelo que sirvió para pescar a Satanás. Temiendo el efecto que la vida y las enseñanzas de Jesús tendrían en sus cautivos, y viendo la gloria divina del Señor a través del velo de su carne, de tal manera oscurecida como para ser engañado, Satanás decidió deshacerse del peligro matando a Cristo. Pero causar la crucifixión equivalió a aceptar el rescate; los cautivos fueron liberados y el Libertador escapó. Esa posición encuentra declaraciones aún más exactas en Gregorio de Nisa (e. 395). E. J. Banks piensa que esa teoría, en su forma no calificada, la sostuvo únicamente Gregorio, y que fue calificada en los escritos de Ireneo y Agustín, bien por haber sido despojada de sus cualidades objetables, o por haber sido sostenida en conjunción con una propiciación hecha a Dios.⁹ Isaac A. Dorner, K. F. A. Kahnis y Henry C. Sheldon sostienen la misma opinión. Agustín, pues, dice así: “Dios el Hijo, siendo vestido de humanidad, subyuga aun el diablo al hombre, no extorsionando nada de éste con violencia, sino que lo vence por medio de la ley de la justicia, ya que hubiera sido una injusticia si el diablo no hubiera tenido el derecho de gobernar sobre los seres que había hecho cautivos”. Aunque la manera de abordar este tema se hace por medio de los conceptos de guerra y conquista, hay dos términos que sobresalen claramente: el del “honor” y el de la “satisfacción”. En el periodo más tardío de la caballería, esos términos poseyeron aún mayor significado en su aplicación religiosa. Sin embargo, en la iglesia latina, la teoría de un rescate ofrecido a Satanás nunca se generalizó, aunque generalmente se admitía que Satanás había usurpado los derechos sobre la raza apóstata. León consideró esa usurpación como un derecho

tiránico, y Gregorio el Grande sostuvo que solo era un derecho aparente. Sin embargo, mantuvieron que estos derechos se habían perdido, pero no en virtud de un contrato, sino por la muerte de Jesucristo. “Ciertamente es justo”, dice Agustín, “que a nosotros a quienes él nos detuvo como deudores, se nos deje en libertad por creer en Aquél a quien mató sin que nada debiera” (*De Trinitate*, xiii, 14).¹⁰

Se supone que Atanasio (325-373) haya sido el primero en proponer la teoría de la muerte de Cristo como el pago de una deuda a Dios. Su argumentación puede expresarse brevemente así: Dios, habiendo amenazado con la muerte como paga del pecado, no hubiera sido fiel si no hubiera cumplido su promesa. Pero no hubiera sido algo digno de la bondad divina haber permitido a seres racionales a quienes les había impartido su Espíritu, sufrir muerte como consecuencia de una imposición ejercida por Satanás. Viendo, entonces, que nada excepto la muerte podía resolver el dilema, el Verbo, quien no podía morir, asumió un cuerpo mortal, y habiendo cumplido la ley por medio de su muerte, ofreció su naturaleza humana como sacrificio por todos.

Es también durante este periodo temprano que primero notamos una tendencia hacia la creencia en la predestinación y la expiación limitada. Aparte de Agustín y sus seguidores, la creencia común era que Cristo había muerto por todos, y que era la inequívoca voluntad de Dios que todo ser humano participara de la salvación por medio de Él. El hecho de que algunos sean salvos y otros no se explicaba en términos de la agencia libre del ser humano, y no por la gracia electiva. Al principio, el mismo Agustín defendió de manera distintiva esa posición, pero en su controversia con los pelagianos adoptó un sistema estrictamente monergista. Sostuvo la inhabilidad total del ser humano para ejercitar buenas obras. Así que, hasta tanto el individuo fuera regenerado, no había poder para ejercitar la fe. Por consiguiente, la gracia solo se le proporcionaba a los electos, por medio de un llamado efectivo, limitándose la expiación a aquellos para los que estuviera dispuesta. Anterior a este periodo, la teoría dominante había sido el sinergismo, es decir, que el individuo, para recuperarse del pecado, trabaja con Dios por medio de la gracia que se provee como don gratuito, de forma tal que condicione el resultado.¹¹

La teoría ansélmica de la expiación. Anselmo (1033-1109), en la última parte del siglo once, publicó su *Cur Deus Homo* [¿Por qué Dios se hizo humano?], el libro que marcó una época. En el mismo, Anselmo proveyó la primera declaración científica para los puntos de vista sobre

la expiación que los padres habían sostenido implícitamente desde el principio. Aquí la idea de la satisfacción de la justicia divina se convirtió en la fórmula frontal, y a “la teoría de la satisfacción” para la expiación todavía se le conoce con el nombre de su autor. Anselmo, aunque dio un lugar más prominente que los primeros padres a términos como “honor”, “justicia”, “satisfacción” y “mérito”, rechazó totalmente la teoría de un rescate pagado a Satanás. Dispuso de la misma con las siguientes breves palabras: “¿Fue la ley de Satanás la que habíamos transgredido? ¿Fue él el juez que nos envió a prisión? ¿Fue con él que estábamos en deuda? ¿Se habrá oído jamás que el precio del rescate se pague al carcelero? Sea que lo hayan dicho así los antiguos o no, o en qué sentido lo dijeron, no me molestaré en averiguarlo; ello en sí es ridículo y blasfemo”. La teoría de Anselmo puede expresarse como sigue: El pecado viola el honor divino, y merece un castigo infinito, porque Dios es infinito. El pecado es culpa o deuda, y bajo el gobierno de Dios, esa deuda deberá pagarse. Esta necesidad se fundamenta en las perfecciones infinitas de Dios. O se provee una satisfacción adecuada, o se demanda una venganza. El ser humano no puede pagar esa deuda, ya que no solo es finito, sino que se encuentra en bancarrota moral por medio del pecado. Siendo que la satisfacción adecuada es imposible para un ser tan inferior a Dios como es el ser humano, el Hijo de Dios se hizo hombre con el fin de pagar la deuda por nosotros. Por ser divino, podía pagar una deuda infinita; y por ser humano y sin pecado, podía representar debidamente al ser humano. Pero, por ser sin pecado, no estaba obligado a morir, y por no tener una deuda propiamente suya, recibió, como recompensa por sus méritos, el perdón de nuestros pecados. “¿Puede algo ser más justo”, preguntaba Anselmo, “que el que Dios remita toda deuda, cuando de esa manera recibe una satisfacción mayor que toda deuda, con tal que la misma se ofrezca con el sentimiento correcto?” Aquí se debe notar que Cristo le rinde satisfacción a la justicia divina, no por cargar con el castigo de una ley quebrantada en lugar del pecador, sino indirectamente, por la adquisición de mérito. El sacrificio de Cristo, por ser infinito, fue de mayor valor que el demérito del pecado, y, como consecuencia, este mérito le pertenece a Cristo, y se derrama sobre todo aquel que cree. Este mérito, cuando se recibe por fe, se vuelve la justificación de los seres humanos, y se les transfiere o se les acredita a su cuenta. De esa manera, compensa por las demandas de la justicia, en tanto y en cuanto esas demandas constituyen una barrera fija en contra del perdón de pecados. Así que, la justicia

divina fue satisfecha, pero solo en el sentido de que aseguró el honor de esa justicia, sin tomar en consideración el ofrecimiento del perdón de pecados. Anselmo, como veremos, hace que la obra redentora de Cristo se centre en su muerte voluntaria.¹²

La teoría de Abelardo. Abelardo (1079-1142) difirió ampliamente de Anselmo en su teoría de la expiación. Mantuvo que era la rebelión del ser humano la que había que suprimir, y no la ira de Dios la que había que propiciar. Sostuvo que la expiación debía considerarse como una exhibición triunfante del amor divino, en lugar de una satisfacción de la justicia divina. Para Abelardo, la benevolencia era el único atributo que importaba en la redención. La redención, al igual que la creación, ocurrió por fiat divino, razón por lo cual, y por la voluntad de Dios, el pecado podía ser abolido, y el pecador restaurado a la gracia, sin necesidad alguna de satisfacción o propiciación. Cristo murió con el doble propósito de suprimir la oposición de los pecadores y remover sus temores de culpabilidad, y ello por medio de una exhibición trascendental del amor divino. La posición de Abelardo se convirtió en la base para el posterior socinianismo, y ha sido adoptada por aquellos teólogos trinitarios quienes, en tiempos modernos, han sostenido algún tipo de teoría de influencia moral de la expiación.¹³

Desarrollos escolásticos. El periodo escolástico reviste importancia en la historia de la expiación porque marca el principio de las tendencias que más tarde desembocaron en la soteriología tridentina de la Iglesia Católica Romana, y en la teoría de la satisfacción penal estricta de los primeros reformadores protestantes. Pedro Lombardo (1100-1164) aceptó la posición de Abelardo, oponiéndose a la de Anselmo. Sostuvo que la obra de Cristo debía ser suplementada por el bautismo y la penitencia, y en esto encontramos el secreto de la popularidad de su *Liber Sententiarum* [Libro de sentencias] en la Iglesia Católica Romana. Bernardo de Claraval (1091-1153) y Hugo de San Víctor (1097-1141) adoptaron, en su mayor parte, la posición de Anselmo. Sin embargo, Bernardo vaciló en denominar el pecado como “un mal infinito”, y, por consecuencia, no afirmó específicamente la necesidad intrínseca de una expiación. Prefirió, con Agustín, sostener una necesidad relativa basada en el arreglo y la voluntad optativa de Dios. Hugo de San Víctor se acercó más a la posición ansélmica, combinando, en su idea de la propiciación, tanto los elementos legales como los sacrificiales. “El Hijo de Dios”, dice Hugo, “al hacerse hombre, le pagó al Padre la deuda del hombre, y al morir, expió la culpa del hombre”. Fueron Buenaventura

(1221-1274) y Tomás de Aquino (c. 1225-1274) los que forjaron mayormente la teología de la Iglesia Católica Romana. Las enseñanzas de ambos son muy similares, pero Tomás de Aquino, por ser el que sistematiza con mayor fuerza, ocupa la posición más prominente.¹⁴ Hay varios nuevos desarrollos en su teología. (1) Sostuvo que el mérito y el demérito son estrictamente personales, y, por lo tanto, con el fin de darle sustancia a la idea de la satisfacción vicaria, adelantó la idea de la *unio mystica*, o la unión mística que existe entre Cristo y la iglesia. Basó su doctrina en la declaración de Efesios 5:30, y sostuvo que esa relación es diferente de cualquiera otra existente en la vida secular. No se refiere a la relación externa que existe entre individuos, sino que es aquella en la que hay una comunión de interés y de vida moral. De esa forma, un pecador unido por fe al Salvador, puede volverse el fundamento y la causa del castigo judicial en el Sustituto que lo expía, y a su vez, el Verbo encarnado se puede tornar en la propiciación del pecador. Esta idea de la unidad mística de Cristo y la iglesia permea la soteriología de Aquino. (2) Éste hizo también una distinción entre *satisfactio* y *meritum*, la primera aplicable al sufrimiento de Cristo como satisfacción de la justicia divina, y la última al mérito de su obediencia, por medio de la cual a los redimidos se les conceden las recompensas de la vida eterna. De esta manera, Aquino anticipó la distinción posterior de la teología calvinista entre la justicia “activa” y “pasiva” de Cristo. (3) Enseñó la doctrina de la sobreabundancia de los méritos de Cristo. Si bien esto parecía honrar la expiación, en realidad resultó en una estimación inferior del pecado, lo cual llevó directamente a la teoría católica romana de la supererogación, poniendo un caudal de méritos a la disposición de la iglesia. (4) Aquino se separó de la teoría ansélmica de una satisfacción absoluta en distinción de una relativa. Esto resultó en una teoría de la justificación que descansaba en parte sobre la obra de Cristo, y en parte sobre las obras del individuo. Esa teoría laxa se afianzó gradualmente en la Iglesia Católica Romana hasta que al fin obtuvo la autoridad eclesiástica en la soteriología de Trento. Pero al mismo tiempo se estaban desarrollando las fuerzas que llevarían finalmente a la Reforma.¹⁵ Los teólogos intermedios como Buenaventura, Alejandro de Hales, y muchos de los místicos posteriores allanaron el camino para la Reforma, (1) al admitir una visión relativa de la expiación, pero a la vez demostrar que la misma no podía sustituir la idea absoluta de la satisfacción sin que se acarreará un gran peligro para

la iglesia; y (2) al mantener la idea ansélmica de la satisfacción absoluta solo por medio de Cristo.

La soteriología tridentina. La soteriología de la Iglesia Católica Romana, como hemos demostrado, fue en gran medida el producto de los principios teológicos de Buenaventura y Tomás de Aquino. La *unio mystica* dio pie a dos errores fundamentales: (1) limitó la redención del creyente como configurada a su Señor, en el sentido de que la culpa del pecador fue transferida a Cristo en el mismo sentido en que los méritos de Cristo fueron transferidos al pecador. Esto contradecía la universalidad de la expiación y marcaba un mayor desarrollo de la teoría de la predestinación. (2) El creyente que peca después del bautismo deberá configurarse a su Señor por medio de la penitencia personal. Esa penitencia era, por supuesto, imperfecta, pero se consideraba como una expiación que se unía a la de Cristo. La distinción entre la satisfacción y el mérito, y la posterior distinción entre una expiación absoluta y una relativa, hizo posible la idea de la *superabundans satisfactio*, o lo superabundante de los méritos de Cristo. Esto, añadido a la idea de los méritos superfluos de los santos, constituyó la fuente del sistema medieval de las indulgencias. Sin embargo, el error de la teología católica romana aparece principalmente en su carácter subjetivo, y ello, en su aspecto individual, será tratado con mayor detalle en nuestra discusión de la justificación.

El periodo de la Reforma. Los reformadores, al reaccionar contra la teología de la Iglesia Católica Romana, revivieron la teoría ansélmica de la necesidad absoluta de satisfacción en la naturaleza divina. Retuvieron la idea de satisfacción tanto como la de mérito, según las sostuvo Anselmo. Así que, la satisfacción vino a ser una ofrenda sustitutoria penal en lugar de una acumulación de mérito imputada a los elegidos; y el mérito se vio en el sentido de ser la base de su justicia. Es decir, que la muerte voluntaria de Cristo removía el castigo de los elegidos, y su obediencia activa les aseguraba su justicia personal. Las iglesias reformadas se diferenciaban de las luteranas en que, mientras estas últimas sostenían que la satisfacción de Cristo era suficiente para todos los pecados, el original tanto como el actual, las reformadas limitaban el alcance de la expiación a los elegidos. Sin embargo, tanto los luteranos como los reformados hicieron de la muerte de Cristo el centro de la obra expiatoria, flanqueada por la encarnación y la resurrección a cada lado. Asociaron el mérito de la obediencia activa de Cristo a la ley con su muerte voluntaria como causa procuradora de la salvación. Insistieron en

esto sobre las bases de que Cristo no fue un súbdito de la ley, sino su Señor. Los socinianos, en oposición a las iglesias luteranas y reformadas, revivieron la teoría de Abelardo, y, en cierta medida, la de Juan Escoto. Los socinianos encuentran su expresión moderna en las numerosas teorías de la influencia moral. Los arminianos trataron de dar con un término medio entre los extremos de las teorías de la satisfacción penal y la influencia moral. Grocio argumentó, en contra de Escoto, que Dios castiga el pecado, no como un acto de desagravio, sino como el gobernador del universo, para que su gobierno prevalezca. Discutiremos estas teorías en nuestra próxima división.

TEORÍAS MODERNAS DE LA EXPIACIÓN

Nos proponemos ofrecer en esta división, no una historia cronológica de las diversas teorías de la expiación sostenidas en los tiempos modernos, sino más bien una clasificación de las principales formas que esas teorías han asumido. Las trataremos bajo la siguiente clasificación: (1) La teoría de la satisfacción penal; (2) La teoría gubernamental o rectora; (3) Las diversas teorías de la influencia moral; (4) La teoría ética; y (5) La teoría racial.

La teoría de la satisfacción penal. Esta es la teoría sostenida por las iglesias reformadas, y se conoce generalmente como la teoría calvinista. A veces también se refieren a ella como la teoría ansélmica, pero aunque relacionada, la teoría ansélmica pasó por cambios importantes en las manos de los reformadores. En primer lugar, Anselmo enseñó que el sacrificio de Cristo aseguraba la clase de mérito capaz de ser imputado al culpable. Entre tanto, los reformadores sostuvieron que la satisfacción de Cristo había que considerarla en el sentido de una sustitución penal a favor del pecador.¹⁶ Así que, tomaron de Anselmo la idea de la satisfacción, pero le adjudicaron el significado de sustitución en lugar de mérito. En segundo lugar, los reformadores incluían la obediencia activa de Cristo como parte del precio redentor, como también lo era su muerte voluntaria, entre tanto que Anselmo mantenía que la satisfacción que Cristo ofrecía no pudo haber sido su obediencia, pues que, como hombre, se la debía a Dios. Podemos, entonces, decir, que entre tanto la teoría sociniana presentaba los sufrimientos de Cristo como diseñados para producir un efecto moral en el corazón del pecador individual, y la teoría gubernamental reclamaba que había sido designada para producir un efecto moral en un universo inteligente, la teoría de la satisfacción mantiene que el propósito inmediato y

principal de la obra de Cristo era satisfacer el principio esencial de la naturaleza divina, la cual demanda el castigo del pecado. A. A. Hodge, un teólogo calvinista de tipo federalista, resume esta teoría en los siguientes puntos esenciales: (1) El pecado, por su propia causa, merece la ira y la maldición de Dios. (2) Dios está dispuesto, por razón de la mismísima excelencia de su naturaleza, a tratar a sus criaturas como lo merecen. (3) Para satisfacer el juicio justo de Dios, su Hijo asumió nuestra naturaleza, fue hecho bajo la ley, cumplió toda justicia, y llevó el castigo de nuestros pecados. (4) Por su justicia, aquellos que creen se constituyen justos, siendo los méritos de Cristo a tal punto imputados que se les considera como justos a la vista de Dios (A. A. Hodge, *Outline of Theology*, 303). J. P. Boyce, el eminente teólogo bautista, dice que la teoría calvinista de la expiación establece que, Cristo, en sus sufrimientos y muerte, trajo sobre sí el castigo de los pecados de aquellos de quienes era su sustituto, lo que hizo posible una satisfacción de la justicia de Dios por la ley que habían quebrantado. Por esa razón, Dios ahora perdona todos sus pecados, y por estar plenamente reconciliado con ellos, su amor preferente fluye libremente hacia ellos.¹⁷ Esta doctrina así enseñada encierra los siguientes puntos: (1) Que los sufrimientos y la muerte de Cristo fueron una expiación real; (2) Que, con su expiación, Cristo se hizo el sustituto de aquellos a quienes vino a salvar; (3) Que, como tal, llevó el castigo de sus transgresiones; (4) Que, al hacerlo, satisfizo ampliamente las demandas de la ley y la justicia de Dios; y (5) Que, así, se ha hecho una reconciliación real entre Dios y los seres humanos (compárese con James P. Boyce, *Abstract of Systematic Theology*, 317).

Este tipo de teoría contiene un valioso elemento de verdad. Toda teoría de satisfacción vicaria deberá admitir la idea de la obra sustitutiva de Cristo. Sin embargo, mucho importa si la sustitución se considera solamente externa, en el sentido de “en lugar de”, o si también se diría que es “a nombre de”. Tanto los teólogos arminianos como calvinistas admiten que esta teoría concibe la sustitución de manera demasiado formal y externa, y que exalta el honor divino, en lugar de la santidad divina en la cual se basa. John Miley llama la atención a las perplejidades de tratamiento, y a las vacilaciones y diversidades de opinión, que se dan en su explicación. Y añade: “El efecto de imputarle el pecado a Cristo, y la naturaleza y el grado de sus sufrimientos penales, son preguntas que entran profundamente en las dificultades del tema. ¿Fue traído el pecado sobre Cristo por imputación, para incluir su depravación y demérito, o

solo su culpa? ¿Sufrió en lugar de los elegidos el mismo castigo que, de otra manera, estos hubieran sufrido? ¿Soportó el sufrimiento penal en la misma cantidad aunque no en la misma calidad, que el que merecían los redimidos? ¿Sufrió un castigo equivalente, menor en cantidad pero mayor en valor y, por consiguiente, una pena equiparada con la justicia? ¿Sufrió el tormento de los finalmente perdidos? ¿Fue su castigo potencial o intensamente eterno? Estas preguntas se habían hecho y contestado afirmativamente, pero ahora se contestan mayormente en la negativa, especialmente en el caso de las de significado más extremo. El arrojamiento de los primeros expositores se evita mayormente con la precaución de los posteriores. Los primeros son más extravagantes, los últimos menos consistentes. Pero la teoría, en cada una de sus fases, afirma el justo castigo del pecado en Cristo, afirmando o implicando así todo lo que un castigo tal requiera. La negación de lo que se requiere sería suicidio” (John Miley, *Systematic Theology*, II:142).

Estas preguntas se tratarán con más detenimiento en nuestra consideración de la naturaleza de la expiación, pero es necesario que indiquemos aquí, en términos generales, algunas de las debilidades de esta teoría.

1. Un estudio de los principios del calvinismo, tal y como se encuentran en las varias declaraciones de fe, revela que le es fundamental a la teoría el que el pecado sea castigado por razón propia. Si debe ser castigado, entonces Dios está obligado a hacerlo. Es una necesidad de la rectitud judicial de Dios. La justicia divina deberá obtener satisfacción penal. Es por esta razón que a la posición calvinista a veces se le conoce como “la teoría judicial”. Se deberá traer el castigo sobre el pecador o un sustituto. Cristo, el Hijo de Dios, se hace el sustituto. Aunque no es esencial a la teoría, los calvinistas nunca han podido decidir si la pena que Cristo acarreó fue idéntica o equivalente. La inconsistencia reside en lo siguiente: si el pecado ha de castigarse por razón propia, y si Cristo se hizo nuestro sustituto, entonces nuestro pecado se le ha transmitido en algún sentido, de otra manera no pudo haber merecido el castigo que se trajo sobre Él. Es cierto que los calvinistas, por lo general, son cuidadosos en mantener una distinción entre el demérito o la culpabilidad del pecado (*reatus culpæ*), y la culpa como responsable de castigo (*reatus poenae*), una distinción correcta de observar. Pero esa distinción de por sí nulifica la idea calvinista de la sustitución, ya que el sustituto se hace responsable de la pena aunque sin el demérito, y, por consiguiente, el pecado no es de hecho castigado. Quien lo sustituye es

solo una víctima inocente. Es en ese intento de imputarle a Cristo nuestro pecado, como si fuera suyo, en el que aflora la debilidad de este tipo de sustitución. Hasta un calvinista como A. H. Strong admite que esta teoría “es defectuosa porque se acoge a una simple transferencia externa de los méritos de la obra de Cristo, pero no establece claramente la base interna de la transferencia en la unión del creyente con Cristo” (A. H. Strong, *Systematic Theology*, II:748).

2. Los defensores de la pena sustitutiva con frecuencia reclaman que esta teoría es la única que admite la obra sustitutiva de Cristo, y que negarla es, por necesidad, negar a Cristo como nuestro sustituto. Pero la teoría gubernamental o rectora sostiene este hecho de manera tan cabal y firme como la teoría penal. John Miley, su más tenaz representante entre los teólogos modernos, da la importancia adecuada a la obra sustitutiva de Cristo. Y es que la idea de la sustitución penal no es un hecho distintivo de esta teoría. Otras teorías admiten de igual manera los sufrimientos de Cristo como la base condicional para el perdón. La teoría rectora moderada de Richard Watson se adhiere firmemente a lo vicario de los sufrimientos de Cristo, pero lo basa en el carácter ético de Dios tanto como en lo que es esencial a un gobierno.¹⁹ La aproximación más profunda y más bíblica a este tema se reconoce instantáneamente en las palabras de William Burton Pope: “Siendo que la expiación beneficia a la raza humana, y por lo tanto es nuestra, debe verse como una satisfacción vicaria de los reclamos de la justicia divina o la expiación por la culpa del pecado, y como la propiciación del favor divino... La idea sustitutiva es, en su caso, calificada, por un lado, por medio de la representación, y por el otro, por la comunión mística de los santos... La doctrina no habla de que Cristo haya sufrido un castigo en lugar de su pueblo, que haya ocupado su lugar legal y asumido su responsabilidad legal, y que, por consiguiente el pueblo esté para siempre sin culpa. Más bien, habla de que Él ha presentado una ofrenda sacrificial en lugar de la raza; y que, haciendo de la virtud de la expiación la fuerza de su plan, representa a todos los que vienen a Dios por medio de Él. La propiciación que es ofrecida por todos los seres humanos, y que se acepta, se hace efectiva solo para el penitente que la abraza, al confiar en Aquél a quien Dios ha hecho propiciación, en su sangre, por fe” (William Burton Pope, *Compendium of Christian Theology*, II:271).

3. Por un lado, la teoría sustitutiva penal lleva, por necesidad, al universalismo, o, por otro lado, a la elección incondicional. John Miley

hace la denuncia de que “una expiación tal, por su misma naturaleza, cancela todo reclamo punitivo en contra de los elegidos, y, como resultado inmediato, libera para siempre de toda culpa en el sentido de responsabilidad por el castigo del pecado. Sabemos que una consecuencia así es negada, aunque demostraremos que es a la misma vez afirmada completamente”. Como prueba de su aseveración, cita a autoridades tales como Hodge, Dick, Symington y Turretin. Como dice Charles Hodge: “Si los reclamos de la justicia son satisfechos, no pueden ser puestos de nuevo en rigor. Esta es la analogía entre la obra de Cristo y el pago de una deuda. El punto de concordancia entre los dos casos no es la naturaleza de la satisfacción rendida, sino un aspecto del efecto producido. En ambos casos las personas por las que se obra la satisfacción son ciertamente libres. Su exención o liberación es, en ambos casos, e igualmente en ambos, un asunto de justicia”.²⁰ Así también, Symington declara que “siendo que la muerte de Cristo es una satisfacción legal por el pecado, todos aquellos por los que murió deben gozar de la remisión de sus ofensas” (John Miley, *Systematic Theology*, II:151; A. A. Hodge, *Systematic Theology*, II:472; William Symington, *Atonement and Intercession*, 190). Es evidente, pues, que la teoría penal sustitutiva de la expiación implica también la pregunta de su extensión. Si Cristo murió por todos los seres humanos, entonces, como mantiene el universalismo, todos son incondicionalmente salvos. Si no todos son salvos, como enseña claramente la Biblia, la única opción es creer en la expiación como limitada a los escogidos. Como consecuencia natural de esta teoría, se ha desarrollado una noción no bíblica y falsa de su aplicación. Se está obligado a aceptar el universalismo o la expiación limitada. La historia de la doctrina cristiana también demuestra ese hecho.

4. La teoría penal, en su desarrollo histórico, está asociada a las ideas calvinistas de la predestinación y la expiación limitada. Nosotros objetamos a dicha teoría sobre las bases de que su aplicación representa necesariamente a la expiación como algo limitado a los escogidos, cuando la Biblia declara que Cristo murió por todos. La objetamos, aún más, sobre las bases de que la Biblia declara que la ofrenda propiciatoria de Cristo se hizo eficaz por medio de la fe (Romanos 3:22-25), entre tanto que esta teoría depende únicamente del llamado efectivo, o la gracia electiva de Dios.²¹ Así lo admite James P. Boyce en su argumento en contra el arminianismo. Dice que “no se ajusta a la justicia el que alguien deba sufrir por quien un sustituto ya ha llevado el castigo y

hecho plena satisfacción”; y, de nuevo, “Hace de la salvación un resultado, en parte, de la fe; pero la fe es el resultado de la reconciliación, no su causa; es don de Dios”. Luego Boyce establece su propia posición con estas palabras: “Que esta limitación es una de propósito, que Dios solamente diseñó la salvación actual de algunos, y que, cualquiera que haya sido la provisión hecha para otros, hizo este arreglo positivo por medio del cual la salvación de ciertos individuos está asegurada” (James P. Boyce, *Abstract of Systematic Theology*, 337). Aquí vemos la teoría sustitutiva en su forma no adulterada. Cristo murió en lugar de algunos, los cuales, por consiguiente, deben ser salvos, siendo que no sería justo castigar al pecador tanto como a su sustituto. Cristo murió por los elegidos, los cuales no solo son conocidos de antemano, sino ordenados de antemano para este estado de salvación, por decreto de Dios. Los que son así predestinados, son incondicionalmente salvados en virtud del otorgamiento de la gracia regeneradora, de la cual surge el arrepentimiento, la fe, la justificación, la adopción y la santificación.

5. Nuestra objeción final a la teoría de satisfacción está basada en el hecho de que lleva lógicamente al antinomianismo. Los defensores de esta teoría usualmente lo niegan, sin embargo, históricamente, el antinomianismo siempre se ha mantenido como conectado con ese tipo de creencia en la expiación. (1) Sostiene que la obediencia activa de Cristo se le imputa a los creyentes de forma tal que Dios la estima como si la hubieran cumplido. Por lo tanto, son justos como por apoderado. (2) En realidad, esa imputación hace superfluos los sufrimientos de Cristo, ya que si ha hecho por nosotros todo lo que la ley requiere, ¿por qué hemos de estar en la necesidad de ser librados del castigo por medio de su muerte? (3) Si la obediencia activa de Cristo se ha de sustituir por la de los creyentes, la misma deja fuera la necesidad de la obediencia personal a la ley de Dios. Por lo tanto, transfiere el requisito de la obediencia de los súbditos del gobierno divino a Cristo como el sustituto, dejando al ser humano sin ley, y a Dios sin dominio. De esa manera, al ser humano se le deja en la posición de ser tentado a todo tipo de licencia, en vez de que se le haga estrictamente responsable por una vida de justicia. (4) Este tipo de satisfacción verdaderamente no puede ser llamada así, ya que es simplemente el desempeño de todo lo que la ley requiere de parte de una persona que ha sustituido a otra.²²

La teoría gubernamental. Esta teoría, como la desarrolló Grocio, sostenía que la expiación no fue la satisfacción de algún principio

interno de la naturaleza divina, sino de necesidades de gobierno. Por un lado, surgió como protesta contra la teoría rigurosa de la sustitución penal, y por otro, por el rechazo sociniano de toda intervención vicaria. Esta teoría la adelantó primero Jacobo Arminio y su discípulo, Hugo Grocio, aunque, más tarde, Grocio se separó de su posición inicial. Ambos, juntos, acordaron mantener, no la exactitud de la total justicia divina, ni tampoco su mayor parte, como era el caso con la teoría ansélmica, sino, de igual manera, la justa y compasiva voluntad de Dios como un elemento verdadero de la expiación. Ellos, de ese modo, buscaban poner de relieve el amor de Dios al igual que su justicia. Grocio difirió de Arminio en el desarrollo posterior de estos principios, limitando la satisfacción hecha por Cristo a la dignidad de la ley, al honor del dador de la ley, y a la protección del universo. La muerte de Cristo, y sus sufrimientos, vinieron así a ser, no una exhibición del amor que atrae a los seres humanos a Dios, como es el caso con las teorías de la influencia moral, sino un disuasivo en contra del pecado por medio de una exhibición de su castigo.²³

Hugo Grocio (1583-1645) fue un distinguido jurista holandés quien diseñó su idea de la expiación siguiendo el método de la ley civil. Su magna obra se tituló, “Una defensa de la fe católica en contra de Fausto Socino, concerniente a la satisfacción de Cristo” (1617). Sin embargo, al buscar defender la fe ortodoxa, en realidad terminó transformándola en una nueva teoría, que se conoce comúnmente como la teoría gubernamental o rectora. Aquí la idea central de su defensa fue que Dios no debía considerarse como la parte ofendida o perjudicada, sino como el gobernador moral del universo. Por lo tanto, debía mantener la autoridad de su gobierno por razón de los intereses del bien común. Como consecuencia, los sufrimientos de nuestro Señor deberían considerarse, no como un equivalente exacto de nuestro castigo, sino solo en el sentido de que la dignidad del gobierno divino fuera tan efectivamente mantenida y vindicada como si lo hubiera sido en caso de que hubiéramos recibido nosotros el castigo que merecíamos. El gran jurista consideraba esa verdad como autoevidente dentro de la esfera de la jurisprudencia, por lo que será difícil entender su posición a menos que se tome ese hecho en consideración. Sin embargo, fue en este punto en donde los satisfaccionistas urgieron la crítica de su posición. Grocio enseñó que la ley a la que el ser humano está sujeto, tanto en el castigo como en el precepto, es un producto positivo de la voluntad divina. Por lo tanto Dios, como un gobernador moral,

puede relajar sus demandas. Pero fue esta posición sobre el relajamiento de las demandas de la ley la que lo sujetó a la crítica.²⁴ El término que introdujo, *acceptilatio*, el cual Juan Escoto había empleado contra la posición ansélmica, hizo que lo acusaran de concederles demasiado a los socinianos. El *acceptilatio*, en la ley romana, se refería a la absolucón de una obligacón por la palabra, sin que mediara un pago real. Grocio, sin embargo, insistió en que su teorí de la satisfaccón iba más allá que el *acceptilatio* de la jurisprudencia romana, y que, aunque era de valor infinito, no era un equivalente preciso. Por tanto, los reclamos de la ley se relajaban en un sentido pero no en otro. William Burton Pope hace un señalamiento en el sentido de que “la teorí ansélmica más rigurosa debe admitir el principio tocante a la aceptacón de un sustituto se refiere; pero, ¿por qué no llevar el principio un poco más lejos y hacer del acto de interferencia algo que se extienda hasta el valor de la cosa sustituida, y también hasta el principio de la sustitucón, especialmente cuando el valor aquí es infinito?” (William Burton Pope, *Compendium of Christian Theology*, II:313). John Miley atribuye el *acceptilatio* a la posición ansélmica más bien que a la de Grocio, sosteniendo que esta última no admite una teorí de la expiacón basada en un sentido tal de deuda y pago.²⁵

Richard Watson (1781-1823) enseñó una forma modificada de teorí gubernamental. Sostuvo que la expiacón era una satisfaccón de la naturaleza ética de Dios, así como un expediente para sostener la majestad de su gobierno. Basó su posición en que no debía haber un abismo moral entre las leyes y la naturaleza de Dios, y que lo que satisface a ésta es aceptable para las otras. Watson establece su posición de la siguiente manera: “La muerte de Cristo es, entonces, la satisfaccón aceptada, y siendo así la justicia satisfecha, es decir, siendo esta una consideracón que satisface a Dios como un ser esencialmente justo, y como quien le tiene un respeto estricto e inflexible a la justicia de su gobierno, es por causa de esa muerte, o por medio de ella, que perdona, lo cual, como consecuencia, se vuelve ‘una declaracón de la justicia de Dios’ como el único método señalado para la remisió del castigo del culpable; y si este es el caso, la satisfaccón no respeta... el honor de la ley de Dios, sino su autoridad, y el soporte del carácter justo y santo del Dador de la ley, y de su administracón, de la cual esa ley es la expresi3n visible y pública. Esto no ha de considerarse un expediente simplemente sabio y apropiado de gobierno, un punto al que hasta el mismo Grocio se inclinó demasiado, sin excluir a muchos otros teólogos... por

lo que se concluye que no existen otras alternativas sino la del canje de un gobierno justo por uno descuidado y laxo que deshonre los atributos divinos y sancione el desorden moral, o la de mantener aquel gobierno por medio del castigo personal y extremo de cada ofensor; o, todavía más, la alternativa de la aceptación de la muerte vicaria de un ser infinitamente digno y glorioso, por medio de quien se debe ofrecer el perdón, y en cuyas manos se debe poner el proceso de restauración moral del caído” (Richard Watson, *Institutes*, II:139).²⁶

John Miley (1813-1895) es el más destacado representante de la teoría gubernamental de tiempos modernos. Sin embargo, al aceptar esa teoría, no lo hace por alguna exposición particular que se le haya dado, sino por una que él mismo construye a partir de sus principios fundamentales. Sostiene, con buenas razones, que la teoría no ha tenido la fortuna de ser siempre bien expuesta, particularmente al principio. Se han retenido elementos extraños, y se han omitido, o bien se han puesto fuera de lugar, hechos vitales. Aun cuando se encuentre casi solo entre los teólogos modernos, Miley, partiendo de las premisas que establece, construye un argumento sólido y lógico. Sostiene, sin embargo, que Richard Watson basa la necesidad de la expiación en la teoría gubernamental, aunque difiere de éste en la manera de exponerla. Sostiene, además, que, aunque Daniel D. Whedon nunca ha ofrecido su teoría de la expiación siguiendo el estilo gubernamental, en principio es la misma. Entiende que Miner Raymond sostiene la misma idea de la expiación que Whedon. John J. Tigert, en *Summers' Systematic Theology*, critica especialmente la teoría de John Miley, siendo la objeción más seria la de la falta de énfasis en la idea de la propiciación.²⁷

La teoría gubernamental de John Miley, brevemente resumida, es como sigue: (1) *Expiación por sustitución*. Los sufrimientos de Cristo son una expiación por el pecado, pero por sustitución, lo cual quiere decir que los sufrió intencionalmente por pecadores bajo condenación judicial, y con el fin de que fueran perdonados. El logro de este perdón es consistente con la justicia divina. (2) *La sustitución condicional*. El perdón de pecados tiene una condicionalidad real. Una expiación para todos por medio de la sustitución absoluta alcanzaría inevitablemente la salvación para todos. Por lo tanto, una expiación universal, pero con el hecho de una presente salvación limitada, trae de manera conclusiva una condicionalidad real en lo tocante a su gracia salvadora. (3) *Sustitución en sufrimiento*. La sustitución de Cristo debe poseer una naturaleza que esté de acuerdo con el carácter provisorio de la expiación. Por lo tanto, no

puede ser una sustitución del castigo como la pena merecida por el pecado, puesto que ello sería una expiación absoluta. La sustitución, por tanto, es en el sufrimiento, pero sin el elemento penal. (4) *La expiación debe estar relacionada con la justicia pública.* Como es el caso con la teoría de la satisfacción, en la rectora, los sufrimientos de Cristo son una expiación por el pecado solo si en algún sentido toman el lugar del castigo. En una, toman su lugar como un sustituto penal, cumpliendo así el oficio de la justicia en el castigo actual del pecado; en la otra, toman el lugar del cumplimiento de su oficio en lo que concierne a los intereses del gobierno moral. (5) *Lo remisible de sus penalidades.* No hay suficiente razón para que el pecado sea castigado solo sobre las bases de su demérito. El perdón de un pecador, como una verdadera remisión del castigo en el momento de su justificación y aceptación en el favor divino, es una prueba positiva de lo contrario. (6) *El lugar de la expiación.* Ahora el camino está abierto para una provisión sustitutiva que pueda tomar el lugar del presente castigo impuesto sobre el pecado. La teoría de la satisfacción en realidad no deja lugar para la expiación vicaria. Su principio más fundamental y permanentemente afirmativo, a saber, que el pecado como tal debe ser castigado, hace del castigo del pecador una necesidad absoluta. Pero, siendo que las penalidades son remisibles en lo que toca a una justicia puramente retributiva, teniendo así un fin especial que sea de interés para un gobierno moral, dichas penalidades pueden dar lugar a cualquier medida sustitutiva que obtenga ese fin. Y ahí, pues, se tiene el lugar para la expiación vicaria. (7) *La naturaleza de la expiación.* La naturaleza de la expiación en los sufrimientos de Cristo se deriva necesariamente del principio arriba mencionado. No puede derivarse de la naturaleza requerida por los principios de la teoría de la satisfacción. Al afirmar lo absoluto de la justicia divina en su elemento puramente retributivo, la teoría excluye la posibilidad de una sustitución penal en expiación por el pecado. Por consiguiente, los sufrimientos de Cristo no son, ni pueden serlo, una expiación por medio de la sustitución penal. Pero, aunque sus sufrimientos no pueden tomar el lugar de la pena en el castigo presente del pecado, sí pueden, y lo hacen, tomar el lugar en su fin estrictamente rector. De esta manera se establece que la expiación consista en los sufrimientos de Cristo, como un sustituto provisional de la pena, en el interés del gobierno moral. (*Systematic Theology*, II:155-156.)

Las objeciones a esta teoría recibirán consideración en nuestro tratamiento constructivo de la expiación. Aquí será suficiente mencionar,

de manera breve, las objeciones que regularmente se le contraponen. (1) No le adscribe suficiente importancia a la idea de la propiciación, por lo cual minimiza la idea de una satisfacción real de los atributos divinos. (2) Realza la misericordia de Dios casi en el mismo sentido en que el calvinismo realza la justicia de Dios. Una teoría auténtica de la expiación debe satisfacer todos los atributos de la naturaleza divina. (3) Se desarrolla sobre el falso principio filosófico de que la utilidad es la base de la obligación moral. (4) Prácticamente ignora la santidad inmanente de Dios, y el principal propósito de la expiación es sustituido por lo que es sencillamente subordinado. Miley también es cuestionado por John J. Tigert por asumir que no hay un verdadero punto medio entre la idea calvinista de la satisfacción y la estricta teoría rectora. Éste piensa que la teoría de la satisfacción puede sostenerse separada de las añadiduras calvinistas. “Watson, Pope y Summers son ciertamente satisfaccioncitas”, dice él, “pero ellos no responden a esa teoría. Miley niega que haya un lugar científico para ellos”.²⁸ O deberán ser calvinistas, o deberán negar su adhesión a la teoría rectora pura. A. H. Strong objeta a esta teoría sobre las bases de que es una exhibición de justicia que no es justicia, y una exhibición de acatamiento a la ley que no crea inconvenientes cuando se perdona al violador de la ley. Pero debe admitirse que el factor gubernativo le es esencial a cualquier teoría cierta de la expiación. Lo que hace que la teoría se equivoque es el énfasis indebido en este elemento en perjuicio de otros elementos igualmente esenciales. A este asunto se le dará consideración adicional en nuestro próximo capítulo.

Las teorías de la influencia moral. Las teorías de la influencia moral toman su nombre de la suposición básica de que la salvación viene por medio de la apelación del amor divino. Limitan la eficacia de la muerte de Cristo a la raza de Adán, haciendo que su valor consista, no en su influencia sobre la mente divina, ni sobre el universo como un todo, sino en el poder del amor para subyugar la enemistad del corazón humano. Sostienen que el sacrificio de Cristo no expió el pecado, ni que su sufrimiento aplacó la ira divina, ni que la expiación satisfizo de alguna manera la justicia divina. Mantenían que el único obstáculo para el perdón de los pecados se encuentra en la incredulidad y dureza de corazón del propio pecador. La muerte de Cristo se diseñó para remover esa dureza por medio de una demostración del amor de Dios en la muerte de su Hijo. Una vez removida, Dios puede ser justo, y el justificador del que cree en Jesús. Por lo tanto, según estas teorías, lo

que se busca no es otra cosa que, en Dios, una exhibición de amor complaciente, en el pecado, su propio castigo, y en los seres humanos, una salvación por hacerse buenos. La obra de Cristo tiende a salvar a las personas asegurándoles el amor de Dios, y persuadiéndolas a amarlo. Son muchas las teorías de este tipo, pero son una y la misma en hacer hincapié en la idea básica de la influencia moral. Mencionaremos brevemente solo cuatro tipos generales: (1) las teorías del socinianismo; (2) las teorías místicas; (3) la teoría de la influencia moral de Bushnell; y (4) la nueva teología de McLeod Campbell y la escuela de Andover.

1. *El socinianismo.* El socinianismo fue el precursor del unitarismo moderno. A. H. Strong lo llama “la teoría del ejemplo de la expiación”, ya que niega completamente toda idea de propiciación o satisfacción. Su único método de reconciliación es el mejoramiento de la condición moral del ser humano, y esto solo puede efectuarse por la voluntad de ese ser humano, en virtud del arrepentimiento y la reforma. La muerte de Cristo se considera la de un noble mártir. Su lealtad a la verdad, y su fidelidad al deber, nos proveen de un poderoso incentivo para el mejoramiento moral. El socinianismo, como el calvinismo, está basado en la idea de la soberanía divina, pero de manera muy diferente.²⁹ En el calvinismo, la predestinación se aplica a los destinos de los seres humanos; en el socinianismo, ésta gobierna los atributos de Dios. Es decir, que Dios es libre para hacer lo que quiere, por lo cual hay que rehusar admitir las cualidades inmutables en la naturaleza divina, sea de misericordia o de justicia. La conducta del ser humano pide la voluntad ocasional de Dios. Si lo desea, Dios es libre para perdonar el pecado solo sobre las bases del arrepentimiento, sin la necesidad de que se satisfaga la justicia divina. La muerte de Cristo está diseñada para remover el obstáculo que la dureza del corazón del pecador le pone al arrepentimiento. Esta teoría, promovida por Lelio Socino, el tío, y Fausto Socino, el sobrino, representa el ataque del siglo diecisiete al racionalismo contenido en la teoría de la satisfacción penal de la expiación. Como tal, consistió casi totalmente de una sucesión de argumentos en contra de los principios anselmistas.

2. *Las teorías místicas.* Estas teorías representan el tipo de teoría de la influencia moral sostenido por Schleiermacher, Ritschl, Maurice, Irving y otros. A. B. Bruce las denomina, “redención por muestra”. Lo místico de estas teorías descansa en la identificación de Cristo con la raza, en el sentido de que rindió a Dios la perfecta devoción y obediencia que se le deben, las que, de alguna manera, la humanidad las ofreció en Él. Esto,

se sostiene, es el único significado de sacrificio en la Biblia: sacrificio de sí mismo por la consagración de sí mismo al servicio de Dios. Estas teorías a veces también se conocen como, “redención por encarnación”.

Federico Schleiermacher (1769-1834) sostenía que la expiación es puramente subjetiva, por lo que negaba que la obra sustitutiva de Cristo produjera satisfacción objetiva alguna para Dios. Sostenía, además, que ideas tales como reparación, compensación, sustitución, satisfacción y propiciación eran totalmente judías. Su manera de concebir la obra de Cristo consistía en que, siendo Él uno con Dios, enseñó a los seres humanos que podían ser uno con Dios; y que su consciencia de estar en Dios y de conocer a Dios le daba el poder de comunicarla a otros. Fue por esta razón que Cristo se hizo mediador y salvador.

Alberto Ritschl (1822-1889) fue uno de los representantes más acreditados de la influencia moral en Alemania. Distinto a Schleiermacher, no dejó de lado la revelación histórica, pero ello no le impidió sostener criterios inadecuados del Redentor. Para Ritschl, Cristo era un salvador en un sentido parecido a Buda: alcanzó su señorío por éste serle indiferente. Era el Verbo de Dios solo en la medida en que revelaba esta indiferencia divina por las cosas. El sentido de pecado era considerado una ilusión, y era la tarea de Cristo disiparla.

Juan Maurice (1805-1872) sostenía que Cristo era el arquetipo y raíz de la humanidad, y que ofreció por la raza, en su propio cuerpo, un sacrificio aceptable a Dios. Pero esta no fue una ofrenda sustitutiva en el sentido comúnmente aceptado del término, sino una unión mística de la raza con Cristo que le permitiera hacer una ofrenda perfecta por medio de Él. El sacrificio de Cristo consistió en una completa renuncia de esa propia voluntad humana que es la causa de los crímenes y miserias de todos los seres humanos. Según Maurice, ese era el significado de los antiguos sacrificios: no eran sustitutos para el que los ofrecía, sino símbolos de su devoción. Esos sacrificios encontraron su cumplimiento en Cristo, quien en su vida y muerte ofreció el más completo y único sacrificio, un rendirse perfecto a la voluntad divina. Por tanto, en Él, el arquetipo del hombre, la raza le ofreció a Dios un sacrificio aceptable.

Eduardo Irving (1792-1834) sostuvo lo que se conoce comúnmente como “la teoría de la depravación gradualmente extirpada”.³⁰ Según Irving, Cristo tomó sobre sí nuestra naturaleza humana, pero no en su pureza, sino en su semejanza después de la caída. Por lo tanto, en Cristo

había una naturaleza caída, con su corrupción innata y predisposición al mal moral. Sostuvo, además, que había dos clases de pecado, el pecado sin culpa y el pecado con culpa. Irving no consideraba la depravación pasiva como culpable, sino que se hizo así cuando se expresó en acción. El pecado que Cristo asumió fue el pasivo, pero, por el poder del Espíritu Santo, no solo impidió que su naturaleza humana se manifestara en pecado actual, sino que por medio de luchas y sufrimientos, se fue purificando gradualmente de la naturaleza pecaminosa, hasta extirparla completamente en su muerte y reunir su espíritu con Dios. Esto es purificación subjetiva, pero la idea de la expiación sustituta le es ausente.³¹

3. *La teoría de la influencia moral de Horacio Bushnell.* Esta teoría a menudo se considera como la más clara y mejor expresión de la influencia moral en lo que toca a la expiación. John Miley la llama la teoría de “la propiciación de sí mismo por el sacrificio de sí mismo”. Pertenece a la clase de las teorías místicas porque considera la raza como identificada con Cristo, pero se le menciona separadamente debido a su carácter distintivo. Bushnell resuelve el sacerdocio de Cristo en “simpatía”, es decir, que hay ciertos sentimientos morales que son similares en Dios y en el ser humano, como sería la repulsión al pecado y el resentimiento contra lo malo, los cuales no deben ser extirpados sino sojuzgados, permitiéndoseles permanecer. “Llegan al mismo punto en donde requieren exactamente las mismas preparaciones y condiciones. Así que, Dios deberá propiciar el costo y el sufrimiento por nuestro bien. Y, en efecto, lo hizo en el sacrificio en la cruz, ese sublime acto de costo en el que Dios se ha inclinado hacia nosotros en pérdida y tristeza, de cara a lo duro del pecado, para decir, y al decirlo hacerlo bueno, ‘Tus pecados te son perdonados’” (Horacio Bushnell, *Forgiveness and Law*, 35). Aquí no encontramos una propiciación por la muerte de Cristo, sino solo un sufrir en los pecados de las criaturas, y con ellas. La teoría, por tanto, es estrictamente sociniana y unitaria, aun cuando Bushnell en sí era trinitario.³²

4. *La nueva teología.* La nueva teología es un término que se aplica a las formas más sistematizadas de la teoría mística de la expiación como se encuentran en los escritos de McLeod Campbell de Escocia, y la Escuela de Andover de Nueva Inglaterra. Esta teoría es esencialmente la misma “que sostienen Maurice, Robertson, Bushnell y R. J. Campbell.

John McLeod Campbell (1800-1872), en su libro, *Nature of the Atonement* (1856), propuso que Cristo hizo por nosotros una confesión

perfecta, y una representación adecuada del pecado. Vio las profundidades del pecado como nosotros no podíamos verla, y, por consiguiente, fue capaz de reconocerlo plenamente por nosotros, reparación que fue en algún sentido un acto de arrepentimiento vicario. Es por esa razón que John Dickie la denomina la teoría del “arrepentimiento vicario”. Sostuvo, además, que Cristo se hizo la cabeza de una nueva humanidad, en la que vive como espíritu vivificante, y a la que le imparte la misma actitud hacia la santidad y el amor de Dios que la que hizo realidad en su propia vida de obediencia y amor. Como raíz de esta nueva vida en la humanidad, reveló en ella una hermosura inestimable, traída a su manifestación por el Hijo de Dios, ya que el revelador del Padre también fue el revelador del hombre hecho a su imagen. “Por lo tanto”, continúa Campbell, “debe haber una relación entre el Hijo de Dios y los hijos de los hombres, no solo según la carne, sino según el Espíritu: el segundo Adán debe ser un Espíritu vivificante, y la cabeza de todo ser humano deberá ser Cristo”. Esto se interpretaba, bien o mal, en el sentido de que el ser humano posee en sí mismo un elemento de lo divino, y que una diferencia en grados, más no en clase, marca la línea divisoria entre el ser humano y Cristo. Como consecuencia, la nueva teología entró en conflicto inmediato con las creencias ortodoxas antiguas. El intento de deshacerse de la línea divisoria entre el ser humano y Cristo dio base a dos errores: (1) rebajó la concepción de Cristo como deidad, encauzándose directamente al unitarismo; y (2) previno la idea de la depravación total, cosa que minimizó el pecado tanto como la redención. Tenemos de nuevo aquí principios unitarios, pero sostenidos por un teólogo trinitario.

La Escuela de Andover, o de la “nueva teología”, es otra forma de la teoría de la influencia moral, y toma su nombre de la prominencia dada a la “nueva teología” por los teólogos de Andover. Las teorías sostenidas por esa escuela primero fueron propuestas en una serie de artículos sobre la “ortodoxia progresista”, publicados en el cuarto tomo de la Revista de Andover en 1885. La tercera de estas series se dedicó a la expiación. John Dickie conecta esta teoría con la teoría rectora o gubernamental. James P. Boyce la trata como una teoría separada de la expiación, pero la conecta con la teoría de la influencia moral como la defendía Bushnell y McLeod Campbell. La teoría se adhiere más estrechamente al punto de vista de la obra cosmológica de Cristo que al de la soteriológica, considera a Cristo como representante de la raza en el sufrimiento por el pecado y en su representación, niega toda

imputación o transferencia de los pecados del ser humano a Cristo, o de la justicia de Cristo al ser humano, mantiene que la fuente de lo que apela al ser humano es el amor, y que aun la ira de Dios no es sino una forma de la manifestación de su amor.³³

Aparte de las tres teorías históricas, hay dos teorías modernas de la expiación que combinan los tres elementos esenciales, es decir, el de la satisfacción, el gubernamental y el de la influencia moral, de una manera que merece consideración especial. Nos referimos a la teoría ética de A. H. Strong, y a la teoría racial de Olin A. Curtis. Ambas les dan prominencia a las ideas de la santidad en la naturaleza de Dios y a la necesidad de la propiciación. Sin embargo, la teoría ética de Strong no debe confundirse con las teorías de la influencia moral.

La teoría ética. A. H. Strong ha buscado combinar los elementos esenciales de la expiación en lo que él ha denominado, la teoría ética. Ha arreglado su material siguiendo dos principios primordiales. (1) *La expiación en su relación con la santidad de Dios.* La teoría ética sostiene que la necesidad para la expiación se basa en la santidad de Dios, de la cual la conciencia en el ser humano es una reflexión finita. El principio ético en la naturaleza divina demanda que el pecado sea castigado. Aparte de sus resultados, el pecado es esencialmente inmerecido. Así como aquellos que están hechos a la imagen de Dios caracterizan su crecimiento en pureza por el odio creciente a la impureza, así la pureza infinita es fuego que consume toda iniquidad. El castigo, por lo tanto, es la reacción constitucional del ser de Dios en contra del mal moral, la autoafirmación de la santidad infinita de Dios en contra de su antagónico y presumible destructor. En Dios, esta demanda carece de pasión, y es consistente con la benevolencia infinita. La expiación, pues, debe considerarse como la satisfacción de una demanda ética en la naturaleza divina mediante la sustitución de los sufrimientos penales de Cristo por el castigo del culpable. Por la parte de Dios, tiene su base (a) en la santidad de Dios, la cual debe visitar el pecado con la condenación, aun cuando esta condenación traiga muerte a su Hijo; y (b) en el amor de Dios que provee el sacrificio al sufrir en su Hijo, y con él, por los pecados de los seres humanos, abriendo por medio de este sufrimiento un camino de salvación. (2) *La expiación en su relación con la humanidad de Cristo.* La teoría ética mantiene que Cristo se encuentra en una relación tal con la humanidad que lo que la santidad de Dios demande, Cristo está en la obligación de pagarlo, y hacerlo tan completamente, en virtud de su doble naturaleza, que los reclamos de la justicia sean

satisfechos, y que el pecador que acepte lo que Cristo ha hecho sea salvo. Si Cristo hubiera nacido en este mundo por generación ordinaria, Él también hubiera tenido depravación, culpa y castigo. Pero no nació así. En el vientre de la virgen, la naturaleza humana que asumió fue purgada de su depravación. Pero esta purga de la depravación no quitó la culpa en el sentido de no estar sujeta al castigo. Aunque la naturaleza de Cristo era pura, su obligación de sufrir permaneció. Pudo haber declinado unirse a la humanidad, y no hubiera tenido que sufrir. Pero, una vez nació de la virgen, una vez poseyó la naturaleza humana que vivía bajo maldición, estaba obligado a sufrir. El peso completo del disgusto de Dios contra la raza cayó sobre Él una vez se hizo miembro de la raza. La expiación, pues, de parte del ser humano, se logró (1) por medio de la solidaridad de la raza; de la cual (2) Cristo es la vida, y, por consiguiente, su representante y garantía, y (3) de la que, justa aunque voluntariamente, llevó su culpa y vergüenza y condenación como si fueran de Él. Cristo, como el encarnado, reveló en cierto sentido la expiación antes que hacerla. La obra histórica fue terminada en la cruz, pero esa obra histórica solo reveló a los seres humanos la expiación hecha tanto antes como desde el Logos ultramundano. A. H. Strong establece y discute largamente su teoría en su libro, *Systematic Theology*, (II:750-771).³⁴

La teoría racial. Esta es la teoría de Olin A. Curtis, expuesta en su excelente obra titulada, *The Christian Faith* (páginas 316-334). Como en la teoría ética, la santidad en Dios se convierte en el factor supremo para determinar la naturaleza de la expiación. Curtis introduce el tema ofreciendo un relato de su insatisfacción con las tres teorías históricas, y su intento de combinar las cualidades esenciales de cada una por medio del método de la síntesis ecléctica. Sin embargo, el resultado fue tan mecánico que hubo que descartarlo. Luego vino la visión del significado cristiano pleno de la raza humana, una visión que, no solo revitalizó, sino que transformó toda la situación teológica. A partir de ese momento Curtis estudió la Biblia más profundamente, siendo impresionado con el tremendo hincapié que se pone en el evento de la muerte física como anormal en la experiencia humana, y encontrando en las enseñanzas del apóstol Pablo un criterio racial de la obra redentora de nuestro Señor. Encontró también, para su asombro, que los elementos en las antiguas teorías que él quería preservar se mostraban a una luz aún más clara cuando se veían desde el punto de vista racial. La teoría de la satisfacción requería que la justicia se

intercambiara por la santidad, y que la necesidad automática se intercambiara por la necesidad personal de la expresión estructural. La idea gubernamental requería una concepción más profunda de la ley moral, haciéndola penetrar en la estructura de la naturaleza divina, y concediéndole una meta racial. La teoría de la influencia moral requería que su concepción de amor estuviera a tal punto unida con la preocupación moral, que proveyera una nueva atmósfera para la santidad. Es decir, que el amor debería ser amor santo.

Los puntos principales de la teoría pueden resumirse como sigue: (1) La nueva raza, por la muerte de Cristo, está de tal manera relacionada con la raza adámica, punitivamente hablando, que deberá expresar en perfecta continuidad la condenación que Dios hace del pecado; (2) el centro de la nueva raza es el Hijo mismo de Dios, con una experiencia humana racial completada por el sufrimiento; (3) la nueva raza está constituida de forma tal que solo se puede entrar a ella siguiendo los términos morales más rígidos; (4) la raza se mueve a través de la historia como la sola y totalmente confiable sierva de la preocupación moral de Dios; (5) esta nueva raza hace posible que cada ser humano encuentre en el servicio, el descanso y el gozo perfectos una santa culminación de sí mismo en sus hermanos y en su Redentor; y (6) esta nueva raza será finalmente la realización victoriosa del diseño original de Dios en la creación.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Un tipo, en el sentido teológico, es una señal o ejemplo preparado y diseñado por Dios para prefigurar alguna persona o cosa futura. Se requiere que represente ese futuro objeto con más o menos claridad, ya sea por algo que tenga en común con el antetipo, o porque es el símbolo de alguna propiedad que posea; que sea preparado y diseñado por Dios para así representar su antetipo, circunstancia que lo distingue de un símil o un jeroglífico; que dé lugar al antetipo tan pronto como aparezca; y que la eficacia del antetipo exista en el tipo, pero solo en apariencia, o en menor grado (Samuel Wakefield, *Christian Theology*, 352).
2. Fue el propósito de Dios al asignar estos sacrificios, (a) que eximieran ciertos crímenes de su castigo civil. Cometer un crimen lo hacía a uno indigno de la comunidad del pueblo santo, y lo excluía de ella. Ofrecer un sacrificio era el medio por el que la persona era externamente readmitida a la comunidad judía, haciéndola externamente pura; sin embargo, la persona no obtenía, por razón del sacrificio, el perdón de Dios por su pecado. La intención era que todos los que ofrecían un sacrificio hicieran, por ese acto, una confesión pública de su pecado, y a la vez vieran ante ellos, en el sacrificio, el castigo que hubieran merecido, final este al que se reconocían haberse expuesto. De aquí que se dijera que los pecados se depositaban sobre la víctima, y que se los llevaba cuando era sacrificada. (b) Otro fin de los sacrificios asignados por Moisés, como se nos enseña en el Nuevo Testamento, fue señalarle el futuro a los israelitas, y prefigurarles, por medio de tipos, una

mayor provisión divina para la recuperación de la raza humana, y para despertar en los israelitas un sentimiento de la necesidad de tales provisiones (George C. Knapp, *Christian Theology*, 381).

3. Hay otra aplicación de la suma función sacerdotal de nuestro Señor a la cual es importante referirnos en este lugar, aunque sea ligeramente. El esquema entero de la expiación cristiana pertenece a este oficio del Mesías. No es como maestro ni como gobernante que salva al mundo, a menos que sea enseñando los principios de su obra sacrificial, y administrando las bendiciones que ha comprado. Se demostrará aquí cuánto la doctrina de la expiación está ligada al gobierno de un dador de la ley que administra su ley en una nueva corte, la corte mediadora. En ella, él demanda y recibe lo que el lenguaje teológico denomina satisfacción. Pero siempre se debe recordar que el templo es la verdadera esfera del sacrificio expiatorio. La sala evangélica del juicio no es otra que la corte del templo. Y es algo más que una imaginación mística la que considera el velo como separación entre el santuario exterior, donde se ofrece la oblación que satisface la justicia, y el lugar santísimo, en donde se presenta para la aceptación divina. La expiación de nuestro Señor es la obediencia sacrificial, o el sacrificio obediente que ha quitado el pecado: la obediencia se ofreció en el patio exterior, en donde la sangre reina para muerte, pero el sacrificio se ofreció en el santuario interior, en donde la misericordia reina para vida. En Cristo todas estas cosas son una. Y la unidad es el principal fin de la discusión evangélica de la Epístola a los Hebreos (William Burton Pope, *Compendium of Christian Theology*, II:247-248).
4. Es por tanto evidente que el profeta Isaías, seiscientos años antes del nacimiento de Jesús, que Juan el Bautista, en el comienzo de su ministerio, y que Pedro, su amigo, compañero y apóstol, subsecuente a la transacción, hablen de la muerte de Cristo como una expiación por el pecado bajo la figura de un cordero sacrificado (Watson, *Dictionary*).
5. Cristo, nuestra pascua, fue sacrificado por nosotros, creemos, en el día 14 de Nisán, y resucitó como primicias, creemos, en el 16 de Nisán, y lo hacemos tomando en cuenta que los sinópticos hablan del día de la crucifixión como el de la preparación para el gran sábado del 15 de Nisán, y no como el día de la fiesta en sí, por lo que somos llevados a concluir que la última cena, como lo registra Juan, fue antes de la fiesta de la pascua, y que la crucifixión tomó lugar el viernes, 14 de Nisán. Los discípulos, quienes de acuerdo con los sinópticos, en el primer día de la fiesta de los panes sin levadura, hicieron esta pregunta: ‘¿Dónde quieres que preparemos la pascua?’, prepararon la cena el 14 de Nisán, pero antes de que el 13 hubiera terminado, es decir, en la noche del jueves, el 13 de Nisán, y en esa misma noche el Señor anticipó la pascua, la cual tanto deseaba comer con ellos. El día exacto de la redención del mundo, casi aproximándonos con absoluta certeza, se le puede asignar al viernes, 18 de marzo, 14 de Nisán, en el año de Roma 782, año 29 d.C. (William Burton Pope, *Compendium of Christian Theology*, II:160).
6. El segundo Adán también toma el lugar de la humanidad, y su obra sacrificial debe verse como la obra actual de la humanidad misma (*satisfactio vicaria*). Pero nuestra conciencia interior demanda que la justicia y la obediencia rendidas, no solo sean sin nosotros en otro, sino que se hagan personalmente las nuestras. Luego, esta demanda se satisface por el hecho de que Cristo es tanto nuestro redentor como nuestro reconciliador: nuestro salvador, quien remueve el pecado dando una vida nueva a la raza al establecer una comunión viviente entre él y la humanidad. Toda confianza simplemente externa, y no espiritual, en la expiación surge del deseo de recibir a Cristo como reconciliador sin recibirle como redentor y santificador. El evangelio, “Que Dios estaba en Cristo reconciliando consigo al mundo”, no deberá separarse del siguiente llamado, “¡Reconciliaos con Dios!”, es decir, “¡Aprópiense de la reconciliación lograda en Cristo por el poder sanador y purificador, vivificante y santificador que emana de Cristo!” (Obispo H. L. Martensen, *Christian Dogmatics*, 807-808).

7. En referencia al uso de las preposiciones griegas que se traducen “por”, Samuel Wakefield hace la siguiente declaración: “Todo eso puede concederse, sin embargo es cierto que hay numerosos textos de la Biblia en los que las partículas pueden interpretarse solo cuando se toman como queriendo decir ‘en lugar de’, o ‘en el lugar de’. Cuando Caifás dijo, ‘ni pensáis que nos conviene que un hombre muera por el pueblo, y no que toda la nación perezca’, enseñó claramente que o Cristo o la nación debían perecer, y que hacer morir al primero sería causar que muriera en lugar del último. En Romanos 5:6-8, el sentido en que ‘Cristo murió por nosotros’ está indudablemente fijado por el contexto” (*Christian Theology*, 359).
8. Los primeros padres siguieron muy de cerca las palabras de la Biblia en lo que se refiere a la expiación. Así, Clemente de Roma, a veces identificado con el Clemente que Pablo menciona en Filipenses 4:8, dice, “Por razón del amor que Jesucristo nos tuvo, dio su sangre por nosotros por la voluntad de Dios, su carne por nuestra carne, y su alma por nuestras almas” (capítulo xlix). La doctrina de Pablo es fielmente reproducida también en la Epístola de Bernabé, en donde se declara que, “El Señor soportó entregar su cuerpo a la muerte para que nosotros pudiéramos ser santificados por la remisión de los pecados, que es el derramamiento de esa sangre” (Epístola, 5). Ignacio (c. 116), el discípulo de Juan apóstol, declara que “tenemos paz por medio de la carne y la sangre y la pasión de Jesucristo” (Ad Ephesos, 1). Policarpo (c. 168), quien también conoció al Apóstol, es más específico. “Cristo es nuestro salvador, porque por gracia somos justos, no por obras; por nuestros pecados, tomó sobre sí hasta la misma muerte; se ha hecho el siervo de todos, y por su muerte por nosotros, nuestra esperanza, y la promesa de nuestra justicia. El más grave pecado es no creer en Cristo; su sangre será demandada de los incrédulos; para aquellos a quienes la muerte de Cristo, que obtiene el perdón de pecados, no les resulte la base de la justificación, les resultará la base de la condenación” (Ad. Philippos, 1, 8).
9. La posición de Ireneo (c. 200) se da aquí en sus propias palabras: “El Verbo de Dios (el Logos), omnipotente y sin carencia de justicia esencial, procedió con estricta justicia, aun en contra de la apostasía o del reino mismo de maldad (*apostasiam*), redimiéndolos (*ab ea*), aquellos que eran originalmente suyos, no usando la violencia, como lo hizo el diablo en el principio, sino la persuasión (*secundum suadelam*), como convenía a Dios, de modo que ni la justicia fuera infringida, ni la creación original de Dios pereciera” (Adversus Hæreses i.1). William G. T. Shedd señala que dos interpretaciones de esta fraseología son posibles. La “persuasión” puede referirse a Satanás o al hombre; y los “reclamos” a los que se alude, pueden considerarse como los del diablo, o como los de la ley y la justicia. En oposición a la primera interpretación, la cual ha sido adelantada por la escuela racionalista, Shedd, en común con la mayoría de los escritores ortodoxos, mantiene que la segunda interpretación es, sin duda, la correcta.

Frecuentemente se hace referencia al sacrificio de Cristo como ofrecido a Dios por una propiciación. Eusebio dice, “Para que como una víctima de Dios, y un gran sacrificio, pudiera ser ofrecido por todo el mundo al Altísimo”. Basilio también dice, “El Hijo unigénito, que da vida al mundo, siendo que se ofreció a sí mismo como una víctima y una oblación por nuestros pecados, es llamado el Cordero de Dios”. “La sangre de Cristo”, dice Ambrosio, “es el precio pagado por todos, por el cual el Señor Jesús, quien por sí solo ha reconciliado al Padre, nos ha redimido”. “Éramos enemigos de Dios por el pecado, y Dios había decretado que el pecador muriera. Por lo tanto, una de dos cosas eran necesarias: o Dios, por ser verdadero, debía destruirlos a todos, o, por usar de clemencia, debía anular la sentencia emitida. Pero he aquí la sabiduría de Dios. Mantuvo tanto la sentencia como el ejercicio de su bondad. Cristo llevó nuestros pecados en su cuerpo en el madero, de modo que, por medio de su muerte, muertos al pecado, viviéramos para la justicia” (Cirilo de Jerusalén).

10. Henry C. Sheldon piensa que es una burda y asombrosamente persistente falsedad que por mil años la iglesia no conociera alguna otra teoría de la obra redentora que la que enseña el pago de un rescate a Satanás. Sheldon dice que tanto en las iglesias griegas como en las latinas, la relación de la obra redentora con Satanás fue solo un aspecto entre los muchos que recibieron atención (compárese con *History of Christian Doctrine*, I:121-124, 251-257 y 362-367).
11. La iglesia en general, como en el periodo anterior, consideraba la predestinación, en la medida en que estuviera conectada con el destino moral del ser humano, como condicionada por el conocimiento previo. El mismo Agustín una vez defendió claramente esta posición, diciendo que Dios escogió a los que conoció de antemano que creerían, y unió a esta declaración que creer estaba al alcance de la facultad humana. Primero el ser humano cree, decía, y luego Dios da gracia para las buenas obras (Henry C. Sheldon, *History of Christian Doctrine*, I:258).
12. A. A. Hodge expresa la doctrina de la expiación de Anselmo de la siguiente manera: “Enseñó que el pecado es una deuda (una culpa); que, bajo el gobierno de Dios, es absolutamente necesario que la deuda deba pagarse, i.e., que la pena incurrida por la culpa del pecado deba sufrirse; que esta necesidad tiene su fundamento en las perfecciones infinitas de la naturaleza divina; que la pena debe infligirse sobre el pecado en persona, a menos que se pueda encontrar un sustituto que tenga todas las calificaciones legales para ese oficio. Esto solo se logró en Jesucristo, una persona divina que abrazó la naturaleza humana”.

Henry C. Sheldon expresa la teoría en estas palabras: “Cristo encarnado, entonces, aparece como Dios perfecto y hombre perfecto. Como un ser sin pecado, no está bajo la obligación de morir. Por consiguiente, al rendirse voluntariamente a la muerte, establece un mérito: un mérito en proporción a la dignidad de su persona, y completamente adecuado para remediar el demérito del ser humano. Un tan grande mérito merecía una recompensa extraordinaria. Pero Cristo, siendo ya el poseedor de todas las cosas, no necesitaba un regalo para sí. Lo que correspondía era que se le permitiera elegir al ser humano para que recibiera los beneficios que habían sido comprados con su sacrificio (*History of Christian Doctrine*, I:363).

13. Henry C. Sheldon dice que Abelardo no descartó del todo el aspecto sacrificial de la obra de Cristo, o la idea del mérito imputado. Reconoció, en cierto sentido, una eficacia vicaria en el mérito adquirido por Cristo en tanto y en cuanto vino a suplementar, a los ojos de Dios, la deficiencia del mérito en los elegidos, o la imperfección de ese amor al que se les llama por la revelación del amor divino. Pero esta es una consideración subordinada. El amor que se revela y que atrae la reciprocidad de ese amor: esta es en esencia la teoría de Abelardo de la obra redentora de Cristo. “Nuestra redención”, dice Abelardo, “es ese amor supremo obrado en nosotros por la pasión de Cristo, la cual no solo nos libra de la esclavitud del pecado, sino que adquiere para nosotros la verdadera libertad de los hijos de Dios, a fin de que cumplamos todos los requisitos por amor antes que por temor a Aquél que ha exhibido hacia nosotros una tan grande gracia, una gracia sin igual, y que, de acuerdo con su testimonio, ninguna igual puede encontrarse” (*History of Christian Doctrine*, I:365).

Abelardo fue el principal opositor de Anselmo, y, podría decirse que fue el fundador de la teoría de la expiación que excluye el misterio más profundo de la cruz. Refirió la redención cristiana solamente al amor de Dios como su fuente, y enseñó que no podía haber nada en la esencia divina que requiriera de forma absoluta una satisfacción por el pecado. La redención, al igual que la creación, fue un fiat: igualmente segura, igualmente libre, e igualmente independiente de cualquier otra cosa en la criatura. La influencia de la obra de Cristo, como se logró en la cruz, y se llevó a cabo en su intercesión, es moral, subyugando

el corazón, despertando al arrepentimiento, y conduciendo el alma a la misericordia sin límite de Dios, cuya benevolencia es el único atributo que concierne al perdón del pecado (William Burton Pope, *Compendium of Christian Theology*, II:305).

14. Aquino le atribuyó gran importancia al valor sustitutivo del dolor que Cristo sufrió. En uno de sus himnos eucarísticos dice:

“Sangre derramada por la humanidad, de la cual una sola gota
Al mundo pudo haber restaurado de toda transgresión”.

 Esto era característico de la edad inmediatamente anterior a la Reforma. En varios himnos del siglo quince, no solo la cruz, sino los clavos, la lanza, y otros instrumentos de su pasión aparecen como objetos presentes de adoración. Más tarde, en el protestantismo, los sufrimientos de Cristo tienen que ver más bien con su angustia mental. ¡Epino (1583) declara que el alma de Cristo sufrió los castigos del infierno durante el tiempo que su cuerpo estuvo en la tumba! El catecismo de Heidelberg (1563) afirma que sufrió la ira divina durante toda su vida terrenal. Calvino rechazó en su totalidad la antigua doctrina del descenso de Cristo al infierno, explicando que los pasajes bíblicos que tenían que ver con ese punto se referían a la angustia extrema de su alma. (Compárese con T. R. Crippen, *History of Christian Doctrine*, 136, 138).
15. Juan Escoto se opuso a Anselmo al argüir que la pasión de Cristo debía su eficacia, no tanto a su mérito intrínseco, ni a su sufrimiento voluntario, cuanto a que Dios la aceptara voluntariamente. Los adherentes de Aquino se enfrascaron en una gran controversia con los de Escoto. Los nominalistas en filosofía favorecían naturalmente a Escoto, ya que su teoría establecía la satisfacción nominal en contraste con la real y objetiva. Sin embargo, los puntos de vista de Tomás de Aquino estaban un poco más en armonía con los puntos de vista y los sentimientos protestantes.
16. A la teoría penal también a veces se le conoce como la “teoría judicial”, porque a Dios se le considera como un juez, a cuya justicia se le debe rendir satisfacción. Los seres humanos se presentan delante de Él como culpables, pero Dios, por haber estado de acuerdo en aceptar satisfacción en la persona de un sustituto, está obligado, por razón de la justicia, a absolver a aquellos por quienes fue hecha. Charles Hodge dice que, “Todos los beneficios que se les procuran a los pecadores como consecuencia de la satisfacción de Cristo, les son puras gratificaciones, bendiciones a las que de por sí no tienen derecho. Demandan la gratitud y excluyen la arrogancia. No obstante, es asunto de justicia el que la bendición que Cristo quiso asegurar para su pueblo, en realidad se le otorgue. Ello es así por dos razones: Primero, le fue prometida como recompensa por su obediencia y sus sufrimientos. Dios hizo pacto con Cristo, de que si cumplía con las condiciones impuestas, si hacía satisfacción por los pecados de su pueblo, éste sería salvo. Segundo, que se deriva de la naturaleza de la satisfacción. Si los reclamos de la justicia son satisfechos, no pueden ser de nuevo demandados. Esta es la analogía entre la obra de Cristo y el pago de una deuda. El punto de acuerdo entre los dos casos, no es la naturaleza de la satisfacción rendida, sino un aspecto del efecto producido” (Charles Hodge, *Systematic Theology*, II:472).
17. Al principio calvinista de que el pecado debe ser castigado, sea en el principal o en el sustituto, John Miley le añade las siguientes consecuencias: “Nada puede ser castigado en Cristo que no le haya sido transferido y, en un sentido real, hecho suyo. Por tanto, si el pecado, con su demérito, como ahora se admite, no pudo ser puesto sobre Cristo por imputación, ningún castigo que haya sufrido cayó sobre tal demérito o maldad intrínseca del pecado. Y pensamos que es imposible demostrar la manera en que el pecado es castigado de acuerdo con su demérito, y sobre esa base, en la ausencia total de tal demérito en el sustituto del castigo”. En cuanto a la distinción que los federalistas hacen entre la culpa como merecedora de castigo, y la culpa como demérito o infracción, Miley dice: “Con el imputarle esa clase de culpa abstracta a Cristo, si es pecado, con su depravación y deméri-

to, con todo lo que es castigable y todo lo que merece dejarse atrás, ¿cómo puede el sufrimiento redentor que padeció ser el castigo merecido del pecado?” (*Systematic Theology*, II:146-147).

18. John Miley, en su crítica de esta teoría, expresa “que la satisfacción necesaria de la justicia, como se mantiene en esta teoría, respeta no simplemente una disposición punitiva en Dios, sino especial y principalmente una obligación de su justicia para castigar el pecado de acuerdo a su demérito, y sobre esas bases. Es porque el castigo del pecado resulta en una necesidad en la rectitud de la justicia divina, que la única posible expiación es por sustitución penal” (*Systematic Theology*, II:143).

Ebrard dice, “Si llevo el castigo de otro por él, el mismo sufrimiento que para él hubiera tenido la cualidad moral de un castigo, no hubiera tenido para mí, que soy inocente, la cualidad moral de ese castigo. La noción de castigo contiene, además del elemento objetivo del sufrimiento causado por el juez, también el elemento subjetivo del sentido de culpa o de una consciencia mala sufrida por el culpable, o la relación entre el acto malo cometido y el consecuente sufrimiento causado” (compárese con J. J. Van Oosterzee, *Christian Dogmatics*, 603).

19. Richard Watson sostiene que el diseño de Dios en el don de su Hijo es “que Él muriera en el lugar de todos los hombres, y por ellos, como una oblación sacrificial, siendo así hecho satisfacción por los pecados de todo individuo, de modo que los mismos se hagan remisibles sobre las bases de los términos del pacto evangélico, i.e., sobre la condición de la fe” (*Theological Institutes*, II, capítulo 25).

A. A. Hodge dice que, “el punto de vista arminiano difiere del calvinista en dos puntos. Mantiene que Cristo murió, primero, para la liberación de todos los seres humanos; segundo, para hacer posible su salvación. Sostenemos, por otro lado, que Cristo murió, primero, por sus elegidos; segundo, para hacer cierta su salvación” (*Outlines of Theology*, 313).

20. La siguiente declaración de A. A. Hodge confirma la posición arriba mencionada. Dice, “Si está implícito en la naturaleza misma de la expiación... que todas las responsabilidades legales de aquellos por los que murió fueron puestas sobre Cristo, y si sufrió la mismísima pena que la justicia divina les requería, entonces sigue por necesidad que todos aquellos por los que murió están absueltos, ya que la justicia no puede demandar dos satisfacciones perfectas, ni infligir el mismo castigo una vez sobre el sustituto y de nuevo sobre el principal” (*Outlines of Theology*, 313).

21. S. J. Gammertsfelder ofrece las siguientes objeciones a la teoría penal: (1) Sostiene que la justicia yace más profundamente en la naturaleza de Dios que el amor y la misericordia, puesto que la Biblia, al igual que la razón, nos enseña que el amor, y no la justicia, fue la causa motora de la redención. (2) Viola el principio moral que sostiene que la culpa y el castigo no son transferibles. La salvación es un proceso ético y no puede determinarse por principios meramente comerciales, gubernamentales o jurídicos. El demérito del pecado no puede ser transferido; así tampoco la justicia. (3) Otra objeción a la teoría es que no deja lugar para el perdón. Ahora bien, si los pecados son removidos por sustitución penal, no queda lugar para el perdón. Si se paga una deuda, no hay lugar para la remisión. Si Dios debe castigar, lo debe hacer de acuerdo con la justicia absoluta, siendo imposible que castigue por ficción. El perdón y el castigo se excluyen mutuamente. (4) La cuarta objeción se encuentra en la calidad de irrealidad del procedimiento como un todo. El simple sufrimiento físico nunca podrá expiar por el pecado, ya que el castigo es más que el sufrimiento físico. Todos los elementos de tristeza, vergüenza y constricción deben entrar en consideración, y estos no son transferibles (*Systematic Theology*, 277-279).

22. Los Principios del Calvinismo

Proveemos el siguiente sumario de los principios del calvinismo con el propósito de demostrar todo el sistema en su arreglo lógico. Este resumen es una condensación de las posiciones de A. A. Hodge, un calvinista de tipo federal. Son las ideas de predestinación, expiación limitada, llamado eficaz y perseverancia final, como aquí se presentan, las que el arminianismo ha objetado vigorosamente.

1. *La relación del Creador con la creación.* El calvinismo enseña el teísmo cristiano. Sostiene que las criaturas son momentáneamente dependientes de la energía de la voluntad del Creador, tanto para su sustento como para la posesión de los poderes que se les han comunicado como segundas causas en todo lo que ejercen. Antes de la apostasía, el espíritu del ser humano dependía de la avenencia del Espíritu de Dios para la vida espiritual y la integridad moral, siendo la privación de estos la causa inmediata de la muerte espiritual y la impotencia moral. Esta influencia divina, en cierto grado, y en un modo y el otro, les es común a todas las criaturas y a todas sus acciones, y se le llama “gracia” cuando, como favor inmerecido, se les restablece de manera sobrenatural a las almas de los seres humanos pecadores, con la intención de afectar su carácter y acción moral.

2. *El designio de Dios en la creación.* Se declara ser la manifestación de las gloriosas perfecciones de Dios, y se vuelve el principio de interpretación de todos sus tratos con la humanidad.

3. *El plan eterno de Dios.* (1) El plan eterno e inmutable de Dios ha constituido al ser humano en un agente libre, y como consecuencia nunca podrá interferir con el ejercicio de esa libertad, siendo su fundamento el ejercicio en sí mismo de tal libertad. (2) Este creado libre albedrío no es, sin embargo, independiente, sino que, de manera permanente, continúa teniendo su fundamento en las energías preservadoras del Creador. (3) En el caso de un Creador infinitamente sabio, poderoso y libre, es obvio que el seguro conocimiento previo de todos los eventos, desde el comienzo más absoluto, virtualmente encierra la predeterminación de todo evento, sin excepción, ya que todas las causas y consecuencias, directas y contingentes, que puedan preverse en la creación son, por supuesto, determinadas por la creación. (4) Siendo que todos los eventos constituyen un solo sistema, el Creador debe abrazar el sistema como un todo, así como cada elemento infinitesimal del mismo, en una intensión todo abarcadora; los fines más o menos generales deberán ser determinados por los fines que se les hacen dependientes; así pues, mientras que cada evento permanece dependiente de sus causas, y como contingente de sus condiciones, ninguno de los propósitos de Dios tiene la posibilidad de ser contingente, debido a que, a su vez, toda causa y condición está determinada en esos propósitos, como lo están los fines suspendidos de ellos; por consiguiente, todos los decretos de Dios se consideran absolutos, ya que siempre son, en última instancia, determinados por “el consejo de su propia voluntad”, y nunca por nada que le sea exterior y que, a su vez, no haya sido determinado previamente por Él. (5) Esta determinación, no obstante, en vez de interferir con la criatura, mantiene su verdadera causalidad, y la libre autodeterminación de hombres y ángeles. Siendo que la santidad de un agente moral creado está condicionada por la habitación de la gracia divina, y que el haber dado la espalda a la gracia es la causa del pecado, se sigue que todo lo bueno en las voliciones de los agentes libres ha de referirse a Dios como su fuente positiva; pero toda maldad (la cual se origina en el defecto o la privación) ha de referirse simplemente a su permiso. En este punto de vista, todos los eventos, sin excepción, están abarcados en el propósito eterno de Dios, incluso las apostasías primarias de Satanás y Adán, así como las consecuencias que de ellas han fluido. El cargo de fatalismo que se le imputa a menudo al calvinismo, no se ajusta, ya que la voluntad vigorizante del Jehová personal, quien es a la misma vez perfecta luz y amor, es muy diferente de un

destino. Una cosa es ser arrastrado por una fuerza irresistible pero completamente ciega, y otra es ser guiado por la mano de nuestro Padre celestial.

4. *La benevolencia, justicia y gracia de Dios.* La justicia, al igual que la benevolencia, es una propiedad esencial y última de la naturaleza divina, y, por consiguiente, de ella se derivan las voliciones divinas, determinando su carácter. Por la perfección de su carácter, Dios es siempre benevolente con el inocente, pero es igualmente cierto que, por ello, él está determinado a castigar al culpable. De esta manera, él ha ejercido tanto la justicia como la benevolencia: justicia con el pecado y la ley, y benevolencia con el pecador, una benevolencia que es inmerecida en la gracia soberana.

5. *El efecto de la apostasía de Adán sobre la raza.* El órgano de volición, el agente que decide, es el alma entera con sus facultades constitucionales y hábitos adquiridos. Ésta posee la propiedad inalienable de la determinación propia, el carácter moral del cual depende que la habite el Espíritu Santo, y necesita, por tanto, la ayuda divina para decidir correctamente. Adán fue creado en comunión con Dios, y, por lo tanto, con una santa tendencia en el corazón, con pleno poder para no pecar, pero también, por un periodo limitado de prueba, con poder de pecar; y cuando pecó, el Espíritu Santo se alejó de la raza, y él y sus descendientes perdieron el poder original para no pecar, adquiriendo la necesidad de pecar; en otras palabras, la inhabilidad moral total... Por lo tanto los calvinistas sostienen (1) que el pecado humano, habiéndose originado en la libre apostasía de Adán, merece la ira y la maldición de Dios, y la justicia inmutable demanda que las sufra. (2) Esa, aún más, es la relación que subsiste entre Adán y sus descendientes, y cada persona que llega a existir, Dios justamente la considera y trata igualmente digna de castigo de ese pecado, retirando consecuentemente de ella su comunión dadora de vida. Por tanto, toda la raza, y cada individuo incluido en ella, está bajo la justa condenación de Dios; y, así, el don de Cristo, y el esquema completo de la redención, sea en su concepción, ejecución o aplicación, es enteramente y de toda forma un producto de su gracia soberana. Dios era libre de proveerla a pocos o a muchos, para todos o para ninguno, según se placiera; y en cada caso en que se aplicara, los móviles que determinaban a Dios no podían encontrarse en el objeto, sino solo en el beneplácito de la voluntad del Agente divino. (3) En cuanto al pecado original, ya que toda persona viene al mundo en una condición antenatal confiscada, por razón de la apostasía de Adán, dicha persona está judicialmente excluida de la energía moralmente vivificante del Espíritu Santo, empezando así a pensar, sentir y actuar sin una inclinación espontánea al bien moral. (4) Pero, siendo que la obligación moral es positiva, y que el alma es esencialmente activa, la misma desarrollará instantáneamente, en la acción, una ceguera y muerte espiritual respecto a las cosas divinas, y una inclinación positiva al mal. Esto encierra la corrupción de toda la naturaleza; y la impotencia absoluta de la voluntad para hacer el bien resulta, humanamente hablando, irremediable, tendiendo necesariamente al incremento indefinido tanto de la depravación como de la culpa. De aquí que se diga que la misma es total.

6. *La naturaleza y la necesidad de la gracia regeneradora.* La gracia es el favor gratuito y soberano para el que no lo merece. Los calvinistas distinguen entre (1) “la gracia común”, o la influencia moral y persuasiva del Espíritu en el alma, actuando por medio de la verdad, como resultado de la obra de Cristo, la cual tiende a reprimir las malas pasiones, aunque puede resistirse, y, en la persona no regenerada, resistirse persistentemente a (2) “el llamado eficaz”, el cual es un acto único de Dios, que cambia el carácter moral de la voluntad del sujeto, y que implanta una tendencia preponderante a cooperar con la gracia futura en toda forma de obediencia santa. El alma, por razón de la nueva energía creadora dentro de ella, abraza espontáneamente a Cristo y se vuelve a Dios. Después, esta misma energía divina continúa ayudando al alma, y preparándola, y aprobándola para toda buena

obra. El alma regenerada ahora coopera perseverantemente con esta gracia, pero a veces se resiste, hasta que el estado de la gracia sea suplantado por el estado de la gloria.

7. *La aplicación del plan de redención.* La predestinación, o el propósito de Dios de asegurar la salvación de algunos seres humanos, pero no de todos, se ha considerado popularmente como la característica distintiva del calvinismo, y una de las más repugnantes para la sensibilidad moral. Algunos calvinistas, razonando hacia abajo desde la naturaleza de Dios como absoluta, han desarrollado esta doctrina de manera estrictamente especulativa, haciéndola el cimiento de su sistema. Estos, por necesidad, la han concebido en el sentido alto y lógicamente coherente del supralapsarianismo (la elección antes de la creación, y el decreto de crear al ser humano, y de permitirle caer, a fin de llevar a cabo su salvación o perdición predestinada), el cual ha sido rechazado por la mayor parte de los teólogos reformados, ya que la consideran no bíblica y repulsiva al sentido moral. La vasta mayoría de los calvinistas, no obstante, son influenciados por las consideraciones prácticas, no especulativas, sosteniendo así un punto de vista infralapsariano (elección después de la creación). Dios, dicen estos, elige a su pueblo de entre la masa de pecadores culpables, y les provee redención, asegurándoles fe y arrepentimiento, para que sean salvos. Por lo tanto, estos dones no pueden ser condiciones para la salvación, como sostiene Arminio; antes, son sus resultados predeterminados y bondadosamente efectuados. Gottschalk enseñó una doble predestinación: los elegidos para salvación, y los reprobados para condenación. Pero esta teoría no la enseñan las normas reconocidas del calvinismo. Dios, por libre gracia, elige a aquellos que quiere salvar, y de hecho los salva; mientras, aquellos que no elige, son dejados sencillamente bajo la operación de la ley de juicio exacto, sea este el que sea. El “particularismo” calvinista admite los resultados presentes de la salvación en su sentido más amplio, y los refiere todos al bondadoso propósito y poder de Dios, sin restringirlos a los límites determinados por los hechos mismos.

23. La teoría de Grocio fue adoptada en Inglaterra por Richard Baxter (1615-1691) y Samuel Clarke (1675-1729). Su primera obra, publicada en 1617, fue traducida al inglés por F. H. Foster, el historiador de la teología de Nueva Inglaterra, y se publicó en Andover en 1889. Foster demuestra, sin embargo, que los escritos teológicos de Grocio ya se encontraban en la biblioteca del Colegio de Yale en 1733. Los mismos fueron publicados en cuatro tomos paginados, en Londres y Ámsterdam, en 1679, y en Basilea en 1732. La teoría fue defendida por los teólogos de Nueva Inglaterra desde los días de Jonatán Edwards, aunque ha sido difícil determinar hasta qué punto. Muchos de ellos defendieron solo las demandas gubernamentales para una expiación, haciendo de esto el punto de partida para una demanda adicional. John Dickie expresa que los teólogos de Nueva Inglaterra desarrollaron su doctrina de la expiación basados en Grocio, de forma algo así como los escolásticos usaron las Sentencias de Lombardo, terminando ambos grupos perdidos en la neblina de la especulación. Las principales discusiones de Nueva Inglaterra fueron coleccionadas y publicadas en Boston, con un ensayo introductorio por E. A. Park, de Andover. Los puntos de vista de R. W. Dale y J. Scott Lidgett no son otra cosa que una modernización de la teoría grociana.
24. Pero Grocio, su posterior representante, no estuvo de acuerdo con la teología arminiana cuando limitó la satisfacción a la dignidad de la ley, el honor del Dador de la ley, la protección de los intereses del universo, y la exhibición de un ejemplo amonestador. Grocio estableció lo que se ha llamado la teoría gubernamental o rectora de la expiación, la cual se detiene demasiado exclusivamente en la necesidad de la vindicación de la justicia de Dios como soberano sobre todo. Sin mencionar la repugnancia irreductible sentida por toda mente reverente respecto a la idea de que nuestro Señor fuera hecho en realidad un espectáculo del universo, esta teoría yerra al hacer de una subordinada el propósito supremo (William Burton Pope, *Compendium of Christian Theology*, II:313).

25. El siguiente resumen de la teoría gubernamental, como la sostuvo Grocio, se ha tomado principalmente de la presentación que de ella hace Charles Hodge.
1. Que a Dios, en el perdón de pecados, hay que considerarlo no como la parte ofendida, ni como un acreedor, ni como un amo, sino como un gobernador moral. Un acreedor puede remitir lo que se le debe según le plazca; un amo puede castigar o no como le parezca; pero un soberano debe actuar, no según sus sentimientos y caprichos, sino con miras a los mejores intereses de los que están bajo su autoridad.
 2. El fin del castigo es la prevención del crimen, o la preservación del orden, y la promoción de los mejores intereses de la comunidad.
 3. Así como un buen gobernador no puede permitir que se cometa pecado impunemente, Dios tampoco puede perdonar los pecados del ser humano sin alguna demostración adecuada de su disgusto, y de su determinación de castigarlo. Ese fue el designio de los sufrimientos y la muerte de Cristo. Dios castigó el pecado en Él a manera de ejemplo. Este ejemplo fue todavía más impresionante debido a la dignidad de la persona de Cristo, y, por tanto, en vista de su muerte, Dios, en congruencia con los mejores intereses de su gobierno, puede remitir el castigo de la ley en el caso de los creyentes penitentes.
 4. El castigo se define como el sufrimiento sufrido por causa del pecado. No necesita que se imponga por razón del demérito personal del sufriente, ni con la intención de satisfacer la justicia, en el sentido ordinario de la palabra. Era suficiente que fuera por razón del pecado. Siendo que los sufrimientos de Cristo fueron causados por nuestros pecados, en tanto que fueron diseñados para que su remisión fuera consistente con los intereses del gobierno moral de Dios, los mismos caen dentro de la definición más abarcadora de la palabra castigo. Grocio, por consiguiente, pudo decir que Cristo sufrió el castigo por nuestros pecados, ya que sus sufrimientos eran un ejemplo de lo que el pecado merecía.
 5. Por lo tanto, y de acuerdo con Grocio, la esencia de la expiación consiste en esto: que los sufrimientos y la muerte de Cristo se diseñaron como una manifestación del disgusto de Dios en contra del pecado. Tenían por intención enseñar que, en la estimación de Dios, el pecado merece ser castigado; y que, por consiguiente, el impenitente no puede escapar la pena que conllevan sus ofensas (*Systematic Theology*, II:573-575).
26. Henry C. Sheldon dice que Richard Watson asumió como base la teoría gubernamental, y que eso puede considerarse mayormente el caso entre los teólogos metodistas. Bajo ella también clasifica a Henry B. Smith y muchos de los teólogos luteranos más ortodoxos de tiempos modernos. Estos consideran la satisfacción de Cristo como una referencia a la justicia general antes que a la distributiva. Sin embargo, en oposición a la teoría grociana, estos teólogos concuerdan con Richard Watson en que le encuentran base en la naturaleza ética de Dios, y no meramente en las demandas administrativas (*History of Christian Doctrine*, II:356).
27. La pregunta ahora surge: ¿Es la doctrina de la expiación de John Miley la de los metodistas? ¿Podemos considerar afortunado que el único tratado sobre la expiación expresamente metodista deba fundamentar su teoría exclusivamente en una necesidad gubernativa? ¿Interpreta adecuadamente la teoría de Miley los profundos textos de la Biblia que representan la demanda para la propiciación y la reconciliación como surgiendo de entre los atributos divinos ubicados en las cavidades más íntimas de la naturaleza divina? ¿O está Thomas O. Summers más cerca de la verdad de la Biblia, y más cerca de la doctrina metodista como la enseñaron Richard Watson, el primero de los grandes escritores metodistas de teología sistemática, y William Burton Pope, el último de ellos? ¿Puede la expiación representarse como una satisfacción a Dios, una armonización de la naturaleza divina y sus atributos, y una reconciliación de Dios y el mundo, sin los errores de la teoría calvinista de la sustitución comercial? ... Watson, Pope, y Summers parecen pensar

que estos pasajes bíblicos enseñan que la expiación es una satisfacción real de las demandas de la naturaleza divina, y que esto es consistente con la verdadera doctrina arminiana de la expiación, aunque en Miley encontremos lo contrario (Summers, *Systematic Theology*, I:272).

28. John J. Tigert dice, “Es extraño que todos estos teólogos metodistas (refiriéndose a Richard Watson, William Burton Pope, y Thomas O. Summers), algunos de los cuales ciertamente poseen tanta destreza exegética, discernimiento metafísico, y poder lógico como los manifestados por John Miley en cualquier parte de su tratado, deban todos haberse ubicado en una posición de mitad de camino, no científica e indefendible, incapaces de ver que si abandonaban la teoría calvinista de la sustitución comercial, sus principios debían llevarlos a la teoría gubernamental de la expiación. John Miley tiene la libertad de tratar de rescatar al metodismo, y a estos teólogos, de una doctrina inconsistente, pero, sin duda, toda la base debe ser cuidadosamente revisada antes de que se le permita dominar el campo sin que se le rete” (Thomas O. Summers, *Systematic Theology*, I:273).

29. Alvah Hovey caracteriza las teorías de la influencia moral como “aquellas que afirman que la expiación hecha por Cristo beneficia y salva a los seres humanos por su influencia moral sobre sus caracteres, y solo por ello”.

De acuerdo a las enseñanzas del socinianismo temprano, en contraste con las del unitarianismo moderno, el oficio sacerdotal del Salvador era solo de carácter figurado aquí en la tierra, habiendo comenzado en el cielo, en donde usa su autoridad exaltada para rogar por la humanidad. “El oficio sacerdotal consiste de esto: que así como Él puede, por su autoridad real, ayudarnos en todas nuestras necesidades, así también lo puede en su carácter sacerdotal; y al carácter de la ayuda se le llama, como figura, su sacrificio”. Pero podría decirse que al perdón nunca se le representa como otorgado, a menos que no sea por medio de un sacrificio real: Dios en Cristo reconciliando consigo al mundo; y por causa de Cristo perdonando los pecados que solo el espíritu obtenido por la expiación nos capacita para confesar y olvidar (William Burton Pope, *Compendium of Christian Theology*, II:311).

En la teoría sociniana, Cristo es un profeta, un maestro. Salva a su pueblo como el maestro salva a sus alumnos: los salva del mal de la ignorancia, y los bendice con las inmunidades y beneficios del conocimiento, por medio de la instrucción. Cristo enseña la voluntad de Dios y el camino al cielo, salvando así a los que hacen caso de sus instrucciones... Pero el ser humano tiene otras necesidades además de la instrucción... El Salvador de la humanidad debe ser más que un maestro, más que un profeta; debe ser un sacerdote, un rey; ciertamente, debe ser el todo para el ser humano. El ser humano es un pecador perdido; y en cuanto a sus propios recursos se refiere, perdido irremediamente. Sin un Salvador, no es nada, no tiene nada, ni puede hacer nada (Miner Raymond, *Systematic Theology*, II:222-224).

30. En la teoría de Irving, las malas inclinaciones no son pecaminosas. Lo pecaminoso solo pertenece a los malos actos. La conexión suelta entre el Logos y la humanidad tiene sabor a nestorianismo. La tarea de la persona estriba en liberarse de algo en la humanidad que de veras la haga no pecaminosa. Si la persona de Jesús no fue hecha pecaminosa por poseer una naturaleza pecaminosa, lo mismo debe ser cierto de nosotros, lo cual es un elemento pelagiano, revelado también en la negación de que necesitemos a Cristo como un sacrificio expiatorio para nuestra redención. No es necesaria una encarnación completa para que Cristo asuma una naturaleza pecaminosa, a menos que el pecado sea esencial a la naturaleza humana. Desde el punto de vista de Irving, la muerte del cuerpo de Cristo obra la regeneración de su naturaleza pecaminosa. Pero esto sería hacer del pecado una cosa meramente física, y del cuerpo la única parte del ser humano que necesite la redención. El

castigo se haría así un reformador, y la muerte un salvador (Isaac A. Dorner, *A System of Christian Doctrine*, III:361).

A. H. Strong señala que, de acuerdo a esta teoría, la gloria de Cristo no consistió en salvar a otros, sino en salvarse a sí mismo, demostrando así el poder del ser humano, por medio de Espíritu Santo, para echar fuera el pecado de su corazón y vida (*Systematic Theology*, II:746).

Freer, uno de los seguidores de Irving, modificó esta doctrina, estableciendo que “la humanidad no caída no necesitaba redención; por lo tanto, Jesús no la tomó. Tomó la humanidad caída, pero la purgó en el acto de tomarla. La naturaleza de la cual participó era pecaminosa como un todo, pero en su persona era santísima”.

La teoría mística, aunque existe en numerosas formas, puede expresarse como sigue: Una misteriosa unión de Dios y el hombre trae la reconciliación efectuada por Cristo, la cual Él logra por medio de su encarnación. Esta teoría fue sostenida por los padres platónicos, por los seguidores de Juan Escoto Erígena durante la Edad Media, por Oslander y Schwenkfeld en la Reforma, y por los discípulos de Schleiermacher entre los teólogos alemanes modernos. Una razón por la que la teoría mística luce así de vaga se debe al hecho de que no ha sido sostenida como una teoría exclusiva, sino que ha sido matizada heterogéneamente por diferentes escritores.

Thomas Erskine enseñó que “Cristo vino al lugar de Adán. Esta es la verdadera sustitución... Somos separados unos de los otros por ser personas individuales. Pero Jesús no tenía una personalidad humana. Tenía la naturaleza humana bajo la personalidad del Hijo de Dios. De esa manera, su naturaleza humana estaba más abierta a lo que es común a los seres humanos; porque su personalidad divina, aunque lo separaba de los pecadores en cuanto al pecado, lo unía a ellos en amor. De modo que, los pecados de otros seres humanos eran para Jesús lo que los afectos y la lujuria de su propia y particular carne son para cada creyente individual. Cada ser humano era parte de Él, y sintió los pecados de todo ser humano, así como la nueva naturaleza de todo creyente siente los pecados de la vieja naturaleza, pero no en simpatía, sino en tristeza y aborrecimiento” (*The Brazen Serpent*).

31. A. B. Bruce dice: “A menos que tratemos la Epístola a los Hebreos como una porción de la Biblia prácticamente sin importancia, como si fuera nada más que una ingeniosa pieza de razonamiento para un propósito temporal, tendremos que considerar el sacerdocio de Cristo como una gran realidad” (*Humiliation of Christ*).

John Miley llama la atención al hecho de que, en la analogía de ciertas patologías, como sería el resentimiento personal contra el pecado, “el esquema rebaja a Dios a la semejanza de los seres humanos; de modo que en Él, como en ellos, el gran impedimento para el perdón reside en esos mismos resentimientos personales. Así, ‘una clase de perdón empareja al otro, y lo interpreta, ya que tienen una propiedad común. Llegan al mismo punto cuando son genuinos, y también requieren las mismas preparaciones y condiciones precedentes’. La teoría no requiere una visión elevada de la bondad divina. Ni tampoco le puede dar significado propio alguno a la sagrada proclamación del amor divino como el original de la economía redentora. Un amor tal no se puede limitar a las ataduras del resentimiento personal. La teoría carece de una doctrina profunda y gloriosa del amor divino; y, de hecho, al sondearse cuidadosamente, resulta superficial” (*Systematic Theology*, II:118).

En tiempos recientes, los principios socinianos han sido introducidos a la teología latitudinaria de muchos que no rechazan la doctrina de la Trinidad. Y es aquí en donde son más peligrosos. En las obras de algunos teólogos, solo el amor de Dios se introduce en el sacrificio expiatorio, el cual, de parte de Cristo, es un acto sublime y supremo de arrepentimiento por el ser humano, su amén a la sentencia de la ley, y para el ser humano en sí

mismo, una agobiante tristeza representativa que deberá hacer suya añadiéndole la consciencia personal de culpa. Esta última idea liga consigo la doctrina romanista de la expiación humana adicional; y, en cuanto a la primera, una tristeza representativa que no experimente la ira de Dios en contra del pecado, cae inmensurablemente por debajo de las ilustraciones bíblicas de la pasión expiatoria en la que nuestro Señor fue hecho maldición por nosotros (William Burton Pope, *Compendium of Christian Theology*, II:312).

32. La teoría de la influencia moral de Horace Bushnell, tal y como la presenta en su “Sacrificio vicario”, no puede satisfacer su mente, por lo que en su “Perdón y ley”, sostuvo que la “reconciliación”, no solo se aplica a lo que sucede en los seres humanos, sino también, en cierta medida, a lo que se aplica a la actitud divina hacia esos seres humanos. Es decir, que así como nosotros, para hacer las paces con nuestro enemigo, tenemos que vencer nuestra resistencia a perdonar, así también Dios, al entrar en un sacrificio por los pecadores, llega, en su propio sentimiento, a estar en paz consigo mismo, extendiéndoles la gracia.
33. Lo que sigue es un resumen de los principios de la Escuela de Andover: (1) Cristo es el mediador universal, por lo cual debe aparecer en dondequiera haya necesidad de su ayuda, en cualquier fracción del universo; (2) Cristo probablemente hubiera venido como el encarnado, aun cuando no hubiera habido algún pecado que redimir; (3) la obra de Cristo cambió la relación de Dios con el ser humano, y, por consiguiente, la relación del ser humano con Dios; (4) no hay imputación en la obra de la expiación, ni de los pecados del ser humano sobre Cristo, ni de la justicia de Cristo sobre el ser humano; (5) Cristo, como el sustituto de la raza, se acerca a Dios como un representante del ser humano, por medio de una unión mística, por lo tanto ofrece un sufrimiento vicario y un arrepentimiento adecuado; (6) el sufrimiento sustituto, sin embargo, no está disponible fuera del arrepentimiento del propio ser humano; (7) los sufrimientos y muerte de Cristo solo se pueden considerar vicarios en el sentido de que expresaron plenamente el aborrecimiento de Dios por el pecado; (8) la aplicación del evangelio se hace por el Espíritu que regenera a los seres humanos, pero no sin que antes lo conozcan y lo experimenten personalmente; (9) la justicia, por el propio amor de Dios, requiere que el evangelio se predique a todo pecador; (10) el juicio no vendrá hasta que el evangelio se predique a todas las naciones. Este último principio se interpreta como, no meramente una proclamación de la verdad dentro de ciertos linderos geográficos, sino como cuando, en realidad, todos los individuos de todas las naciones lo hayan conocido. (Para un estudio adicional, compárese con James P. Boyce, *Abstract of Systematic Theology*, 298ss.)
34. A. H. Strong sostiene que la culpa que Cristo tomó sobre sí por su unión con la humanidad fue: (1) no la culpa del pecado personal, la cual pertenece a todo miembro adulto de la raza; (2) ni la culpa de la depravación heredada, la cual pertenece a los infantes, y a los que no han alcanzado la consciencia moral; sino (3) solamente la culpa del pecado de Adán, la cual pertenece, previo a la transgresión personal, y aparte de la depravación heredada, a cada miembro de la raza que ha derivado su vida de Adán. Este pecado original y esta culpa heredada, mas sin la depravación que ordinariamente las acompaña, Cristo los toma, y así los quita. Puede justamente llevar la pena porque hereda la culpa. Y siendo que esta culpa no es su culpa personal, sino la culpa de ese pecado en el cual “todos pecaron”, la culpa de la transgresión común en Adán, la culpa del pecado-raíz del cual todo otro pecado ha surgido, Él, que es personalmente puro, puede vicariamente llevar el castigo que le corresponde al pecado de la caída (*Systematic Theology*, II:757-758).

CAPÍTULO 24

LA EXPIACIÓN: SU NATURALEZA Y EXTENSIÓN

Habiendo considerado la base bíblica de la expiación, y también el desarrollo de sus principales ideas en la historia de la iglesia, estamos listos para considerar de manera más completa su naturaleza y extensión. La palabra expiación ocurre solo una vez en el Nuevo Testamento (Romanos 5:11), y el término griego del cual procede, *katallagin*, por lo regular se traduce como reconciliación. Sin embargo, el vocablo ocurre frecuentemente en el Antiguo Testamento, y viene de *kaphar*, que significa principalmente cubrir o esconder. Este es el sentido que le da la mayoría de los críticos lexicográficos. En el idioma español, se emplea para cubrir un amplio ámbito de pensamiento. (1) Denota lo que junta y reconcilia las partes distanciadas, haciéndolas “expiadas”, o de un mismo sentir. (2) Denota también el estado de reconciliación, o de una misma mente, que caracteriza las partes reconciliadas. (3) A veces se emplea en el sentido de una disculpa o *amende honorable*. Aquí se trata de una confesión penitencial, como sería, por ejemplo, el sufrimiento ligado a la muerte de un ser querido, por nosotros no haber podido hacer “expiación” por los males que le hicimos mientras estaba con nosotros. (4) La palabra se emplea mayormente en el sentido de un sustituto del castigo: una víctima que se ofrece como propiciación a Dios, y, por lo tanto, una expiación por el pecado. (5) La idea del Antiguo Testamento, como se ha indicado, es la de cubrir, por lo cual se aplica a cualquier cosa que oculte de Dios los pecados de un ser humano. (6) Alcanza su máxima expresión en el Nuevo Testamento, empleándose para significar la ofrenda propiciatoria de Cristo.

LA NATURALEZA DE LA EXPIACIÓN

En esta división consideraremos, (1) las definiciones de la expiación; (2) la base u ocasión de la expiación; (3) el principio vital de la expiación; y (4) los aspectos legales de la expiación.

*Definiciones de la expiación.*¹ Richard Watson define la expiación como sigue: “Es la satisfacción ofrecida por la justicia divina, por medio de la muerte de Cristo por los pecados de la humanidad, en virtud de la cual todos los verdaderos penitentes que crean en Cristo son personalmente reconciliados con Dios, hechos libres del castigo de sus pecados, y hechos dignos de la vida eterna” (*Dictionary*, 108). La definición de Thomas O. Summers es similar en su significado, pero más específica: “La expiación es la satisfacción hecha a Dios por los pecados de la humanidad, el original y los presentes, por medio de la mediación de Cristo, especialmente por su pasión y muerte, a fin de concederles el perdón a todos, a la vez que las perfecciones divinas se mantienen armoniosas, la autoridad del Soberano se sostiene, y los móviles más fuertes son requeridos de los pecadores para guiarlos al arrepentimiento, a la fe en Cristo, a las condiciones necesarias de perdón, y a una vida de obediencia, por medio de la ayuda bondadosa del Espíritu Santo” (Thomas O. Summers, *Systematic Theology*, I:258-259).

La definición de John Miley es como sigue: “Los sufrimientos vicarios de Cristo son una expiación por el pecado como sustituto condicional de la pena, cumpliendo, por el perdón de pecados, la obligación de la justicia y el oficio de la penalidad en el gobierno moral” (John Miley, *The Atonement in Christ*, 23). William Burton Pope no ofrece una definición concentrada de la expiación, pero resume su posición en la siguiente declaración: “La enseñanza de la Biblia sobre este tema puede sintetizarse como sigue: La obra consumada, lograda por el Mediador mismo, en su relación con la humanidad, es su obediencia divino-humana, considerada como un sacrificio expiatorio: la expiación propiamente hablando. Luego, puede estudiarse en términos de los resultados para Dios, para Dios y el ser humano, y para el ser humano. *Primero*, es la suprema manifestación de la gloria y la consistencia de los atributos divinos; y, en lo que le concierne, se le denomina la justicia de Dios. *Segundo*, en lo que respecta a Dios y al ser humano, es la reconciliación, una palabra que encierra dos verdades, o más bien una verdad bajo dos aspectos: se declara la propiciación de la desazón divina contra el mundo; y, por consiguiente, el pecado del mundo deja de ser un obstáculo para la aceptación. *Tercero*, en su influencia sobre el ser

humano, puede verse como redención: universal en cuanto a la raza, limitada en su proceso y consumación para los que creen” (William Burton Pope, *Compendium of Christian Theology*, II:263). Todas estas definiciones presentan los factores principales en la expiación.²

La base o la ocasión de la expiación. “Creemos que Jesucristo, por sus sufrimientos, por el derramamiento de su propia sangre, y por su muerte meritoria en la cruz, hizo una explicación por todo el pecado de la humanidad, y que esta expiación es la única base de la salvación y que es suficiente para todo individuo de la raza de Adán” (Credo: Artículo IV). El Artículo II de los Veinticinco Artículos, según fue revisado por Juan Wesley, establece el propósito de la encarnación con estas palabras: “El Hijo, que es el Verbo del Padre, verdadero y eterno Dios, y de una misma substancia con el Padre, tomó la naturaleza humana en el seno de la bienaventurada Virgen; de manera que dos naturalezas enteras y perfectas, a saber: la divina y la humana, se unieron en una sola persona, para jamás ser separadas; de lo cual es un solo Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, el cual verdaderamente padeció, fue crucificado, muerto y sepultado, para reconciliar a su Padre con nosotros, y para ser sacrificio, no solamente por la culpa original, sino también por los pecados personales de los seres humanos”. Luego, la base o la ocasión de la expiación es la existencia en el mundo, tanto del pecado original como del presente, junto a la necesidad de la propiciación. Como hemos indicado previamente, se puede decir que se basa en tres necesidades: (1) la naturaleza y los reclamos de la majestad divina, o la idea propiciatoria; (2) el sostenimiento de la autoridad y el honor del Soberano divino, o la idea gubernativa; y (3) el hacer que valga en el pecador el móvil más enérgico del arrepentimiento, o la teoría de la influencia moral.

1. La expiación se basa en la naturaleza y los reclamos de la majestad divina. La naturaleza de Dios es amor santo. En nuestra discusión de los atributos morales (tomo I), apuntábamos que la santidad, en relación con el Padre, expresa la perfección de la excelencia moral, la cual existe en Él sin origen y sin derivación; y que el amor es aquello por medio de lo cual Él se comunica a sí mismo, y desea una comunión con los que son santos, o capaces de serlo. Por razón de su propia naturaleza, Dios no podía tener comunión con seres pecadores; con todo, su amor suspiraba por las criaturas que había creado. El pecado desgarró el corazón de Dios. Ahora podemos penetrar más completamente en la profunda verdad de que el pecado hizo un huérfano del ser

humano, y dejó a Dios desolado. Su santidad no permitía que el ser humano pecador se le acercara, mientras que el amor de Dios lo atraía hacia Él. La propiciación se hizo necesaria con el fin de proveer un sitio común de encuentro, si es que se habría de restablecer la comunión entre Dios y los seres humanos. El pensamiento de traer cerca a alguien está implícito en la naturaleza misma de la propiciación. Dios mismo proveyó la ofrenda propiciatoria. El amor santo diseñó el plan. “En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó a nosotros y envió a su Hijo en propiciación por nuestros pecados” (1 Juan 4:10). El Hijo se ofreció voluntariamente para cumplir con lo que el Padre quería. A los afligidos discípulos en el camino a Emaús, Él les dijo: “¿No era necesario que el Cristo padeciera estas cosas y que entrara en su gloria?” (Lucas 24:26). Por lo tanto, la expiación tiene su origen en Dios, y la propiciación satisface las profundidades infinitas de su naturaleza como amor santo. Que la propiciación tenga como intención satisfacer el deseo de venganza de un Ser lleno de ira, es la falsa acusación de los que harían de la naturaleza de Dios una que consista en benevolencia en lugar de amor santo, y de los que, por lo tanto, exaltarán su bondad en menosprecio de su santidad.⁴ Si uno se afianza en la naturaleza de Dios como amor santo, la propiciación se vuelve el más profundo hecho de la expiación.

2. La expiación también tiene su base en la necesidad gubernativa. Dios, como el ser moral infinito, se caracteriza por los principios absolutos y esenciales de lo verdadero, lo recto, lo perfecto y lo bueno. Estos principios no pueden ser abrogados, alterados o echados a un lado. Dios ha creado una raza de seres a quienes les han sido otorgados los mismos principios de la intuición racional. Por lo tanto, la ley moral se vuelve imperativa, y el gobierno moral una necesidad. Como Soberano moral, Dios no puede desentenderse de las sanciones de estas leyes eternas e inmutables, solo bajo las cuales sus criaturas pueden existir. Invalidar las sanciones sería resquebrajar las distinciones entre lo bueno y lo malo, dar licencia al pecado, e introducir el caos en un mundo de orden y belleza. De aquí que Dios no pueda poner a un lado la ejecución de la pena. Deberá, o infligir la justicia retributiva sobre el propio pecador, o mantener la justicia pública al proveer un sustituto. La teoría gubernamental de la expiación, por consiguiente, le da prominencia al sacrificio de Cristo como sustituto del castigo.⁵ Mantiene que la muerte en la cruz marcó el disgusto de Dios contra el pecado, por lo cual ella sostiene la majestad divina y hace posible el

perdón de pecados. En esta teoría, al sacrificio de Cristo se le considera como el sustituto de la justicia pública antes que retributiva.⁶

3. La expiación se basa, además, en la apelación del amor divino. “En esto hemos conocido el amor, en que él puso su vida por nosotros; también nosotros debemos poner nuestras vidas por los hermanos” (1 Juan 3:16). El amor es la mayor fuerza del universo. “Nosotros lo amamos a él porque él nos amó primero” (1 Juan 4:19). El amor no es solo la apelación de Dios *para* el pecador, sino que también es un poder transformador *dentro* de Él. “Y nosotros hemos conocido y creído el amor que Dios tiene para con nosotros. Dios es amor, y el que permanece en amor permanece en Dios y Dios en él. En esto se ha perfeccionado el amor en nosotros, para que tengamos confianza en el día del juicio, pues como él es, así somos nosotros en este mundo. En el amor no hay temor, sino que el perfecto amor echa fuera el temor, porque el temor lleva en sí castigo. De donde el que teme, no ha sido perfeccionado en el amor” (1 Juan 4:16-18). La cruz de Cristo representa, a su vez, la más grande demostración del amor de Dios para el ser humano, y la culminación de la rebelión del ser humano contra Dios. Los que ven esta cruz desde el punto de vista de la rebelión, deben sentir el peso de su condenación eterna; los que la ven desde el punto de vista del amor, encuentran en Cristo la propiciación por sus pecados, y no solo por los de ellos, “sino también por los de todo el mundo” (1 Juan 2:2).

El principio vital de la expiación. Debemos también considerar la expiación como el método de Dios de hacerse inmanente en una raza pecaminosa. Aquí debemos hacer una distinción entre la inmanencia metafísica y la inmanencia ética. Dios está presente en todo sitio en la naturaleza; y en cuanto a su constitución corporal y espiritual se refiere, también es inmanente en el ser humano. Este es el profundo significado de lo dicho por el apóstol Pablo, de que “en él vivimos, nos movemos y somos” (Hechos 17:28). Esta inmanencia no es panteísta. El ser humano no es una modalidad de la existencia divina. Posee un ser sustancial en sí mismo en virtud de haber sido creado por medio de la Palabra divina. Pero Dios no es inmanente en el pecado del ser humano o en su consciencia pecaminosa. El pecado los ha separado. Con todo, si el ser humano se va a tornar en su hijo espiritual, esta inmanencia divina deberá restablecerse. El Espíritu de su Hijo deberá entrar a su más íntima consciencia, y clamar, “¡Abba, Padre!” (Gálatas 4:6). Este elemento vital de la expiación puede traerse de vuelta a la raza solo por

medio de Jesucristo. En adición, podemos considerar este principio bajo los siguientes aspectos:

1. El Logos preexistente es la base de la unidad entre Cristo y la raza, y, por consiguiente, un factor fundamental en la expiación. Así como Romanos 3:24-26 presenta de la manera más completa la expiación desde el lado de Dios y de la ética, así Colosenses 1:14-22 lo expresa de la manera más perfecta desde el lado de la relación cósmica o metafísica entre Dios y el ser humano. El apóstol Pablo introduce este tema haciendo referencia al poder redentor de Cristo, y luego describe la relación cósmica de Él, como el Logos preexistente, con el mundo y el ser humano. Cristo “es la imagen del Dios invisible, el primogénito de toda creación, porque en él fueron creadas todas las cosas, las que hay en los cielos y las que hay en la tierra, visibles e invisibles; sean tronos, sean dominios, sean principados, sean potestades; todo fue creado por medio de él y para él. Y él es antes de todas las cosas, y todas las cosas en él subsisten. Él es también la cabeza del cuerpo que es la iglesia, y es el principio, el primogénito de entre los muertos, para que en todo tenga la preeminencia, porque al Padre agradó que en él habitara toda la plenitud, y por medio de él reconciliar consigo todas las cosas, así las que están en la tierra como las que están en los cielos...” (Colosenses 1:15-20). Aquí se nos ha dado la base metafísica de la expiación, en las relaciones del Logos con la raza. Estas relaciones son las más estrechas que puedan existir sin caer en una identificación panteísta. La humanidad como raza depende de Él, (1) para su origen (por medio de la Palabra creadora); (2) para su continua existencia (*consistere*, permanecer o subsistir juntos); (3) para su fin o propósito (todas las cosas fueron hechas para Él); y (4) para su completamiento o perfección (para que Él tenga la preeminencia). Estas relaciones, como se verá, son todas inclusivas hasta el punto de su interposición para la redención de la humanidad. Ciertamente son profundas lo suficiente, y amplias lo suficiente como para echar el cimiento para todo cuanto el Logos pueda emprender a nombre de los seres humanos. Es sobre las bases de esta solidaridad del Dios-hombre con la raza humana, o su consubstancialidad con nosotros, que le es posible hacerse un verdadero representante de la raza, y, por lo tanto, cargar con el castigo de su pecado; y (5) habiéndose encarnado, trae de regreso a la raza el Espíritu del que había sido privada, el Espíritu de vida y santidad. Al hacerse inmanente en la raza, Cristo viene a ser la base eficiente para nuestra justificación, tanto como para nuestra santificación.⁷

2. El Logos encarnado, o el Verbo hecho carne, representa en otro aspecto este principio vital de la expiación. La tarea que ahora asume en esta relación inmanente con la humanidad tiene que ver de manera particular con la redención de la raza cuya naturaleza ha asumido. Esta es la razón por la que se le conoce como la causa que procura la redención, siempre y cuando se aplique a su culminación en la muerte de cruz. Con todo y lo inclusivas que eran sus relaciones preexistentes, ninguna de ellas fue eximida de alcanzar un nuevo y más alto significado gracias a la encarnación. Como el Logos, fue el creador de todas las cosas; como el Cristo encarnado, crea de nuevo al ser humano. Así como le dio existencia a la raza, ahora le da vida. La injusta objeción que se le presenta a la expiación como una transferencia del castigo del culpable al inocente, pierde su fuerza cuando se ve que este nuevo representante es el Creador de todos los seres humanos. Somos hechos a su imagen; se nos constituye como personas solamente en Él. Estamos, por tanto, ligados a Él de manera única, y esta nueva relación es algo que subyace toda su obra redentora. Pero el Logos preexistente no solo creó el universo, y al ser humano como parte del mismo, sino que lo ha constituido de tal manera que debe, además, expresar la santidad de su naturaleza. Y lo hizo, conectando la felicidad con la justicia, y el sufrimiento con el pecado. Por lo tanto, como el Encarnado, Cristo no solo trae de nuevo la vida a la raza, sino que habiendo asumido la semejanza de la carne pecaminosa, deberá también sobrellevar la condena que viene de la reacción de la santidad de Dios en contra de su pecado.⁸

3. La restauración del Espíritu es un aspecto adicional de este principio vital en la expiación, y se le conoce generalmente como la causa eficiente de la salvación. Así como la depravación es la consecuencia de la privación del Espíritu, así también el otorgamiento del Espíritu es la restauración de las relaciones internas del ser humano con Dios. Esto se demuestra (1) en el restablecimiento del ideal moral. El ser humano, en su condición caída, percibe lo bueno como un ideal, pero no encuentra manera de hacer lo bueno. La depravación no desarraigó el ideal del cual la persona tiene hambre y sed, pero sí la trajo a la esclavitud del pecado y la muerte. Como consecuencia, el ideal moral la trasciende. Está más allá de su experiencia en todo sentido. La encarnación debe, pues, considerarse una personificación suprema del ideal moral en forma humana. La muerte en cruz fue el triunfo sobre el principio del pecado y la muerte en la raza, y el establecimiento de la ley del Espíritu

de vida en Cristo Jesús (Romanos 8:2). De esa manera, la inmanencia divina por medio de la encarnación se convierte en una fuerza moral que opera de una manera ética y espiritual para la redención de la humanidad. (2) En adición, el don del Espíritu hizo posible la reconciliación interior del creyente individual con Dios, por medio de la santificación: “porque el que santifica y los que son santificados, de uno son todos...” (Hebreos 2:11). El Pentecostés es la secuela necesaria del Calvario. La expiación hecha objetivamente por Cristo, se aplica subjetivamente por el Espíritu. El acto histórico desemboca en la experiencia personal. La expiación se volvió una reconciliación interna tanto como externa. Cristo, por su encarnación y muerte en la cruz, se hizo uno con los pecadores; en la justificación y la santificación, viene a ser uno, legal y vitalmente, con cada creyente individual. Por tanto, a través de los individuos redimidos, Cristo edifica una nueva raza conformada al patrón de su propia resurrección

Los aspectos legales de la expiación. Hemos tratado con el principio vital en la expiación como la inmanencia de Dios en la raza por medio del Logos preexistente, como la encarnación, y como la concesión del Espíritu. Pero también hay un aspecto legal. No queremos decir con esto que haya un arreglo artificial o meramente externo, sino sencillamente que el principio vital es la expresión de la ley moral y espiritual. Basado en este criterio, la expiación se convierte en la transformación y glorificación de la ley. Y aquí surgen dos preguntas: (1) ¿En qué sentido Cristo cumplió la ley?, y (2) ¿En qué sentido nos absuelve de ella?

1. Cristo cumplió el ámbito completo de la demanda moral. Fue la satisfacción de esa ley lo que estuvo incluido en el acto preciso de la expiación, o lo que Él confrontó en la obra de la redención. Por lo tanto, podemos considerar la ley como una unidad o demanda moral sencilla, en cuyo caso debemos discurrir acerca de ella en por lo menos cuatro maneras diferentes. (1) Cristo cumplió la ley moral en general, incluyendo su expresión mosaica. Los principios de verdad, justicia, perfección y bondad se personificaron en Él como una expresión perfecta del ideal moral. (2) Cristo tomó sobre sí la semejanza de carne de pecado, poniéndose bajo la operación de la ley del pecado y la muerte. Si la consideramos negativamente, esta sería la ley de la santidad. Cristo sufrió la muerte en manos de pecadores, y llevó sobre sí las consecuencias de sus pecados. (3) Cristo obedeció la ley del amor filial y la devoción. Aunque era Hijo, fue perfeccionado por sus sufrimientos, y no hubo una ocasión en la que la perfecta calidad de

Hijo agradara más al Padre que en su muerte vicaria por los pecadores. (4) De esa manera, cumplió los reclamos del amor y, a su vez, los de la justicia.

2. Cristo nos libera de la ley. ¿Pero en qué sentido? Ciertamente no en el sentido antinomiano de abrogar todas las leyes. ¿Por qué abrogar lo que él vino a cumplir? El apóstol Pablo nos provee el verdadero sentido: "...Dios envió a su Hijo, nacido de mujer y nacido bajo la ley, para redimir a los que estaban bajo la Ley, a fin de que recibiéramos la adopción de hijos" (Gálatas 4:4-5). Por lo tanto, la expiación no elimina la ley, sino que libera al ser humano de su consciencia legal, haciéndose la base de la justificación. Así, la idea de la justificación en el Nuevo Testamento es elevada por encima del simple legalismo externo, y ahora es "por fe". La justificación por la fe es el plan de Dios para habilitar a los pecadores para que puedan pasar de la consciencia legal a la filial -- a una redención de la ley, con el fin de ser adoptados como hijos. Esta es la manera de Pablo concebir la liberación del legalismo judío. El principio de la fe transforma el lado formal y legal de la justificación en algo vital y espiritual. La unión-viviente-vital se combina así con la declaración formal, y todo el proceso es elevado del plano inferior de esclavitud legal, al plano nuevo y superior de ser un hijo espiritual.

LA EXPIACIÓN VICARIA⁹

A lo que nos referimos con el sufrimiento o castigo vicario no es meramente al que se sufre en beneficio de otros, sino al que una persona sufre en el lugar de otra. Las dos ideas, la de sustitución y satisfacción, pertenecen por necesidad al vocablo en su acepción común. Ya hemos visto, tanto en la Biblia como en la historia de la doctrina cristiana, que la idea de la satisfacción descansa sobre la naturaleza doble de Cristo como un ser teantrópico. Fue sobre esa base, la de la entrega y la obediencia de Cristo, que los escolásticos desarrollaron la teoría del mérito. Como reacción a la posición exagerada de la iglesia en el catolicismo romano, los reformadores protestantes regresaron de nuevo a las enseñanzas de la Biblia y de los primeros padres, haciendo de Cristo el principio central de la redención. La satisfacción, por tanto, la rindió uno que era tanto Dios como hombre. Su naturaleza humana implicó el sufrimiento penal del cual era incapaz la divina; y la Persona divina le dio valor infinito al sacrificio. A la culpa se le dio una magnitud infinita, en el sentido de que era una ofensa

contra la santidad absoluta de Dios. Cristo, como el Dios-hombre, fue, por consiguiente, el único ser capaz de hacer expiación por los pecadores.

Este argumento se sostuvo haciendo una referencia adicional a la encarnación. Estas dos naturalezas, la humana y la divina, eran perfectas y completas en la persona de Cristo. Su deidad no fue ni dañada ni reducida por su unión personal con la naturaleza humana, y su humanidad, de igual manera, fue plena y completa, en el sentido de que no se omitió ninguna cualidad por tenerle que hacer lugar a la naturaleza divina. Por lo tanto, en Él, la humanidad había recibido a Dios, y Dios había recibido a la humanidad. En consecuencia, delante de Dios, representa todo lo que la humanidad pecaminosa es para Dios y le debe a Dios, y para el ser humano, representa todo lo que Dios significa para él en gracia redentora. La Biblia considera esta representación algo tan subjetivo y vital como externo y legal. Subjetivamente, Cristo se identifica perfectamente con la raza humana y, por lo tanto, califica en todo sentido para ser su verdadero representante; objetivamente, por su muerte en la cruz, propicia la naturaleza divina, expiando así el pecado humano. La propiciación, por consiguiente, se vuelve la idea dominante de la expiación; y esto, debido a que es la base para la comunión restaurada, es visto como el hecho más profundo del amor santo. La Biblia dice de Cristo que Él es nuestra propiciación, y que por medio de la fe en su sangre se nos concede la remisión de los pecados pasados (compárese con Romanos 3:25).

El acto propiciatorio de la expiación. Al afirmar que el aspecto propiciatorio de la expiación nos provee la verdadera idea de la satisfacción y la expiación, no negamos que otros aspectos estén incluidos. Lo que sostenemos es que dichos aspectos se desprenden de la idea dominante de la propiciación, y le son subsidiarios. Y damos para ello las siguientes razones:

1. La propiciación hace referencia a la naturaleza divina. Esta naturaleza es amor santo. Dios no puede tolerar el pecado ni puede tener comunión con los pecadores. Esto es así, no por mero capricho de la voluntad, sino por ser una verdad esencial y eterna, “porque ¿qué compañerismo tiene la justicia con la injusticia? ¿Y qué comunión, la luz con las tinieblas?” (2 Corintios 6:14). Siendo que la naturaleza de Dios es amor santo, le es imposible exhibir este amor aparte de la justicia, lo cual hace necesario que Él mantenga el honor de su soberanía divina. Y lo hace, no por conveniencia externa alguna, sino

por su naturaleza esencial y eterna. Aún más, el amor no se puede demostrar separado de la santidad. Las teorías de la influencia moral, las cuales, por su parte, pasaron por alto el hecho de que no puede haber comunión entre Dios y el ser humano excepto en el plano de la santidad, son, como mínimo, inadecuadas, si no falsas. Pero, no puede haber una objeción posible a la idea gubernativa, si no se le da prominencia por encima de la propiciación; ni tampoco puede criticarse la idea de la influencia moral, si la misma se considera como amor santo.¹⁰

Que la idea de propiciación es la nota dominante en el tipo wesleyano de la teología, lo demuestra la siguiente declaración, y las notas que se le agregan: “El sacrificio de nuestro Salvador en la cruz consumó una obediencia perfecta, ofrecida en su persona divino-humana. Fue su propia obediencia, y, por consiguiente, una de infinito valor y dignidad; pero fue vicaria, y su beneficio le pertenece absolutamente a nuestra raza, y, bajo ciertas condiciones, a cada uno de sus miembros. Como buena para el ser humano, por disposición de Dios, no es menos que una satisfacción, provista por amor divino, de los reclamos de la justicia divina por la transgresión: lo cual puede verse, por un lado, como una expiación del castigo merecido por la culpa del pecado humano, y, por el otro, como una propiciación del desagrado divino, la cual se muestra así consistente con la infinita buena voluntad para con los pecadores de la humanidad. Pero la expiación de la culpa y la propiciación de la ira son uno y el mismo efecto de la expiación. Ambos suponen la existencia del pecado y de la ira de Dios en contra del mismo. Pero, en el misterio de la expiación, la provisión de la misericordia eterna anticipa, por así decirlo, la transgresión, y el amor siempre tiene la preeminencia en todas sus representaciones. La pasión es la demostración, y no tanto la causa, del amor divino por el ser humano” (William Burton Pope, *Compendium of Christian Theology*, II:264).¹¹

2. La propiciación, no solo tiene que ver con la naturaleza del amor de Dios, sino que incluye, además, una consideración de los atributos divinos. La tendencia a exaltar un atributo sobre otro ha sido el origen de muchos errores en la teología. Si tenemos en mente que los atributos se han de considerar como modos de la relación de la esencia divina, lo mismo que de su operación, se verá que, por necesidad, estarán en armonía los unos con los otros. No puede haber conflicto entre la misericordia y la justicia, ni tampoco la verdad y la justicia carecen de armonía. “La misericordia y la verdad se encontraron; la justicia y la paz se besaron” (Salmos 85:10). La naturaleza de Dios como perfección es

un todo armonioso. De aquí que cada uno de los atributos o perfecciones de su naturaleza también sancionen su ley. La sabiduría es vindicada en la creación de los seres morales, y el poder lo es en su justicia soberana. La verdad no puede ponerse a un lado. La bondad y la misericordia tienen su lugar. Pero la verdadera bondad no puede permitir nada que conspire en el menor grado con el pecado o que se refleje en la santidad de Dios. El amor benevolente se preocupa de la ley y el orden tanto como lo hacen la justicia y la verdad. Así, pues, la naturaleza de Dios, como se expresa en la revelación de sus perfecciones, no solo demanda un método de propiciación, sino que lo diseña. “En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó a nosotros y envió a su Hijo en propiciación por nuestros pecados” (1 Juan 4:10).¹²

Una exposición de los términos bíblicos empleados para expresar la idea de la expiación. En nuestro estudio de las bases bíblicas de la expiación, agrupamos ciertos pasajes bíblicos en conformidad con los términos griegos, o la familia de los términos de la cual las traducciones fueron hechas. Los términos a los que nos referimos fueron propiciación (*ilasmos*), redención (*lutron*) y reconciliación (*katallasso*). Los arreglamos en ese orden para demostrar (1) el sacrificio hecho a Dios como base de la redención, (2) el precio de la redención pagado por la salvación de los seres humanos; y (3) la reconciliación consecuente efectuada entre Dios y la humanidad. Es evidente, no obstante, que la palabra reconciliación, siendo que posee un aspecto dirigido hacia Dios, y otro dirigido hacia los seres humanos, está en el primer sentido estrechamente relacionada a la idea de la propiciación. Es por esta razón que William Burton Pope dice que “hay dos términos griegos, o familias de términos, de los cuales dependen todos los detalles de la doctrina que acabamos de establecer: *ilasmos* y *katallage* son sus representantes. Sus relaciones son claras y distintivas en el original bíblico; pero, hasta cierto punto, se encuentran confundidas en nuestra presente traducción al español... Ambos verbos tienen a Dios como el sujeto y no como el objeto. El ser supremo reconcilia al mundo consigo mismo; no se dice que Él esté reconciliado: esto sencillamente expresa la gran verdad en el sentido de que la gran provisión para el restablecimiento de la paz viene de arriba. Dios se reconcilia con el ser humano, pero *en Cristo*, quien es Dios en sí mismo: Él es, por tanto, el que reconcilia mientras es también el reconciliado. De igual manera, la palabra expiar se refiere a un acto de Dios: no se dice que Él esté

propiciado, sino que se propicia a sí mismo, o se hace accesible proveyendo una expiación por el pecado. Estrictamente hablando, el sacrificio expiatorio declara una propiciación que ya se encuentra en el corazón divino” (William Burton Pope, *Compendium of Christian Theology*, II:271-172).

En Romanos 3:25, la palabra para propiciación es *hilasterion*, la forma neutral del adjetivo *hilasterios*, que cuando se emplea como sustantivo, se traduce como propiciatorio o expiatorio. El propiciatorio se refería a la cubierta del arca del pacto ubicada en el lugar santísimo. Ese era el lugar en donde Dios se manifestaba, apareciendo la Shekhiná entre los querubines y el propiciatorio. Allí la sangre era rociada, por lo que vino a conocerse como propiciatorio o lugar de la expiación. Y aquí hay que observar dos cosas: (1) la expiación o propiciación se hacía en la presencia de Dios; y (2) el rociamiento de sangre hacía posible que Dios mostrara su misericordia, y uno pudiera acercársele. La palabra *hilasterion* es traducida por Robinson y la mayoría de los lexicógrafos como ofrenda por el pecado o sacrificio expiatorio. El que esta palabra se use en conexión con la redención “por medio de la fe en su sangre”, demuestra claramente que tanto la propiciación (*hilasterion*), como el precio por la redención (*apolutrosis*), se refieren a la muerte sacrificial de Jesús. La expiación, por tanto, es la propiciación hecha y el precio pagado por la salvación de los seres humanos. Cristo Jesús es el propiciatorio verdadero: lo divino y lo humano tienen un encuentro en Él como la sola persona teantrópica. El sacrificio lo fue de su propia sangre. Bajo esta sangre rociada se extiende misericordia a toda la humanidad. Toda persona puede acercarse en plena certidumbre de fe. Sobre esta sangre rociada está la Shekhiná, la llama viviente flanqueada por la santidad y la justicia. Zacarías, el sacerdote, parece combinar armoniosamente todo el simbolismo del lugar santísimo en el siguiente pasaje interpretativo de maravillosa agudeza espiritual: Siendo lleno del Espíritu Santo, profetiza diciendo: “del juramento que hizo a Abraham, nuestro padre, que nos había de conceder que, librados de nuestros enemigos, sin temor lo serviríamos en santidad y en justicia delante de él todos nuestros días” (Lucas 1:73-75).

En Hebreos 9:28 tenemos otra expresión que enseña claramente el carácter expiatorio del ministerio de Cristo. Aquí la palabra es *anaphero*, que de acuerdo a Robinson significa “acarrear nuestros pecados, llevar sobre sí y cargar con nuestros pecados, i.e., llevar el castigo del pecado, hacer expiación por el pecado”. A lo que esto se refiere es a la

fase activa de la obra sacerdotal de Cristo. Se le considera como el que ofrece la ofrenda más bien que como la ofrenda misma, como el sacerdote más bien que el sacrificio. Bajo la economía del Antiguo Testamento, la función del sumo sacerdote era hacer expiación o satisfacción por los pecados del pueblo. Por este medio el pueblo era restaurado al favor de Dios, haciéndose el recipiente de las bendiciones del pacto. De igual manera, Cristo asumió nuestra naturaleza, para que en todas las cosas viniera a ser “misericordioso y fiel sumo sacerdote en lo que a Dios se refiere, para expiar [*hilaskesthai* o hacer propiciación por] los pecados del pueblo” (Hebreos 2:17). De esa manera les aseguraba las bendiciones de un mejor pacto, del cual se hacía el mediador, es decir, la promesa del Espíritu, y la ley escrita en sus corazones. La fase activa de la obra de Cristo como el que propicia, acercando a Dios a los seres humanos, la presenta de nuevo el escritor de esta epístola con las siguientes palabras: “También tenemos un gran sacerdote sobre la casa de Dios. Acerquémonos, pues, con corazón sincero, en plena certidumbre de fe, purificados los corazones de mala conciencia y lavados los cuerpos con agua pura” (Hebreos 10:21-22).

En Hebreos 10:10 tenemos la verdad contraria, es decir, la fase pasiva de la obra de Cristo como ofrenda propiciatoria. Él es considerado ahí, no como sacerdote, sino como sacrificio. Se trata del aspecto subjetivo más bien que objetivo de la expiación. Y aquí se introduce un nuevo juego de términos. Los mismos tratan no tanto con la justificación o la obra de Cristo *por* nosotros, como con la santificación, o la obra hecha *en* nosotros por el Espíritu Santo. El pecado, como hemos visto, no solo implica culpabilidad, sino contaminación. En los pecados presentes hay falta en el sentido doble de culpabilidad (*reatus culpæ*) y responsabilidad de castigo (*reatus pænæ*). En el pecado original hay falta solo en el sentido de responsabilidad de castigo (*reatus culpæ*), puesto que la falta de la culpabilidad (*reatus pænæ*) ha sido removida por medio del libre don de la gracia. La contaminación que atañe al pecado presente se conoce como depravación adquirida. La misma es removida por la santificación inicial, la cual es concomitante con la justificación y la regeneración. La contaminación que atañe al pecado original se conoce como depravación heredada, y es removida por la entera santificación. Por lo tanto, la culpa del pecado, sea que atañe al pecado presente o al original, es removida por la ofrenda propiciatoria o expiatoria de la sangre de Cristo, entre tanto que las consecuencias o la contaminación del pecado, sea adquirido u original, es removida por la

renovación del Espíritu en su poder santificador. Y aquí tenemos todavía otro juego adicional de términos: *katharizein* y *hagiazein*, el uno aplicable a la limpieza de la culpa, y el otro a la limpieza de la contaminación. Así, pues, “la sangre de Jesucristo, su Hijo, nos limpia [*katharizei*] de todo pecado” (1 Juan 1:7), es decir, como un sacrificio que remueve la culpa del pecado por medio de la expiación. Pero, también, “En esa voluntad somos santificados [*higiasmenoi*] mediante la ofrenda del cuerpo de Jesucristo hecha una vez para siempre” (Hebreos 10:10). Aquí la limpieza es de la contaminación del pecado original o depravación, como se demuestra a continuación con la declaración de que, “Y así, con una sola ofrenda hizo perfectos para siempre a los santificados. El Espíritu Santo nos atestigua lo mismo” (Hebreos 10:14-15). Aquí tenemos la contaminación removida por la renovación del Espíritu Santo en sus oficios santificadores.

El último juego de términos que mencionaremos en esta conexión son aquellos de los que derivamos la palabra reconciliación. Aquí el vocablo griego es *katallassein*, que significa intercambio, o cambiar la relación de una persona con otra, generalmente en el sentido de un intercambio de enemistad por amistad. Este es el término del cual derivamos la palabra expiación en su sentido literal estricto de reconciliación. La palabra *katallagin* es traducida en Romanos 5:11 como reconciliación: “...por quien hemos recibido ahora la reconciliación”. Algunos la traducen como expiación pero, en realidad, la idea que conlleva es la de reconciliación. Esa es la mejor traducción. En Hebreos 2:17, la palabra griega para expiar, en la frase, “para expiar los pecados del pueblo”, es *ilaskeothai*, que, para ser más exactos, se pudo haber traducido como propiciar. En Efesios 2:16 y Colosenses 1:20-21 el vocablo empleado es *apokatallassein*, cuya forma es intensiva, y quiere decir reconciliar plenamente. William Burton Pope indica que el verbo *katallassein* significa la virtud de la mediación de Cristo como la que arregla una diferencia entre el ser humano y Dios, entre tanto que *katallage* se aplica al resultado, es decir, a la nueva relación en la que el mundo se encuentra con Dios. A este término se le deberá dar mayor consideración en párrafos posteriores.

ASPECTOS ORIENTADOS HACIA DIOS Y HACIA EL SER HUMANO EN LA EXPIACIÓN

Hemos visto que la Biblia emplea los vocablos propiciación, reconciliación y redención para presentar la expiación (1) en relación con

Dios, (2) en relación con Dios y el ser humano, y (3) en relación con el ser humano. La propiciación trata con el aspecto divino de la expiación; la reconciliación trata con el aspecto doble de su relación orientada hacia Dios y hacia el ser humano; y la redención, con el aspecto orientado hacia el ser humano. En nuestra discusión del aspecto propiciatorio de la expiación quisimos demostrar que la obra de sumo sacerdote de Cristo sirvió como la sola y grande oblación tanto para la remisión de los pecados como para la satisfacción de los reclamos de la justicia divina. Ahora debemos considerar la expiación como un hecho consumado, es decir, como reconciliación y redención.

La expiación como reconciliación. La reconciliación es el aspecto de la obra consumada que expresa la comunión restaurada entre Dios y el ser humano. Por consiguiente, en las relaciones, la misma debe verse en su orientación hacia Dios tanto como en su orientación hacia los seres humanos. Pero, siendo que fue Dios quien proveyó la expiación u ofrenda propiciatoria, éste debe considerarse el reconciliador tanto como el reconciliado. El ser humano también debe considerarse como reconciliado, pero dicho aspecto de la expiación será mejor tratarlo bajo el encabezado de la redención.

1. Dios es el reconciliador y el reconciliado. Algunas veces se objeta el que Dios demande y a la vez provea una expiación, pero esa objeción es solo aparente. El ser humano fue creado como dependiente de Dios, al igual que como criatura libre y responsable. La expiación satisface ambas relaciones. La Biblia es específica en este punto. “Y todo esto proviene de Dios, quien nos reconcilió [*katallaxantos*] consigo mismo por Cristo, y nos dio el ministerio de la reconciliación [*katallages*]: Dios estaba en Cristo reconciliando [*katallasson*] consigo al mundo, no tomándoles en cuenta a los hombres sus pecados, y nos encargó a nosotros la palabra de la reconciliación [*katallages*]” (2 Corintios 5:18-19). Aquí se indica que, no solo Dios mismo ha provisto la ofrenda propiciatoria, sino que ha asociado a su pueblo consigo mismo en la proclamación, habiéndoles encargado la palabra de la reconciliación. Pero es en este punto en donde hay que cuidarse de dos errores. (1) No debemos considerar que Dios haya estado enojado con nosotros en el sentido de una hostilidad que haya que vencer por medio del sacrificio de una víctima inocente, ya que Dios mismo es el reconciliador. (2) No debemos suponer que Dios haya sido inducido a sentir compasión por los seres humanos solo después de que Jesús, por sus sufrimientos, cumpliera las demandas de la ley violada. Fue por amor

que Dios dio a su Hijo, “para que todo aquel que en él cree no se pierda, sino que tenga vida eterna” (Juan 3:16). El amor nunca ha actuado con más libertad que cuando proporcionó, por medio de la encarnación y la expiación, la demolición de toda barrera entre el ser humano y Dios. Aquí lo que tenemos es “un amor que ama más que el amor”, una gracia que sobreabundó en donde el pecado abundó.

2. La reconciliación también se refiere al estado de paz que existe entre Dios y el ser humano. En este sentido, algunas veces se usa como uno de los títulos de la obra de nuestro Señor. “También nos gloriamos en Dios por el Señor nuestro Jesucristo, por quien hemos recibido ahora la reconciliación [o la expiación]” (Romanos 5:11). Así como Cristo es denominado “el Señor de nuestra justicia”, así también es conocido como nuestra “reconciliación” o nuestra “paz” (Efesios 2:14-16). Podemos, entonces, decir que, en el Antiguo Testamento, se estableció una amnistía, “a causa de [Dios] haber pasado por alto, en su paciencia, los pecados pasados” (Romanos 3:25); mas en el Nuevo Testamento, esta amnistía se vuelve una paz establecida. Pero hemos de entender, aún más, que por medio de los sufrimientos vicarios y la muerte de Jesucristo, Dios reconcilió al mundo consigo mismo, quitándole, como mundo, su desagrado. Fue así como se estableció una paz general como la base para Dios aceptar al creyente dentro de los derechos y privilegios del nuevo orden. La reconciliación de los creyentes individuales es por la aceptación, por medio de la fe, de esa reconciliación general, y, por lo tanto, siempre se le considera como la revelación de la misericordia de Dios en el alma de los creyentes. Así lo enseña definitivamente el apóstol Pablo: “Porque, si siendo enemigos, fuimos reconciliados [*katellagemen*] con Dios por la muerte de su Hijo, mucho más, estando reconciliados [*katallagentes*], seremos salvos por su vida” (Romanos 5:10). Por lo tanto, cuando la reconciliación se recibe en fe, se convierte en un estado personal de justicia y paz.

La expiación como redención. El término redención, de *lutroo*, comprar de vuelta, y *lutron*, un precio de compra, representa a Cristo como comprando de nuevo o pagando un precio de compra por la liberación de los seres humanos de la esclavitud del pecado. Al igual que con la reconciliación, la redención también tiene sus aspectos objetivos y subjetivos. Objetivamente, la raza entera es redimida, por cuanto el precio de compra ha sido pagado a nombre de toda la humanidad. Subjetivamente, en su aplicación al individuo, la redención es provisional, y se hace efectiva solo por medio de la fe en la sangre expiatoria.

William Burton Pope arregla los términos aplicables a la redención en cuatro clases, como sigue: (1) aquellos en los que *lutron* o el precio del rescate está incluido; (2) aquellos que significan una compra en general, como sería *agorazein*; (3) aquellos que implican solo liberar, como en *luein*; y (4) aquellos que indican la noción de un rescate forzado, como en *ruesthai*. Es evidente que nos interesa más la primera clase de términos, ya que estamos discutiendo la expiación solamente en relación con la obra consumada de Cristo. Consideraremos, pues, (1) el precio del rescate, y (2) la esclavitud de la que los seres humanos son librados.

1. El precio del rescate es la sangre de Cristo, aun cuando nuestro Señor hable de dar su vida “en rescate por todos” (Mateo 20:28), y Pablo diga que Cristo “se dio a sí mismo en rescate por todos” (1 Timoteo 2:6). Sin duda que el sentido de estos pasajes es que él puso la vida que está en su sangre, por lo cual, como el Dios-hombre, y quien “estando muerto todavía vive”, se hizo el eterno y bendito sustituto, sufriendo vicariamente en el lugar de todos los seres humanos, y haciendo plena satisfacción por los pecados del pueblo. El sacrificio que ofreció no fue el de la sangre de animales irracionales, sino el de su propia sangre (1 Pedro 1:18-19). Por medio de esta ofrenda “hizo perfectos para siempre [*teteleioken*, les hizo una expiación perfecta] a los santificados” (Hebreos 10:14). Por consiguiente, los que rechazan este método de salvación deberán perderse eternamente, puesto que ya no queda más sacrificio por los pecados. Con esto se quiere decir, no que Dios se rehúse salvar a alguien que venga a Él, sino que los que rechazan el único camino de salvación provisto, deberán, en virtud del rechazo, permanecer por siempre en sus pecados.

2. El precio del rescate aseguró para la humanidad la liberación de la esclavitud del pecado. A esa liberación a veces se la menciona como redención (1) de la maldición de la Ley (Gálatas 3:13); (2) de la Ley en sí misma (Gálatas 4:4-5, comparado con Romanos 6:14); (3) del poder del pecado (Juan 8:34, comparado con Romanos 6:12-33); y (4) del poder de Satanás (Hebreos 2:15). Si usamos la expresión “esclavos del pecado” en un sentido amplio, veremos la fuerza de la posición wesleyana antes mencionada, en el sentido de que somos redimidos (1) de la culpa del pecado; (2) del poder reinante del pecado; y (3) del pecado en el ser interior. Lo primero resulta en la justificación; lo segundo en la regeneración, y lo tercer en la entera santificación. De esta manera hacemos la transición de nuestro estudio de la expiación

propiamente hablando, a la consideración de sus beneficios. Al cerrar esta sección solo necesitamos mencionar que Cristo no paga el precio de compra simplemente para redimirnos de la ira y entregarnos a nuestros propios caminos. Nos rescata de nuevo por sus propios derechos sobre nosotros, marcando así la conexión entre su oficio sacerdotal y real.¹³

Modificación teológica de términos. Nuestro examen histórico ha provisto los más amplios esbozos acerca del desarrollo doctrinal de la expiación. Lo que ahora nos corresponde es proveer un breve resumen de algunos de los cambios más recientes y específicos. (1) *La expiación.* Este vocablo, como se emplea en el Nuevo Testamento, se deriva de *katallage*, que en la mayoría de los lugares se traduce como reconciliación. Por lo tanto, es más bien un término legal y, en su significado más exacto, lo que expresa es la idea de “lo que se quiso una vez”, es decir, la reconciliación. En la terminología teológica, la expiación ha venido a significar, no obstante, la economía total del ministerio sacrificial de nuestro Señor, poniendo de relieve la virtud del sacrificio por medio del cual se efectúa la reconciliación. La teología, por tanto, emplea el término en su significado antiguotestamentario. (2) *Satisfacción.* Durante el periodo de la Reforma, la idea de la satisfacción le fue añadida a la idea de la expiación, y se le dio un significado específico. Ahora, en la teología, aquella no se usa para expresar la idea general de mérito, sino para expresar la relación que la obra de Cristo sostiene con las demandas de la ley y la justicia. El carácter y el grado de esta satisfacción, como lo sostiene la teología, se extiende para incluir, desde la plena demanda del castigo de la ley impuesto sobre un sustituto, hasta el equivalente de ese castigo, o un sustituto del castigo, e incluso hasta el *acceptilatio* de los socinianos, quienes sostuvieron que el perdón de pecados se daba sencillamente por la palabra dicha, sin el requisito de la satisfacción. (3) *Reparación.* Este término es diferente al de satisfacción porque, en lugar de referir el sacrificio a los reclamos de la ley y el honor del dador de la ley, lo refiere al pecado y el pecador. Por reparación se quiere decir el quitar de la culpa y la cancelación de la obligación del castigo. (4) *Propiciación.* Este término conlleva la misma relación con la expiación que el término satisfacción. La ira o el disgusto de Dios es propiciado; el pecado es expiado. Pero la propiciación difiere de la satisfacción en su significado primario por no ser una satisfacción de los reclamos de la justicia, ya que la justicia no puede propiciarse, sino que es un apaciguamiento de la ira o un alivio del

disgusto. El vocablo viene de *prope*, que significa cerca, e indica que Dios y el ser humano son acercados mutuamente por medio de la satisfacción de la expiación.

LA EXTENSIÓN DE LA EXPIACIÓN

La expiación es universal. Esto no significa que toda la humanidad será incondicionalmente salvada, sino que la ofrenda sacrificial de Cristo satisfizo a tal punto los reclamos de la ley divina que hizo de la salvación una posibilidad para todos. La redención es, pues, universal o general en el sentido provisional, pero especial o condicional en su aplicación al individuo. Es por esta razón que, al aspecto universal, a veces se le conoce como la suficiencia de la expiación. Aunque los reclamos de la razón anticipen la universalidad de la expiación, es a la Biblia a la que hemos de tornarnos como nuestra autoridad final. Hay dos textos que, tomados en su mutua relación, se destacan con peculiar distinción. El primero es la declaración de nuestro Señor de que, “el Hijo del hombre no vino... sino para... dar su vida [*psujen*] en rescate [*lutron*] por todos [*pollon*]” (Mateo 20:28). El segundo se considera generalmente la última declaración de Pablo sobre el asunto, y es, evidentemente, una cita del texto bíblico anterior: “[E]l cual se dio a sí mismo [*eanton*] en rescate [*antilutron*] por todos [*panton*]...” (1 Timoteo 2:6). Nótese que cada palabra principal se da dentro de una connotación cada vez más fuerte: la vida se vuelve la suya propia, el precio de la compra, el redentor personal, y los “muchos” [RV60], los todos.

Los pasajes bíblicos que tienen que ver con este asunto ya se han presentado de manera general, por lo que no necesitamos dar aquí sino solo referencias adicionales. Los agruparemos siguiendo el siguiente y sencillo bosquejo: (1) Los pasajes bíblicos que hablan de la expiación en términos universales: Juan 3:16-17; Romanos 5:8, 18; 2 Corintios 5:14-15; 1 Timoteo 2:4; 4:10; Hebreos 2:9; 10:29; 2 Pedro 2:1; 1 Juan 2:2; 4:14. (2) Los que se refieren a la proclamación universal del evangelio y sus alcances: Mateo 24:14; 28:19; Marcos 16:15; Lucas 24:47; compárense también Marcos 1:15; 16:16; Juan 3:36; Hechos 17:30). (3) Los que declaran distintivamente que Cristo murió por los que pueden perecer: Romanos 14:15; 1 Corintios 8:11; Hebreos 10:29.

El arminianismo, con su énfasis en la libertad moral y la gracia preveniente, siempre se ha adherido a la universalidad de la expiación, es decir, a su provisión para la salvación de todos los seres humanos,

aunque condicionada por la fe. El calvinismo, por otro lado, debido a su doctrina de los decretos, a la elección incondicional, y a su teoría de la satisfacción penal, siempre se ha visto en la necesidad de aceptar la idea de una expiación limitada. De aquí que Turretin tenga que decir: “La misión y la muerte de Cristo están restringidas a un número limitado, a su pueblo, a sus ovejas, a sus amigos, a su iglesia, a su cuerpo, y en ningún lugar se les extienden a todos los seres humanos, ni individual ni colectivamente” (Turretin, *The Atonement*, 125-126). Sin embargo, se debe señalar que la idea calvinista de la expiación limitada no se debe a que se le crea insuficiente, ya que los calvinistas, al igual que los arminianos, creen en la suficiencia de la expiación. “Todos los calvinistas están de acuerdo”, dice A. A. Hodge, “en mantener firmemente que la obediencia y los sufrimientos de Cristo fueron de valor intrínseco infinito ante los ojos de la ley, y que no hubo necesidad de que Él obedeciera o sufriera ni un ápice más, ni por un solo momento más, a fin de asegurar, si Dios así lo hubiera querido, la salvación de cada hombre, mujer o niño que jamás hubiera vivido” (A. A. Hodge, *The Atonement*, 356). La dificultad, por tanto, no estriba en la insuficiencia de la expiación, sino en la creencia de los calvinistas en la predestinación: “Por el decreto de Dios, y para la manifestación de su gloria, algunos seres humanos y ángeles están predestinados para la vida eterna, y otros ordenados de antemano para la muerte eterna” (*Westminster Confession*). La pregunta primaria tiene que ver, entonces, con la doctrina de la gracia y no con la suficiencia de la expiación. Por consiguiente, retomaremos el tema de la predestinación en conexión con nuestra discusión de la gracia preveniente y el llamado eficaz.

Los beneficios de la expiación. Muy ligada a la pregunta de la extensión de la expiación está la de los beneficios de la expiación. Dentro del ámbito o la extensión de la obra redentora, todo está incluido, tanto lo espiritual como lo físico. Cada bendición conocida por los seres humanos es el resultado del precio de compra de nuestro Señor Jesucristo, y viene del Padre de las luces. Estos beneficios generalmente se consideran bajo dos encabezados principales: (1) los beneficios incondicionales; y (2) los beneficios condicionales.

1. Los beneficios incondicionales incluyen: (1) La existencia continua de la raza. Es difícil concebir que a la raza se le hubiera permitido multiplicarse en su pecado y depravación sin que se hubiera hecho una provisión para su salvación. De no haber ocurrido una intervención divina, la muerte inmediata de la primera pareja sin duda hubiera

acontecido, y con ella, la terminación de su carrera terrenal. (2) La restauración de todos los seres humanos a un estado de posibilidad de salvación. La expiación les proveyó a todos el libre e incondicional don de la gracia. Esto incluyó la restauración del Espíritu Santo a la raza como el Espíritu de iluminación, de vehemencia y de convicción. Así, pues, a la persona no solo se le da la capacidad de la debida prueba, sino que también se le concede la ayuda bondadosa del Espíritu Santo. A estos dos asuntos se les ha dado un tratamiento extenso en nuestra discusión del problema del pecado. (3) La salvación de los que mueren en la infancia. Puede que admitamos que este beneficio de la expiación no se declare manifiestamente en la Biblia, y que haya sido en el pasado un objeto de mucho debate. Sin embargo, el tenor general de la Biblia, cuando se ve a la luz del amor divino y la gracia universal del Espíritu, no permitiría otra conclusión.¹⁴ No puede haber duda razonable en cuanto a lo que nuestro Señor quiso decir cuando declaró, “De cierto os digo que si no os volvéis y os hacéis como niños, no entraréis en el reino de los cielos” (Mateo 18:3), y, de nuevo, “Dejad a los niños venir a mí y no se lo impidáis, porque de los tales es el reino de los cielos” (Mateo 19:14). Miner Raymond resume así la posición arminiana generalmente aceptada: “La doctrina de la depravación heredada incluye la idea de una descalificación heredada para la vida eterna. Luego, la salvación de los infantes tiene que ver principalmente con la preparación para las bienandanzas celestiales, con el hacerlos acreedores a las mismas. Ni ningún ser de nueva creación, ni los que sostienen relaciones similares, tienen derecho natural a ocupar un lugar entre los santos ángeles y los santos glorificados. La salvación de los infantes no puede considerarse como una salvación de los peligros de la muerte eterna. Los infantes no han cometido pecado, que sería lo único que traería esos peligros. La idea de que estén en peligro de una muerte eterna debido a la transgresión de Adán es, cuando mucho, nada más que la idea de un peligro teórico. Pero si se insistiera en que ‘por la transgresión de uno vino la condenación [literal y presente] a todos los hombres’, nosotros insistiríamos en que, de esa condenación, sea la que sea, teórica o literal, todos los seres humanos serían salvos, ya que, ‘de la misma manera por la justicia de uno vino a todos los hombres la justificación de vida’, de modo que la condición y las relaciones de la raza en la infancia difieren de las de los seres de nueva creación únicamente en que, por la ley natural de la propagación, una naturaleza corrupta les ha sido heredada. Pero siendo que ninguna cosa impura o

persona impía puede ser admitida en la presencia de Dios y en la sociedad de los santos ángeles y los santos glorificados, se concluye que si los infantes son llevados al cielo, algún poder que purifique y santifique sus almas les debe ser otorgado; la influencia salvadora del Espíritu Santo les debe ser, por causa de Cristo, incondicionalmente conferida. No solo su preparación para las bienandanzas del cielo vienen, como vino su existencia, por medio de la sangre derramada de nuestro Señor Jesucristo, sino también su derecho y su deleite de las mismas” (Miner Raymond, *Systematic Theology*, II:311-312).

2. Los beneficios condicionales de la expiación son (1) la justificación, (2) la regeneración, (3) la adopción, (4) el testimonio del Espíritu, y (5) la entera santificación. Estos proveerán los temas para nuestra discusión de los estados de la salvación. Pero antes de considerar esos temas, debemos dar atención a los oficios y a la obra del Espíritu Santo como administrador de la gran salvación comprada por medio de la expiación de nuestro Señor Jesucristo.

La intercesión de Cristo. Hay otro punto de transición que necesita mencionarse además de los beneficios condicionales de la expiación que acabamos de enumerar. Nos referimos a la intercesión de Cristo. El Nuevo Testamento no enseña que la obra de Cristo cesó con la venida del Espíritu Santo. Solo enseña que su obra consumada de la expiación fue la base para la obra de administración, la cual Él mismo continuaría por medio del Espíritu. Cristo murió por los pecados pasados a fin de establecer un nuevo pacto; y resucitó a fin de hacerse el ejecutor de su propio testamento. Su continua actividad consiste en hacer efectivos, por medio del Espíritu, los méritos de su muerte expiatoria. Vive “siempre para interceder por ellos” (Hebreos 7:25); “Cristo es el que murió... el que también intercede por nosotros” (Romanos 8:34); y “y si alguno ha pecado, abogado tenemos para con el Padre” (1 Juan 2:1). Como consecuencia de la intercesión de Cristo por nosotros, se da al Espíritu Santo como una presencia intercesora dentro de los corazones de los hombres. “De igual manera, el Espíritu nos ayuda en nuestra debilidad, pues qué hemos de pedir como conviene, no lo sabemos, pero el Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos indecibles. Pero el que escudriña los corazones sabe cuál es la intención del Espíritu, porque conforme a la voluntad de Dios intercede por los santos” (Romanos 8:26-27). La intercesión de Cristo a la diestra de Dios, y la intercesión del Espíritu dentro de nosotros, están en perfecta armonía, ya que el Espíritu toma las cosas de Cristo y nos las muestra a

nosotros. Es a este rico campo de los oficios y la obra del Espíritu Santo a los que ahora dirigiremos nuestra atención.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1. La idea de la expiación puede definirse propiamente como la solución de una cierta antítesis en la vida misma de Dios, como se le revela al ser humano, o la aparente oposición entre el amor de Dios y la justicia de Dios. Aunque estos atributos son esencialmente uno, con todo, el pecado ha producido en la mente divina una tensión o aparente variante entre esos dos puntos. Aunque Dios ama eternamente al mundo, su actual relación con éste no es una relación de amor, sino de santidad y justicia, una relación de oposición, ya que la unidad de sus atributos ha sido menoscabada, restringida. También existe una contradicción entre las relaciones presentes y esenciales de Dios con la humanidad, una contradicción que se puede remover solo por medio de la destrucción del principio interpuesto del pecado (H. L. Martensen, *Christian Dogmatics*, 303).
E. H. Johnson resume la expiación de esta manera: “El Señor Jesús, por lo que fue y es, por lo que hizo y llevó, hizo toda provisión requerida por la naturaleza santa de Dios y el estado caído del ser humano, para librarlo del pecado, de su castigo y de su poder” (*Outline of Systematic Theology*, 223).
2. Tenemos en nuestro poder un artículo titulado, “La doctrina metodista de la expiación”, por John J. Tigert, que se publicó en *Methodist Quarterly Review*, en abril de 1884. El mismo ofrece una de los mejores estudios comparativos que hemos visto acerca de la expiación. Tigert compara la teoría de John Miley con la sostenida por Thomas O. Summers y William Burton Pope. En el artículo se hacen las siguientes comparaciones o contrastes. En su definición de la expiación, Summers la llama una satisfacción hecha a Dios, una forma de expresión que Miley no solo excluye, sino que evita cuidadosamente, oponiéndosele estrictamente, ya que Miley identifica la teoría de la satisfacción con la teoría de la sustitución penal. De nuevo, Summers le confiere a la expiación una relación con el pecado original tanto como actual, como se hace en el segundo artículo del credo. La definición de Miley la ignora, y su ensayo como un todo no toca la cuestión excepto cuando le echa un vistazo a la relación de la expiación con la salvación de los infantes. Más aún, Summers hace que la expiación consista de la mediación total de Cristo, especialmente de sus sufrimientos y muerte, mientras que Miley habla solo de los sufrimientos vicarios, aunque sin duda debe estar de acuerdo con Summers, evidencia de lo cual es su tratamiento magistral del gran pasaje del segundo capítulo de Filipenses.
Miner Raymond establece su posición como sigue: “La muerte de Cristo es declarativa; es una declaración de que Dios es un ser justo y un Soberano justo. Satisface la justicia de Dios, tanto la esencial como la rectora, por cuanto las proclama y las vindica satisfactoriamente al asegurar sus fines de manera plena: la gloria de Dios y el bienestar de sus criaturas” (*Systematic Theology*, II:259).
3. Hay tres maneras de percibir la expiación en la Biblia. Algunas veces se le considera como el resultado de un misterio que ha sido transado en la mente divina antes de su manifestación en el tiempo. De nuevo, algunas veces se presenta como una demostración del amor de Dios por la humanidad, y de su propio sacrificio en Cristo por causa de ella: como si se pretendiera mover los corazones de los seres humanos para que odiaran el pecado y desearan responder a tanta misericordia. Esto, estrictamente hablando, no se da como una explicación de la expiación. El Nuevo Testamento no sanciona la idea de que el propio sacrificio de nuestro Señor sea un modo de argumentar con los pecadores... Por último, se presenta como un expediente para sostener la dignidad del Soberano del universo y el

administrador de la ley. Estos tres puntos de vista, o para emplear el lenguaje moderno, estas tres teorías de la expiación, se encuentran combinadas en la Biblia: ninguna de ellas se elabora aparte del resto. La doctrina perfecta las incluye todas. Todo error surge de la exageración de uno de estos elementos a expensas de los otros (William Burton William Pope, *Compendium of Christian Theology*, II:280).

4. La expresión, la “ira de Dios”, encarna sencillamente esta verdad: que las relaciones del amor de Dios para el mundo no han sido satisfechas ni cumplidas. La expresión no es meramente antropopática, sino que es una descripción apropiada del pathos divino necesariamente implícito en la concepción de la revelación de un amor que es refrenado, despojado, pero mantenido con todo y la injusticia. Porque esta ira es amor santo en sí mismo, sintiéndose desolado por haberse alejado de su bendita influencia aquellos que hubiera recibido en su comunión. Esta manifestación reprimida de amor, la cual en un aspecto puede designársele ira, en otro aspecto se le llama dolor, o tristeza, en el Espíritu Santo de amor; así la ira se torna en compasión. Es solo cuando la ira de Dios es permitida que es posible hacer mención de su compasión (H. L. Martensen, *Christian Dogmatics*, 303).
5. Thomas O. Summers presenta esta fase de la expiación en la siguiente vigorosa declaración: “La humanidad constituye una especie: todos son ‘hechos de una sola sangre’; a todos se les percibe como solidarios; todos los seres humanos estuvieron seminalmente contenidos en la primera pareja. Cuando nuestros primeros padres cayeron, la especie calló. Si la penalidad de la ley hubiera sido puesta en rigor, la especie hubiera sido extirpada. A fin de prevenir ese desastroso resultado, la expiación fue provista. Ello aseguró la permanencia de la especie, pero no surtió el efecto de que la posteridad de Adán no hubiera nacido en pecado. Todos participaron de su naturaleza caída. La depravación de la humanidad se hereda, es inherente, y es universal. Pero siendo que hubiera sido injusto y cruel haber traído a la existencia a múltiples millones de seres responsables e inmortales, miserable como es esta condición, sin haberles provisto un remedio, se delineó una expiación de tal manera que supliera todas las demandas del caso. No hay una depravación heredada ni inherente en el ser humano para la que no se haya hecho expiación por medio de Cristo. Pero con la naturaleza que poseen, y las influencias a las que están sujetos, las transgresiones presentes y personales ciertamente se cometerán, y esta responsabilidad por el pecado permanecerá por el tiempo que permanezcan en su estado probatorio. Luego, les hubiera sido mejor nunca haber nacido — que todo el mundo hubiera muerto seminalmente, puesto que habían pecado seminalmente en Adán — que haber sido traídos al mundo con esta responsabilidad por el pecado actual, si no se hubiera hecho provisión para limitar el caso; por lo tanto, se hace la expiación ‘no solo por la culpa original, sino también por los pecados presentes de los seres humanos’” (*Systematic Theology*, I:261-262).
6. Henry C. Sheldon señala que la teoría gubernamental tiene gran ventaja sobre la judicial porque sostiene que la obra de Cristo, en lugar de satisfacer la justicia distributiva para algún ser humano o cierto número de estos, establece simplemente una base provechosa para la oferta de la salvación a todas las personas en iguales condiciones. Pero Sheldon también indica que es del todo posible empujar la teoría demasiado lejos. Insiste en que no hay ocasión para una desconexión entre lo personal y lo gubernativo en Dios. Consistente consigo mismo, Dios está en un plano idéntico, bien como Soberano moral que como Persona divina. Lo que se conforma a sus sentimientos en un carácter, se conforma a esos sentimientos en el otro. Si los fines de un buen gobierno prohíben una demostración incondicional de indulgencia, también lo hacen su santidad y justicia. Concluye que la teoría gubernamental debe modificarse en la medida en que dé lugar a una concepción antropomórfica de Dios que lo haga uno en su posición gubernamental y otro distinto en

su naturaleza intrínseca, o que haga laxa la conexión entre ambas posiciones (*Systematic Christian Doctrine*, 399-400).

7. Gisle Johnson indica que, aun cuando no tengamos que sentirnos embarazados por el realismo especulativo de los escolásticos, hay, no obstante, un realismo científico que ve en la naturaleza humana la base común para toda la existencia humana, un *universalia in re*, un realismo que encuentra en el hecho de que Cristo haya asumido nuestra naturaleza, la condición para llevar nuestra maldad, y hasta para estrechar más íntimamente aquel temprano vínculo divino, en virtud de lo cual pudiera ocupar personalmente nuestro lugar ante Dios... La ciencia natural es esencialmente realista. El que los individuos desciendan de un origen común testifica que la especie es más que una sucesión de individuos; es una entidad perpetuada por medio de individuos. La existencia real de la especie recibe un testimonio positivo en la persistencia del tipo, pero negativo por la falta uniforme de habilidad de parte de los animales híbridos para perpetuar el tipo alterado. Esta evidencia física a favor de la entidad de la raza la corrobora el sentimiento moral de solidaridad. Pero no se tiene que descansar solamente en el hecho físico de un origen común. Se reconocería como ser humano a una criatura justamente como nosotros proveniente de cualquier otro mundo. Es un sentimiento prudente, porque las más elevadas y mejores de nuestras facultades como seres terrenales son las facultades sociales cuyas acciones nos unen. Somos prácticamente nada si no fuéramos partes del todo. La naturaleza humana, pues, es capaz de recibir el Logos divino, por ser ella propia de que la asuma, y esto no en un sentido nebuloso y especulativo, sino en una realidad consciente y sentida. Al asumirla, las relaciones preexistentes del ser de Cristo con nosotros hicieron imposible que fuera un simple espécimen de hombre, o menos que el Hijo del hombre, el segundo Adán, el verdadero representante de toda la humanidad (*Outline of Systematic Theology*, 230ss).
8. El segundo Adán también toma el lugar de la humanidad, y su obra sacrificial deberá verse como la obra presente de la humanidad misma (*Satisfactio vicaria*). Pero nuestra más íntima consciencia demanda que la justicia y la obediencia rendida no solo deban estar fuera de nosotros, en otro, sino que también deban volverse personalmente nuestra. Y es esta la demanda que es satisfecha por el hecho de que Cristo sea nuestro redentor, y a la vez nuestro reconciliador: nuestro Salvador, quien remueve el pecado dándole una vida nueva a la raza, y estableciendo una comunión viviente entre sí y la humanidad. Toda confianza meramente externa y no espiritual en la expiación, surge del deseo de tener a Cristo como reconciliador sin tenerlo como redentor y santificador (H. L. Martensen, *Christian Dogmatics*, 307).
9. E. H. Johnson asume la posición de que Cristo llevó nuestros pecados: (I) Históricamente, porque al venir para la recuperación de una raza en rebelión, declaró plenamente la ley de Dios, recibiendo como consecuencia la fuerza total de la oposición del pecado. Fue un llevar de todos los pecados, no por demandarle cuenta a Cristo por nuestros diversos actos de pecado, sino por el hecho de que el principio de pecado como antagonismo contra Dios se vino totalmente contra Él como el enviado de Dios (compárese con Juan 6:29; 3:18). (II) Éticamente, porque Cristo llevó el pecado del mundo. (1) Cristo aceptó los males morales que fueran compatibles con su paternidad como una de las limitaciones impuestas por lo humano sobre lo divino en su persona. El único tipo de esta clase de mal del cual tenemos evidencia fue el de la tentación. Notemos cuán extremas fueron las renovadas tentaciones en el desierto hacia el final de su misión, cada una correspondiendo a la otra, al sugerir que la copa pasara de Él, sabiendo que doce legiones de ángeles estaban listas para librarlo; y en el reto satánico específico cuando los sacerdotes y escribas dijeron, "...descienda ahora de la cruz..." (Mateo 27:42). Que fuera tentado de esa forma, nadie puede dudar que haya sido inconcebiblemente doloroso. Él "padeció siendo tentado" (Hebreos 2:18). (2) Pero esa unión que impuso limitaciones a lo divino, incrementó a tal

punto los poderes de lo humano, que Cristo, por su clemencia, pudo llevar la carga del pecado humano a un extremo imposible para el ser humano. Cristo sintió la extensión de la calamidad que buscaba reparar. (3) Una calamidad de la cual no podemos rendir cuenta con certeza, y que hasta a Él mismo le causó asombro, profundiza el misterio de su muerte. Perdió el sentido de la presencia de su Padre. Las explicaciones que se han intentado no afectan el hecho. Ciertamente su alma estaba llena del horror de “las tinieblas de afuera”. Los pecados de los seres humanos, en todo caso, lo ocasionaron. La culpabilidad humana no le podía poner mayores cargas. Había probado la segunda muerte, y había completado el sacrificio (*Outline of Systematic Theology*, 230ss).

10. La necesidad de la propiciación surge de la separación que el pecado produce entre Dios y los seres humanos. Y siendo que esa separación concierne ciertamente a Dios tanto como al hombre, la necesidad de la propiciación no es solo humana sino también divina... La acción viviente del amor de Dios en su mundo ha sido obstruida e interrumpida por el pecado; como consecuencia, se cierne sobre la santidad y la rectitud divinas como una demanda que no ha sido satisfecha en el mundo de la injusticia; un requisito que encuentra expresión en lo siguiente: que el amor divino, el cual ha de manifestarse activamente, deberá permanecer suspendido; que Dios debe retener la revelación de su amor en las profundidades de la posibilidad, en vez de permitirle que fluya libremente... Pero aunque también enseñamos que la esencia de Dios es amor incambiable, a la misma vez mantenemos que la vida activa del amor de Dios en el mundo debe haber sido interrumpida por el pecado, y que un amor, cuyos reclamos santos y justos no podían ser lastimados y heridos, no sería verdadero amor. Una noción de la grandeza de Dios que lo considere demasiado de elevado como para requerir la expiación, no difiere en nada de la noción de que es demasiado de elevado como para dolerse por el pecado, que como la expiación no lo afecta, tampoco el pecado lo afecta. Nosotros, por el contrario, creemos que el pecado es contra Dios, que a Él le importa, que perturba sus relaciones divinas con nosotros, por lo cual no podemos estar satisfechos con esa aparente reconciliación que se efectúa en la tierra pero no en el cielo. Tiene una percepción solamente superficial del pecado aquella persona que puede permanecer satisfecho con el mismo (H. L. Martensen, *Christian Dogmatics*, 302, 305).
11. Al hablar de la muerte de Cristo como un expediente gubernativo, Miner Raymond dice: “Esta teoría es objetable, no porque enseñe que la muerte de Cristo sea una medida gubernamental, sino porque enseña solo eso, e implica que es uno de varios expedientes que pudieron haberse adoptado. Más allá de toda cuestión, la muerte de Cristo asegura fines gubernamentales: los mismos fines que serían asegurados por la ejecución de la pena, los asegura tan plena y eficazmente como lo haría la ejecución real de la pena, si no más. Pero la demostración de que el gobierno de Dios es un gobierno justo, o que Dios es un gobernador justo, no es necesariamente en sí misma una declaración completa y adecuada de la justicia de Dios. Él es justo en la administración de la ley, pero también es esencialmente justo en el carácter inherente” (*Systematic Theology*, II:253-254).

La obra expiatoria de Cristo, vista como la suya propia, fue una obediencia espontánea, y un sacrificio espontáneo, a la voluntad que el Padre le impuso. Los dos términos pueden considerarse, en su diferencia y en su unidad, como constituyendo el acto y la virtud de la expiación. Su valor, o lo que a veces se denomina su mérito, la conecta con la raza humana, y depende de otras dos verdades: no era por Él, sino que era el acto de infinita caridad por el ser humano; y ese acto era divino, tanto en su valor como en su eficiencia. La ofrenda del Redentor poseía una eficacia infinita para la raza humana (William Burton Pope, *Compendium of Christian Theology*, II:265).

12. Los atributos de Dios son glorificados por la mediación del Encarnado, tanto de manera sencilla y unida, como de manera trascendente. Esto ciertamente está incluido en el

significado de la oración de que el nombre de Dios sea glorificado en su Hijo; porque ese nombre no es solo su nombre trino, sino el ensamblaje de sus perfecciones divinas. A través del Antiguo Testamento, y del Nuevo Testamento, las glorias divinas, especialmente aquellas que en esta conexión pueden llamarse las glorias de los atributos morales, se condensan sobre el propiciatorio: y de este reciben su más alta ejemplificación. Aquí existe una demostración gradual de la majestad eterna (William Burton Pope, *Compendium of Christian Theology*, II:277).

13. En la Biblia, propiciación, de *prope*, cercano, indica que el favor y el deleite le son atraídos al pecador por la mediación de Jesús. Él es la propiciación, porque en Él Dios es traído más cerca al ser humano pecador que incluso al ser humano no caído. El que la ira santa haya sido alejada por medio de la satisfacción expiatoria, es un secreto detrás de la encarnación en la esencia misma del Dios trino (William Burton Pope, *Compendium of Theology*, II:275).
14. James H. Fairchild, un teólogo calvinista, asume la siguiente posición en la cuestión de la salvación de infantes: “El caso de infantes que mueren antes de que la agencia moral se inicie, no se presenta en la Biblia. Nuestras ideas sobre el asunto deberán ser totalmente especulativas, inferidas de nuestra filosofía ética. En primer lugar, podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que tal infante no es un pecador, y que no puede necesitar perdón; con todo, puede beneficiarse de la expiación de diversas maneras... Si la raza se hubiera propagado sin una expiación, hubiera sido una raza destinada al fracaso. Nadie pudo haber sido castigado sin pecar; pero todos, una vez alcanzaran la responsabilidad, hubieran caído en pecado y hubieran muerto sin esperanza. Podemos concebir que los beneficios de la expiación alcancen al infante en el otro mundo. El infante pasa a ese mundo sin un carácter de justicia establecido; se encuentra a sí mismo en la sociedad de los redimidos, de los que en esta vida se han recobrado del pecado y han sido perdonados por medio de la expiación. El carácter y la expiación de estos santos podrían ser ventajosos para el infante; podría criarse en justicia bajo su cuidado, viniendo así a ser directamente participante de la expiación... Sin la expiación, el cielo hubiera sido para los infantes lo que el Edén fue para la raza humana: un lugar en el que se carecería de experiencia, y en el que las influencias morales serían escasas; pero, a estos infantes, una vez recibidos en la familia de los redimidos en el cielo, se les rodea de todas las experiencias y las fuerzas morales que se han acumulado en la iglesia acá abajo, y en la iglesia allá arriba. De esa manera, el infante que muere antes de que se inicie la agencia moral, puede tener parte en el cántico de Moisés y del Cordero” (*Elements of Theology*, 165-166).

PARTE 4

**LA DOCTRINA
DEL ESPÍRITU SANTO**

CAPÍTULO 25

LA PERSONA Y OBRA DEL ESPÍRITU SANTO

Así como el Hijo encarnado es el Redentor de la humanidad en virtud de su obra expiatoria, de la misma manera el Espíritu Santo es el Administrador de esa redención; y del mismo modo que ha acontecido en la Biblia una revelación del Hijo que se ha ido desarrollando progresivamente, así también ha habido una revelación correspondiente del Espíritu. Podemos anotar entonces, de manera introductoria, las cuatro propuestas siguientes respecto al Espíritu Santo: *Primero*, el Espíritu Santo es una Persona. La verdad de que él no es una mera influencia santa, sino la tercera Persona de la adorable trinidad, es algo que la Biblia y los credos admiten en todas partes. Porque aun cuando el Padre como el Hijo son santos; y aunque a ambos se les llama Espíritu, aun así el término “Espíritu Santo” como título no se aplica a ninguno de ellos. *Segundo*, el Espíritu Santo se ha revelado progresivamente a la iglesia. El Espíritu Santo no se pudo revelar plenamente hasta después de la encarnación por las siguientes razones: (1) el Espíritu Santo es la Persona que completa a la deidad, como lo indicamos en nuestro estudio de la Trinidad; y por consiguiente, necesariamente es el último en manifestarse. (2) No hallamos ninguna analogía o contraparte en la naturaleza, como en el caso del Padre y del Hijo, que nos asista en la interpretación de la distinción inefable del Espíritu Santo. De ahí que fue solo como un lugar de descanso para el pensamiento cristiano que la encarnación había provisto, el que la distinción triple de la deidad se pudiera ver claramente, y por ello se diera a conocer la personalidad del Espíritu Santo. *Tercero*, el Espíritu Santo no podría venir como Administrador de la obra expiatoria de Cristo hasta que éste completara su ministerio terrenal. De ahí que el Espíritu Santo no se podría haber revelado plenamente hasta después

de la muerte, resurrección y glorificación de Cristo. *Cuarto*, el Espíritu Santo como Persona se reveló plenamente en Pentecostés. Por tanto, podemos considerar al Pentecostés como el día de la inauguración del Espíritu Santo, cuando Él vino personalmente como Abogado de la Iglesia – el Paráclito o Consolador. Por esa razón, podemos declarar con las palabras del credo: “De ninguna manera hemos de separar al Espíritu Santo, sino adorarlo, juntamente con el Padre y el Hijo, como perfecto en todo, en poder, honor, majestad y deidad” (Credo del 369 d.C.)

*El Espíritu Santo como Persona.*¹ La Biblia tiene abundantes referencias respecto a la personalidad del Espíritu Santo, pero ya se han considerado previamente en nuestra discusión de la Trinidad, no teniendo que repetirlas aquí. Sin embargo, requiere de explicación una pregunta que a menudo ha resultado ser problemática: “¿Por qué se hace referencia a veces al Espíritu con el género neutro?” El Dr. B. Stevens establece que “debido a que la palabra *pneuma* o espíritu es gramaticalmente neutro, todas las designaciones pronominales del Espíritu que tiene la expresión griega *pneuma* como su antecedente inmediato, por supuesto que deben ser neutras. Obviamente que estas palabras no constituyen en sí mismas un testimonio en favor de la cuestión de la personalidad el Espíritu. Lo que es de importancia especial en esta conexión es que se emplean las formas masculinas para designar al Espíritu tan pronto deja de ser *pneuma* el antecedente inmediato de los pronombres que sirven para designarlo” (Stevens, *Johannine Theology*, 195, 196). Se pueden citar como ilustración estas dos referencias de la escritura (Juan 14:26 y 15:26), que muestran la fuerza de este cambio de pronombres –“El Espíritu Santo, a quien (*o*) el Padre enviará en mi nombre, él (*ekeinos*) os enseñará todas las cosas...”; y “el Espíritu de verdad, el cual (*o*) procede del Padre, él (*ekeinos*) dará testimonio de mí”. Es evidente que cuando no impedía hacerlo así mediante la construcción gramatical, san Juan siempre designa al Espíritu con pronombres masculinos que denotan personalidad.² Entonces, podemos decir que la personalidad del Espíritu como separado o distinto de Cristo, se puede resumir en dos declaraciones generales: (1) el Espíritu Santo se describe mediante designaciones personales; y (2) a Él se le atribuyen diversas actividades personales.

El Espíritu Santo en su dispensación preparatoria. Aunque la plena dispensación del Espíritu Santo no se inicia hasta el Pentecostés, el Espíritu mismo, como tercera Persona de la Trinidad, desde el inicio

estuvo en acción tanto en la creación como en la providencia. Es el Espíritu quien se cernía (movía) sobre las aguas y puso orden y belleza en el caos (Génesis 1:2); y es el Espíritu quien insufló (sopló) en el rostro del ser humano y lo convirtió en alma viviente (compárense Génesis 2:7; Job 33:4). Él ha sido el agente en la producción de toda vida, y por anticipación profética es el Señor y Dador de vida. Pero su agencia se declara en las preparaciones específicas de la dispensación del evangelio. Hemos observado en nuestra discusión de la Persona de Cristo, que en la revelación del Hijo, el Espíritu de Cristo que se hallaba en los profetas fue el intermediario (1 Pedro 1:10-12); y que el registro del evangelio en el Antiguo Testamento es resultado de su inspiración. Por tanto, el Espíritu, al igual que el Hijo, fue la promesa del Padre, y esto se dio de manera doble. Existe una mirada hacia adelante y una hacia atrás: el Espíritu se concede como cumplimiento de la promesa y se concede también como arras de una promesa aún no cumplida. La promesa perfecta del Padre fue el don del Espíritu Santo en Pentecostés.

La obra del Espíritu Santo en su relación con la humanidad después de la caída asume cuatro formas principales, cuyos representantes típicos son Abel, Abraham, Moisés y los profetas. La *primera* consiste en la lucha directa del Espíritu con la conciencia de los seres humanos, de una manera puramente personal y privada. Abel cedió a estas luchas y ofreció el sacrificio de fe, y por ello obtuvo el testimonio de que era justo, mientras que Caín fue rechazado al ofrecer el fruto de su labor. La maldad de los seres humanos aumentó la condenación de Dios hasta el tiempo del diluvio, y se expresó en estas palabras terribles: “No contendrá mi espíritu con el hombre para siempre, porque ciertamente él es carne; pero vivirá ciento veinte años” (Génesis 6:3). La familia de Noé vinculó al antiguo mundo con el nuevo, y el Espíritu continuó su lucha aún bajo las condiciones nuevas y menos degeneradas. *Segundo*, se dio la operación del Espíritu mediante la familia. Dios hizo promesas a “Abraham y a su descendencia” (Gálatas 3:16); de ahí que Abraham vio hacia adelante a la “ciudad de Dios” (Hebreos 11:8-10). La familia constituye un nuevo orden, una nueva localidad para las comunicaciones del Espíritu, e implica una influencia más definida sobre la raza. El éxito del Espíritu en la Familia Electa lo resume san Pablo así: “de los cuales son la adopción, la gloria, el pacto, la promulgación de la Ley, el culto y las promesas. A ellos también pertenecen los patriarcas, de los cuales, según la carne, vino Cristo, el cual es Dios

sobre todas las cosas, bendito por los siglos” (Romanos 9:4, 5). La familia llamada fue la *ecclesia* o la iglesia en germen; y por ello el primer inicio histórico de una comunidad religiosa.

La *tercera* etapa en las operaciones del Espíritu hemos de hallarla en la concesión de la ley. Por tanto, a las luchas internas se le añadió un modo externo de apelación. La ley moral dentro de la naturaleza del ser humano demandaba un estímulo objetivo para revivir sus operaciones y expresarla de una manera más clara. De ahí que san Pablo declare que la ley fue añadida “a causa de las transgresiones, hasta que viniera la descendencia a quien fue hecha la promesa; y fue dada por medio de ángeles en manos de un mediador” (Gálatas 3:19). En el proceso de la historia, la luz interior se volvió débil y variable, y la Familia Electa se esclavizó y degradó. Por ello, Dios envió a Moisés para liberar a su pueblo de la esclavitud social y darles la guía de una ley escrita para colaborar con el trabajo interior de la conciencia, que ya no más operaba con fuerza y precisión. Esta ley fue moral, ceremonial y judicial. Se dice que la porción conocida como los Diez Mandamientos fue concedida por “el dedo de Dios”, una expresión que es intercambiable con la de “el Espíritu de Dios” (compárense Mateo 12:28 y Lucas 11:20). La ley sirvió para lograr la permanencia del ideal moral. Además, su violación implicaba culpa, porque el conocimiento del pecado viene por medio de la ley (Romanos 3:20). Dios concedió la ley mediante su voz desde el cielo, lo que hizo que el pecado no solo se hallara en conflicto con el sentido de justicia interior, sino también con la voz externa de la ley. Por tanto se convierte, en un sentido manifiesto, en una ofensa contra Dios. El sentido de pecado del ser humano se había entorpecido, por lo que Dios le dio en la ley una copia escrita de su propia naturaleza moral. El *cuarto* y último método de las operaciones del Espíritu en la dispensación preparatoria lo hallamos en la voz de los profetas, “los santos hombres de Dios hablaron siendo inspirados por el Espíritu Santo” (2 Pedro 1:21). La ley fue un instrumento fijo, y las personas pronto comenzaron a darle mayor atención a sus formas externas que a su espíritu interno. De ahí surgieron los profetas que apelaban a las esperanzas y temores de los seres humanos, y con ello dieron contenido interior a las formas externas. Aunque estas revelaciones eran transitorias, concedidas en otros tiempos y de diversas maneras, el cuerpo de profecía misma fue acumulativo y extenso. Por consiguiente, el orden profético marcó un avance distinto al apelar a la ley, al aportar una literatura devocional y especialmente al dirigir la

atención de los seres humanos al Redentor prometido. El orden llegó a ser permanente solo en Cristo a quien señalaban todos los profetas y en quien se cumplieron todas las profecías (Lucas 1:70).

El Espíritu Santo y la encarnación. Después de descubrir las operaciones del Espíritu hasta el tiempo de la encarnación, hemos de considerar ahora su participación en este gran misterio del cual todas las dispensaciones fueron preparatorias. El Espíritu Santo llevó a cabo la encarnación. Como el vínculo de unión que existe entre el Padre y el Hijo, fue apropiado que Él efectuara la unión elevada y singular entre las naturalezas de las criaturas no creadas y las creadas en la única persona de Cristo. Y por el hecho de ser el vínculo de amor entre el Padre y el Hijo, el Espíritu Santo como ministro de esta unión, llega a ser así la máxima expresión del amor de Dios por sus criaturas. Y aún más, el Espíritu Santo al ser la persona que perfecciona la deidad, prepara y perfecciona al Mediador para su obra oficial, y de esa manera realiza la salvación de los seres humanos. Solo de esa manera los seres humanos son restaurados al compañerismo y comunión con Dios.

El misterio de la encarnación hizo posible la revelación del Espíritu Santo como la tercera persona de la Trinidad.⁴ Hasta el anuncio, el Espíritu Santo jamás se había revelado como un agente personal distinto. Jamás se le había mencionado antes por su nombre propio. Antes de ese acontecimiento se le había mencionado siempre en conexión con las otras personas divinas. El Salmo penitencial dice, “no quites de mí tu santo espíritu” (Salmos 51:11); y en Isaías se añade: “Mas ellos fueron rebeldes e hicieron enojar su santo espíritu” (Isaías 63:10). Por lo mismo, el término se utiliza relativamente y no en sentido absoluto. La plena revelación de su personalidad y perfecciones no se dio a conocer hasta el tiempo de su inauguración. Solo cuando Cristo había sido glorificado plenamente a la diestra del Padre pudo el Espíritu Santo venir en la plenitud de su gloria pentecostal.

El Espíritu Santo y el ministerio terrenal de Jesús. Durante su ministerio como mediador, el Hijo no actuó solo mediante su humanidad. Esta humanidad también fue el templo del Espíritu Santo, que Dios le dio sin medida (Juan 3:34). Entonces, podemos decir a manera de discriminación, que cualquier cosa que perteneciera al Hijo en la encarnación como representante de la deidad, fue acción de su propio Espíritu como Hijo; cualquier cosa que le perteneciera como representante del ser humano, se hallaba bajo la dirección inmediata del Espíritu Santo. El Espíritu Santo no solo le preparó a Cristo un cuerpo,

sino que todo su ministerio terrenal se hallaba igualmente presidido por el Espíritu.⁵ De ahí que, como Cristo era teantrópico o el Dios-hombre, hecho a semejanza de sus hermanos para llegar a ser misericordioso y fiel Sumo Sacerdote (Hebreos 2:17), el Espíritu Santo, que lo guio o sostuvo en cada una de las experiencias de su vida terrenal, se convirtió en un sentido peculiar en el Espíritu del Cristo encarnado. Por el hecho de habitar en la naturaleza humana de la Persona teantrópica, el Espíritu examina no solo lo profundo de Dios (1 Corintios 2:10-13), sino también todas las profundidades de la naturaleza humana. Así como el Hijo fue perfeccionado oficialmente para su ministerio como mediador mediante el sufrimiento (Hebreos 2:10-13), también el Espíritu Santo llegó a ser el Agente preparado, que como Espíritu de Cristo fue capaz de afianzar la totalidad del ser de la persona “desde sus mismas raíces”. Aunque esta subordinación del Hijo al Espíritu cesó cuando el Redentor entregó su propia vida, y mediante el Espíritu eterno, o su propia deidad esencial, se ofreció sin mancha a Dios (Hebreos 9:14), no fue hasta el momento de la sesión que Él fue restaurado a su plena gloria que había tenido con el Padre antes que el mundo fuera (Juan 17:5). Él recibió allí del Padre la promesa del Espíritu Santo; y por un extraño reverso, quien había sido presidido por el Espíritu durante su humillación, ahora en su exaltación llega a ser el Dador del mismo Espíritu a la iglesia (Hechos 2:33).

El Espíritu Santo como agente futuro del ministerio de Cristo fue el tema de la profecía durante la vida terrenal de nuestro Señor. Esto aparece primero en las palabras: “¿cuánto más vuestro Padre celestial dará el Espíritu Santo a los que se lo pidan?” (Lucas 11:13), las cuales, como lo indica William Burton Pope, mantienen la misma relación con el Espíritu Santo que la que mantiene el protoevangelio con la obra del Hijo. Es el amanecer del día pentecostal. La segunda predicción sucede al final del gran día de la fiesta, cuando Jesús se levantó y exclamó diciendo: “Si alguien tiene sed, venga a mí y beba” (Juan 7:37). En una expresión en forma de paréntesis san Juan explica que nuestro Señor se refirió al Espíritu “que habían de recibir los que creyeran en él, pues aún no había venido el Espíritu Santo, porque Jesús no había sido aún glorificado” (Juan 7:39). Sin embargo la predicción plena y completa no la ofreció hasta la víspera de la crucifixión, y lo hallamos en el discurso de despedida de Jesús (Juan 14:16, 17, 26). Aquí se declara de manera distintiva que el Consolador, como el Espíritu que habitaba en Cristo, debería habitar en su pueblo también. Este Consolador o

Paráclito, es el Espíritu de verdad, y como tal es el revelador de la persona de Cristo. Él no hablará de lo suyo durante la era pentecostal, sino que glorificará solo al Hijo, pues tomará las cosas de Cristo y las dará a conocer a la iglesia. Así como el Hijo vino a revelar al Padre, así el Espíritu Santo viene a revelar al Hijo. Los discursos de despedida de Jesús, por tanto, en un sentido peculiar, nos proporcionan una revelación de la Trinidad: la unidad de un solo Dios en tres personas distintas.

LA DISPENSACIÓN DEL ESPÍRITU SANTO

El Pentecostés registra una nueva dispensación de la gracia: la del Espíritu Santo.⁶ Esta nueva economía (dispensación), sin embargo, no debería entenderse en ningún sentido como que remplace la obra de Cristo, sino que la administra y la completa. El Nuevo Testamento no está de acuerdo con la idea de una dispensación del Espíritu independientemente de la del Padre y del Hijo excepto en este sentido: que es la revelación de la Persona y obra del Espíritu Santo, y por ello la revelación final de la Santa Trinidad. De ahí también que el aspecto dispensacional de la Trinidad sea el más prominente, ya que recalca la distinción en los oficios. “Todo lo que tiene el Padre es mío; por eso dije que tomará de lo mío y os lo hará saber” (Juan 16:15). Así como el Hijo reveló al Padre, así el Espíritu revela al Hijo y lo glorifica. “Nadie puede exclamar: ¡Jesús es el Señor!, sino por el Espíritu Santo” (1 Corintios 12:3). La Trinidad mediadora, una en esencia pero distinta en oficio, provee la verdadera explicación de la dispensación del Espíritu Santo. Su obra como la tercera persona de la Trinidad se halla, por tanto, en conexión con sus oficios de representante del Salvador. Él es el agente de Cristo, que lo representa en la salvación del alma individual, en la formación de la iglesia y en el poder del testimonio de la iglesia al mundo. Éste es el significado de la promesa: “No os dejaré huérfanos; volveré a vosotros” (Juan 14:18). Por tanto, el Señor entra a su ministerio más elevado por medio del Espíritu, un ministerio del Espíritu y no solamente de la letra. Por esta razón Él dijo: “Os conviene que yo me vaya, porque si no me voy, el Consolador no vendrá a vosotros; pero si me voy, os lo enviaré” (Juan 16:7). En el Antiguo Testamento Dios utilizó la historia para enseñar la verdad espiritual por medio de los símbolos dados divinamente; en Cristo como persona histórica, esta verdad se actualizó en la experiencia humana; en el Nuevo Testamento la plenitud de la gracia y la verdad reveladas en

Cristo se hace mediante el Espíritu Santo de manera universal, y se halla disponible para la iglesia.

Las señales inaugurales. El Pentecostés fue el día de la inauguración del Espíritu Santo. Así como en el Antiguo Testamento la pascua marcó la liberación de Israel de la esclavitud egipcia, y el Pentecostés celebraba el don de la ley cincuenta días después; así en el Nuevo Testamento Cristo nuestra pascua fue sacrificada por nosotros, y el Pentecostés que le siguió marcó el inicio de una dispensación de la ley interna (Hebreos 8:10; 10:16). El don pentecostal fue el don de una Persona: el Paráclito o Consolador. Jesús prometió este don a sus discípulos como el agente mediante el cual Él continuaría su oficio y obra de una manera nueva y efectiva.⁷ Así como el advenimiento de Cristo se vio acompañado por señales milagrosas, así también a la inauguración del Espíritu Santo le acompañan señales que reflejan su persona y obra. Fueron tres señales: *primero*, el sonido como de un rugiente viento fuerte; *segundo*, lenguas de fuego repartidas sobre los discípulos; y *tercero*, el don de otras lenguas. Entonces, podemos decir que la primera señal fue el presagio de su venida; la segunda indicó su arribo; y la tercera marcó a su vez la adopción de su oficio como administrador y el inicio de sus operaciones.

La primera señal inaugural fue la del “repentino viento recio” que llenó toda la casa donde ellos se hallaban (Hechos 2:2). Aunque el relato es breve, podemos extraer las siguientes conclusiones de la información a la vista: (1) El sonido llegó repentinamente, no como se levantan los vientos ordinariamente al incrementar su intensidad, sino que su intensidad fue inmediata. (2) El sonido procedió de los cielos, probablemente como un trueno, escuchado no solo por los discípulos, sino por toda la ciudad. Lucas dice: “Al oír este estruendo, se juntó la multitud” (Hechos 2:6), indicando con ello que los atrajo el sonido y no los reportes de los discípulos como se ha propugnado a veces. Esa señal es una indicación del poder interior, misterioso, espiritual del Espíritu Santo que caracterizaría a su administración en la iglesia y en el mundo. Hay otra traducción de este texto que hace resaltar bellezas adicionales del Espíritu de gracia. Se puede traducir: “el sonido de un poderoso viento, a la vez que repentino”, que conlleva la idea de un anhelo intenso de parte del Espíritu de llevar a cabo la gran salvación comprada por la sangre de Cristo.

La segunda señal inaugural fue la aparición de “lenguas repartidas como de fuego” sobre cada uno de ellos (Hechos 2:3). Por el uso del

pronombre singular, se ha sostenido que el fuego santo, al igual que una llama viva, revoloteaba sobre todo el grupo, partida o repartida en lenguas que alcanzaban a cada uno del grupo que esperaba. Sin embargo, la posición aceptada generalmente es que las lenguas repartidas o bifurcadas yacían independientemente sobre cada uno de los discípulos. Estas lenguas “como de fuego” eran llamas resplandecientes, brillantes y vibrantes que brillaban como una corona sobre las cabezas del Israel espiritual, y que recordaban las señales del monte Sinaí, cuando el Señor descendió en fuego y todo el monte tembló en gran manera (Éxodo 19:18). El significado de este símbolo hemos de hallarlo en el efecto purificador, penetrante, vigorizador y transformador de la administración del Espíritu, a la vez que las lenguas repartidas significan los diferentes dones comunicados por medio del único Espíritu a los diversos miembros del cuerpo místico de Cristo.

La tercera señal inaugural ocupa una posición única en los eventos de ese día. Deberíamos considerarla no solo como una señal de la venida del Espíritu, sino en cierto sentido también, como el verdadero inicio de las operaciones del Espíritu. Se describe como sigue: “Todos fueron llenos del Espíritu Santo y comenzaron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les daba que hablaran” (Hechos 2:4). Es significativo que las palabras *heterais glossais*⁸ u “otras lenguas” aparezcan solo en esta escritura, que describe el fenómeno del Pentecostés. En el relato del don del Espíritu a los samaritanos, diez años después del Pentecostés (Hechos 10:46); y a los efesios, cerca de veintitrés años después del Pentecostés (Hechos 19:6), la palabra *heterais* no aparece. En la lengua griega, la palabra *glotta* o lengua, siempre se halla en fuerte contraste con la palabra *logos* o razón. De ahí que el contraste entre el *logos* y la *glotta*, sea la diferencia entre lo que un ser humano piensa con la mente, y lo que expresa con los órganos vocales. Generalmente, se supone que la *glotta* siga al *logos*; pero en Pentecostés el Espíritu Santo, por medio de una operación milagrosa, llenó de poder a los discípulos para que declararan las obras maravillosas de Dios de tal manera que los representantes de las naciones les escucharan en sus propios idiomas. Así como la palabra *logos* connota la idea de razón o inteligencia, así la palabra *glotta* connota la idea de discurso racional o un lenguaje comprensible. Puede significar, como lo hace a menudo, un discurso extático, pero jamás una jerga de sonidos sin coherencia o comprensión. La iglesia siempre ha sostenido que la verdadera interpretación del

fenómeno del Pentecostés es que “otras lenguas” hacía referencia al don milagroso de “diversos lenguajes”.⁹

Los oficios del Espíritu Santo. El Espíritu Santo es a la vez don y dador. Es el don del Cristo glorificado a la iglesia, y permanece dentro de ella como la presencia que crea e imparte energía. Éste centro de vida, luz y amor es el Paráclito o el Consolador constante. Después de su instalación en Pentecostés, el Espíritu Santo se convierte en el ejecutivo de la deidad en la tierra. Aunque Él permanece perpetuamente en la iglesia, esto no implica que no mantenga todavía comunión con el Padre y el Hijo en el cielo. Como hemos señalado anteriormente, la llegada en un lugar con Dios no implica necesariamente la retirada de otro. Sin embargo, esto implica que el Espíritu Santo ahora es el agente tanto del Padre como del Hijo, en quien pusieron su residencia (Juan 14:33), y por cuyo medio los seres humanos tienen acceso a Dios. Se da, por tanto, una doble intercesión. Así como el Hijo es el abogado a la diestra del Padre,¹⁰ así el Espíritu Santo es el abogado dentro de la iglesia; y de la misma manera que el Hijo se encarnó en carne humana, así el Espíritu de Dios se llega a encarnar en la iglesia, pero con esta diferencia: en Cristo se unieron inmediatamente la naturaleza divina con la humana, en tanto que en la iglesia como cuerpo de Cristo estas son mediadas a través de la Cabeza Viviente. Cristo es el “unigénito” hijo de Dios; los seres humanos son sus hijos al ser adoptados por medio de Jesucristo (Efesios 1:5, 6).

El Espíritu Santo como *dador* o administrador de la redención ministra en dos campos distintos, pero relacionados: el del fruto del Espíritu y el de los dones del Espíritu. Pablo cataloga nueve gracias y nueve dones en su enumeración de las gracias y dones (1 Corintios 12:8-10), los primeros hacen referencia al carácter, y los últimos a las dotaciones o talentos personales para vocaciones específicas.

El fruto del Espíritu es la comunicación de las gracias que fluyen de la naturaleza divina al individuo, y logra resultados en el carácter y no en las cualidades para el servicio. La presencia permanente del Espíritu tiene como consecuencia necesariamente la efusión de la vida divina. El Apóstol pudo haber tenido en mente la parábola final de nuestro Señor respecto a la vid y los sarmientos cuando dice: “Yo soy la vid verdadera y mi Padre es el labrador. Todo pámpano que en mí no lleva fruto, lo quitará; y todo aquel que lleva fruto, lo limpiará, para que lleve más fruto... Yo soy la vid, vosotros los pámpanos; el que permanece en mí y yo en él, este lleva mucho fruto, porque separados de mí nada podéis

hacer” (Juan 15:1-5). Aquí no se menciona al Espíritu, pero se supone que la vida de la vid le da el carácter y cualidad al fruto. Lo que obstruye el libre fluido de la vida afecta el fruto; de ahí que debe haber una limpieza para que se incremente la fructificación. No se menciona este fruto, pero san Pablo ofrece un catálogo de nueve gracias —una trinidad de trinidades— en el siguiente orden: (1) en relación con Dios: el amor, el gozo y la paz; (2) en relación con los demás, longanimidad, benignidad y bondad; y (3) en relación con nosotros mismos: fidelidad, mansedumbre y templanza (o autocontrol). El Apóstol pone en marcado contraste estas cualidades con las *obras* de la carne (Gálatas 5:19-23). El fruto es el resultado del cultivo. Recibe su vida de la vid y toma su carácter de esa vida. Las obras son el resultado del esfuerzo y de la lucha humanos; el fruto es consecuencia de la permanencia del Espíritu. No es producto del ser humano; crece por la vida que se halla en la vid.

Los dones del Espíritu son conocidos en la Biblia como *carismata* o dones de la gracia. De ahí que exista una conexión interna entre las gracias y los dones en la administración del Espíritu. Los dones son medios y capacidades divinamente ordenados con los cuales Cristo dota a su iglesia a fin de capacitarla para que realice su tarea apropiadamente en la tierra. Pablo resume las enseñanzas de la Biblia respecto a los dones espirituales de la siguiente manera: “Ahora bien, hay diversidad de dones, pero el Espíritu es el mismo. Y hay diversidad de ministerios, pero el Señor es el mismo. Y hay diversidad de actividades, pero Dios, que hace todas las cosas en todos, es el mismo. Pero a cada uno le es dada la manifestación del Espíritu para el bien de todos. A uno es dada por el Espíritu palabra de sabiduría; a otro, palabra de conocimiento según el mismo Espíritu; a otro, fe por el mismo Espíritu; y a otro, dones de sanidades por el mismo Espíritu. A otro, el hacer milagros; a otro, profecía; a otro, discernimiento de espíritus; a otro, diversos géneros de lenguas, y a otro, interpretación de lenguas. Pero todas estas cosas las hace uno y el mismo Espíritu, repartiendo a cada uno en particular como él quiere” (1 Corintios 12:4-11). En otras partes de la Biblia el mismo autor hace referencia a los dones del Espíritu para una capacidad más oficial: “Y él mismo constituyó a unos, apóstoles; a otros, profetas; a otros, evangelistas; a otros, pastores y maestros” (Efesios 4:11). La segunda referencia tiene que ver con los dones que están vinculados a los servicios ordinarios de la iglesia. “Y hay diversidad de actividades, pero Dios, que hace todas las cosas en todos, es el

mismo. Pero a cada uno le es dada la manifestación del Espíritu para el bien de todos. A uno es dada por el Espíritu palabra de sabiduría; a otro, palabra de conocimiento según el mismo Espíritu” (Romanos 12:6-8).

Los dones del Espíritu, entonces, son dotaciones sobrenaturales para el servicio, y están determinados por el carácter del ministerio que se ha de realizar. Sin el funcionamiento apropiado de esos dones, es imposible que la iglesia logre su misión espiritual. De ahí que el tema sea de gran importancia no solo para la teología sino para la experiencia y obra cristiana. Sin embargo, será imposible abordar adecuadamente el tema aquí, por ello podemos ofrecer solo un breve resumen de las verdades importantes respecto a los dones espirituales. (1) Los dones del Espíritu deben distinguirse de los dones o talentos naturales, aunque se admite que existe una estrecha relación entre ellos. Aunque trascienden a los dones de la naturaleza, aún funcionan a través de ellos. La gracia aviva las facultades mentales, purifica los afectos y capacita la voluntad para llenarla con nueva fuerza; con todo, los dones del Espíritu trascienden incluso las facultades humanas de los santificados. La fortaleza de la iglesia no reside en los corazones santificados de sus miembros, sino en quien habita en los corazones de los santificados. Es el Espíritu residente quien reparte a cada ser humano en particular como Él quiere, para luego derramar su propia energía a través del organismo que Él ha creado. (2) La iglesia cuenta con una diversidad de dones. Pero no todos los miembros son dotados de manera similar. Por ello en una serie de preguntas retóricas san Pablo pregunta: “¿Son todos apóstoles? ¿Son todos profetas? ¿Son todos maestros? ¿Hacen todos milagros? ¿Tienen todos dones de sanidad?” (1 Corintios 12:29, 30). Se mencionan nueve de esos dones: sabiduría, conocimiento, fe, milagros, sanidad, profecía, discernimiento de espíritus, lenguas e interpretación de lenguas (1 Corintios 12:7-11).¹¹ Sin duda, el Espíritu toma en cuenta la habilidad de la naturaleza santificada y su capacidad para recibir y funcionar espiritualmente, pero el poder que capacita no es solo un espíritu natural, es “el poder que obra en nosotros” (Efesios 1:19). (3) Los dones del Espíritu asumen su carácter de las posiciones que ocupan los diversos miembros individuales en el cuerpo místico de Cristo. San Pablo compara a la iglesia a un organismo espiritual, al cuerpo humano natural con sus muchos y diversos miembros. Así como las funciones de los varios miembros del cuerpo son determinadas por la naturaleza de los órganos (el ojo para ver y el oído para escuchar), así

sucede en el cuerpo de Cristo. El Espíritu que crea el cuerpo espiritual, necesariamente crea a los miembros que componen ese cuerpo, porque “el cuerpo no es un solo miembro, sino muchos” (1 Corintios 12:14). Dios ha ubicado a los miembros en el cuerpo natural de acuerdo a su voluntad (1 Corintios 12:18), y así también el Espíritu ubica a cada ser humano individualmente como Él lo quiere en el cuerpo espiritual (1 Corintios 12:11). Por tanto, los dones del Espíritu son aquellas dotaciones divinas sobre los miembros individuales que determinan sus funciones en el cuerpo de Cristo.¹² Por consecuencia, “Ni el ojo puede decir a la mano: ‘No te necesito’, ni tampoco la cabeza a los pies: ‘No tengo necesidad de vosotros’. Al contrario, los miembros del cuerpo que parecen más débiles, son los más necesarios; y a aquellos miembros del cuerpo que nos parecen menos dignos, los vestimos más dignamente; y los que en nosotros son menos decorosos, se tratan con más decoro, porque los que en nosotros son más decorosos no tienen necesidad. Pero Dios ordenó el cuerpo dando más abundante honor al que menos tenía, para que no haya divisiones en el cuerpo, sino que todos los miembros se preocupen los unos por los otros” (1 Corintios 12:21-25). (4) Los dones del Espíritu se ejercitan en armonía con el cuerpo de Cristo y no independientemente de él. El cuerpo humano no puede funcionar a través de miembros lisiados y sin vida, ni pueden existir los miembros separados del cuerpo y menos aún realizar sus funciones naturales. Tampoco Dios va a conceder dones extraordinarios a los seres humanos para que los administren de acuerdo a su propia voluntad, ni para gloria y engrandecimiento personal. Los verdaderos dones del Espíritu se ejercitan como funciones de un solo cuerpo, y bajo la administración de un solo Señor. (5) Los dones del Espíritu son esenciales para el progreso espiritual de la iglesia. Así como los fines físicos se pueden lograr solo a través de medios físicos, o los logros intelectuales mediante el esfuerzo mental, así la misión espiritual de la iglesia es realizable solo a través de medios espirituales. De aquí que sea evidente que los dones del Espíritu estén siempre latentes en la iglesia. No cesaron con los apóstoles, sino que están disponibles para la iglesia en cada generación.

La función soteriológica del Espíritu. Además de los dones y gracias del Espíritu, existen ciertos actos y funciones de su obra administrativa que demandan atención antes de establecer de manera más directa su obra en relación al individuo, la iglesia y el mundo. Éstos tienen que ver especialmente con la obra de salvación y se pueden clasificar

ampliamente bajo dos encabezamientos generales: el Espíritu Santo como “el Señor y dador de vida” y el Espíritu Santo como “la presencia santificadora”. El “nacimiento del Espíritu” o la experiencia inicial de salvación forma parte de la primera; el “bautismo con el Espíritu” forma parte de la última, una obra subsecuente por cuyo medio el alma es santificada. A ésta se le conoce como la entera santificación, como lo establece nuestro credo: “Es efectuada por la llenura o el bautismo con el Espíritu Santo; y en una sola experiencia incluye la limpieza de pecado del corazón y la morada permanente y continua del Espíritu Santo, capacitando al creyente para la vida y el servicio” (*Manual de la Iglesia del Nazareno, Artículo de Fe X*). Si analizamos este estado de santidad desde el punto de vista del agente en lugar de analizarlo desde la perspectiva de la obra realizada, advertimos una triple operación del Espíritu en una sola experiencia del creyente: el *bautismo*, que en un sentido estricto hace referencia al acto de purificación o de hacer santo; la *unción*, o el Espíritu morador en su función de otorgar poder para la vida y el servicio; y el *sello* o la presencia moradora misma en su capacidad de dar testimonio. Por tanto, cuando hablamos del nacimiento, del bautismo, de la unción y del sello, como cuatro actos administrativos o funciones del Espíritu, nos estamos refiriendo a las dos obras de gracia, pero la última se considera bajo un aspecto triple. Entendemos que hacen referencia (1) al nacimiento del Espíritu como la donación de vida en la experiencia inicial de salvación, una experiencia que consideraremos posteriormente bajo el encabezamiento de regeneración y sus concomitantes: la justificación y la adopción. Luego consideraremos la obra subsecuente del Espíritu como santificador, bajo los tres aspectos de (2) el bautismo, (3) la unción y (4) el sello, una experiencia que trataremos más adelante bajo el apartado de “perfección cristiana” o “entera santificación”.

1. *El nacimiento del Espíritu* es la impartición de vida divina al alma. No es sencillamente una reconstrucción o trabajo sobre la vida vieja; es la impartición al alma o la implantación dentro del alma de la nueva vida del Espíritu. Por tanto, es un “nacimiento de arriba”. Así como el nacimiento natural es una transición de la vida fetal a una vida plenamente individualizada, así el Espíritu Santo infunde vida en las almas muertas en delitos y pecados, y por ello las traslada como individuos diferentes al reino espiritual. Estos individuos son hijos de Dios. A ellos se les concede el Espíritu de adopción por cuyo medio ellos son constituidos herederos de Dios y coherederos con Cristo

(Romanos 8:15-17). El Apóstol define específicamente la naturaleza de esta herencia. Es la bendición de Abraham, que Dios le concedió mediante la promesa, esto es, la promesa del Espíritu a través de la fe (Gálatas 3:14-18). Aunque el hijo de Dios como individuo posee vida en Cristo, también existe en él la “mente carnal” o el pecado innato, y esto impide que participe plenamente de los privilegios en Cristo del Nuevo Testamento. Jesús como “Cordero de Dios” vino a quitar “el *pecado* del mundo”. Por tanto, debe haber una purificación del pecado. Hasta entonces él “en nada difiere del esclavo, aunque es señor de todo, sino que está bajo tutores y administradores hasta el tiempo señalado por el padre” (Gálatas 4:1, 2). Es un heredero, pero todavía no ha participado de la herencia. El tiempo señalado del Padre es la hora de sumisión al bautismo de Jesús, el bautismo con el Espíritu Santo que purifica el corazón de todo pecado.¹³ Con la limpieza del corazón del pecado innato, se le permite al hijo participar plenamente de los privilegios del Nuevo Pacto; por medio de este bautismo él entra en la “plenitud de las bendiciones del evangelio de Cristo” (Romanos 15:29).¹⁴

2. *El bautismo con el Espíritu*, como hemos indicado, es la instalación de los individuos nacidos de nuevo en los plenos privilegios del Nuevo Pacto. “Este es el pacto que haré con ellos después de aquellos días, dice el Señor: ‘Pondré mis leyes en sus corazones, y en sus mentes las escribiré’, y añade: ‘Y nunca más me acordaré de sus pecados y transgresiones’, pues donde hay remisión de éstos, no hay más ofrenda por el pecado” (Hebreos 10:16-18). Aquí están involucrados tanto el aspecto individual como el social de la personalidad. Así como cada individuo participa de una naturaleza común con los demás por medio del nacimiento natural, y por tanto llega a ser miembro de una raza de personas interrelacionadas; así también el individuo nacido del Espíritu tiene una nueva naturaleza que demanda un nuevo organismo espiritual como base del compañerismo santo. La antigua naturaleza racial no puede servir para esto, debido a que está corrompida “por los deseos engañosos” (Efesios 4:22). Solo la nueva naturaleza en Cristo, “creada en justicia y en la verdadera santidad” (Efesios 4:24) puede ayudar a este nexos espiritual. De ahí que se demande “despojarnos del viejo hombre” y “vestirnos del nuevo”. El bautismo con el Espíritu, por tanto, debe considerarse bajo un aspecto doble: *primero*, como una muerte a la naturaleza carnal; y *segundo*, como la plenitud de la vida en el Espíritu. Debido a que la entera santificación es resultado del

bautismo con el Espíritu, asimismo tiene un aspecto doble: la limpieza de pecado y la plena consagración a Dios.

3. *La unción con el Espíritu* es un aspecto adicional de esta segunda obra de gracia, el cual se considera como una concesión de autoridad y poder. Hace referencia, por consiguiente, no al aspecto negativo de la limpieza, sino a la fase positiva del Espíritu residente “que capacita al creyente para la vida y el servicio”. Los profetas, sacerdotes y reyes ingresaron al servicio en la dispensación del Antiguo Testamento mediante la unción con un aceite especialmente preparado. Este acto administrativo del Espíritu, por tanto, conlleva a una relación oficial así como personal con Cristo. Como se indicó previamente, la purificación del pecado tiene como fin la devoción plena del alma a Dios. Pero esa devoción no es solo energía humana ejercitada hacia Dios. Es el poder de la obra interior del Espíritu Santo, la operación del Consolador permanente que habita dentro del corazón santo. De ahí que leamos que Dios “Dios ungió con el Espíritu Santo y con poder a Jesús de Nazaret, y cómo anduvo haciendo bienes y sanando a todos los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él” (Hechos 10:38). Aunque se registra que Juan bautizó a Jesús con agua, no se establece que Él fue bautizado con el Espíritu Santo. Esto es significativo. La razón es sencilla: el bautismo implica limpieza y Jesús no tenía pecado que limpiar; tampoco podría en este sentido ser lleno con el Espíritu, porque el Espíritu ya habitaba en Él sin medida. Pero Él fue ungido con el Espíritu en el momento que Juan lo bautizó, y por ello lo instaló en el oficio y obra del Mesías o Cristo. Así como nos convertimos en hijos de Dios por la fe en Jesucristo, así también, debido a que somos hijos, Dios nos da el Espíritu Santo como la presencia que nos santifica y llena de poder. A este Espíritu, dice nuestro Señor, el mundo no lo puede recibir, “porque no lo ve ni lo conoce” (Juan 14:17). San Juan declara más adelante que esta unción permanece en nosotros como Paráclito personal o Consolador, y por consecuencia está siempre presente para conferir autoridad y para suministrar el poder necesario para realizar todas las tareas divinamente encomendadas.

4. *El sello con el Espíritu* es otro de los aspectos de la segunda obra de gracia. El sello al cual Pablo hace referencia en su segunda carta a Timoteo [2 Timoteo 2:19], tenía dos inscripciones: “Conoce el Señor a los que son suyos”, o su propiedad; y “Apártese de maldad todo aquel que invoca el nombre de Cristo”,¹⁵ o vive en santidad. El don pentecostal del Espíritu Santo, que bajo un aspecto es el bautismo que

purifica el corazón, y bajo otro, la unción que llena de poder para la vida y el servicio, es aún bajo otro aspecto el sello de la propiedad y aprobación de Dios. Esta aprobación no es solo un reclamo sobre el servicio de los santificados implicado en la pertenencia, sino el sello de aprobación sobre ese servicio que se rinde mediante el Espíritu Santo. El sello es también la garantía de la plena redención en el futuro. De ahí que san Pablo diga que “habiendo creído en él, fuisteis sellados con el Espíritu Santo de la promesa, que es las arras de nuestra herencia hasta la redención de la posesión adquirida, para alabanza de su gloria” (Efesios 1:13-14). El Espíritu Santo aquí no solo es el don prometido, sino el don de la promesa, que en conexión con las arras, es la garantía de la perfección futura. Las “arras” eran una porción de la herencia que se concedía por adelantado como un ejemplo y garantía de lo se obtendría más tarde en su perfección: “Si las primicias son santas, también lo es la masa restante” (Romanos 11:16). Las arras del Espíritu, entonces, se nos conceden para nuestro presente gozo hasta el fin del mundo, y es el sello que nos asegura que la posesión adquirida será luego plenamente redimida, todo lo cual redundará en la alabanza de su gloria.

Bien se puede advertir en esta conexión la estrecha relación que tiene la obra del Espíritu con la de Cristo. Estos cuatro actos administrativos pertenecen a su vez a Cristo y al Espíritu; es Cristo quien da vida a las personas muertas por medio del Espíritu; es Cristo quien bautiza a seres humanos y mujeres con el Espíritu Santo; y también es Cristo quien no solo unge sino sella a su pueblo con el Espíritu.¹⁵

El Espíritu Santo y el individuo. Así como el Espíritu dio forma al cuerpo del Cristo encarnado, y plantó su residencia en la nueva naturaleza así formada, así también llegó a ser el intermediario entre Cristo y el alma humana. Por consiguiente existen dos fuentes de vida en Cristo: la plenitud del Espíritu, y la naturaleza humana redimida a través de la cual el Espíritu es mediado y por cuyo medio Él se une con el alma individual. Esto será más evidente si tomamos en cuenta el hecho de que aunque Cristo era libre de pecado tanto en naturaleza como en actos, con todo ese nuevo Hombre apareció en medio de una raza pecadora y habitó en semejanza de carne de pecado (Romanos 8:3). Él, que no tuvo pecado, por su nacimiento en una raza caída llevó sobre sí la pena debida a su pecado, y murió fuera de la puerta para santificar al pueblo mediante su propia sangre (Hebreos 13:12; compárese con Tito 2:14). Él pudo liberarse de la antigua raza en la que

nació solo por la muerte; y solo por la resurrección de los muertos pudo Él establecer un pueblo nuevo, único y espiritual. Por tanto, él fue “el primogénito de entre los muertos”, uniendo en sí mismo, como lo hizo el primer Adán, tanto al individuo como a la raza.

Si ahora hacemos referencia brevemente a la cuestión del pecado original, que ya se ha discutido, podemos notar que el pecado de Adán no solo acarreó castigo, sino que trajo consecuencias tanto para sí mismo como para su posteridad. A la primera transgresión le siguieron dos efectos: un acto criminal y un cambio subjetivo. Cuando el ser humano consintió al pecado, Dios retiró la comunión de su presencia mediada por el Espíritu. Privado de la vida, solo permaneció la corrupción y la impureza. Esta naturaleza caída continuó en la posteridad de Adán como “pecado innato” o “depravación heredada”, un elemento completamente extraño al carácter y vida original del ser humano. Por tanto, el pecado existe en dos formas, como un acto y como un estado o condición detrás de ese acto; y aunque no se le adscribe culpa a ese estado, el mismo no obstante de naturaleza pecaminosa. En Adán la depravación es consecuencia del pecado; en su posteridad el pecado existe como una naturaleza antes que resulte en pecado como acto. Como estado o cualidad que es herencia racial de cada uno de los seres humanos que nacen en este mundo, el pecado es la raíz o la esencia de toda impureza y corrupción espiritual. Es la primera causa de toda transgresión y la fuente de todas las actividades no santas, aun cuando no se deba confundir con estas actividades, o con cualquiera de ellas. Es la naturaleza subyacente del acto, la idea genérica o racial del pecado, al cual hace referencia san Juan cuando dice: “Toda injusticia es pecado” (1 Juan 5:17); y de nuevo: “la sangre de Jesucristo, su Hijo, nos limpia de todo pecado” (1 Juan 1:7). A esto hacía referencia Juan el Bautista cuando exclamó y dijo: “¡Éste es el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo!” (Juan 1:29). San Pablo utiliza la palabra en el mismo sentido cuando dice: “Así también vosotros consideraos muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús, Señor nuestro” (Romanos 6:11); y se refiere al mismo antagonismo elemental con la santidad cuando utiliza los términos “cuerpo de pecado”, “el viejo hombre” o la “mente carnal”.

Hemos de sostener firmemente el hecho de que en las enseñanzas de Cristo hay una condición moral antecedente al acto del pecado. “No puede el buen árbol dar malos frutos, ni el árbol malo dar frutos buenos” (Mateo 7:18). Existe, por tanto, no solo la personalidad

humana como agente libre y responsable, sino que hay una naturaleza o carácter que se atribuye a este agente, el cual al menos en pensamiento es distinguible de él, esto es, la persona puede ser buena o mala, puede existir en el estado de santidad o en el estado de pecado. Si se nos permite utilizar los términos técnicos aplicados usualmente solo a la Trinidad, podemos decir que como sucede en la deidad, las tres Personas subsisten en una naturaleza divina; y así como los ángeles subsisten en una naturaleza angélica, así también los seres humanos son personas que subsisten en la naturaleza humana. Antes de la caída, el ser humano subsistía en una naturaleza humana santa; a partir de entonces subsiste en una naturaleza humana caída y depravada. Como persona, y por la misma naturaleza de la personalidad, cada ser humano está separado por siempre y es distinto de los demás; como miembro de una raza común cada individuo posee una naturaleza común con cada uno de los demás individuos, y esto proporciona el vínculo común de la unión racial. “Porque ¿quién de entre los hombres conoce las cosas del hombre, sino el espíritu del hombre que está en él? Del mismo modo, nadie conoció las cosas de Dios, sino el Espíritu de Dios” (1 Corintios 2:11). Es evidente, entonces, que Cristo como persona teantrópica aporta la fuente de vida tanto para la persona como para la raza. Toda vez que en Él la naturaleza humana se conjuntó en una unión vital con la divina, esta nueva vida se convierte en la administración del Espíritu Santo en el principio de regeneración respecto a la persona; y debido a que Cristo no solo murió por el pecado sino al pecado, su sangre derramada se convierte en el principio de santificación en lo que respecta a la naturaleza pecaminosa heredada de Adán. A este asunto le daremos atención más tarde cuando se consideren los estados de gracia; aquí, ahora, ha de considerarse en relación a la iglesia como el cuerpo de Cristo.

El Espíritu Santo y la iglesia. El Pentecostés fue el nacimiento de la iglesia cristiana. Así como Israel fue redimido de Egipto, y fue constituido en una iglesia-estado por medio del don de la ley en el Sinaí; así también con individuos redimidos por Cristo nuestra Pascua, el Espíritu Santo formó la iglesia en Pentecostés.¹⁷ La concesión de la nueva ley escrita en los corazones y mentes de los redimidos completa este proceso. Así como el cuerpo natural está compuesto de una vida común que vincula a los miembros en un organismo común; así el Espíritu Santo establece a los miembros en el cuerpo espiritual como Él quiere, uniéndolos en un organismo único bajo Cristo su Cabeza

viviente. Dios no crea a los seres humanos como un conjunto de almas aisladas, sino como una raza interrelacionada de individuos mutuamente dependientes; de igual manera la intención de Cristo no es solo la salvación del individuo, sino la edificación de un organismo espiritual de personas interrelacionadas y redimidas. Este nuevo organismo no destruye las relaciones naturales de la vida, sino que las eleva y glorifica. De ahí que la iglesia sea “linaje escogido, real sacerdocio, nación santa, pueblo adquirido por Dios”, y que el propósito de esta organización sea “para que anunciéis las virtudes de aquel que os llamó de las tinieblas a su luz admirable” (1 Pedro 2:9-10).

Por consiguiente, el Espíritu Santo no solo es el vínculo que une el alma humana con Cristo en una relación vital y santa, sino que también constituye el vínculo común que une entre sí a los miembros del cuerpo, y a todos con su Cabeza viviente. El Espíritu es la vida del cuerpo, y desde la inauguración en Pentecostés, tiene su “sede” o asiento dentro de la iglesia. Esto luce más claro en la ilustración de Abraham Kuyper, quien llama la atención al hecho de que en los tiempos antiguos cuando llovía cada padre de familia recogía el agua en una cisterna, para suplir sus propias necesidades y las de su familia. En la ciudad moderna cada persona se suplementa de agua de una reserva común, por medio de tuberías. Entonces, en lugar de que el agua caiga sobre cada techo de una persona, fluye a través de un sistema organizado a cada una de las casas de las personas. Antes del Pentecostés descendía el fluido suave del Espíritu Santo sobre Israel en gotas de gracia salvífica pero de tal manera que cada uno la reunía para sí mismo. Esto continuó así hasta la encarnación, cuando Cristo reunió en su única persona todo el manantial del Espíritu Santo para nosotros. Después de su ascensión, cuando había recibido del Padre la promesa del Espíritu Santo, y cuando se completaron los canales de la fe y se removieron todos los obstáculos, en el día de Pentecostés el Espíritu Santo se precipitó al corazón de cada creyente a través de esos canales interconectados. Anteriormente había aislamiento, cada persona aisladamente; ahora es una unión orgánica de todos los miembros bajo una Cabeza. Ésta es la diferencia que existe entre los días antes y después del Pentecostés (compárese con Abraham Kuyper, *The Work of the Holy Spirit*, 123-124).

La iglesia en su vida corporativa es un reino de la encarnación al igual que un reino del espíritu. Hemos de recordar aquí que en la humanidad de Cristo había dos misterios, la unión de la naturaleza

humana con la divina, y la plenitud inmensurable del Espíritu que habitaba en esa naturaleza humana; una era administrada por la otra. Por tanto, cuando el Espíritu administra la naturaleza humana pura de Cristo, se dice que Él nos hace miembros de su Cuerpo espiritual y místico; cuando Él ministra en su propia personalidad como la Tercera Persona de la Trinidad, se dice que habita dentro del templo santo construido de esa manera. Se puede ver rápidamente, entonces, que la iglesia no solo es una creación del Espíritu, sino una extensión de la vida encarnada de Cristo. Él es la cabeza de la iglesia, sea militante, expectante o triunfante. La iglesia está completa, no solo por medio de la presencia de la deidad, sino que está completa en Cristo (Colosenses 2:10). Cristo es “el primogénito de los muertos” (Apocalipsis 1:5; Romanos 1:4; Colosenses 1:15); y como tal es “la descendencia” (Hebreos 2:16) de donde crece la iglesia por expansión, por medio de la actividad del Espíritu. Cristo es un nuevo vástago de la vida humana pura. El primer Adán fue constituido “alma viviente”, el postrer Adán fue hecho “espíritu viviente”. Cristo es el Señor de los cielos (1 Corintios 15:45-47). Por tanto, Él es, en virtud de su resurrección, un nuevo orden del ser, una humanidad santa, libre de toda mancha de pecado y contaminación. Esta nueva humanidad es el canal del descenso del Espíritu; y el velo desgarrado de la carne de Cristo constituye el nuevo y vivo camino a la presencia de Dios (Hebreos 10:19-22). Esta humanidad santa es la que viene a constituir el nexo en la vida corporativa de la iglesia. La iluminación del Espíritu fluye a través de la mente y el corazón de Jesús, y por lo mismo perpetúa las energías puras de su humanidad sagrada. Él es el primogénito entre muchos hermanos.

El Espíritu Santo y el mundo. El Espíritu es el representante de Cristo ante el mundo. Pero debido a que el mundo no conoce al Espíritu Santo y no le puede recibir en la plenitud de su verdad dispensacional, Cristo se ve limitado en sus operaciones a las etapas preliminares de la gracia. El Señor nos ofrece la naturaleza de esta obra en su discurso de despedida de la siguiente manera: “Cuando él venga, convencerá al mundo de pecado y de justicia y de juicio: de pecado, porque no cree en mí; de justicia, porque yo voy a mi Padre, y vosotros ya no me veréis más; de juicio, porque el príncipe de este mundo ha sido juzgado” (Juan 16:8-11). El pecado al que se hace referencia aquí es el rechazo formal de Jesucristo como Salvador; la justicia es su obra terminada de expiación como la única base de aceptación ante un Dios justo; en

tanto que el juicio es el derrocamiento de Satán como príncipe de este mundo, y luego la separación final de los justos y de los malvados en el día final. Si el príncipe ha sido juzgado, entonces todos sus seguidores deben sufrir condenación. Por tanto, es evidente que el Espíritu debe considerarse en esta conexión, principalmente como Espíritu de verdad, y como instrumento de la Palabra de Dios. La relación de la iglesia con la eficiencia del Espíritu a través de la obra, halla su más elevada expresión en la gran comisión. Aquí el evangelio es la proclamación de la salvación, y conduce directamente a la vocación o llamado del Espíritu.¹⁸

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1. William Newton Clarke dice que “Dios en el ser humano” sería una manera práctica de definir el Espíritu Santo. Es el Dios que obra en el espíritu del ser humano con miras a alcanzar los resultados que se buscan en la misión y la obra de Cristo. (William Newton Clarke, *Outline of Cristo. Th.*, 369).
2. De acuerdo a William Adams Brown, desde el punto de vista histórico la doctrina del Espíritu Santo es una herencia de Israel. Originalmente denotaba la energía de Dios que viene sobre los seres humanos para capacitarlos para un trabajo especial vinculado con la edificación del reino divino (Éxodo 31:3; Jueces 6:34; 14:6), concibiéndose después al Espíritu como la vida inmanente de Dios en el alma del ser humano. Su marca distintiva llegó a ser preeminente ética y espiritual, y la prueba convincente de su presencia es un carácter aceptable a Dios. La concepción del Espíritu de Dios como una presencia permanente se desarrolló posteriormente en el cristianismo, y halla su expresión más clara en los escritos de Juan y Pablo. (William Adams Brown, *Chr. Th., in Outline*, 397.)
3. George G. Stevens nos dice que, en el caso de las versiones de habla inglesa, traducir *o parakletos* como “el Consolador” se remonta a las traducciones de Wycliffe, y se ha perpetuado casi en todas las versiones posteriores de la Biblia, incluyendo nuestra Versión Revisada. “Consolador” está formado del latín *con* y *fortis, confortare*, y significa “alguien que fortalece”. Aunque las diversas versiones traducen la palabra *parakletos* como “Consolador” en el Evangelio de Juan, en la Primera Epístola de Juan la traducen como “abogado” (2:1), hecho que se debe probablemente a una variación similar hallada en la traducción de las diversas versiones antiguas. (Stevens, *Johannine Theology*, 190.)
4. Paraeus, en sus *Notes on the Athanasian Creed*, ofrece las siguientes razones para la encarnación de la segunda persona de la Trinidad, en lugar de la primera o la tercera. Primero, que por medio de la encarnación los nombres de las personas divinas deberían permanecer sin cambios para que ni el Padre ni el Espíritu Santo tuvieran que tomar el nombre de un Hijo. Segundo, que era apropiado que los seres humanos se convirtieran en hijos adoptados de Dios mediante la encarnación por medio de Él que es el Hijo natural de Dios. Tercero, que era apropiado que el ser humano, que ocupa una posición intermedia entre los ángeles y las bestias en la escala de las criaturas, fuera redimido por la Persona intermedia de la Trinidad. Por último, que era apropiado que la naturaleza caída del ser humano que fue creado por la Palabra (Juan 1:3) fuera restaurado por Él. Además de estas tres razones, es evidente que era más propio que un padre comisionara y enviara a un hijo con una diligencia de misericordia, que un hijo comisionara y enviara a un padre. (Compárese con Shedd, *Dogm. Th.*, II:266.)

5. Durante su vida terrenal, Cristo estuvo bajo la guía del Espíritu Santo antes que bajo la agencia independiente de su personalidad divina. El Espíritu que se le dio sin medida selló, consagró y enriqueció la naturaleza humana de nuestro Señor con una perfección siete veces perfecta. Esta subordinación particular cesó cuando el Redentor puso su propia vida, y por medio del Espíritu Santo, su divinidad esencial, ofreciéndose personalmente a Dios por nosotros. Sin embargo, hasta ese momento el Hijo como tal no actuaba únicamente a través de su naturaleza humana. Su supremacía divina personal se halla latente, y como representante del ser humano, Él es, al igual que nosotros, conducido por el Espíritu (William Burton Pope, *Compend. Chr. Th.*, II:155).
6. Existe un sentido en el cual el Pentecostés introdujo una nueva dispensación: la del Espíritu Santo, como la revelación final de la Santa Trinidad. El Dios único, conocido en el Antiguo Testamento como Jehová, un nombre común para las tres personas, se dio a conocer luego en la tercera Persona: el Padre es el Señor, el Hijo es el Señor, el Espíritu es el Señor (2 Corintios 3:17). De ahí que la gloria del día de Pentecostés aventaja en gloria a cada una de las primeras manifestaciones del Ser supremo. La Shekhiná, el antiguo símbolo de la futura encarnación del Hijo que pone su tabernáculo en la carne, se convierte en fuego del Espíritu Santo repartido en lenguas y sin velo, reposando sobre toda la iglesia. El Dios perfecto se revela perfectamente, pero se reveló en la Trinidad de la redención, la Trinidad dispensacional. La iglesia es la “morada de Dios en el Espíritu” [Efesios 2:22]. Desde ese día en adelante el Espíritu Santo es esencial para cada una de las exhibiciones de Dios como son reveladas entre los seres humanos (William Burton Pope, *Compend. Chr. Th.*, II:326).
7. Cuando nuestro Señor exclamó, “¿Consumado es!” declaró que su obra expiatoria estaba completa. Pero estaba completa solo como provisión para la salvación de los seres humanos. La aplicación de su beneficio sería administrada por el Espíritu desde los cielos, cuyo rol y oficio supremo es realizar cada uno de los designios de la dispensación o empresa redentoras. Así como el Espíritu de Cristo había administrado desde la fundación del mundo las preparaciones evangélicas, así ahora Él actúa en favor del Cristo plenamente revelado. Nuestro Señor continúa a través de ese Espíritu su oficio profético: el Espíritu Santo es el inspirador de las nuevas Escrituras y el maestro supremo en la nueva dispensación. Mediante Él nuestro Señor perpetúa su oficio sacerdotal en este otro sentido: el ministerio de la reconciliación es una ministración del Espíritu. Y mediante Él, el Señor administra su autoridad regia (William Burton Pope, *Compend. Chr. Th.*, II:328).

El Espíritu Santo es denominado abogado debido a que tramita junto a nosotros la causa de Dios y de Cristo, nos explica la naturaleza y la importancia de la gran expiación, nos muestra su necesidad, nos aconseja recibirla, nos instruye sobre cómo afianzarnos en ella, vindica nuestro reclamo de ella, e intercede por nosotros con gemidos indecibles. Nuestro Señor intercede por nosotros como nuestro amigo y agente por medio de la negociación y la gerencia de todos los asuntos pertenecientes a nuestra salvación. Pero el Espíritu de Dios intercede por los santos, no por suplicar a Dios a nombre de ellos, sino por dirigir y cualificar sus súplicas de la manera debida, por medio de su agencia e influencia en sus corazones, lo cual, según el esquema del evangelio, es la obra y el oficio peculiares del Espíritu Santo. De esa manera Dios, de quien es el Espíritu, sabe lo que éste quiere decir cuando guía a los santos a expresarse en palabras, deseos, gemidos, suspiros o lágrimas, leyendo Dios en todo esto el idioma del Espíritu Santo y preparando la respuesta en conformidad con la petición (Adam Clarke, *Cristo. Th.*, 174).

8. La palabra *glossa* o *glotta* significa “lengua” y también se traduce así en Santiago 1:26 y 3:5-8. La palabra *glottai* o *glossai* o “lenguas” es por tanto un lenguaje, como en Hechos 2:11 y 1 Corintios 13:10, 28. “El pensamiento de un hombre”, dice Kuyper, “es el proceso imperceptible, escondido e invisible de la mente. El pensamiento tiene alma, pero no

cuerpo. Pero cuando el pensamiento se manifiesta a sí mismo y adopta un cuerpo, entonces se da la palabra. Y siendo la lengua el órgano móvil del discurso, se ha dicho que la lengua le da cuerpo al pensamiento. De ahí que en el vocablo griego de donde procede esta palabra, la palabra *glottai* o *glossai* signifique lenguas, y por tanto lenguajes”.

Hutchings señala que el protestantismo aceptó esta interpretación, de ahí que en el Prefacio para el Día de Pentecostés, se hable del Espíritu que dio a los discípulos “el don de diversos lenguajes”.

9. Abraham Kuiper sostiene que debido a que el discurso del ser humano es resultado de su pensamiento, y este pensamiento en un estado sin pecado es una iluminación del Espíritu Santo, por tanto, el discurso en un estado sin pecado sería el resultado de la inspiración y del soplo del Espíritu Santo. Pero el pecado ha roto la conexión, y el discurso humano se ha visto dañado por la debilidad de los órganos del habla, la separación de tribus y naciones, por las pasiones del alma, por el ofuscamiento del entendimiento y principalmente por la mentira que ha entrado en él. De ahí la distancia infinita entre este lenguaje puro y genuino, que como operación directa del Espíritu Santo sobre la mente humana debió haberse manifestado a sí mismo, y los lenguajes empíricamente existentes que separan a las naciones. Pero no se quería que persistiera la diferencia. El pecado desaparecerá. Lo que destruyó el pecado será restaurado. En el día del Señor, en las bodas de la fiesta del Cordero, todos los redimidos se comprenderán de manera recíproca. ¿De qué manera? Por medio de la restauración de un lenguaje puro y original en los labios de los redimidos, que nace de la operación del Espíritu Santo sobre la mente humana. Y el milagro del Pentecostés es el germen e inicio de ese evento grande aún esperado; de ahí que lleve sus marcas distintivas. En medio de la torre de Babel de las naciones, en el día de Pentecostés se reveló un lenguaje puro y poderoso que lo hablarán todos algún día, y lo entenderán todos los hermanos y hermanas de todas las naciones y lenguas. Y el Espíritu Santo trajo esto. Hablaron como el Espíritu les daba que hablaran. Ellos hablaron un lenguaje celestial para alabar a Dios, pero no el de los ángeles, sino un lenguaje libre de la influencia del pecado. De ahí que la comprensión de este lenguaje fue también obra del Espíritu Santo (Kuyper, *Person and Work of the Holy Spirit*, 137ss).

Hutchings, en su “Person and Work of the Holy Spirit”, establece que el don de lenguas en el día de Pentecostés fue un don de diversos lenguajes, y que la dificultad de creer la verdad literal no será grande para quienes sostengan que el lenguaje desde el principio fue el don de Dios al ser humano, y acepten además la historia de la torre de Babel y vean las distinciones del lenguaje vinculadas con ese evento. Aquellos que intentan minimizar el elemento milagroso de la Biblia, reducen el don de lenguas a una suerte de discurso extático, la liberación de ciertos sonidos inarticulados, o suponen que el milagro se dio en los oyentes y no en los que hablaban, lo cual, si fuera así, lo convertiría en algo aún más maravilloso. Los dones extraordinarios que acompañaron la fundación de la iglesia, persistieron más o menos a través de la era apostólica, y quizá después. Por haber constituido los resultados distintivos de la presencia y operación del Espíritu, siguen latentes en el templo del Espíritu aunque ahora solo se haya suspendido su ejercicio. No obstante, tienen su contraparte natural. El apóstol Pablo enumera nueve de estos dones del Espíritu (página 114).

10. A. J. Gordon dice que cuando Cristo, nuestro Paráclito ante el Padre, tomó posesión de su ministerio en las alturas, se indica que “se sentó a la diestra de Dios”. De ahí que el cielo es su trono oficial hasta que Él retorne con poder y gran gloria. De esa manera también cuando Él envió otro Paráclito para que estuviera con nosotros para siempre, éste se sentó en su trono en la iglesia, el Templo de Dios, para de ese lugar gobernar y administrar hasta que retorne el Señor. No hay más que solo “una Santa Sede” en la tierra, y es el trono del

Santo en la iglesia, el cual solo el Espíritu de Dios puede ocupar sin atrevida blasfemia alguna (Gordon, *The Ministry of the Spirit*, 130-131).

Abraham Kuyper menciona la presencia del Espíritu Santo de tres maneras: (1) la omnipresencia del Espíritu Santo en el espacio, lo mismo en el cielo, en el infierno, entre Israel y entre las naciones; (2) la operación espiritual del Espíritu Santo de acuerdo a su escogimiento, que no es omnipresente: activo en el cielo, pero no en el infierno: entre Israel, pero no entre las naciones; y (3) la operación espiritual sea desde afuera, impartiendo dones precederos, o desde adentro, impartiendo el don de la salvación. (Kuyper, *Person and Work of the Holy Spirit*, 119-120.)

11. Adam Clarke hace referencia al paralelo que el obispo Lightfoot establece entre las oficios y los dones mencionados en 1 Corintios 12:8-10, 28, 29, 30, al arreglar estos textos en tres columnas. Clarke hace luego la observación de que si el lector piensa que esa es la mejor manera de explicar los diversos oficios y dones, él la adoptaría, en cuyo caso consideraría: (1) Que la palabra o doctrina de la sabiduría procede de los apóstoles; (2) la doctrina del conocimiento, de los profetas; (3) la fe, por medio de los maestros; (4) que el obrar milagros incluye los dones de sanidad; (5) que a la profecía, con el significado de predicación que frecuentemente tiene, se le asignan las ayudas como paralelo; (6) que el discernimiento de espíritus es lo mismo que gobiernos, los que Lightfoot supone que implican una mente profundamente comprensiva, sabia y prudente; (7) que en cuanto al don de lenguas, no hay variación en ninguno de los tres lugares. (Adam Clarke, comentario sobre 1 Corintios 12:31.)
12. George B. Stevens declara que los dones de ministerio que aquí se mencionan deberán presentar la base de la unidad antes que una descripción de los varios oficios en la iglesia. La profecía o predicación, ese don de exposición clara y luminosa de la verdad cristiana bajo la influencia del Espíritu Santo, era la dotación que Pablo más apreciaba, considerándola de mayor servicio a la iglesia (1 Corintios 14:1-5, 24, 25). La alusión a otros *charismata* es más incidental, como lo es la “palabra de sabiduría” y la “palabra de conocimiento” (1 Corintios 12:8), términos estos que no son fáciles de definir pero que sin duda se refieren a la enunciación y aprehensión de profundas verdades y misterios como lo sería el sacrificio de Cristo (1 Corintios 1:22-24), algo que constituye la verdadera sabiduría cristiana enseñable a los espiritualmente maduros (1 Corintios 2:6), pero que la mente carnal y mundana no puede recibir (1 Corintios 2:14). Pablo también menciona “los que ayudan”, lo cual lo más natural es que se refiera a los deberes del diaconado, y “los que administran”, lo cual se entiende mejor como contraparte de “los que ayudan”, designando así las funciones de gobierno que ejercerían los presbíteros u obispos de una iglesia local. (Stevens, *Pauline Theology*, 326-327.)

Quesnel observa que hay tres tipos necesarios de dones para la formación del cuerpo místico de Cristo. (1) Dones de poder, para la operación de milagros, en referencia al Padre. (2) Dones de obra y ministerio, para el ejercicio de gobierno y otros oficios, en referencia al Hijo. (3) Dones de conocimiento para instruir a la gente, en referencia al Espíritu Santo. (Adam Clarke, *Com.*, 1 Corintios 12:31).

13. Aunque el bautismo con el Espíritu se considera usualmente como el acto mediante el cual los seres humanos son santificados, a veces también se utiliza en el sentido más amplio del estado de santidad que brota de ese acto. La primera exposición parece más exacta.
14. Ahora bien, este bautismo con el Espíritu Santo es “la bendición del evangelio de Cristo” de la que se habla en el texto. Alguien puede incluso preguntar “¿Por qué se conoce como ‘la bendición del evangelio de Cristo?’” Porque así es; “¿y por qué es así?” Es la gloria culminante de la obra de la salvación del alma. Todo lo que haya sucedido anteriormente solo fue preparatorio de ello. ¿Hablaron y escribieron los profetas; se quemaron los sacrificios; se presentaron las ofrendas; murieron los mártires; Jesús dejó a un lado su gloria;

enseñó y oró y extendió sus manos en la cruz; resucitó de los muertos y ascendió a los cielos; está a la diestra de Dios? Todo eso fue preparación para el bautismo. Los seres humanos son convencidos de pecado, son nacidos de nuevo y son nuevas criaturas para que puedan ser bautizados con el Espíritu Santo. Esto completa la salvación del alma. Jesús vino a destruir el pecado, la obra del diablo, lo cual es hecho por el bautismo con el Espíritu Santo. Jesús procuró personalmente el compañerismo, la comunión y la unidad con las almas humanas; por medio de este bautismo Él se entroniza en el ser humano y se le revela (P. F. Bresee, *Sermon: The Blessing*).

La Biblia nos enseña claramente que el ser humano deja de pecar después que se arrepiente; también que Dios perdona libremente al pecador arrepentido y que los hijos de Dios salen con Jesús fuera de la puerta llevando su reproche, y, poniendo los brazos de la fe bajo la voluntad de Dios, cree en Dios y el hombre viejo es crucificado por el poder de Dios: es eliminada la fuente heredada del mal y el nuevo hombre Cristo Jesús se convierte en la fuente de vida. Esto termina con el pecado en el alma (P. F. Bresee, *Sermon: Death and Life*).

15. A. J. Gordon dice que la inscripción del sello, “Apártese de maldad todo aquel que invoca el nombre de Cristo”, en hebreo es esencialmente lo mismo que se hallaba en la frente del sumo sacerdote, “Santidad a Jehová”. (Gordon, *The Ministry of the Spirit*.)

También se dice que el sello hace referencia a una costumbre de los sacerdotes judíos, que cuando examinaban los sacrificios que se ofrecían para la adoración, marcaban los que eran aceptables. “Pero cualquiera que sea la fuente de la figura”, dice Asbury Lowrey, “representa uno de los preciosos oficios del Espíritu Santo. Él personalmente viene al corazón y nos da gracia, una prenda de gloria, o más bien, nos da una parte de la gloria como prenda de la totalidad”. (Lowrey, *Possibilities of Grace*, 363.)

16. Asbury Lowrey dice que la unción es “una luz interior, evidente y permanente, que sirve como guía segura a la verdad, un discernimiento espiritual de las cosas espirituales. No hace a un lado la Palabra, ni tampoco los medios ordinarios de edificación, pero sí detecta y rechaza mucho de lo que pretende ser ideas e instrucciones religiosas. Discrimina entre la paja y el trigo, entre la forma y el poder; entre el ‘amor que nunca deja de ser’ y el ‘metal que resuena o címbalo que retiene’. Acompaña a la entera santificación, y es una con ella, y en gran medida es inseparable de ella; y aun puede ser, por decirlo así, una nueva aplicación del aceite de la unción. Esta unción instala en el oficio y confiere autoridad y poder. Es la luz que llena de investidura al ser humano con los derechos ministeriales, y lo hace eficaz. Un ser humano que no ha recibido por medio de tal unción las credenciales del Espíritu Santo no tiene parte en el ministerio. A los apóstoles se les mandó ‘permanecer en Jerusalén’ hasta que recibieran esta investidura de poder. Con todo y un mundo que perecía a su alrededor, debieron detenerse hasta ser investidos de poder de lo alto” (Lowrey, *Possibilities of Grace*, 370).

Los efesios comprenderían particularmente la alusión al sello como garantía de compra, porque Éfeso era una ciudad marítima, donde los dueños de barcos de los puertos vecinos desarrollaban un extenso comercio maderero. El método de compra era éste: El comerciante, después de seleccionar la madera, la estampaba con su sello, el cual se reconocía como señal de su pertenencia. El comerciante a menudo no se llevaba su posesión en el momento; la dejaba en el puerto con otras flotas madereras; pero la había escogido, comprado y sellado; y a su debido tiempo el comerciante enviaba un agente de confianza con el sello, quien al encontrar la madera que llevaba la impresión correspondiente, la reclamaba y la llevaba para el uso de su señor. De esa manera el Espíritu Santo imprime la imagen de Jesucristo sobre el alma ahora: y ésta es la garantía segura de la herencia eterna (Bikersteth, *The Spirit of Life*, citado en Gordon, *The Ministry of the Spirit*).

17. El Espíritu tiene dos clases de oficio como intermediario entre el Salvador y el alma individual: una más externa y otra más interna. Y estas funciones las realiza en relación a dos tipos de seres humanos: Los que no están en Cristo y aquellos que están unidos a Él por la fe. (1) Su función externa tiene que ver con dar testimonio o aplicar la verdad a la mente: en los no convertidos, para convicción de pecado, el despertamiento de un deseo por Jesús y su salvación, y la revelación de las promesas de la gracia a los penitentes; en los creyentes, para la seguridad de la aceptación, para la revelación del conocimiento de Cristo, para la aplicación de las diversas promesas de la gracia y todas aquellas que pertenecen a su instrucción personal y guía mediante la Palabra. (2) Su función interna consiste en el ejercicio del poder divino en el corazón, o dentro del alma: en los no convertidos, para la infusión de la gracia de la penitencia y el poder de la fe que desemboque en una conversión interna efectiva; en los creyentes, para la renovación del alma por medio de la comunicación de una nueva vida espiritual, y para llevar adelante toda la obra de la santificación a su máximo resultado (Pope, *Comp. Chr. Th.*, II:329).

18. Emblemas del Espíritu Santo

Así como los nombres que se aplican a Cristo son muchos y variados, de la misma manera también los emblemas que se utilizan en la Biblia para describir la función y obra del Espíritu Santo se presentan en una gran variedad de formas. Podemos hablar brevemente de ellos, pero un estudio adicional compensará los esfuerzos de quienes hagan el estudio.

1. La paloma es el símbolo del Espíritu tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Génesis 1:2 dice que el Espíritu “se cernía” (movía) sobre las aguas, para traer orden y hermosura al caos. Existe un paralelo interesante entre la paloma en el caso de Noé y la aparición como de una paloma en el bautismo de Jesús. (a) Cuando la paloma fue enviada por primera vez regresó porque no había lugar para reposar. Así también en el Antiguo Testamento el Espíritu no encuentra lugar para reposar en los corazones de los seres humanos debido a su pecaminosidad. (b) En la segunda ocasión la paloma regresó con una hoja de olivo “arrancada”: esta palabra significa en otros casos una muerte violenta. De ahí que el Espíritu traiga esperanza al mundo en la muerte violenta de Cristo en la cruz. (c) En el bautismo de Jesús el Espíritu descendió como una paloma sobre Él (Mateo 3:16); o como se relata en el Evangelio de Juan, el Espíritu “reside” en Él (Juan 1:32). El Espíritu halla en Jesús un lugar permanente, y se le concedió sin medida. La paloma es principalmente el símbolo de paz y significa la apacibilidad de las operaciones del Espíritu (Mateo 10:16; Filipenses 2:15). Se dice que la paloma no tiene bilis y por consecuencia indica la falta de amargura. La paloma era constante en el amor (Cantares 5:12); con alas rápidas y fuertes (Salmos 55:6); y limpia por naturaleza. Algunos han escrito que bajo este emblema el Espíritu Santo es el Espíritu de verdad que santifica (Juan 14:17); el Espíritu de gracia que embellece (Hechos 6:5-8); el Espíritu de amor que intensifica (Colosenses 1:6); el Espíritu de vida que fructifica (1 Pedro 1:11), el Espíritu de santidad que purifica (Hechos 15:9); el Espíritu de luz que esclarece (Efesios 1:17); y el Espíritu de profecía que testifica (Romanos 1:4).

2. El Señor utilizó el agua como emblema del Espíritu. Habló de un manantial de agua que salta para vida eterna (Juan 4:14). Aquí hallamos la señal de efectividad y suficiencia (Juan 4:13, 14). Jesús indicó la abundancia del espíritu como “ríos de agua viva”, es el agua viva que se halla conectada incluso con la fuente (Juan 7:38-39). La lluvia hace alusión a las influencias renovadoras y vivificadoras del Espíritu (Deuteronomio 32:2; Salmos 72:6; Oseas 6:3; Zacarías 10:1). El rocío representa las influencias endulzadoras y enriquecedoras del Espíritu (Isaías 18:4; Oseas 14:5). Ezequiel expone particularmente el bautismo con el Espíritu Santo bajo el símbolo del “derramamiento de agua limpia” y de la impartición del Espíritu (Ezequiel 36:25-27).

3. El fuego fue uno de los emblemas del Pentecostés. Juan profetizó acerca de Jesús diciendo: “Él os bautizará con el Espíritu Santo y con fuego” (Mateo 3:11). Sin duda que la columna de nube y fuego en el Antiguo Testamento era un símbolo profético del Pentecostés. Ésta es una referencia a la antigua costumbre de los ejércitos de llevar antorchas encendidas cuando cruzaban el camino del impresionante terror de los enemigos. En el día de Pentecostés se posaron lenguas como de fuego sobre cada uno de los discípulos, indicando con ello que habían de ir como ejército de llamas vivientes. El fuego significa la influencia purificadora, penetrante y dadora de poder del Espíritu Santo (Malaquías 3:1-2; Mateo 3:11, 12).

4. La atmósfera es también un emblema del Espíritu Santo. En el día del Pentecostés hubo un sonido como de un rugiente viento poderoso, que marcó la venida del Espíritu Santo. Dios sopló vida en el rostro del ser humano en su creación (Génesis 2:7); y Jesús sopló sobre los discípulos y dijo: “Recibid al Espíritu Santo” (Juan 20:22). Así como la atmósfera es necesaria para sustentar la vida, así en los credos se denomina al Espíritu Santo “el Señor y Dador de Vida”. La atmósfera ejerce una presión de aproximadamente quince libras por pulgada cuadrada, o cerca de 32,000 libras sobre un hombre ordinario. Así se dice que el Espíritu descendió sobre los discípulos, un término que indica presión (compárese con Hechos 8:16; 10:44; compárese con Marcos 3:10). El balance de la presión interior y exterior mantiene un equilibrio apropiado. Sin la presión interna del Espíritu, las presiones externas de la vida aplastarían a los seres humanos; con la verdadera fuerza interior del Espíritu, las personas requieren de tareas externas que desafíen sus esfuerzos. La atmósfera es el medio de comunicación, de ahí que exista la comunión del Espíritu. La atmósfera revive la tierra al derramar vastos almacenamientos de agua que retornan en aguaceros refrescantes.

5. El aceite es un símbolo de la unción oficial del Espíritu para el servicio. Los profetas, sacerdotes y reyes fueron instalados en su oficio mediante una ceremonia de unción con aceite. La fórmula de la unción con aceite la ofrece Éxodo 30:23-33, y es como sigue: (1) La mirra de la excelencia del Espíritu; (2) el cinamomo dulce de la gracia del Espíritu; (3) el dulce cálamo de la palabra del Espíritu; (4) la casia de la justicia del Espíritu; y (5) el aceite de oliva de la presencia del Espíritu. También estaba el shekel de la palabra del Espíritu, las medidas exactas para la composición de la fórmula. La unción con aceite no se podía utilizar para fines profanos, y constituía un acto criminal falsificarla. El aceite jamás debería colocarse bajo la carne, a menos que la carne hubiera sido tocada previamente con la sangre del sacrificio. Así también el aceite de la presencia del Espíritu debería seguir a la unción del sacrificio de Jesucristo.

El Antiguo Testamento ofrece muchos otros emblemas del Espíritu tales, como la espada ardiente en el jardín del Edén, el sello, las arras o prenda y otros de igual naturaleza. El conocimiento de los emblemas concedidos divinamente en el Antiguo Testamento añadirá significado y valor a muchos de los pasajes del Nuevo Testamento.

CAPÍTULO 26

LOS ESTADOS PRELIMINARES DE LA GRACIA

La expiación acabada de Jesucristo se vuelve efectiva para la salvación de los seres humanos solo cuando el Espíritu Santo la administra a los creyentes. Lo primero se conoce en la ciencia teológica como la soteriología objetiva, lo último, como soteriología subjetiva. La obra que el Espíritu Santo realiza *en* nosotros es tan necesaria para la salvación como la obra que Cristo hizo *por* nosotros. Pero sería mejor decir que la redención que Cristo realizó por nosotros en la carne se hace efectiva solo cuando Él obra en nosotros a través del Espíritu. Es un error ver la obra del Espíritu Santo como una obra que reemplaza a la de Cristo; hemos de verla mejor como una continuación de esa obra en un plano nuevo y más elevado. Ahora hemos de considerar la naturaleza de esta obra, y después volveremos nuestra atención a lo que se conoce en teología generalmente como los beneficios de la expiación. Hemos de considerarla primero en su forma objetiva como las *palabras* del pacto, y luego en su aspecto subjetivo como la *gracia* interior del pacto. Nuestros temas de estudio serán entonces: (I) La vocación o llamado; y (II) la gracia preveniente. Tras esto consideraremos el (III) arrepentimiento, (IV) la fe y (V) la conversión.

LA VOCACIÓN DEL EVANGELIO

El Espíritu Santo como agente de Cristo da a conocer su propósito divino para la salvación del mundo a través de la proclamación que se conoce en teología comúnmente como vocación o llamado. La palabra procede del griego *klesis*, que significa vocación o llamado; de ahí que la palabra *kalein*, “llamar”, remita a la idea de la agencia que llama; en

tanto que la palabra *kletos*, “los llamados”, remita a la idea de aquellos que han aceptado la invitación, y que por ello son los elegidos. En este sentido, la iglesia es la *ecclesia*, o los llamados. La vocación o llamado se distingue además como llamado indirecto o universal y llamado directo o inmediato, igual que la distinción entre revelación general y especial. Llamado universal o *vocatio catholica* significa esa influencia secreta que se ejerce sobre la conciencia de los seres humanos, independientemente de la Palabra revelada como la hallamos en la Biblia. Ya hemos señalado que en la dispensación antigua el Espíritu luchó con los seres humanos (Génesis 6:3); y Pablo afirma más tarde no solo que la ley de Dios fue escrita en los corazones de los gentiles (Romanos 1:19; 2:15), sino que Dios jamás ha dejado de dar testimonio en ningún siglo (Hechos 14:17). El llamado directo o inmediato hace referencia al que se hace mediante la Palabra de Dios revelada a la humanidad. “En el Antiguo Testamento se limitó a una raza, elegida primero y luego llamada; en el Nuevo Testamento se hace universalmente el llamado a todos los seres humanos, que primero son llamados y luego son elegidos: una distinción de gran importancia” (William Burton Pope, *Compendium of Christian Theology*, II:338). El llamado de Abraham constituye la vocación por excelencia del Antiguo Testamento (compárense Amós 3:1-2; Oseas 11:1). Sin embargo, hemos de considerar la elección de Abraham de parte de Dios tanto en relación al carácter moral como en su conexión profética con el llamado universal del evangelio. En el Nuevo Testamento, especialmente después de Pentecostés, el llamado del evangelio está libre del nacionalismo del periodo anterior, y por consecuencia se convierte en el medio divino de elección para todos los pueblos.

Elección y predestinación. La vocación o llamado está íntimamente vinculada a la predestinación. La predestinación, como hemos visto, guarda una relación estrecha con la doctrina de la expiación en cuanto a la extensión de sus beneficios. Los *elegidos*, ya sea desde la perspectiva arminiana o calvinista de la gracia, son los llamados o escogidos, pero los dos sistemas difieren ampliamente en lo que respecta a la manera en que se da la elección. Quienes defienden la primera perspectiva la consideran como dependiente de la aceptación personal del llamado universal, y por lo tanto es condicional; los últimos la consideran como incondicional y como dependiente de la predestinación, o como ejercicio de la gracia soberana. Juan Calvino dice: “A la predestinación la denominamos decreto eterno de Dios, por medio del cual Él ha

determinado personalmente lo que Él llegaría a ser para cada uno de los individuos de la humanidad; porque no todos ellos fueron creados con un destino similar; sino que la vida eterna está predestinada para algunos y la perdición eterna para otros. Por tanto decimos que cada ser humano, al ser creado para uno u otro de estos fines, está predestinado sea para vida o para muerte... por consiguiente, conforme con la clara doctrina de la Biblia, afirmamos que, por medio de un designio eterno e inmutable, Dios ha determinado de una vez por todas no solo a quiénes Él admitiría para salvación, sino también a quiénes Él condenaría a la destrucción” (Juan Calvino, *Institutes*, III, capítulo 21).¹ John Dick señala que “Es aplicable, de acuerdo al significado del término, a todos los propósitos de Dios que determinan de antemano lo que ha de suceder; pero se limita usualmente a los propósitos que tienen por objeto el estado espiritual y eterno del ser humano” (John Dick, *Lecture XXV* – “XXV Conference”). De acuerdo a este punto de vista, la predestinación incluye dos grandes divisiones del propósito divino hacia el ser humano: la elección y la reprobación. Dick define la elección en la manera de pensar calvinista como “la elección que Dios realiza, en el ejercicio de la gracia soberana, de ciertos individuos de la humanidad para que disfruten de la salvación de Jesucristo”. Esto implica necesariamente la reprobación incondicional de todos los demás. La Confesión de Westminster lo establece como sigue: “Dios ha querido, de acuerdo a su designio inescrutable de su propia voluntad, según el cual él extendió o retiró la misericordia, para gloria de su poder soberano, sobre sus criaturas, que el resto de la humanidad sea pasado por alto, y ordenar para ellos la deshonra y la ira por sus pecados, para la alabanza de su justicia gloriosa”.

En oposición a esto, el arminianismo sostiene que la predestinación es el propósito lleno de gracia de Dios para salvar a la humanidad de su ruina absoluta. No es un acto arbitrario e indiscriminado de Dios diseñado para asegurar la salvación de muchos y nada más. Incluye provisionalmente a todos los seres humanos en su propósito, y solo tiene como condición la fe en Jesucristo. “De tal manera amó Dios al mundo, que ha dado a su Hijo unigénito, para que todo aquel que en él cree no se pierda, sino que tenga vida eterna” (Juan 3:16). La elección difiere de la predestinación en esto: que la elección implica una decisión, en tanto que la predestinación no. Efesios 1:4, 5, 11-13 dice de Dios: “según nos escogió en él antes de la fundación del mundo, para que fuéramos santos y sin mancha delante de él. Por su amor...”.

Esto es elección. Del plan lleno de gracia por medio del cual se ha de llevar a cabo la predestinación se dice: “nos predestinó para ser adoptados hijos suyos por medio de Jesucristo, según el puro afecto de su voluntad”. De esa manera la predestinación es el plan general y lleno de gracia de Dios para salvar a los seres humanos, al adoptarlos como hijos a través de Cristo; la elección pertenece a los escogidos que son santos y sin mancha delante de Él en amor. La prueba de la elección no se halla en los designios secretos de Dios, sino en los frutos visibles de la santidad. La elección es el fundamento de la iglesia, y la predestinación es la base de la providencia. La iglesia es no solo predestinada sino elegida: lo primero hace referencia al plan de redención como se manifiesta en el llamado universal; lo último hace referencia a los elegidos o escogidos que se han rodeado de las ofertas de misericordia. Los elegidos son escogidos no por decreto absoluto² sino por la aceptación de las condiciones del llamado. Y como el carácter de los elegidos está compuesto de santidad y de la condición de ser sin mancha delante de Él en amor, así la elección por esos medios justifica y santifica a los seres humanos. De ahí que nuestro Señor diga: “Yo os elegí del mundo” (Juan 15:19). Pablo lo explica diciendo: “que Dios os haya escogido desde el principio para salvación, mediante la santificación por el Espíritu y la fe en la verdad” (2 Tesalonicenses 2:13). La enseñanza de Pedro va en la misma dirección: “elegidos según el previo conocimiento de Dios Padre en santificación del Espíritu, para obedecer y ser rociados con la sangre de Jesucristo” (1 Pedro 1:2).³

La teología arminiana ha considerado el tema de la elección bajo los siguientes tres aspectos: (1) La elección de individuos para realizar algún servicio particular. De esa manera Moisés fue escogido para sacar a Israel de Egipto y Aarón para ser el sacerdote del santuario. Ciro fue elegido para ayudar en la reedificación del templo, Cristo escogió a doce como apóstoles, y Pablo fue escogido como apóstol de los gentiles. Estos oficios estaban destinados para asistir a los demás, no para excluirlos de la gracia salvífica. (2) La elección de naciones y otros grupos de seres humanos para privilegios religiosos especiales. Así Israel fue escogido como el primer representante de la iglesia visible en la tierra. A esto hace referencia Pablo en Efesios 1:11-13. Las palabras “nosotros los que primeramente esperábamos en Cristo” hacen referencia al Israel creyente; mientras que las palabras del verso siguiente, “En él también vosotros... habiendo creído en él”, hace referencia a la extensión de los privilegios judíos a los gentiles. El

llamado y la elección de la iglesia cristiana, por tanto, no fue la elección de otra nación que ocupara el puesto de los judíos, sino la elección de creyentes de todas las naciones, dondequiera se predicara el evangelio. De esa manera la iglesia cristiana supera los estrechos límites del nacionalismo y extiende el llamado a todas las naciones, lenguas y pueblos. (3) La elección de individuos particulares para ser hijos de Dios y herederos de la vida eterna, lo que el arminianismo considera siempre como condicional a la fe en Cristo, y que incluye a todos los que creen. Y aquí somos conducidos a considerar la elección como un factor en los inicios de la salvación.

Los inicios de la salvación. El primer paso hacia la salvación en la experiencia del alma se inicia con la vocación o el llamado lleno de gracia de Dios que es no solo directo a través del Espíritu, sino también inmediato mediante la Palabra. A esto le sigue el despertamiento y la convicción. En el sentido más estrecho del término, a veces se utiliza también en esta conexión la palabra conversión.

La vocación o llamado es la oferta de salvación de parte de Dios a todas las personas a través de Cristo. Éste es el bondadoso principio de la salvación. El llamado es universal e incluye tres cosas: la proclamación, las condiciones sobre las que se ofrece la salvación, y el mandato a someterse a la autoridad de Cristo. Por ello Pedro al hablar de la crucifixión y exaltación de Cristo dice: “Nosotros somos testigos suyos de estas cosas, y también el Espíritu Santo, el cual ha dado Dios a los que lo obedecen” (Hechos 5:32, comparado con 13:38-40). Aquí tenemos el testimonio, los términos o las condiciones de la salvación, y el mandato a la sumisión. El agente del llamado es el Espíritu Santo, y la Palabra es el instrumento de sus operaciones. Sin embargo, la Palabra no se limita a la letra, sino que incluye también al Espíritu de verdad. Aunque la Biblia constituye la revelación autorizada de Dios y el instrumento que el Espíritu utiliza ordinariamente, ella en sí misma parece indicar que hay una verdad sustancial de la cual la Palabra misma no es sino el vehículo. Esto lo indica Pablo en su referencia a la profecía de Isaías 65:1. El Apóstol dice: “Pero yo pregunto: ¿Acaso no han oído? Antes, bien, ‘Por toda la tierra ha salido la voz de ellos y hasta los fines de la tierra sus palabras’. ... E Isaías dice resueltamente: ‘Fui hallado por los que no me buscaban; me manifesté a los que no preguntaban por mí’” (Romanos 10:18, 20). Esto parece indicar que la Palabra de Dios se ha expresado en cierto sentido universalmente, aun cuando no se haya registrado en un lenguaje escrito.

El despertamiento es un término que se utiliza en teología para denotar la operación del Espíritu Santo por cuyo medio las mentes de las personas son despertadas a una consciencia de su estado perdido.⁴ En este despertamiento, el Espíritu no solo obra a través del medio de la verdad objetiva, sino por medio de una influencia directa en las mentes y corazones de las personas. En esta conexión tenemos que mencionar dos errores. El primero niega la personalidad del Espíritu Santo y sostiene que la verdad es efectiva en sí y por sí misma. Esto reduce el poder de la Palabra a la mera influencia de la letra. El segundo no niega la personalidad del Espíritu Santo, pero sostiene que desde el Pentecostés, su operación se limita a una influencia mediata e indirecta a través de la Palabra. En este sentido, la influencia de una vida santa sigue después de que la persona santa muera. Por ello Wesley y Fletcher, Lutero y Melancthon todavía están ejerciendo influencia a través de sus escritos, aunque ellos desde hace tiempo han muerto. La falla que hallamos aquí consiste en distinguir entre un medio como instrumental y pasivo por un lado, o como eficiente y activo por el otro. Un oficial puede utilizar su propia espada para destruir a un enemigo, o puede ordenar a una compañía de soldados a la batalla. En el primer caso, el oficial es agente único y su espada el instrumento pasivo; en el segundo, él solo es el agente indirecto. Así también el Apóstol habla de la Palabra como la espada del Espíritu, en cuyo sentido el Espíritu es el único agente de operación, y la Palabra, su instrumento. Por tanto, quienes sostienen que la influencia del Espíritu se limita solamente al poder mediato de la Palabra, con ello rechazan su influencia espiritual directa sobre los corazones de las personas. Existe una tercera teoría, que según nuestra opinión expresa la verdadera doctrina de la Biblia. Ésta admite la influencia indirecta del Espíritu a través de la Palabra, pero sostiene que, además, existe una influencia inmediata o directa sobre los corazones de las personas, que no solo acompaña a la Palabra, sino también a la providencia y a los varios medios de gracia. Para apoyar esto, podemos hacer referencia a los siguientes pasajes del Antiguo Testamento: “Como aguas que se reparten es el corazón del rey en la mano de Jehová: él lo inclina hacia todo lo que quiere” (Proverbios 21:1); “Abre mis ojos y miraré las maravillas de tu Ley” (Salmos 119:18); “¡Crea en mí, Dios, un corazón limpio, y renueva un espíritu recto dentro de mí!” (Salmos 51:10). En el Nuevo Testamento hallamos los siguientes pasajes: “Entonces les abrió el entendimiento para que comprendieran las Escrituras” (Lucas

24:45); de nuevo: “El Señor le abrió el corazón para que estuviera atenta a lo que Pablo decía” (Hechos 16:14). Estos textos declaran de manera distintiva que la comprensión y el corazón fueron abiertos por el Señor y no por la Biblia. Entonces, aquí tenemos una influencia directa ejercida, *primero*, en el despertamiento al conocimiento de la verdad; y *segundo*, en la atención a lo que se estaba hablando.

La convicción es la operación del Espíritu que produce dentro de las personas un sentimiento de culpa y condenación debido al pecado. A la idea del despertamiento se le añade la de la culpa personal. Se establece específicamente que la convicción es una de las funciones del Espíritu durante la dispensación pentecostal. “Y cuando él venga, convencerá al mundo de pecado, de justicia y de juicio” (Juan 16:8). La convicción triple que se menciona aquí se ha discutido anteriormente en conexión con las funciones del Espíritu Santo. Sin embargo, es necesario hacer énfasis adicional en dos cosas. (1) La palabra “convencer” como se utiliza aquí, indica una demostración moral y no solo un convencimiento del intelecto. Implica relaciones personales con Cristo; de ahí que se aplique a la conciencia al igual que a la razón. (2) Esta convicción es de esperanza y no de desesperación. El Espíritu no solo revela la pecaminosidad de los corazones humanos, sino la plenitud y la libertad de la salvación a través de Cristo. Su intención no solo consiste en sacar a las personas del pecado, sino en conducir las a una fe viva en Cristo. La convicción del Espíritu, por tanto, es de esperanza para todos los que verdaderamente se arrepienten de sus pecados y creen en el Señor Jesucristo.

*El llamado eficaz y la contingencia.*⁵ A quienes escuchan la proclamación y aceptan el llamado se les conoce en la Biblia como los elegidos. Pablo habla de los “llamados a ser de Jesucristo” (Romanos 1:6); y Pedro establece que la naturaleza de la elección es “según el previo conocimiento de Dios Padre en santificación del Espíritu, para obedecer y ser rociados con la sangre de Jesucristo” (1 Pedro 1:2). En el Antiguo Testamento el llamado fue principalmente el de una nación o pueblo a una misión específica. El llamado a individuos estaba subordinado, aunque hemos de creer que aun así la cuestión del carácter era importante. En el Nuevo Testamento el llamado del evangelio es principalmente individual, el nacional o racial es subordinado. El evangelio está consignado a la iglesia como una totalidad, pero especialmente a los ministros apartados para su proclamación. La palabra *evangelion* significa un anuncio gozoso de las nuevas de Dios, y

la palabra *evangelizein* hace referencia a la predicación de las buenas nuevas. En este sentido el evangelio ha llegado a significar la idea central de la misión y obra del Redentor.

El llamado eficaz, como se utiliza el término en la teología calvinista, denota una gracia interior o un poder apremiante, por cuyo medio la mente es conducida a aceptar la invitación del evangelio y cede a la solicitud del Espíritu. Usualmente se hace una marcada distinción entre el llamado externo al cual se le considera universal y el “llamado eficaz” que pertenece solo a los elegidos. Ya que el elegido en este uso del término indica solo quienes por el decreto de Dios son predestinados para la salvación, es solo a ellos que se les concede la gracia, retirándose de quienes no son predestinados de esa manera. Éste es uno de los puntos esenciales de la controversia entre el calvinismo y el arminianismo. No hemos de creer que Dios haga un llamado universal a todas las personas y luego secretamente retire el poder para creer o aceptar el llamado de todos aquellos a quienes no haya escogido especialmente para salvación. La intención divina es que todos los seres humanos se beneficien personalmente de sus privilegios comprados con sangre en Cristo Jesús. El llamado no es ficticio, sino genuino. No solo es una oferta externa de salvación, sino que se ve acompañada por una gracia interna del Espíritu suficiente para su aceptación.

El elemento de contingencia también entra en juego en el asunto de la vocación o llamado. El llamado se puede resistir; y aun después de aceptarse, se puede renunciar a su obediencia. El término reprobación se utiliza de esa manera, pero jamás en el sentido de un mandato o decreto arbitrario. Los reprobados, *adokimoi*, son aquellos que no retienen el conocimiento de Dios, o que finalmente se resisten a la verdad. “¿O no os conocéis a vosotros mismos? ¿No sabéis que Jesucristo está en vosotros? ¡A menos que estéis reprobados!” (2 Corintios 13:5). La palabra hace referencia principalmente a fallar en la prueba. Debido a que muchos de los problemas vitales vinculados con este tema aparecerán también en nuestra discusión de la “gracia preveniente”, se pueden reservar apropiadamente para una consideración posterior.

GRACIA PREVENIENTE

Antes de retomar la discusión sobre la gracia preveniente, sería bueno llamar la atención al hecho de que la gracia de Dios en sí misma es infinita, y por lo mismo no se puede limitar a su obra redentora,

aunque ésta sea inmensurablemente grande. (1) La gracia⁶ es una realidad eterna en las relaciones internas de la Trinidad. (2) Existía en forma de amor sacrificial antes de la fundación del mundo. (3) Extendió el orden y la belleza a los procesos y productos de la creación. (4) Trazó el plan para la restauración del ser humano pecador. (5) Se manifiesta específicamente a través de la religión revelada como contenido de la teología cristiana; y (6) Llegará a consumarse en la regeneración de todas las cosas, como lo testificó el Señor. La santidad absoluta del Creador determina la naturaleza de la gracia divina. Sus leyes siempre operan bajo este estándar. Una vez que se logra comprender y se mantiene esta concepción de lo infinito de la gracia divina y de los actos regios y judiciales de Dios en la justificación y adopción, jamás se podrán cuestionar.

La gracia preveniente, como lo indica el término, es la gracia que “va antes” o prepara el alma para entrar en el estado inicial de salvación. Es la gracia preparatoria que el Espíritu Santo ejerce hacia el ser humano indefenso en el pecado. En lo que respecta a la culpa, se puede considerar como misericordia; en relación a la impotencia, es el poder que capacita. Por tanto, se puede definir como la manifestación de la influencia divina que precede a toda la vida regenerada. El tema está rodeado de dificultades peculiares y lo estudiaremos cuidadosamente. Consideraremos (1) La aproximación histórica al tema y (2) la naturaleza de la gracia preveniente. Después de esto analizaremos el tema de manera más cuidadosa al considerar (3) La gracia preveniente y la agencia humana.

Aproximación histórica al tema. La idea de la gracia o *cáris* es fundamental tanto para el Antiguo como para el Nuevo Testamento. En el Antiguo Testamento hallamos textos tales como “No contendrá mi espíritu con el hombre para siempre” (Génesis 6:3), y “No con ejército, ni con fuerza, sino con mi espíritu, ha dicho Jehová de los ejércitos” (Zacarías 4:6). En el Nuevo Testamento abundan los textos que hablan del tema. Nuestro Señor dice: “Nadie puede venir a mí, si el Padre, que me envió, no lo atrae” (Juan 6:44), y luego: “porque separados de mí nada podéis hacer” (Juan 15:5). Pablo utiliza el término frecuentemente, por ejemplo cuando dice: “Cristo, cuando aún éramos débiles (*aszonenon*, indefensos) a su tiempo murió por los impíos (*asebén*, sin Dios)” (Romanos 5:6). “Pero Dios muestra su amor para con nosotros, en que siendo aún pecadores (*amartolón*, transgresores), Cristo murió por nosotros” (Romanos 5:8). “Porque, si siendo enemigos (*ecthroi*,

bajo ira), fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, mucho más, estando reconciliados, seremos salvos por su vida” (Romanos 5:10). “Y ni mi palabra ni mi predicación fueron con palabras persuasivas de humana sabiduría, sino con demostración del Espíritu y de poder, para que vuestra fe no esté fundada en la sabiduría de los hombres, sino en el poder de Dios” (1 Corintios 2:4-5). “No que estemos capacitados para hacer algo por nosotros mismos... nuestra capacidad proviene de Dios” (2 Corintios 3:5). “Él os dio vida a vosotros, cuando estabais muertos en vuestros delitos y pecados” (Efesios 2:1). “Porque por gracia sois salvos por medio de la fe; y esto no de vosotros, pues es don de Dios” (Efesios 2:8). “Porque Dios es el que en vosotros produce así el querer como el hacer, por su buena voluntad” (Filipenses 2:13). “Pues nuestro evangelio no llegó a vosotros en palabras solamente, sino también en poder, en el Espíritu Santo y en plena certidumbre” (1 Tesalonicenses 1:5). “De que Dios os haya escogido desde el principio para salvación, mediante la santificación por el Espíritu y la fe en la verdad” (2 Tesalonicenses 2:13, compárese con 1 Pedro 1:2). “La gracia de Dios se ha manifestado para salvación a toda la humanidad, y nos enseña que, renunciando a la impiedad y a los deseos mundanos, vivamos en este siglo sobria, justa y piadosamente” (Tito 2:11, 12). Éstas solo son unas pocas de las muchas referencias que se pueden citar en la presentación de la verdad fundamental de la salvación a través de la gracia.

1. Durante el tiempo de los primeros padres, al parecer jamás se cuestionó la doctrina de la gracia preveniente, excepto de parte de los gnósticos y maniqueos. Justino (cerca del 165) dice: “A fin de que podemos seguir aquellas cosas que le agradan... Él no solo persuade, sino que conduce a la fe”. Tertuliano (cerca del 220) escribe que “la grandeza de algunas cosas buenas es insuperable, para que solo la grandeza de la inspiración divina sea eficaz para lograrlas y practicarlas”. Clemente de Alejandría (alrededor del 220) ofrece el mismo testimonio. Dice: “No es sin la gracia eminente que el alma se remonta en vuelo, haciendo a un lado lo que es pesado... Tampoco Dios es involuntariamente bueno, así como el fuego es caliente; sino que en Él la impartición del bien es voluntaria, incluso cuando Él recibe primero la petición. Tampoco será salvo quien es salvo en contra de su voluntad... Dios ministra la salvación a quienes cooperan para lograr el conocimiento y la buena conducta”. Orígenes (alrededor del 254) declara que “nuestra perfección no resulta sin que nosotros hagamos

nada; con todo no es completamente por nosotros mismos, sino que Dios produce la mayor parte de ella”. Así también Cipriano (cerca del 258) escribe: “Si, al depender de Dios con todas tus fuerzas y con todo tu corazón, solo eres lo que has comenzado a ser, se te concede el poder para hacerlo en proporción al incremento de la gracia espiritual”. Podemos decir entonces que en un sentido amplio, los primeros padres consideraron la doctrina de la gracia preveniente. Sin embargo, la interpretación laxa de los padres griegos condujo al pelagianismo; mientras que en el occidente el énfasis extremo en elemento divino resultó en el agustinianismo. De esa manera surgió la gran controversia entre los dos tipos de teología: el oriente representado por el pelagianismo y el occidente, por el agustinianismo.

2. El pelagianismo constituyó una desviación radical de la fe ortodoxa. Antes del siglo quinto, Pelagio, un monje británico de elevado rango, y Celestio su amigo, viajaron a Roma donde se opusieron con cierto entusiasmo a las doctrinas comúnmente aceptadas del pecado original y de la gracia preveniente. Negaban el pecado original y consideraban la gracia preveniente como la capacidad innata no destruida del alma para el bien. Esa santidad natural de la mente solo necesitaba la ayuda de la instrucción para lograr la santidad. La gracia del Espíritu Santo, por tanto, no era absoluta sino solo relativamente necesaria para la salvación. Que esta doctrina era nueva, no requiere de ninguna otra prueba que la impresión que logró en la mente de la gran mayoría de los teólogos eruditos de ese tiempo. Jerónimo atribuye las nuevas opiniones a Rufino, que según él las tomó prestadas de Orígenes. Isidoro, Crisóstomo y Agustín se opusieron fuertemente a las nuevas doctrinas y más tarde aseguraron su condena en el Sínodo de Cartago en el año 412 d.C.

3. El agustinianismo representa el extremo opuesto del pensamiento. En vez de negar el pecado original como lo hizo Pelagio, Agustín lo convirtió en el fundamento de todo su sistema teológico. La caída había privado a la humanidad de toda capacidad para el bien, la salvación debería ser solo por gracia, sin añadir en nada la cooperación humana. Defendía la libertad de la libertad, pero solo en el sentido de la libertad para el mal. Por tanto, la gracia opera directamente en la voluntad. Ello requería la creencia en un decreto divino que determinara el número exacto de quienes habrían de ser salvos. A éstos, como elegidos, se les aplicaba la gracia, que incluía la gracia irresistible para el inicio de la vida cristiana, y la gracia preservadora para su final. Por tanto, Agustín

fue el primero en establecer el principio de que “la predestinación es la preparación de la gracia; la gracia, es la concesión misma”. De estas perspectivas de la necesidad de la gracia divina surgió gradualmente una teoría de predestinación. Al inicio ésta no era considerada incondicional, sino que se hacía depender de la creencia en la presciencia de Dios. Por ello Justino dice: “Si la Palabra de Dios predice que algunos ángeles y personas ciertamente sean castigados, lo hace así debido a que conoce con anticipación que ellos serán malvados incorregibles”. Así también Ireneo dice: “Dios, al conocer anticipadamente el número de quienes no creerían, puesto que conoce anticipadamente todas las cosas, los abandonó a la incredulidad”. No obstante, con Agustín el sistema de los decretos divinos asumió la forma de fatalismo. Él pasó aparentemente por alto el hecho de que el primer beneficio de la expiación fue coextensivo con la ruina del ser humano, y que la gracia universal mitigó la depravación y preservó la libertad de la voluntad. Agustín no fue capaz de desarrollar lógicamente su esquema de la predestinación por no tener una solución para la dificultad que traía el que la gracia electiva estuviera ligada a un sistema sacramental de ordenanzas externas. Casi cien años más tarde, Juan Calvino (1509-1564), una persona de extraordinaria habilidad y entereza de carácter, sistematizó las doctrinas de Agustín, sin el impedimento del sacramentalismo de la iglesia que había restringido así el pensamiento de su gran predecesor. Su doctrina de la predestinación, que revivió de Agustín, la desarrolló en oposición a los puntos de vista laxos del pecado y de la gracia que sostenía la iglesia católica romana. En este punto se le unieron otros reformadores (Lutero, Melanchthon y Zuinglio), pero en sus posturas supralapsarianistas él se mantuvo solo.⁷

4. Los arminianos constituyen una posición intermedia entre el pelagianismo y el agustinianismo. Los arminianos o “remonstrantes” protestaron contra las doctrinas de Agustín sistematizadas por Calvino. Se oponían especialmente a la predestinación rígida del sistema. Jacobo Arminio (1560-1609), quien era profesor de teología de la Universidad de Leiden, fue atacado abiertamente por su oponente estrictamente calvinista, Francis Gomarus (1563-1641), y de esto siguió una prolongada y amarga discusión. Jacobo Arminio murió en 1619, pero Simón Episcopio (1583-1643), un dogmatista de gran reputación, continuó la controversia que defendió su posición. Bajo el liderazgo de Episcopio, los arminianos formularon una declaración conocida como “los Cinco Puntos de Remonstrancia” que fue presentada ante los Estados

Alemanes en 1610. A esto se debió que se les conociera como los remonstrantes. Se sostuvo una conferencia para resolver la disputa, pero terminó sin resultados definitivos. Se convocó un sínodo entre los años 1618 y 1619 conocido como el Sínodo de Dort,⁸ que se reunió el 13 de noviembre de 1618 y se prolongó hasta el 9 de mayo de 1619, con un total de ciento cincuenta y cuatro sesiones. Ante este sínodo los remonstrantes comparecieron en las personas de trece diputados, encabezados por Episcopio. Todo aparentaba que su causa estaba perdida. El sínodo redactó noventa y tres cánones, combatió los principales dogmas y desarrolló más completamente el sistema calvinista. Los cánones de Dort, por tanto, constituyen una porción importante de los símbolos calvinistas.⁹

La naturaleza de la gracia preveniente. Es tiempo de considerar la doctrina de la gracia preveniente como la desarrollaron los primeros arminianos, y en su forma distintiva y final dentro del wesleyanismo. La declaración original la hallamos en el cuarto artículo de los Cinco Puntos de los Remonstrantes, y es como sigue: “Que esta gracia o energía divinas del Espíritu Santo, que sana los desórdenes de la naturaleza corrupta, inicia, desarrolla y lleva a la perfección todo lo que se puede llamar bueno en el ser humano; y que, por consecuencia, todas las buenas obras, sin excepción, se han de atribuir solo a Dios y a la operación de su gracia; no obstante, esta gracia no obliga al ser humano a actuar en contra de su inclinación, antes, el pecador impenitente la puede resistir y hacerla ineficaz por medio de su voluntad perversa”. Richard Watson, en su libro, *Theological Institutes*, analiza y plantea en forma de proposiciones este artículo como sigue:

1. Todo lo que se puede conocer como bueno en el ser humano, antes de la regeneración, ha de atribuirse a la obra del Espíritu de Dios. El ser humano personalmente es completamente depravado y no es capaz ni de pensar ni de hacer algo bueno, como se muestra en el artículo anterior.

2. Que el estado de la naturaleza en la que se halla el ser humano antes de la regeneración, en cierto sentido es un estado de gracia: gracia preliminar o preveniente.

3. Que en el periodo preliminar existe una continuidad en la gracia: el Espíritu Santo inicia, desarrolla y perfecciona todo lo que se puede llamar bueno en el ser humano. El Espíritu de Dios conduce al pecador paso a paso, en proporción a como Él halle respuesta en el corazón del pecador y una disposición a la obediencia.

4. Que el ser humano coopera con el Espíritu divino, trabajando el Espíritu Santo con la voluntad libre del ser humano, despertándolo, ayudándolo y dirigiéndolo a fin de asegurar la sumisión a las condiciones del pacto por cuyo medio el ser humano puede ser salvo.

5. Que Dios concede la gracia a todos los seres humanos para llevarlos a la salvación a través de Jesucristo, pero que el ser humano por su libre voluntad puede resistir esta gracia y hacerla ineficaz.

A la luz de este análisis parece que los puntos esenciales del sistema arminiano de la gracia son los siguientes: (1) la incapacidad del ser humano como completamente depravado; (2) el estado de la naturaleza es en cierto sentido un estado de gracia por medio del beneficio incondicional de la expiación; (3) la continuidad de la gracia que excluye la distinción calvinista entre la gracia común y la eficaz; (4) el sinergismo o la cooperación entre la gracia y la libre voluntad; y (5) el poder del ser humano para resistir finalmente la gracia de Dios que se le ha concedido libremente. Ahora hemos de dar a estos puntos una atención más específica.

La Biblia en todas partes da por sentado la impotencia e incapacidad del ser humano. Por tanto, el asunto de la depravación¹⁰ total, o la pérdida de la imagen moral de Dios, no establece la línea divisoria entre el arminianismo y calvinismo. En esto están de acuerdo, con la excepción de que el calvinismo atribuye a la depravación la idea de culpa, lo cual rechazan tanto el wesleyanismo como el arminianismo. El siguiente párrafo del libro, *Theological Institutes*, por Richard Watson, lo corrobora. “El calvinismo sostiene que el pecado de Adán introdujo en la naturaleza una impotencia y depravación radicales tales que es imposible que sus descendientes hagan algún esfuerzo voluntario (por sí mismos) hacia la piedad y la virtud, o de alguna manera puedan corregir y mejorar su carácter moral y religioso; y que la fe y todas las gracias cristianas son comunicadas por la operación exclusiva e irresistible del Espíritu de Dios, sin ningún esfuerzo o concurrencia de parte de los seres humanos” (Richard Watson, *Theological Institutes*, II:48). Cuando Watson comenta este párrafo dice: “La última parte de esta declaración nos da la peculiaridad calvinista; la primera parte no es exclusiva de ellos”. En cuanto al estado natural del ser humano, Arminio, en su estilo contundente, dice que “el ser humano se ve a tal punto totalmente abrumado como por un diluvio que ninguna parte en él está libre del pecado y, por ello, cualquier cosa que proceda de él se cuenta como pecado”. El verdadero arminiano, al igual que el completamente calvinista, admite la depravación de la

naturaleza humana, y por eso magnifica la gracia de Dios en la salvación. De hecho, aquel es capaz de desarrollar su sistema de gracia con mayor consistencia que el calvinista mismo. Porque este último, a fin de dar cuenta de ciertas disposiciones buenas y ocasionales inclinaciones religiosas en aquellos que nunca dan evidencia de una presente conversión, está obligado a adjudicarlas a la naturaleza o “gracia común”, mientras que el primero se las adjudica solo a la gracia.

De acuerdo a la teología arminiana, el estado natural es en cierto sentido un estado de gracia. Por ello Juan Wesley dice: “Si aceptamos que todas las almas de las personas están muertas por naturaleza en sus pecados, esto no excusa a nadie, ya que vemos que no existe nadie que se halle en un mero estado natural; no hay nadie, a menos que haya apagado al Espíritu, que se halle completamente desprovisto de la gracia de Dios. Ninguna persona viva se halla completamente destituida de lo que se conoce vulgarmente como conciencia natural. Pero esto no es natural: se le debe denominar más correctamente la gracia preveniente. Cada persona la tiene en menor o mayor medida, sin que espere el llamado del ser humano” (Juan Wesley, *Sermon: Working Out Our Own Salvation*).

El arminianismo¹¹ cree en la continuidad de la gracia. Juan Wesley pone énfasis especial en este punto. En su sermón sobre “El camino bíblico de la salvación” dice: “La salvación de la que se podría estar hablando aquí entendemos que es la obra completa de Dios, desde los primeros inicios de la gracia en el alma hasta que se consuma en la gloria. Si tomamos esto en su amplitud más elevada incluirá todo lo que se forja en el alma por lo que se conoce frecuentemente como conciencia natural, pero que debe ser gracia preveniente; toda la atracción del Padre; los deseos de Dios, que si cedemos a ellos, se incrementan más y más; todo ello es luz, con la cual el Hijo de Dios ‘alumbró a todo hombre’; todas las convicciones que obra su Espíritu, vez tras vez, en cada ser humano; aunque es verdad que la generalidad de los seres humanos las ahogan tan pronto como pueden, y después de un tiempo olvidan, o al menos niegan, que siquiera las han tenido en alguna ocasión”.

El sinergismo o la cooperación entre la gracia divina y la voluntad humana es otra de las verdades básicas del sistema arminiano. La Biblia presenta al Espíritu obrando a través y con la cooperación del ser humano. Sin embargo, a la gracia divina siempre se le da preeminencia, y esto obedece a dos razones: (1) La capacidad para la vida religiosa se

halla en la profundidad de la naturaleza y constitución del ser humano. La así llamada “conciencia natural” se debe a la influencia universal del Espíritu. Es la gracia preliminar en las mismas raíces de la naturaleza del ser humano, a la que él se puede rendir o a la que él puede resistir. El hecho de que el ser humano desde la caída sea un agente moral libre, es tanto efecto de la gracia como necesidad de su naturaleza moral. (2) La influencia del Espíritu en unión con la Palabra llaman de manera irresistibles la atención del ser humano natural. Él puede resistirla, pero no puede escapar de ella. Esta gracia se mueve a la voluntad a través de los afectos de la esperanza y el temor, y al alcanzar los lugares más profundos de su naturaleza, la dispone para que se someta a las demandas de la Palabra, ya sea que se le presente directa o indirectamente. Pero esta gracia divina siempre trabaja con el ser humano de manera que no interfiera con la libertad de su voluntad. “El ser humano”, dice William Burton Pope, “se determina a sí mismo a la salvación a través de la gracia divina; jamás es tan libre como cuando es gobernado por la gracia”.

Finalmente, el arminianismo sostiene que la salvación es completamente por gracia, ya que la gracia divina inicia cada movimiento del alma hacia Dios; pero también reconoce en un verdadero sentido la cooperación de la voluntad humana debido a que, en última instancia, ésta permanece con el agente libre respecto a si acepta o rechaza la gracia que se le ofrece.¹²

Gracia preveniente y participación humana. La relación entre la libre gracia y la participación humana demanda un mejor análisis. Esta relación se puede resumir brevemente en las siguientes proposiciones: (1) La gracia preveniente ejerce su acción en el ser humano natural, o en el ser humano en su condición subsecuente a la caída. Esta gracia se ejerce en todo su ser, y en cualquier elemento o capacidad particular de su ser. El pelagianismo considera que la gracia solo actúa sobre el entendimiento, en tanto que el agustinianismo adopta la posición contraria al suponer que la gracia determina la voluntad a través del llamado eficaz. El arminianismo defiende una postura psicológica más correcta. Insiste en que la gracia no opera solamente sobre el intelecto, los sentimientos o la voluntad, sino sobre la persona o ser central que se halla en la base y detrás de todos los afectos y atributos. Con ello preserva la creencia en la unidad de la personalidad. (2) La gracia preveniente se ocupa del ser humano como un agente libre y responsable. La caída no destruyó la imagen natural de Dios en el ser humano,

tampoco destruyó ninguna de las capacidades de su ser. No destruyó la capacidad de pensamiento que pertenece al intelecto ni el poder del afecto que pertenece a los sentimientos. Asimismo, tampoco destruyó el poder de volición que pertenece a la voluntad. (3) La gracia preveniente se ocupa, además, de la persona como un esclavo del pecado. No solo está depravado el corazón natural, sino que hay que añadir a esto la depravación adquirida que corresponde a la transgresión actual. Esta esclavitud no es absoluta, porque el alma está consciente de su cautiverio y se revela contra él. Sin embargo, existe una propensión pecaminosa, comúnmente conocida como “inclinación a pecar”, que determina la conducta al influir la voluntad. De esa manera, la gracia es necesaria, no para restaurarle a la voluntad su poder de volición, ni el pensamiento y el sentimiento al intelecto y a la sensibilidad, ya que éstos jamás se perdieron, sino para despertar el alma a la verdad sobre la que se apoya la religión, y para mover los afectos al reclutar el corazón al lado de la verdad. (4) La cooperación continua de la voluntad del ser humano con la gracia originadora del Espíritu hace que la gracia preveniente se fusione directamente con la gracia salvífica, sin necesidad de ninguna distinción arbitraria entre “gracia común” y “gracia eficaz” como en el sistema calvinista.¹³ Debido a su insistencia en la cooperación de la voluntad humana, los arminianos han sido acusados de pelagianos, como también por el hecho de insistir en el mérito humano en lugar de la gracia divina en la salvación. Pero los arminianos siempre han sostenido que la gracia es preeminente, y que el poder mediante el cual el ser humano acepta la gracia otorgada de Dios procede de Dios (E. J. Banks); y “el poder por el cual el ser humano coopera con la gracia es la gracia misma” (William Burton Pope). En oposición al agustinianismo, que sostiene que el ser humano no tiene poder para cooperar con Dios hasta después de la regeneración, los arminianos sostienen que a través de la gracia preveniente del Espíritu, incondicionalmente otorgada a todos los seres humanos, el poder y la responsabilidad de la agencia (participación) libre existe desde el mismo principio de la vida moral.

EL ARREPENTIMIENTO

La doctrina del arrepentimiento es fundamental en el sistema cristiano, y debe ser estudiada cuidadosamente a la luz de la Palabra de Dios. Cristo dijo de sí mismo: “porque no he venido a llamar a justos, sino a pecadores al arrepentimiento” (Mateo 9:13). Tanto Juan el

Bautista como Jesús predicaron el arrepentimiento como la condición básica para entrar al reino de Dios (Mateo 3:2, 8; 4:17). Dios procura conducir a las personas al arrepentimiento no solo por medio de sus amonestaciones (Romanos 2:4; 2 Tesalonicenses 2:25; Apocalipsis 2:5, 16) sino mediante sus juicios (Apocalipsis 9:20-21; 16:9). Sin embargo, como condiciones de la salvación, el arrepentimiento a Dios y la fe en nuestro Señor Jesucristo están siempre unidos. Ambos proceden de la gracia preveniente, pero difieren en esto: que la fe que salva es el instrumento al igual que la condición para la salvación, y como tal, necesariamente debe fluir de la gracia y seguir al arrepentimiento. Por esta razón frecuentemente se ha establecido que la fe es la única condición para la salvación, y el arrepentimiento, la condición de la fe. De aquí que Juan Wesley diga que “El arrepentimiento y sus frutos solo remotamente son necesarios; necesarios para la fe; mientras que la fe es necesaria directa y necesariamente para la justificación. Se sigue que la fe es la única condición que es necesaria de manera inmediata y próxima para la justificación” (Wesley, *Sermon xliii*). Ambos constituyen propiamente una introducción al estado de la salvación, pero la fe salvífica es el único punto de transición por el cual la convicción pasa a la salvación.

El sustantivo griego *metánoia*, que se traduce al español como arrepentimiento, propiamente “denota el recuerdo del alma de sus propias acciones, de tal manera que ello produzca tristeza al hacer la revisión, e incluye toda la alteración respecto a las perspectivas, disposición y conducta que se ven afectadas por el poder del evangelio”. La palabra *metamélomai* también se traduce *arrepentirse*, como en el caso de Mateo 27:3; 2 Corintios 7:8; y Hebreos 7:21. La distinción entre las dos formas verbales de *metamélomai* y *metánoia* es ésta: la primera hace referencia más apropiadamente a la contrición y significa un cambio triste de la mente; en tanto que la última conlleva la idea de una tristeza que conduce al abandono y a apartarse del pecado. Macknight dice que “la palabra *metánoia* denota propiamente un cambio tal de la opinión de uno respecto a ciertas acciones que uno ha hecho, que produce un cambio en la conducta para lo mejor. Pero la palabra *metamélomai* implica la pena que siente uno por lo que ha hecho, aunque no le siga la alteración de la conducta”. En la Vulgata, la palabra *metánoia* se traduce como “hacer penitencia”. Cuando Lutero descubrió que arrepentimiento significaba un cambio de mente en lugar de “hacer

penitencia”, cambió su punto de vista sobre la religión, y constituyó uno de los principales factores para iniciar la Reforma.

*Definiciones de arrepentimiento.*¹⁴ Podemos anotar las siguientes definiciones entre muchas: Juan Wesley dice: “Yo defino el arrepentimiento como convicción de pecado, que produce verdaderos deseos y resoluciones sinceras de enmienda”. De acuerdo a Richard Watson: “El arrepentimiento evangélico es una tristeza piadosa (divina) que la Palabra y el Espíritu de Dios obran en el corazón de una persona pecadora, y por el que ésta, por un sentimiento de su pecado, como ofensivo a Dios que mancha y perjudica su propia alma, y por una aprehensión de la misericordia de Dios en Cristo, con pena y aborrecimiento de todos sus pecados conocidos, se vuelve luego a Dios como su Salvador y Señor”. “El arrepentimiento”, dice Adam Clarke, “implica que una porción de sabiduría es comunicada al pecador, obteniendo así él sabiduría para salvación; que es transformada su mente, sus propósitos, sus opiniones y sus inclinaciones; y que como resultado se da un cambio completo en su conducta”. William Burton Pope nos ofrece la siguiente declaración: “El arrepentimiento es una convicción de pecado divinamente obrada, que resulta de la aplicación que hace el Espíritu Santo de la ley condenatoria a la conciencia o al corazón. Se ratifica a sí mismo en contrición, la que lo distingue del mero conocimiento del pecado; en sumisión a la sentencia judicial, que es la esencia de la verdadera confesión; y en el esfuerzo sincero de enmendarse, que desea hacerle reparación a la ley deshonrada. De ahí que tiene que venir de Dios y retorna a Él, siendo el Espíritu Santo, al utilizar la ley, el agente que produce este cambio divino preliminar”. Estas definiciones plantean de manera suficiente la verdadera naturaleza del arrepentimiento.

Elementos divino y humano en el arrepentimiento. Ya hemos ofrecido un estudio de las definiciones que aclaran que existen dos factores implicados en el arrepentimiento genuino: el divino y el humano. La suposición de que el arrepentimiento es un acto puramente humano que se completa con el ejercicio autónomo de los propios poderes del pecador, implica abusar de Dios; mientras que verlo solo como la obra de Dios significa hundirse en el descuido y la desesperación. Es necesaria la comprensión correcta de este tema para evitar caer en un extremo o en el otro. Se dice que Dios es el autor del arrepentimiento. Pero Él no se arrepiente por nosotros, Él otorga y concede el arrepentimiento (Hechos 4:31; 11:18) en el sentido de que hace posible el

arrepentimiento. Por ello, como lo expresa nuestro credo, “El Espíritu de Dios da a todos los que quieran arrepentirse la ayuda benigna de la contracción de corazón y la esperanza de misericordia para que puedan creer a fin de recibir perdón y vida espiritual” (*Manual de la Iglesia del Nazareno*, Artículo de Fe VIII). Es necesario atender aquí a diversos puntos controversiales.

1. El arrepentimiento¹⁵ presupone la condición pecaminosa de la humanidad. También presupone tanto la completa depravación del ser humano en su estado natural como la necesidad de la gracia preveniente. Juan Wesley y Richard Watson recalcan ambos elementos, sin permitir nunca que se reduzcan a la idea calvinista de la gracia irresistible por un lado, o al moralismo pelagiano por el otro. Al dar por sentado la depravación de la humanidad, Watson declara que el “don” llega a todos en gracia preveniente, “removiendo las influencias del Espíritu Santo un grado tal de su muerte espiritual que produce en ellos varios grados de sentimiento religioso, capacitándolos para buscar el rostro de Dios para volverse cuando Él reprende, y por el mejoramiento de esa gracia, para arrepentirse y creer en el evangelio”.

2. El arrepentimiento es resultado de la obra llena de gracia del Espíritu Santo en las almas de las personas. La benignidad de Dios guía al arrepentimiento (Romanos 2:4). La aplicación divinamente realizada de la ley divina es el medio que lleva a cabo el arrepentimiento. El primer efecto de la obra del Espíritu es la *contrición*, o la tristeza piadosa por el pecado. En el Antiguo Testamento, esta condición se conocía como “un corazón contrito y humillado” (Salmos 51:17), siendo el corazón la personalidad interior y no solo los afectos, el intelecto o la voluntad. De esa manera, el verdadero arrepentimiento no es una tristeza por el pecado independientemente de su abandono, lo que Pablo llama “tristeza del mundo” (2 Corintios 7:10); tampoco es una reforma independientemente de la tristeza piadosa que obra el arrepentimiento para salvación. Aún más, la contrición es una convicción de pecado como algo universal y no solo de los pecados particulares, aunque éstos puedan ser, y generalmente constituyan los puntos focales de la obra de convencimiento del Espíritu. Sin embargo, en su sentido más genuino y profundo, la contrición es una nueva conciencia moral del pecado, por medio de la cual el pecador se identifica con la actitud de Dios hacia el pecado y piensa como Dios piensa acerca de él. Dios odia el pecado, y desde lo más profundo de su ser, lo repudia y aborrece. Aquí yace el significado ético del verdadero arrepentimiento.

El segundo efecto de la obra del Espíritu asume la forma de confesión. En esencia, ésta es una sumisión personal a la ley como la aplica el Espíritu, y ha de verse bajo dos aspectos: (1) como condenación, en la que el pecador acepta el juicio como algo justo; y (2) como impotencia o convicción de su completo desamparo ante la ley. “Pero al venir el mandamiento, el pecado revivió y yo morí” (Romanos 7:9). Por tanto, el verdadero arrepentimiento “marchita absolutamente toda esperanza en la persona en cuanto a capacidad presente o futura”.

3. Finalmente, el arrepentimiento¹⁶ es un acto personal del pecador en respuesta a la convicción y apelación del Espíritu. De hecho, Dios le concede el poder, pero la acción necesariamente es personal. Este poder no se concede arbitrariamente, ni la función del Espíritu es una función compulsiva. Dios, por medio de su Espíritu, aplica la verdad al corazón del pecador y le descubre a su mente la cantidad y agravio de los pecados que él ha cometido, y la revelación de la ira eterna a la cual se hace acreedor. Y a la luz de esta revelación, y de la gracia que se le concede, se demanda que él se arrepienta y se vuelva a Dios. Él puede aceptar la verdad o la puede rechazar; pero si no se arrepiente, es porque él no quiere. Podemos decir entonces que el arrepentimiento incluye (1) la convicción de que “hemos hecho cosas que no debimos haber hecho, y que hemos dejado de hacer aquellas que deberíamos haber hecho”; que somos culpables ante Dios y si morimos en este estado seremos enviados al infierno; (2) que el arrepentimiento incluye contrición por el pecado, y que el recuerdo de los pecados siempre será doloroso y la carga intolerable; (3) que el verdadero arrepentimiento implica una reforma, un volverse del pecado a Dios y dar frutos dignos de arrepentimiento. Por esta razón Charles G. Finney define el arrepentimiento como “un volverse del pecado a la santidad, o más estrictamente, de un estado de consagración a sí mismo a un estado de consagración a Dios”; mientras que Daniel Steele dice que, “Al arrepentimiento evangélico se le denomina arrepentimiento hacia Dios porque consiste en volverse del pecado a la santidad, y esto implica sentimiento y odio del pecado, y amor de la santidad”.

El estado de penitencia. El arrepentimiento es un acto, la penitencia es un estado del alma como consecuencia de ese acto.

Por tanto, la penitencia es la actitud que pertenece a cada uno de los seres morales recuperados del pecado, y como tal no solo existirá en cada etapa subsecuente de su vida, sino que también tendrá cabida en el cielo. Juan Wesley dice: “Se supone generalmente que el arrepenti-

miento y la fe son solo la puerta de la religión; que solo son necesarios al inicio de nuestro caminar cristiano, cuando somos instalados en el camino del reino... Pero sin descartar lo anterior, también existe un arrepentimiento y fe (tomando estos términos en otro sentido, un sentido que no es exactamente el mismo ni completamente diferente) requeridos después de haber creído en el evangelio, y ciertamente en cada etapa subsecuente de nuestro caminar cristiano; de lo contrario no podríamos correr la carrera que se nos ha puesto delante. Porque este arrepentimiento y fe son tan plenamente necesarios para nuestro permanecer y crecer en la gracia, como lo fueron la fe y el arrepentimiento anteriores para nuestra entrada al reino de Dios” (Juan Wesley, *Sermon: The Repentance of Believers*). El verdadero arrepentimiento obra un cambio radical de la mente, un cambio que se manifiesta en el intelecto, los sentimientos y la voluntad. En un sentido literal, por supuesto, el verdadero penitente tiene la misma mente y las mismas facultades que antes, pero estas han experimentado una revolución interior. Él tiene el mismo intelecto, pero ahora funciona de una manera diferente. Como ser humano natural, él era espiritualmente ciego, pero ahora percibe verdades que jamás habían penetrado a su mente. También ve muchas cosas en una nueva luz, porque ahora las ve en una nueva perspectiva. Además se registra un cambio en sus sentimientos o afectos. Anteriormente él descansaba en una falsa seguridad, y era insensible a las amenazas de la ley; ahora sus sentimientos se han revertido extrañamente. Ahora odia lo que anteriormente amaba, y ama lo que antes odiaba. También se observa un cambio en su voluntad. Antes él estaba encadenado por las cadenas de oscuridad y pecado, ahora halla su voluntad liberada de sus impedimentos y es capaz de funcionar en el reino espiritual. De esa manera, el verdadero arrepentimiento produce un cambio de mente, al que seguido por un acto de fe salvadora, lleva al alma al estado de salvación inicial; y la continuación de la penitencia como estado hace posible la recepción de mayores beneficios y una comunión duradera con Dios.

La necesidad del arrepentimiento. El arrepentimiento es esencial para la salvación. Esto procede de la discusión previa y no es necesario que lo tratemos ampliamente aquí. De Cristo como nuestra autoridad más elevada tenemos estas palabras: “antes si no os arrepentís, todos pereceréis igualmente” (Lucas 13:3). Este no es un requisito arbitrario, sino que resulta del pecado mismo. El pecado es rebelión contra Dios. Por tanto, no puede haber salvación sin que se renuncie al pecado y a

Satanás. El pecado es tan incongruente con la felicidad como lo es con la santidad. Y no puede haber liberación del pecado ni de Satanás sin un verdadero arrepentimiento. Hasta que no haya un profundo sentimiento de la maldad del pecado, y una completa renuncia a él, el alma no está preparada para los ejercicios espirituales y para el gozo santo.¹⁷ El arrepentimiento es verdaderamente amargo, con todo, el recuerdo de esa amarga copa será ocasión de alabanza para los redimidos por siempre. En su adaptación a las necesidades humanas, por tanto, el arrepentimiento exhibe impresionantemente la sabiduría y benevolencia divinas.

LA FE SALVADORA

El arrepentimiento conduce inmediatamente a la fe salvadora, la cual es al mismo tiempo condición e instrumento de la justificación. Por tanto, la fe constituye el vínculo de unión entre la gracia preveniente y el estado inicial de salvación. La expresión “fe salvadora”, sin embargo, se utiliza en un sentido particular, y deberá distinguirse por un lado del principio de fe que pertenece generalmente a la naturaleza humana, y por el otro, de la seguridad de la fe la que fluye la vida cristiana. Consideraremos entonces: (1) La naturaleza de la fe en general; (2) La fe salvadora, o fe como condición o instrumento de la salvación; y (3) La fe como una gracia de la vida cristiana.

La naturaleza de la fe en general. La fe se ha definido como “el crédito que se le da a la verdad”, o “un asentimiento pleno de la mente a una declaración o promesa por causa de la autoridad de la persona que las hace” (compárese con Jonathan Weaver, *Christian Theology*, 156). Es ese principio de la naturaleza humana que acepta lo invisible como existente, y que admite como conocimiento aquello que recibe en base a evidencia o autoridad. Este principio general de la fe, cuando se dirige al evangelio y se ejercita bajo la gracia preveniente del Espíritu, se convierte en fe salvadora. Las raíces de la idea cristiana de la fe se originan en el Antiguo Testamento, pero también han sido modificadas por el uso y costumbre de griegos y romanos. En su forma simple, la palabra hebrea traducida como fe significa “apoyar, mantener o sostener”. En su forma pasiva significa “ser firme, estable y fiel”. El uso de la palabra conlleva casi en cada caso, la idea de confianza en la persona del Jehová del antiguo pacto. Por esta razón Oehler define la fe como se utiliza en el Antiguo Testamento, a saber, “el acto de hacer que el corazón sea firme, inmutable y seguro en Jehová”. La palabra griega

para fe es *pistis*, (que procede de *peitho*, persuadir), y significa “confiar” o “estar persuadido” de que su objeto, sea persona o cosa, es digno de confianza. La palabra latina *credere* significa “creer” o “confiar” en otro. De ahí procede la expresión “dar crédito”, o creer en la declaración de otro como verdadera o poner la confianza en otro. Esa palabra se traduce usualmente como “creer” y hace referencia más específicamente al asentimiento intelectual de la verdad. La palabra *fides* es otro término del latín y también significa “ejercer confianza en” o “depositar la confianza en” otro. *Fides* pone el énfasis no tanto en lo intelectual, sino en los aspectos volitivos y emocionales de la fe. En sus diversas formas, la palabra se traduce comúnmente como “fe”, “fidelidad” o “lealtad”. La palabra española “fe” procede de la palabra latina *fides*. Por la derivación de todas estas palabras, es evidente que el elemento principal de la fe es la confianza.¹⁸ Los teólogos antiguos definían comúnmente la fe como (1) el asentimiento de la mente; (2) el consentimiento de la voluntad; y (3) un recostarse o reclinarse, que implicaba el elemento de confianza.¹⁹ Entonces, el significado comprensivo de la fe siempre deberá ser confianza: aquello que sustenta nuestras expectativas y jamás nos decepciona. Por tanto, se opone a todo lo que es falso, irreal, engañoso, vacío e indigno. La fe es lo que pretende ser, por lo tanto es digna tanto de credibilidad como de confianza.

Podemos extraer diversas deducciones a fin de comprender mejor los varios elementos que participan en la verdadera naturaleza de la confianza y de la fe. (1) La fe implica un conocimiento previo de su objeto. Esto se aplica al elemento intelectual de la fe o asentimiento de la mente. Es en este sentido de “creencia” en el que el conocimiento ha de considerarse como antecedente de la fe, pero solo es así en cuanto a actos específicos. Una proposición que debe creerse debe estar o expresada o implícita, y debe acarrear suficiente evidencia, sea verdadera o supuesta. Los juicios imperfectos se deben a la falla en la distinción entre la evidencia verdadera o supuesta. Más aún, la constitución de la mente es tal que no puede impedir asentir a una proposición si la misma está sustentada con suficiente cantidad de evidencia. (2) La fe opera en la vida emocional y volitiva en el grado en que el hecho o la proposición creídos se juzgan como importantes. De esa manera, algo que esté cercano puede juzgarse como de mayor importancia que algo más importante que esté lejano. Si los juicios imperfectos son resultado de una falla en discriminar entre la evidencia verdadera y la supuesta, entonces los elementos emocionales y volitivos de la mente se pueden

mover más a veces por falsos juicios que por la verdad. Aquí se halla lo engañoso del corazón humano. Pone a gran distancia el día malo. Vende su primogenitura por un potaje guisado. Solo la gracia puede despertar la mente a la verdad como se halla en Jesús. Fue bajo la iluminación del Espíritu que Pablo escribió: “no mirando nosotros las cosas que se ven, sino las que no se ven, pues las cosas que se ven son temporales, pero las que no se ven son eternas” (2 Corintios 4:18). (3) Existen grados en la fe. Esto obedece no solo a una percepción limitada de la verdad, sino también a los diversos grados de la fuerza de la fe misma. Nuestro Señor les dijo a sus discípulos: “hombres de poca fe” (Mateo 6:30), mientras que a la mujer cananea le dijo: “¡Mujer, grande es tu fe!” (Mateo 15:28). Pablo habla asimismo de “el que es débil en la fe” (Romanos 14:1); y de nuevo, de la justicia de Dios que se revela “por fe y para fe”, lo que solo puede significar, de un grado de fe a otro. A sus hermanos en Tesalónica les dice: “vuestra fe va creciendo en abundancia” (2 Tesalonicenses 1:3). Así también hallamos a los discípulos pidiéndole al Señor, “Aumentanos la fe” (Lucas 17:5). A la luz de esto entendemos que debemos admitir diferentes grados de fe en el progreso de la vida cristiana.²⁰

La fe salvadora. Con la expresión “fe salvadora” no damos a entender una clase diferente de fe, sino la fe vista como la condición e instrumento de salvación. Hemos observado que el elemento principal de la fe es la confianza; de ahí que la fe salvadora sea una confianza personal en la persona del Salvador. Podemos decir en esta conexión que la causa eficiente de esa fe es función del Espíritu Santo, y que la causa instrumental es la revelación de la palabra respecto a la necesidad y posibilidad de la salvación.²¹ En este punto estamos en deuda con Juan Wesley en cuanto a la idea clara no solo de un planteamiento teológico correcto, sino de una interpretación práctica que resulta vital en la experiencia de los seres humanos. En su sermón sobre “El camino bíblico de la salvación”, él aborda el tema de la fe en relación tanto a la justificación como a la santificación. Dice: “La fe es una evidencia y convicción divinas no solo de que ‘Dios estaba en Cristo reconciliando consigo al mundo’, sino también de que Cristo *me* amó y se entregó a sí mismo por *mi*”. Richard Watson establece que “la fe en Cristo, que en el Nuevo Testamento está vinculada con la salvación, es claramente de esta naturaleza, esto es, combina el asentimiento con la seguridad, la creencia con la confianza”. “La fe por la cual ‘los antiguos obtuvieron buen testimonio’, le unió el asentimiento de la verdad de las revelaciones de Dios a una noble

confesión en sus promesas. “Nuestros padres confiaron en ti, y no fueron confundidos” (Richard Watson, *Theological Institutes*, II:244). William Burton Pope da testimonio también de este doble aspecto de la fe. “La fe como el instrumento de apropiación de la salvación”, dice él, “es la creencia divinamente forjada en lo relatado acerca de Cristo, y la confianza en su persona como Salvador personal: las dos cosas son una” (William Burton Pope, *Compendium of Christian Theology*, II:376). Podemos analizar este tema además como sigue:

1. En la fe hay un elemento divino al igual que uno humano.²² Es “evidencia y convicción divinas”, y “creencia divinamente forjada”. Pero surge inmediatamente la pregunta: “¿Es la fe don de Dios, o es un acto de la criatura?” La pregunta es en sí ambigua, y cada una de sus cláusulas ha sido llevada a los extremos, la primera a una fe antinómica independiente de cualquier operación o función del creyente; y la segunda a un mero asentimiento mental de la verdad. Entre estos dos extremos, el del antinomianismo calvinista y el del racionalismo pelagiano, tanto los primeros como los postreros teólogos arminianos han procurado una posición intermedia. Adam Clarke ofrece quizá la mejor y más sencilla declaración de la posición wesleyana. Dice: “¿No es la fe un don de Dios? Sí, en cuanto a que es el resultado de la gracia; pero la gracia o capacidad para creer, y la acción de creer son dos cosas diferentes. Sin la gracia o capacidad para creer ninguna persona jamás ha podido ni puede creer; pero, con esa capacidad, el acto de fe le es propio. Dios jamás puede creer por nadie, como tampoco se arrepiente por nadie; el penitente, a través de esa gracia que lo capacita, cree por sí mismo: Y no es que cree necesaria o impulsivamente cuando tiene ese poder; el poder para creer puede estar presente mucho tiempo antes de que se ejercite, de otro modo, ¿por qué nos enfrentamos con solemnes advertencias en todas partes de la Palabra de Dios, y amenazas contra aquellos que no creen? ¿No es ésta una prueba de que tales personas tienen la capacidad, pero no la utilizan? Esos no creen, y por lo mismo no se afirman. Por tanto, éste es el verdadero estado de la situación: Dios da la capacidad, el ser humano utiliza la capacidad que se le ha dado, y da gloria a Dios: Sin esa capacidad nadie puede creer; con ella, cualquiera puede” (compárese con Adam Clarke, *Christian Theology*, 135-136. También con su *Commentary*, Hebreos 11:1).

2. La fe tiene un aspecto positivo y otro negativo, esto es, es receptiva y activa. Negativamente, la fe logra vaciar el alma toda y alistarla para Jesús; activamente, se extiende con todo su poder hasta abrazarlo a

Él y a su salvación. La fe en su aspecto negativo se puede considerar equivalente al entendimiento que afecta el corazón; y en su aspecto activo, al entendimiento que afecta la voluntad. Lo primero es función del Espíritu Santo, que convence la mente de pecado y despierta en el corazón fuertes deseos de salvación; lo último, es el instrumento activo por cuyo medio el alma se aferra a Cristo y es capacitada para creer en la salvación del alma.²³

3. La fe es el acto de toda la persona bajo la influencia del Espíritu Santo. No es solo un asentimiento de la mente a la verdad, ni un sentimiento que resulta de las sensibilidades; tampoco es solo el consentimiento de la voluntad a la obligación moral. La verdadera fe es acción de todo el ser humano. Es la acción más elevada de su vida personal: un acto en el cual él integra todo su ser, y en un sentido peculiar se vacía de sí mismo y se apropia los méritos de Cristo. Por esta razón la Biblia declara que: “con el corazón se cree para justicia” (Romanos 10:10). Aquí se considera al corazón como el centro de la personalidad, e involucrando todas sus facultades. Luego, la fe salvadora es más que un mero asentimiento de la mente hacia la verdad; es más que un consentimiento de la voluntad que ocasione una mera reforma externa; y es más que un estado cómodo de las emociones. Se admite que la fe salvadora debe incluir todas estas cosas, pero en su ejercicio más elevado es una confianza inamovible en Dios. Es la aceptación de la ofrenda propiciatoria de Cristo que presentada para la salvación tanto de judíos como de gentiles, y una firme confianza en los méritos de la sangre expiatoria. Esta firme e inamovible confianza en la obra expiatoria de Jesucristo deberá siempre ser el supremo ejercicio de la fe salvadora.

4. La fe salvadora está basada en la verdad revelada en la Palabra de Dios. Por esta razón Pablo define el evangelio como “el poder de Dios para salvación a todo aquel que cree” (Romanos 1:16). Nuestro Señor puso el fundamento para la fe en la verdad revelada cuando dijo: “Pero no ruego solamente por éstos, sino también por los que han de creer en mí por la palabra de ellos” (Juan 17:20). Juan se refiere a su propio evangelio de esta manera: “Pero estas se han escrito para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que, creyendo, tengáis vida en su nombre”. (Juan 20:31). Pablo también declara que Dios nos ha escogido para salvación “mediante la santificación por el Espíritu y la fe en la verdad” (2 Tesalonicenses 2:13); y por lo mismo pregunta: “¿Cómo, pues, invocarán a aquel en el cual no han creído? ¿Y cómo

creerán en aquel de quien no han oído? ¿Y cómo oirán sin haber quien les predique? ¿Y cómo predicarán si no son enviados?... Así que la fe es por el oír, y el oír, por la palabra de Dios” (Romanos 10:14-15, 17). Por consiguiente, Dios concede a la humanidad, a través de su providencia y de su gracia, el fundamento de la verdad salvadora en su eterna e inmutable Palabra.²⁴ Asimismo Él concede las influencias llenas de gracia del Espíritu Santo, para despertar, convencer y conducir el alma a Cristo. Pero la Palabra no debería comprenderse en el sentido solo de la letra, que se nos ha dicho que mata; sino en el Espíritu que da vida. De esa manera una creencia firme en la revelación cristiana conduce al alma a confiar en Cristo quien es el objeto de esa revelación. Podemos decir entonces que el ideal de fe apropiado y definitivo es una Persona divina. “Cuando surge una fe viva en una Persona divina”, dice Henry C. Sheldon, “como consecuencia necesaria sigue una confianza en lo que tiene garantía racional por considerarse representativo del pensamiento o buena voluntad de esa Persona divina. La fe en la Biblia puede ser solo superficial o convencional previa a la confianza en Dios quien se halla detrás de la Biblia. Lo mayor incluye aquí lo menor. La confianza de corazón primero en Dios prepara para una genuina confianza en sus oráculos. A través de una autorenunciación confiada a una voluntad personal somos preparados para confiar en todo lo que aprobamos como una auténtica manifestación de esa voluntad” (Henry C. Sheldon, *System of Christian Doctrine*, 438-439). En este sentido, la creencia a menudo se perfecciona por medio de la confianza personal; y la confianza personal es el medio de fortalecimiento de esa misma creencia.

5. La fe salvadora se halla vitalmente relacionada con las buenas obras. La relación entre la fe y las obras ha sido objeto de considerable controversia en la historia de la iglesia. Muy frecuentemente los calvinistas, en su insistencia en la salvación solo por la fe, han negado las obras, como mérito tanto como condición. Los arminianos niegan el mérito de las buenas obras, pero insisten en ellas como condición de la salvación. La fórmula de Juan Wesley era: “obras, no como mérito, sino como condición”. Pero se debe tener en mente que las obras de las que él habla son consideradas no como que tienen su origen en una naturaleza humana no asistida, sino en la gracia preveniente del Espíritu. Esa posición se plantea en el Artículo X del metodismo, el cual con pocos cambios verbales, es el mismo que el Artículo XII de la Confesión Anglicana.²⁵ “Aunque las buenas obras que son frutos de la

fe, y siguen a la justificación, no pueden quitar nuestros pecados, y están sujetas a la severidad del juicio de Dios, con todo son agradables y aceptables a Dios en Cristo, y surgen de una fe verdadera y viva, de tal modo que por ellas una fe viva puede ser tan evidentemente conocida como un árbol se conoce por sus frutos”. Las buenas obras que se mencionan aquí son agradables a Dios, (1) porque se realizan de acuerdo a su voluntad; (2) porque se llevan a cabo por medio de la ayuda de la gracia divina; y (3) porque son hechas para la gloria de Dios.

A través de todo el evangelio, la gracia y la fe son consideradas como términos correlacionados. “Porque por gracia sois salvos por medio de la fe; y esto no de vosotros, pues es don de Dios” (Efesios 2:8). Los judíos habían llegado a considerar la salvación un asunto de obras, lo que conllevaba la idea de deuda de parte de Dios. Sin embargo, Pablo establece la idea de la fe en contraposición a esas obras, y la idea de la gracia en oposición a esa deuda.²⁶ A la fe del ser humano, él no la consideraba como obra meritoria sino como una condición de la salvación. De ahí que el ser humano se podía salvar solo por la fe, independientemente de las obras meritorias de la ley. Se puede advertir muy bien que este principio de fe operó también en el Antiguo Testamento. A veces se dice que los seres humanos eran salvos por la ley en el Antiguo Testamento, pero por gracia en el Nuevo Testamento. Pero la salvación siempre ha sido por gracia por medio de la fe. Pablo establece de manera clara que la ley no podía anular la promesa ni dejarla sin efecto. Para él la idea de la obediencia como merecedora de salvación era inconcebible. En Gálatas 3:15-22, él expone el significado de la ley en relación con el evangelio, pero a la vez aclara que ninguna ley pudo haber dado vida, porque todos están bajo pecado. De ahí que la ley solo pudo servir como ayo para llevarnos a Cristo. Si los seres humanos hubieran tenido el poder moral para obedecer perfectamente la ley, aun así la salvación se hubiera debido a la unión viva con Dios a través de la fe. De ahí que la salvación es ahora, y siempre ha sido, por la gracia a través de la fe. El acto de fe por el cual es salvo el ser humano, se convierte en la ley de su ser como salvado; de ahí que las buenas obras fluyan del principio de la fe viva.

La fe como gracia de la vida cristiana. La fe salvadora es el acto por medio del cual la gracia preveniente del Espíritu pasa a formar parte de la vida regenerada del creyente. De esa manera, la fe que salva se convierte en la fe que es una ley de nuestro ser. El acto inicial llega a ser

la actitud constante de la persona regenerada. “Por tanto, de la manera que habéis recibido al Señor Jesucristo, andad en él, arraigados y sobreedificados en él y confirmados en la fe” (Colosenses 2:6, 7). Esta fe se convierte en la “ley del Espíritu de vida en Cristo Jesús” (Romanos 8:2), la cual Pablo declara que “obra por el amor” (Gálatas 5:6). También menciona la fe como el quinto fruto del Espíritu (Gálatas 5:22), y además la cataloga como uno de los dones del Espíritu (1 Corintios 12:9). En el primer sentido, es una cualidad de la vida regenerada y, por lo mismo, un resultado clemente y un privilegio duradero de los creyentes; en el último sentido, es un don especial otorgado por el Espíritu para provecho de aquellos a quienes se les concede (1 Corintios 12:7). Íntimamente asociada con la fe salvadora se halla la así llamada “seguridad de la fe”.²⁷ Los teólogos arminianos, no obstante, han considerado siempre la seguridad como una acción indirecta o refleja de la fe salvadora, y no como la fe misma. William Burton Pope dice: “La seguridad pertenece a esta confianza solo de una manera indirecta, como su acción refleja y resultado clemente, y como su privilegio constante en la vida regenerada. Así como la fe es la obra negativa más elevada del arrepentimiento y pasa a la energía de la regeneración, así la confianza en su objeto, dependiendo de éste como un objetivo, pasa a la fe de la seguridad subjetiva. Pero la seguridad es el fruto y no la esencia de la fe. ... Que Él es mi verdadero Salvador, y que mi creencia es salvadora, no puede ser el objeto de fe directa; es el beneficio reflejo y el don del Espíritu Santo. Es la plena certidumbre fe [Hebreos 10:22], la *pleroforía pistís*, en la que se exhorta a los adoradores a que se acerquen” (William Burton Pope, *Compendium of Christian Theology*, II:383-384). De nuevo, la fe como la ley de la vida cristiana siempre es funcional. “Obra por medio del amor y purifica el corazón”. De otra manera existe el peligro de que la fe se convierta solo en un asentimiento formal a las condiciones de la salvación. Es contra eso que Santiago nos advierte: “Tú crees que Dios es uno; bien haces. ¿Pero quieres saber, hombre vano, que la fe sin obras está muerta? Así como el cuerpo sin espíritu está muerto, también la fe sin obras está muerta” (Santiago 2:19, 20, 26). Por tanto la verdadera fe es una fe que obra.

LA CONVERSIÓN

Conversión es el término que se utiliza para designar el proceso por el cual el alma se vuelve del pecado a la salvación. Comúnmente se utiliza en un sentido más estrecho en teología, pero en el discurso

común se utiliza como un término general para expresar el estado inicial de salvación, que incluye de una manera indistinta la justificación, la regeneración y la adopción. Sin embargo, la Biblia utiliza el concepto de conversión generalmente en el sentido más reducido del término, a veces en conexión con el arrepentimiento, y en otras ocasiones con la fe.²⁸ Una vez el término se utiliza como antecedente del arrepentimiento: “Después que me aparté, me arrepentí” (Jeremías 31:19). Pero se utiliza con mayor frecuencia en íntima relación con el arrepentimiento como el acto humano de apartarse del pecado. Es de esa manera que nuestro Señor cita la profecía de Isaías: “para que no vean con los ojos, ni entiendan con el corazón, ni se conviertan, y yo los sane” (Juan 12:40). También dice: “si no os volvéis y os hacéis como niños, no entraréis en el reino de los cielos” (Mateo 18:3). A Pedro le dice: “y tú, una vez vuelto, confirma a tus hermanos” (Lucas 22:32). Pedro mismo utiliza el término dos veces en su sermón de Pentecostés; la primera vez como exhortación: “Así que, arrepentíos y convertíos para que sean borrados vuestros pecados” (Hechos 3:19); y en otra ocasión para narrar la misión de Jesús: “a fin de que cada uno se convierta de su maldad” (Hechos 3:26). Se utiliza también en conexión con la misión de Pablo: “para que se conviertan de las tinieblas a la luz y de la potestad de Satanás a Dios; para que reciban, por la fe que es en mí, perdón de pecados y herencia entre los santificados” (Hechos 26:18). Sin embargo, normalmente se utiliza en los Hechos vinculada con la fe, para designar la compañía de creyentes. Así: “Y lo vieron todos los que habitaban en Lida y en Sarón, los cuales se convirtieron al Señor” (Hechos 9:35); además “y gran número creyó y se convirtió al Señor” (Hechos 11:21). Pedro utiliza el término en un sentido más amplio cuando dice: “pero ahora habéis vuelto al Pastor y Obispo de vuestras almas” (1 Pedro 2:25); mientras que Santiago lo utiliza en un sentido más estrecho para referirse a un cambio meramente humano, cuando dice: “Hermanos, si alguno de entre vosotros se ha extraviado de la verdad y alguno lo hace volver, sepa que el que haga volver al pecador del error de su camino, salvará de muerte un alma y cubrirá multitud de pecados” (Santiago 5:19, 20).

En la teología calvinista, “La conversión es la parte o aspecto humano del cambio espiritual fundamental, el cual, visto desde la perspectiva divina, llamamos regeneración”. Siendo que ellos sostienen que la regeneración es un llamado eficaz por el decreto de Dios, los seres humanos son primeramente regenerados y luego son capaces de

convertirse a Dios. En este sentido es simplemente el volverse del ser humano (compárese con August H. Strong, *Systematic Theology*, III:829). Strong define la conversión como “el cambio voluntario en la mente del pecador en el cual él se convierte, por un lado, del pecado, y por el otro, a Cristo. El primer elemento (el negativo) de la conversión, es decir, el volverse del pecado, lo denominamos arrepentimiento. Al último elemento (positivo) de la conversión, es decir, el convertirse a Cristo, lo denominamos fe”. William Burton Pope asume casi la misma posición cuando la define como “el proceso por el cual el alma se convierte, o es convertida, del pecado a Dios, para su aceptación a través de la fe en Cristo. Este es su significado estricto, para distinguirlo del sentido más amplio en que se aplica a toda la historia de la restauración del alma” (William Burton Pope, *Compendium of Christian Theology*, II:367). Aunque estas definiciones son similares, y de hecho son esencialmente las mismas, existe una gran diferencia entre los dos puntos de vista. Como se indicó, el calvinismo sostiene que el hombre es regenerado por decreto absoluto, y que luego se vuelve a Dios; pero el arminianismo sostiene que, a través de la gracia, concedida de manera preveniente, el ser humano se convierte a Dios y luego es regenerado. De esa manera, la conversión, en su significado bíblico más fidedigno, es el punto de inflexión donde, a través de la gracia, el alma se convierte del pecado, y a Cristo, para la regeneración.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Samuel Wakefield analiza las enseñanzas de Westminster sobre la elección de la siguiente manera: (1) Que los decretos de Dios son eternos, a los que se denomina “su propósito eterno”, (2) Que la predestinación es omnicomprendiva en lo que respecta a sus objetos, e incluye “cualquier cosa que suceda en el tiempo”. (3) Que “algunos seres humanos y ángeles son predestinados a la vida eterna, y otros están predestinados a la muerte eterna”. (4) Que el decreto tanto de la elección como de la reprobación es personal y definitivo, ya que sus objetos están “particularmente diseñados y su número seguro”. (5) Que la elección a la vida eterna es incondicional, por cuanto es “sin ninguna previsión de fe o buenas obras o de algo más en la criatura”. (6) Que Cristo hizo expiación solo por quienes estaban ordenados a la vida eterna, y (7) Que la fe y la obediencia son frutos de la elección, mientras que la incredulidad y el pecado resultan de la reprobación. (Wakefield, *Christian Theology*, 389.)

Un párrafo de las conferencias del Hill ilustra muy bien hasta qué punto llevaron los primeros teólogos calvinistas la creencia en la reprobación. Él dice: “De la elección de ciertas personas, necesariamente se sigue que todo el resto de la raza de Adán son abandonados en la culpa y en la miseria. El ejercicio de la soberanía divina respecto a quienes no son electos se conoce como reprobación; y siendo que la condición de todos ha sido originalmente la misma, a la reprobación se le llama absoluta en el mismo sentido que la elección. Los calvinistas distinguen cuidadosamente dos actos en la reprobación. A uno se

le conoce como preterición, el pasar por alto a quienes no son elegidos, y el impedirles los medios de gracia que se han provisto para los elegidos. Al otro se le conoce como condenación, el acto de condenar a quienes han sido pasados por alto por los pecados que cometen. En el primer acto, Dios ejercita su buena voluntad, dispensando sus beneficios como él quiere; en el último, Él aparece como juez, decretando la sentencia que merecen sus pecados. Sí Él les hubiera concedido la misma ayuda que preparó para los demás, se les hubiera preservado de esa sentencia; pero como sus pecados procedieron de su propia corrupción, son considerados, por ello, dignos de castigo, y la justicia del Gobernador Supremo se manifiesta al condenarlos, así como su misericordia se manifiesta al salvar a los elegidos”. (Hill, *Lectures IV:7*.) Los remonstrantes objetaron contra tales posiciones, y los teólogos arminianos desde ese tiempo han levantado sus voces de protesta.

2. Juan Wesley publicó un panfleto titulado, “Serias Consideraciones Sobre la Predestinación Absoluta”, donde establece sus puntos de vista sobre el tema de la siguiente manera:

“1. Dios no se deleita en la muerte del pecador, sino que quiere que todos vivan y sean salvos, y ha dado a su Hijo para que todo el que crea en Él sea salvo. Él es la verdadera luz que ilumina a cada ser humano que ha venido al mundo. Y esta luz obrará la salvación de todos, si no se resisten.

“2. Pero algunos afirman que Dios por medio de un decreto eterno e inmutable ha predestinado a perdición eterna a la gran mayoría de la humanidad, y de manera absoluta, sin tomar en cuenta sus obras, sino solo por la demostración de la gloria de su justicia; y que para llevar a cabo esto, Él ha decidido que almas miserables caminen necesariamente en sus caminos malvados, para que su justicia pueda recaer sobre ellos.

“3. Esta doctrina es nueva. En los primeros cuatrocientos años después de Cristo, ningún escritor, grande o pequeño, hace mención de ella en ninguna parte de la iglesia cristiana. Sus bases aparecen en los escritos de Agustín, cuando escribe imprudentemente contra Pelagio. Posteriormente fue enseñada por Dominico, un fraile papista, y los monjes de su orden, y al final, fue infelizmente retomado por Juan Calvino. Principalmente, esta doctrina es una injuria contra Dios, debido a que lo convierte en autor de todo pecado. En segundo lugar, injuria a Dios, debido a que lo representa como alguien que se deleita en la muerte de los pecadores, expresamente contrario a su declaración personal (Ezequiel 33:11; 1 Timoteo 2:4). Tercero, esta doctrina es altamente ofensiva a Cristo, nuestro mediador, y a la eficacia y excelencia de su evangelio. Supone que su mediación no tiene necesariamente ningún efecto sobre la gran mayoría de la humanidad. Cuarto, la predicación del evangelio es una mera burla o engaño, si muchos de quienes reciben la predicación no reciben ningún beneficio de ella debido a un decreto irrevocable. Quinto, esta doctrina hace que la venida de Cristo y su sacrificio en la cruz, en vez de ser el fruto del amor de Dios hacia el mundo, sea uno de los actos más severos de la indignación de Dios contra la humanidad: ordenada solo --de acuerdo a esta doctrina-- para salvar a muy pocos, y para el endurecimiento y el incremento de la perdición de la gran mayoría de la humanidad, a saber, de aquellos que no creen, siendo la causa de esta incredulidad, de acuerdo a esta doctrina, el designio y el decreto de Dios. Sexto, esta doctrina es altamente perjudicial para la humanidad; porque los ubica en peor condición que los demonios en el infierno. Porque éstos tuvieron en alguna ocasión la capacidad de mantenerse. Pudieron haber conservado su estado de felicidad, pero no lo quisieron. Mientras que, de acuerdo a esta doctrina, muchos millones de personas son atormentados para siempre, quienes jamás fueron felices, jamás lo pudieron ser, ni pueden serlo. De nuevo, los demonios no serán castigados por descuidar una gran salvación, pero las criaturas humanas sí. En oposición a esto, afirmamos que Dios ha querido que todos sean salvos; y ha dado a su unigénito Hijo, para que todo el que crea en Él pueda ser salvo. Dificilmente puede haber otro artículo de la fe cristiana que se afirme tan frecuente, plena y positivamente como éste. Es el que

convierte la predicación del evangelio en 'buenas noticias para todos' (Lucas 10:2), de otra manera, si esta salvación hubiera estado absolutamente confinada a unos pocos, habría sido 'tristes noticias de gran dolor para la mayoría de la gente'. Léase Colosenses 1:28; 1 Timoteo 2:1-6; Hebreos 2:9; Juan 3:17--12:47; 2 Pedro 2:3, 9; Ezequiel 33:11; 1 Juan 2:1-2; Salmos 17:14; Isaías 13:11; Mateo 18:7; Juan 7:7-8, 26; 12:19; 14:17; 15:18-19; 18:20; 1 Corintios 1:21; 2:12; 6:2; Gálatas 6:14; Santiago 1:27; 2 Pedro 2:20; 1 Juan 2:15; 3:1; 4:4-5".

3. Nada es más perjudicial en la teoría de la predestinación que la manera en que oscurece el amor de Dios. Entre el amor como naturaleza o disposición y una elección arbitraria de sus beneficiarios existe una posición irreconciliable. Asignar al amor su dirección por mandato implica desplazar la misma noción del amor, y poner el capricho en su lugar. Supóngase que un padre que se halla en el timón de un barco viera a sus hijos combatiendo con el mar, en el inminente peligro de ahogarse. No hay base para la discriminación en el mérito o dignidad de los hijos. El padre tiene amplios medios para salvarlos a todos, porque tiene a la mano abundancia de salvavidas. Pero en lugar de salvarlos a todos arroja medios de rescate a solo dos de cuatro, y deja a la mitad de sus hijos que se hundan en las profundidades. ¿Quién atribuye amor paterno a un padre semejante? Su conducta desnaturalizada niega la misma concepción, y deja a la vista solo el capricho insensato y la pasmosa excentricidad. No es de la naturaleza del amor santo estar sujeta a la arbitrariedad como no es de la naturaleza de la luz solar llenar solo porciones selectas de una expansión abierta (Sheldon, *Syst. Chr. Doct.*, 432-433).

4. El impulso para volverse a la comunión con Dios depende del impacto de la agencia divina en el espíritu humano. Esta agencia inicial se puede describir mediante el término despertamiento, que denota así una presión del lado divino que los seres humanos no buscan, pero cuyo intento pueden seguir o resistir. El despertamiento no es tanto regeneración sino una preparación para la misma. Es verdad que algunos teólogos, especialmente de la escuela estrictamente calvinista, han preferido entender la regeneración como el primer acto de Dios en la recuperación espiritual del ser humano, en el cual el poder omnipotente opera en un sujeto puramente pasivo, creando en él una nueva sensibilidad espiritual. Pero esa perspectiva, como se mostrará más adelante, no está en armonía con la representación de la Biblia, que asume una agencia condicional en el ser humano, o un consentimiento, en lugar de un sujeto puramente pasivo de regeneración. La función del despertamiento es producir el sentimiento de necesidad y la cantidad de aspiración y deseo que son requisitos para convertir a alguien en un sujeto dispuesto a la consumación de su filiación espiritual (Sheldon, *Syst. Chr. Doct.*, 453-454).

5. En la Biblia no hay traza de una *vocatio interna*, como distinta de la *vocatio externa*: el llamado interno y el llamado eficaz son frases que no se utilizan nunca. La distinción implica una diferencia tal que se habría establecido claramente si hubiera existido; y todo lo que implica el llamado interno halla su expresión, como veremos, en las funciones del Espíritu Santo de iluminación, convicción y conversión. Cada uno de estos términos tiene el significado de un llamado externo que se hace eficaz mediante la gracia interior; pero jamás en el sentido de que se niegue la gracia interior suficiente a algunos. Se puede decir que la verdadera vocación interna es la elección en el sentido estricto (Pope, *Compend. Chr. Th.*, II:345).

6. Agustín y los teólogos de su tiempo distinguían cinco tipos de gracia, como se presentan a continuación: (1) La gracia preveniente que removía la incapacidad natural e invitaba al arrepentimiento; (2) La gracia de preparación que reducía la resistencia natural y disponía la voluntad para aceptar la salvación por fe; (3) La gracia operante que confería el poder de creer y encendía el fuego de la fe justificadora; (4) La gracia cooperadora que

seguía a la justificación y servía para promover la santificación y las buenas obras; y (5) La gracia conservadora, por cuyo medio se conservaban y confirmaba la fe y la santidad.

Más tarde en la historia del pensamiento cristiano, los teólogos consideraron que la fe estaba integrada de las siguientes cuatro funciones: (1) Avivadora, o el despertamiento al conocimiento del pecado; (2) Didáctica, o instrucción en el camino de la salvación; (3) Pedagógica, o la conversión del pecador; y (4) Consoladora, o la consolación y fortalecimiento de los convertidos.

El Espíritu Santo en este punto es el autor de la gracia preliminar; esto es, del tipo de influencia preparatoria que se imparte afuera del templo del cuerpo místico de Cristo, o más bien en el atrio exterior de ese templo. Cuando Él concede la plenitud de las bendiciones de la salvación personal que resultan de la unión con Cristo, simplemente Él y solo Él es el administrador y dador: el objeto de esta gracia en la naturaleza de las cosas solo puede recibir. El perdón, la adopción y la santificación necesariamente son actos divinos: nada puede ser más absoluto que la prerrogativa de Dios para conferir estas bendiciones. Esto no implica que las influencias que preparan al alma para estos actos de gracia perfecta no sean solo de una fuente divina. Se debe recordar que es “la gracia de nuestro Señor Jesucristo” la que fluye y revela el “amor de Dios” que se ofrece incluso al mundo exterior en la comunión del Espíritu Santo. Pero también es bueno recordar que esta influencia preveniente está literalmente comprometida con el uso que los humanos hagan de ella, y fuera de ese uso no tiene significado; además, que por sí misma no es salvación, aunque es para salvación. La presente área de la teología está rodeada de dificultades peculiares, y ha sido el campo de batalla de algunas de las controversias más intensas (Pope, *Compend. Chr. Th.*, II:345).

7. El que sigue es el orden que se supone tenían los decretos de acuerdo al sistema de teología calvinista. I. De acuerdo a los supralapsarianistas: (1) El primer decreto era el de la predestinación, esto es, la salvación de algunas personas y ángeles y la perdición de otras. (2) A fin de lograr el primero, le sigue el decreto de la creación. (3) Luego entonces, la caída es decretada. (4) Después de esto se decreta que exista el plan de redención para completar la salvación de algunos. II. De acuerdo a los infralapsarianistas, el orden de los decretos es el siguiente: (1) El decreto de la creación; (2) el decreto que permite la caída; (3) el decreto de la redención; (4) el decreto de la predestinación; y (5) la vocación, o el decreto del llamado de los predestinados.
8. La Confesión de fe de Westminster plantea la doctrina de la predestinación como sigue:

“Por decreto de Dios para la manifestación de su gloria, algunas personas y ángeles están predestinadas a vida eterna y otras están preordenadas a muerte eterna.

“Estas personas y ángeles, predestinados y preordenados de esa manera, están particular e inmutablemente designados, y su número es tan cierto y definitivo que no se puede incrementar ni disminuir.

“Las personas de la humanidad que están predestinados a la vida desde antes de la fundación del mundo, de acuerdo a su propósito eterno e inmutable y conforme al designio secreto y buen deleite de su voluntad, Dios los escogió en Cristo para gloria eterna, por su pura gracia y amor libre, sin tomar en cuenta su fe y buenas obras o perseverancia en cualquiera de ellas, o en cualquiera otra cosa en la criatura, como condiciones o causas que lo muevan a Él para hacerlo, y todo para la alabanza de su gloriosa gracia.

“Así como Dios destinó a los elegidos a la gloria, así Él ha preordenado, por el propósito eterno y libre de su voluntad, todos los medios para ese fin. Por lo mismo, los que fueron elegidos, por estar caídos en Adán, son redimidos por Cristo; son eficazmente llamados a la fe en Cristo por su Espíritu que obra a su debido tiempo, son justificados, adoptados, santificados y guardados por su poder por medio para la salvación. Ningún otro es redi-

mido por Cristo, ni eficazmente llamado, justificado, adoptado, santificado y salvado excepto los elegidos.

“Al resto de la humanidad Dios quiso, de acuerdo al designio inescrutable de su voluntad, por medio del cual Él extendió o retiró la misericordia como Él quiso, para la gloria del poder soberano sobre sus criaturas, pasar por alto y ordenarlos al deshonor y a la ira por sus pecados, también para la alabanza de su gloriosa justicia”.

9. Además del arminianismo, existieron otras dos posiciones intermedias, el semipelagianismo y el sinergismo luterano. El primero sostenía que la ayuda divina o la gracia preveniente era necesaria, no para el principio, sino solo para el progreso y consumación de la gracia en el alma. Esto se desarrolló más tarde en la idea del mérito. El sinergismo nació de la doctrina luterana de la expiación universal. Su contraseña era que la voluntad humana es una *causa concurrens*. Esto fue tomado de las palabras de Crisóstomo: “Aquel que atrae, atrae una mente dispuesta”. William Burton Pope señala que la enseñanza luterana sobre este punto estaba viciada por dos errores: primero, le atribuye ese bien en el ser humano al que la gracia de conversión apela, a la naturaleza no completamente degradada por la caída, sin poner énfasis en el don de redención de nuestro Salvador al mundo; y segundo, hace que los preliminares de la gracia dependan demasiado del bautismo.

LOS CINCO PUNTOS DE CONTROVERSIA

La doctrina de los remonstrantes se plantea en cinco proposiciones. Son conocidas como los “Cinco Puntos de Controversia entre los discípulos de Arminio y Calvino”. Mosheim las ofrece como sigue:

1. “Que Dios, desde toda la eternidad, determinó otorgar la salvación a aquellos que, como Él lo previó, perseverarían hasta el final en su fe en Jesucristo, y también infligir castigo eterno a quienes persistirían en su incredulidad y resistirían, hasta el fin de la vida, su socorro divino.

2. “Que Jesucristo, por su muerte y sufrimiento, hizo una expiación por los pecados de la humanidad en general, y para cada individuo en particular; que, sin embargo, nadie, sino quienes crean en Él pueden participar de ese beneficio divino.

3. “Que la fe verdadera no puede proceder del ejercicio de nuestras facultades y poderes naturales, o de la fuerza y operación de la libre voluntad, toda vez que el ser humano, como consecuencia de su corrupción natural, es incapaz de pensar y hacer alguna cosa buena; y que por ello es necesario para su conversión que él sea regenerado y renovado por medio del Espíritu Santo, el cual es don de Dios a través de Jesucristo.

4. “Que esta gracia o energía divinas del Espíritu Santo, que sana los desórdenes de la naturaleza corrupta, inicia, desarrolla y lleva a la perfección todo lo que se puede llamar bueno en el ser humano; y que, por consecuencia, todas las buenas obras, sin excepción, se han de atribuir solo a Dios y a la operación de su gracia; no obstante, esta gracia no fuerza al ser humano a actuar contra su inclinación, sino que el pecador impenitente la puede resistir y hacerla ineficaz por medio de su voluntad perversa.

5. “Que quienes se unen a Cristo por la fe, por ello se les concede abundante fortaleza y suficiente socorro para capacitarlos para triunfar sobre las seducciones de Satán y sobre las tentaciones del pecado; sin embargo, pueden descuidar estas ayudas, y por ello caer de la gracia y, de morir en tal estado, finalmente pueden perecer. Este punto se inició al principio con cierta duda, pero después se estableció positivamente como una doctrina establecida”.

Desde el punto de vista calvinista, los Cinco Puntos se plantean como sigue: (1) Elección incondicional; (2) expiación limitada; (3) incapacidad natural; (4) gracia irresistible; y (5) perseverancia final. A veces se expresan en los siguientes términos: (1) Predestinación; (2) expiación limitada; (3) depravación total; (4) llamado eficaz; y (5) perseverancia final.

10. La doctrina de la depravación natural establece la total incapacidad del ser humano de volverse por sí mismo a la fe y al llamado de Dios. Habiéndose postulado tal cosa, la afirmación de que todos tienen una probatoria justa incluye la doctrina de una influencia clemente incondicionalmente asegurada como herencia común de la raza: así se asegura esa clemente influencia; la misma sangre que compró para la humanidad una existencia consciente, procuró para ellos toda la gracia necesaria para las responsabilidades de esa existencia (Raymond, *Syst. Th.*, II:316).
11. El arminianismo sostiene “que existe un estado natural que se distingue del estado de gracia y del estado de gloria, siendo ese estado natural, no obstante, de por sí un estado de gracia, de gracia preliminar, que se disemina por todo el mundo y visita a todos los hijos de los hombres: no únicamente al remanente de lo bueno que no fue afectado por la caída, sino al remanente como efecto y don de la redención. La gracia especial de iluminación y conversión, y arrepentimiento y fe, solo es preveniente, no alcanzando la regeneración; pero sí fluye en la vida regenerada. Por tanto, afirma en cierto sentido el principio de la continuidad de la gracia en el caso de aquellos que son salvos. Pero en su doctrina, toda la gracia no es la misma gracia en sus resultados, aunque toda es la misma en su propósito divino. Distingue entre las medidas y grados de la influencia del Espíritu y los beneficios más universales y comunes de la expiación en la vida y sus ventajas, hasta la consumación de la energía del Espíritu Santo que capacita para la visión de Dios. Rechaza el invento de la gracia común que no es *cáris sotérios*; y se niega a creer que influencia alguna del Espíritu divino asegurada por la expiación sea impartida sin referencia a la salvación final. La doctrina de la continuidad de la gracia, que fluye en ciertos casos ininterrumpidamente de la gracia de un nacimiento cristiano, sellada en el bautismo, y hasta la plenitud de la santificación, es lo único consistente con la Biblia”. (Pope, *Compend. Chr. Th.*, 390.)
12. Dios no obliga al ser humano mediante la fuerza mecánica, sino que lo acerca y lo mueve hacia Él por medio del poder moral de su amor. En ninguna parte de la Biblia o de la historia de la iglesia se enseña que el pecador es completamente pasivo cuando inicia su arrepentimiento. La voz que grita ¡despierta! no llega a cadáveres, sino a los espiritualmente muertos, en los que permanece la capacidad o recepción para vida, aun donde no podamos pensar en espontaneidad sin la influencia de la gracia de preparación de Dios. La gracia de Dios conduce al pecador a la fe, pero siempre de manera que el creer de éste al rendirse a Cristo es su propia acción personal (Van Oosterzee, *Chr. Dogm.*, II:622).
13. El calvinismo, con su creencia en la predestinación, considera necesario hacer una distinción entre las diferentes clases de gracia y por ello rompe la continuidad de las manifestaciones del Espíritu. Considera que lo bueno en el ser humano antes de la conversión se debe a la “gracia común”, pero también cree que ésta jamás puede llegar a convertirse en gracia salvadora. La gracia común pertenece a todos, la gracia eficaz solo a los elegidos. “Tal distinción”, dice E. J. Banks, “jamás se puede reconciliar con la Biblia, con la justicia divina o con la responsabilidad humana”. (Banks, *Manual Chr. Doct.*, 228.)
14. Nevin dice que, “El verdadero arrepentimiento consiste en el quebrantamiento del corazón de uno por el pecado y como resultado del pecado”. Mason señala: “El arrepentimiento comienza con la humillación del corazón y termina con la transformación de la vida”. Field dice que las dos palabras que se traducen como “arrepentirse” y los dos sustantivos correspondientes que se derivan de ellas significan “preocupación-posterior” y “pensamiento-posterior”. “Preocupación-posterior” a causa de algo que ha sido impropio; y “pensamiento-posterior” significa un cambio o alteración tal de la mente en cuanto implica un retorno a las perspectivas correctas, sentimientos correctos y conducta correcta.
15. Creemos que el arrepentimiento, que es un cambio sincero y completo de la mente respecto al pecado, con el reconocimiento de culpa personal y la separación voluntaria del pecado, se exige de todos los que por acción o propósito han llegado a ser pecadores contra

Dios. El Espíritu de Dios da a todos los que quieran arrepentirse la ayuda benigna de la contrición de corazón y la esperanza de misericordia para que puedan creer a fin de recibir perdón y vida espiritual (*Manual*, Artículo VIII).

16. El arrepentimiento, al igual que la conversión, es genérico, incluso en carácter; se ocupa del pecado como pecado. Es imposible arrepentirse de un pecado particular sin arrepentirse del pecado como tal: de todo el pecado. El arrepentimiento puede comenzar con un pecado particular, y así probablemente lo haga a menudo; pero cuando se abandona el pecado, debe abandonarse como pecado; y esto implica la renuncia de todo el pecado, esto es, de la mente carnal que es la esencia de todo pecado. ... De ahí que en el arrepentimiento puede no ser necesario recordar todos los pecados pasados; tal arrepentimiento sería imposible. Se renuncia a la mente pecaminosa, a la voluntad autoindulgente, y por ello se repudia todo pecado, incluso el acto de pecado particular que no se recuerde en ese momento (Fairchild, *Elements of Theology*, 250).
17. La impenitencia es el estado opuesto a la penitencia. Es la persistencia en el pecado, en un propósito y vida no benevolentes; es más bien un estado y no un acto; el estado del pecador bajo la luz y motivos que lo inducirían al arrepentimiento pero no lo hacen (compárese con Romanos 2:4-5). La impenitencia no implica alguna emoción especial o sentimiento positivo de resistencia o repugnancia u oposición a Dios. Todo lo que involucra necesariamente es la mera inmovilidad bajo motivos que deberían volver el alma del pecado, de la mundanalidad. Cada pecador tiene motivos ante sí que lo debían conducir al arrepentimiento. Cada pecador persistente es un pecador impenitente (Fairchild, *Elements of Theology*, 251).
18. Aunque se dice mucho en la Biblia respecto a la fe, solo hay un pasaje en el cual se define particularmente. Es el de Hebreos 11:1: “Es, pues, la fe la certeza de lo que se espera, la convicción de lo que no se ve”. Como esta es la única definición inspirada de la fe, sería apropiado examinar con la debida atención los términos en que se expresa. La palabra *upóstasis*, que se traduce como certeza, significa literalmente algo puesto debajo, una base o fundamento. Pero en su aplicación metafórica significa cierta persuasión, una expectación segura, una anticipación confiada. Pensamos que el último sentido, “anticipación confiada”, es el verdadero significado de la palabra en el pasaje que tenemos ante nosotros, pues el Apóstol la vincula con “lo que se espera”. Así también, en Hebreos 3:14, el mismo término se traduce como “confianza”. El término *elégco*, que se traduce como “retener firme”, significa principalmente cualquier cosa que sirve para convencer o refutar un argumento, prueba o demostración. Pero cuando se utiliza en forma de metonimia, significa refutación o convicción, persuasión firme. Esto último lo tomamos como el verdadero significado de la palabra en el presente caso. La definición del Apóstol, por tanto, se puede expresar así: Fe es la anticipación confiada de lo que se espera, la firme persuasión de lo que no se ve (Wakefield, *Chr. Th.*, 481-482).
19. Daniel D. Whedon dice que la fe es la “creencia del intelecto, el consentimiento de los afectos y el acto de la voluntad, por cuyo medio el alma se pone personalmente bajo la custodia de Cristo como su gobernador y Salvador”... es, por tanto, “nuestro autocompromiso con Dios y con toda bondad”.
Fairchild dice, “que se pueden distinguir tres elementos en el ejercicio general que denominamos fe: (1) El elemento intelectual, esto es, una percepción y convicción de la verdad, de cierta verdad que involucra obligación. (2) La aceptación moral de esa verdad, tratarla voluntariamente como verdad. (3) Los resultados emocionales, la paz y seguridad y la confianza que siguen a la sumisión del corazón a la verdad”. (Fairchild, *Elements of Theology*, 255-256.)
20. Juan Wesley dice que en Hebreos 11:1, la palabra griega *elégco* significa literalmente una evidencia y convicción divina. ... Implica tanto una evidencia sobrenatural de Dios como

las cosas de Dios; un tipo de luz espiritual que se muestra al alma y una visión o percepción sobrenatural de eso... “Por esta fe somos salvados, justificados y santificados”. “La fe es la condición, y la única condición de la justificación. Es la condición: ninguno es justificado hasta que cree: sin fe ninguna persona es justificada. Y es la única condición: ella sola es suficiente para la justificación. Toda persona que cree es justificada, no importa lo que tenga o no tenga. En otras palabras: nadie es justificado hasta que cree; cada una de las personas cuando cree es justificada”. En lo que respecta al arrepentimiento y sus frutos dice: “estos son solo remotamente necesarios; necesarios para la fe; en tanto que la fe es inmediata y directamente necesaria para la justificación. Sostenemos que la fe es la única condición que es inmediata y próximamente necesaria para la justificación. (Wesley, “Sermon on the Scripture Way of Salvation”).

21. El ser humano vive y se mueve y tiene su existencia, como criatura espiritual, en un elemento de fe o confianza en lo invisible; en ese sentido también, “por fe andamos, no por vista”. La creencia es una condición principal de todo conocimiento y de todo razonamiento sobre el conocimiento. Se puede decir que sin ella no se le puede dar pleno asentimiento a ninguna proposición que tenga que ver con otra cosa que no sea la materia del sentido. De ahí lo apropiado del *crede ut intelligas* de Anselmo, en oposición al *intellige ut credas* de Abelardo; las dos palabras claves de la fe cristiana y del racionalismo respectivamente (Pope, *Compend. Chr. Th.*, II:377).

Quien no cree hasta que recibe lo que él denomina una razón para hacerlo, es posible que jamás logre salvar su alma. La razón más elevada y más soberana que se puede ofrecer para creer, es que Dios lo ha mandado (Adam Clarke, *Chr. Th.*, 135).

La fe ha de considerarse una forma de conocimiento. Tiene que ver con lo invisible, en tanto que la ciencia trata con el mundo natural y visible. Sin embargo, esto no implica contradicción alguna entre la fe y el conocimiento. Los principios fundamentales de la ciencia, tales como la uniformidad de la naturaleza y la ley de la causalidad, no son, después de todo, conocimientos que se puedan demostrar, sino grandes actos de fe. La fe en las cosas espirituales trata con realidades de manera tan real como lo hace la ciencia física. Es por fe que conocemos a Dios y entramos en unión con él a través de Cristo. Ninguna forma de conocimiento puede ser más genuina que ésta.

Fairchild señala que la oposición de la fe respecto a la razón es completamente injustificada. La fe depende de la razón y solo sigue la evidencia razonable; cualquier creencia que se halle más allá de esto es presunción arbitraria, o prejuicio, pero no fe. El único fundamento para la idea de tal oposición es que al ejercitar la fe recibamos revelación divina, y por ello lleguemos a una verdad que se halle más allá de la razón. Aceptamos la Palabra de Dios, y tomamos como verdad lo que nos enseña, en vez de depender de nuestra razón sin ayuda. Al hacer esto no abandonamos a la razón, o nos oponemos a ella; la seguimos. La razón nos lleva a Dios; aceptamos su Palabra como verdad, debido a que tenemos razón para hacerlo por la evidencia que tenemos de su verdad. Un hijo que adopta la sabiduría de su padre como su guía está siguiendo la razón. Quien rechaza una sabiduría más elevada y afirma que camina solo por la suya propia, usualmente se le conoce como racionalista, lo único que tal persona no está siguiendo a la razón (compárese con Fairchild, *Elements of Theology*, 257).

22. Harrison, en su obra “Wesleyan Standards”, resume la enseñanza sobre la fe de Juan Wesley de la siguiente manera: (1) Una evidencia o convicción divinas de que Dios ha prometido esto en su Santa Palabra. (2) Una evidencia y convicción divinas de que lo que ha prometido es capaz de realizarlo. (3) Una evidencia y convicción divinas de que Él es capaz y que está dispuesto a realizarlo ahora. (4) Una evidencia y convicción divinas de que Él lo hace. En que en este momento se ha realizado. (Harrison, *Wesleyan Standards*, II:340).

En la Biblia se nos presenta la fe bajo dos perspectivas principales. La primera tiene que ver con el asentimiento o la persuasión; la segunda, con la confianza y la creencia. Es claro que la primera se puede separar de la última, aunque la última no puede existir sin la primera. La fe, en el sentido de asentimiento intelectual de la verdad, se permite que pueda ser poseída por los demonios. También se puede suponer o declarar que una fe inoperante y muerta sea poseída por los malvados que profesen el cristianismo (compárese con Mateo 25:41-46). Así como se enseña esta distinción en la Biblia, así también se observa en la experiencia, que acepta que las verdades de la religión revelada pueden ser el resultado de examen y convicción, aun cuando el espíritu y la conducta puedan no ser renovados y ser completamente mundanos (Watson, *Institutes*, II:245).

23. El obispo Weaver simplifica esta posición al decir que tenemos el poder para caminar; ese poder es don de Dios. Tenemos el poder para ver; éste también es don de Dios. Pero Dios no camina en nuestro lugar ni ve por nosotros. Podemos negarnos a caminar o podemos cerrar nuestros ojos (compárese con Weaver, *Chr. Th.*, 158). Ralston utiliza prácticamente la misma ilustración, limitando el “don de Dios” a lo que él denomina un “arreglo misericordioso” no independiente de, sino en conexión con, la libre agencia moral del ser humano. En este sentido, Dios es “el autor y consumidor de nuestra fe” debido a que a través de este arreglo misericordioso y por medio de la ayuda de la gracia divina impartida, somos capaces de creer. Podemos decir entonces que en estas acepciones la fe es un don de Dios; pero esto no significa admitir que la fe en ningún sentido es una acción de la criatura (compárese con Ralston, *Elements of Divinity*, 358).
24. Fairchild define la fe “como la aceptación voluntaria de la verdad que demanda acción moral, o el tratar la verdad como verdad, el respetar como verdad lo que tenemos razón para creer como verdad respecto a Dios y a nuestras relaciones con Él o con cualquier obligación moral. La verdad debe pertenecer a Dios, y a la obligación, ya que la aceptación de ninguna otra verdad toca el carácter moral o puede tener efecto alguno sobre nuestra aceptación ante Dios”. En esta conexión, él señala que la fe en su naturaleza moral subjetiva involucra no tanto alguna forma particular o cantidad de la verdad incluida, cuanto la disposición para conocer y poner en práctica la verdad. Los demonios tienen más verdad en su conocimiento que muchos santos; ellos “creen y tiemblan”, pero ellos no tienen fe; ellos no tratan a la verdad como verdad, no se ajustan a la verdad en su actitud voluntaria; la resisten y la rechazan. Pilato y Herodes sabían mucho acerca de Jesús. Pilato sabía que Él era una persona justa; pero no actuó en correspondencia a su conocimiento. No es cuestión de mayor o menor luz o conocimiento, sino una disposición para obedecer la luz. La luz más débil que es consistente con la función moral pone las bases para la fe. No es necesario conocer el evangelio en su revelación más elevada, para la posibilidad y obligación de la fe (compárese con Fairchild, *Elements of Theology*, 254-255).
25. Juan Wesley omitió sabiamente el Artículo XIII del Credo Anglicano que le sigue a éste y que se titula “De las Obras Antes de la Justificación”. Éste se escribió probablemente en oposición a la doctrina romana del mérito, y dice lo siguiente: “Las obras que se realizan antes de la gracia de Cristo, y de la inspiración de su Espíritu, no son agradables a Dios, puesto que no son el resultado de la fe en Jesucristo: ni hacen aptas a las personas para recibir la gracia, o, como los autores de esa escuela dicen, merecen la gracia de la congruencia; más bien, porque no se han realizado como Dios ha querido y demandado que se realicen, no dudamos que ellas tengan la naturaleza de pecado”.

Fletcher, en sus “Checks to Antinomianism”, nos ha dado quizá el argumento más poderoso en cuanto a las buenas obras como condición de la salvación. No han de entenderse como salvación meritoria; ni han de considerarse como condición inmediata de salvación, para lo cual tanto Fletcher como Wesley sostienen que es la fe sola. No obstante, ellas son condiciones remotas, y se oponen a la posición antinomiana, que el pecador

no ha de hacer nada por su salvación. Él dice: “Tenga usted el agrado de responder las siguientes preguntas, fundado en las declaraciones expresas de la Palabra de Dios. ‘Al que ordene su camino, le mostraré la salvación de Dios’ [Salmos 50:23]. Ordenar nuestro camino, ¿es un no hacer nada? ‘Arrepentíos y convertíos para que sean borrados vuestros pecados’ [Hechos 3:19]. ¿No valen nada el arrepentimiento y la conversión? ‘Venid a mí todos los que estáis... cargados, y yo os haré descansar’ [Mateo 11:28] --yo os justificaré. ¿Es el venir un no hacer nada? ‘Dejad de hacer lo malo, aprended a hacer el bien... Venid luego, dice Jehová, y estemos a cuenta: aunque vuestros pecados sean como la grana, como la nieve serán emblanquecidos’ [Isaías 1:16-18] --seréis justificados. ¿Es dejar de hacer el mal y aprender a hacer el bien un no hacer nada? ‘Buscad a Jehová mientras puede ser hallado, llamadle en tanto que está cercano. Deje el impío su camino y el hombre inicuo sus pensamientos, y vuélvase a Jehová, el cual tendrá de él misericordia, al Dios nuestro, el cual será amplio en perdonar’ [Isaías 55:6-7]. ¿Es buscar, llamar, dejar el camino de uno y volverse al Señor sencillamente nada? ‘Pedid y se os dará; buscad, y hallaréis; llamad, y se os abrirá’ [Mateo 7:7]. Sí, tomad el reino de los cielos por la fuerza. ¿Es buscar, pedir y llamar y tomar por la fuerza absolutamente nada? Cuando hayáis respondido a estas preguntas, lanzaré cien o doscientas más de las mismas en vuestro camino”.

26. Pope, en su *Catecismo Mayor*, expresa la relación entre la fe y las obras de la siguiente manera:

(1) La fe se opone a las obras como meritorias, y la fórmula es: “Un ser humano no es justificado por medio de las obras de la ley, sino solo a través de la fe en Jesucristo” (Gálatas 3:16).

(2) La fe vive solo en sus obras, y la fórmula es: “La fe sin obras es muerta” (Santiago 2:26).

(3) La fe es justificada y aprobada por las obras, y la fórmula es: “Yo te mostraré mi fe por mis obras” (Santiago 2:8).

(4). La fe se perfecciona en las obras, y la fórmula es: “la fe se perfeccionó por las obras” (Santiago 2:22). (Compárese con Pope, *Higher Catechism*, 233.)

27. Respecto a la seguridad, Juan Wesley dice: “¿Pero es ésta la fe de seguridad, o la fe de adherencia? La Biblia no menciona tal distinción. El Apóstol dice: Hay ‘una... esperanza de vuestra vocación; ...una sola fe’, una fe cristiana salvadora; así como hay ‘un solo Señor’, en quien creemos, y ‘un solo Dios y Padre de todos’. Y es verdad, esta fe necesariamente implica la seguridad (que aquí solo es otra palabra para evidencia, siendo difícil establecer la diferencia entre ellas) de que Cristo me amó y se dio a sí mismo por mí. Porque ‘el que cree’ con la fe verdadera y viva ‘tiene el testimonio en sí mismo’; ‘el Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu, de que somos hijos de Dios’. ‘Y por cuanto sois hijos, Dios envió a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo, el cual clama: ¡Abba, Padre!’; y le da la seguridad de que es así, y una confianza como de niño en Él. Pero obsérvese que en la misma esencia de las cosas, la seguridad va antes de la confianza. Porque el ser humano no puede tener una confianza infantil en Dios hasta que sepa que es hijo de Dios. Por tanto, la confianza, la fe, la dependencia, la adherencia o comoquiera que se le llame, no es primero, como algunos han supuesto, sino que es la segunda rama o acto de la fe”. (Wesley “*Sermon: The Scripture Way of Salvation*”).

28. El término conversión aquí representa unos pocos equivalentes en hebreo y griego que expresan la misma idea religiosa: el cambio por el cual el alma se vuelve del pecado a Dios. El hecho de que sea común a los dos Testamentos le concede gran importancia. Es una descripción general de la restauración del pecador lo que corre a través de la Biblia; y por lo mismo, se ha considerado muy a menudo como que incluya mucho más que la mera crisis del cambio moral y religioso. A veces se ha pensado que representa todo el curso, a través de todas sus etapas, del retorno del alma a Dios: éste es el caso especialmente en las

obras de los escritores místicos, y de algunos que no lo son. Por ejemplo, para quienes no reconocen ninguna influencia salvadora antes de la regeneración, de la que fluyan el arrepentimiento y la fe, es necesario que la conversión incluya todas las bendiciones morales del estado de gracia; de hecho, deberá tener un significado muy indeterminado en todo sistema calvinista. La teología que se puede denominar sacramentalista generalmente considera la conversión como el proceso de restauración de un estado en el cual la gracia regeneradora que se confiere en el bautismo se ha descuidado y al parecer pudo haberse perdido. Algunas veces, mediante un uso muy indefinido del término, se ha convertido en sinónimo de la experiencia del perdón y la seguridad de la reconciliación. Pero debemos tener en mente que significa simplemente el punto de cambio de la vida religiosa: el cambio de un camino de pecado al comienzo de la búsqueda de Dios. De ahí que la crisis que marca no es en la vida religiosa de un creyente, sino en la vida del alma, ciertamente redimida, pero que todavía no es una nueva criatura en Cristo (Pope, *Compend. Chr. Th.*, II:367-368).

CAPÍTULO 27

LA JUSTIFICACIÓN

La justicia cristiana o la justificación por la fe es una doctrina cardinal de la teología, haciéndola ocupar una posición dominante en todo el sistema cristiano. La misma se refiere a ese punto particular de la gracia salvadora en que el alma es traída a una relación aceptable con Dios por medio de Cristo, siendo esa relación la que determina todos los avances adicionales dentro de la vida cristiana. Martín Lutero habló de la justificación como el *articulus stantis aut cadentis ecclesiae*, o “el artículo de una iglesia que permanece o cae”.¹ “Ésta extiende su influencia vital a través de toda la experiencia cristiana, y opera en cada aspecto de la piedad 7práctica”. El obispo S. M. Merrill, en su libro, *Aspects of Christian Experience*, expone adecuadamente la importancia práctica de esta verdad como sigue: “Aquí su vida, su espíritu y su poder entran en contacto eficaz con las conciencias despertadas y los corazones penitentes, trayendo los latidos de una nueva vida y el destello de un nuevo día al alma perdida en tinieblas y pecado. Destruir este eslabón de la cadena es hacerla totalmente inservible. El nombre de Cristo, si se retiene, habrá perdido todo su encanto. Se le robará a su sangre la eficacia meritoria, y su Espíritu será reducido a un sentimiento o estado de ánimo carente de poder para despertar el alma a la vida de justicia. Junto a este desplazamiento de Cristo vendrá una indebida exaltación de las virtudes humanas, y la disminución de la vileza del pecado, hasta que la presencia de la culpa deje de alarmar, y la necesidad de humillarse se vuelva imaginaria. Así, la pompa de la adoración tomará el lugar del gemido interior por la salvación, y a los servicios del santuario se les requerirá encantar los sentidos, ministrar a los gustos estéticos, y nutrir la vanidad del corazón, pero sin que se perturben las

emociones ni se despierte en las profundidades del alma el clamor por Dios y por la pureza”.

*Definiciones de la justificación.*² Arminio nos da esta definición: “La justificación es un acto justo y benévolo de Dios por el cual, desde su trono de gracia y misericordia, y por causa de Cristo, por su obediencia y su justicia, absuelve al ser humano de sus pecados, el cual es pecador pero creyente, y lo considera justo, para la salvación de la persona justificada, y para la gloria de la justicia y la gracia divina”. Juan Wesley definió la justificación como “ese acto de Dios el Padre por el cual, por causa de la propiciación hecha por la sangre de su Hijo, muestra su justicia (o misericordia) al remitir los pecados pasados”. De acuerdo a Samuel Wakefield, “la justificación es un acto de la gracia libre de Dios, por el cual absuelve a un pecador de la culpa y el castigo, y lo acepta como justo, por causa de la expiación de Cristo”. Hay una definición en el *Dictionary* de Watson, citada por Samuel Wakefield, Thomas N. Ralston y William Burton Pope, y es la del doctor Bunting, que dice así: “Justificar a un pecador es contarle y considerarlo relativamente justo, y tratar con él como tal, sin considerar sus pasadas injusticias, al librarlo, absolverlo, eximirlo y rescatarlo de varios males penales, y especialmente de la ira de Dios y del castigo de la muerte eterna la cual merecía por esas injusticias pasadas, aceptándolo como justo, y admitiéndolo al estado, a los privilegios y a las recompensas de la justicia”. Nuestro propio artículo de fe, aunque intenta principalmente ser la declaración de una creencia, no deja de ser definitivo en su naturaleza: “Creemos que la justificación es aquel acto benigno y judicial de Dios, por el cual Él concede pleno perdón de toda culpa, la remisión completa de la pena por lo pecados cometidos y la aceptación como justos de los que creen en Jesucristo y lo reciben como Salvador y Señor” (*Manual de la Iglesia del Nazareno*, Artículo de Fe IX).³ Podemos ahora resumir estos varios aspectos de la verdad y expresarlos en la siguiente definición: “La justificación es aquel acto judicial o declarativo de Dios, por el cual Él pronuncia a los que creen en la ofrenda propiciatoria de Cristo, y la aceptan, como absueltos de sus pecados, libertados de su castigo, y aceptados como justos delante de Él”.

El desarrollo bíblico de la doctrina. Son varias las opiniones que han sido afirmadas y defendidas por los teólogos en cuanto a la doctrina de la justificación. Pero antes de considerar esas posiciones, será bueno prestar atención a aquellos pasajes bíblicos que tienen que ver directamente con

el asunto, a fin de que se capte tan claramente como sea posible la luz bajo la que la inspiración divina la ha presentado. Hay variedad en los términos que se usan, aunque todos tengan sustancialmente la misma connotación, pero con varios matices de significado: justificación, justicia, la no imputación del pecado, considerar justo o atribuir justicia, y así por el estilo. El pensamiento germinal de la nueva y divina justicia se nos da en las siguientes palabras de nuestro propio Señor: “Mas buscad primeramente el reino de Dios y su justicia” (Mateo 6:33). Este pensamiento fue desarrollado más tarde por el apóstol Pablo. Los siguientes son los pasajes más importantes. (1) “Sabed, pues, esto, hermanos: que por medio de él se os anuncia perdón de pecados, y que de todo aquello de que no pudisteis ser justificados por la Ley de Moisés, en él es justificado todo aquel que cree” (Hechos 13:38-39). Es aquí evidente que el perdón y la justificación son términos sinónimos, en donde uno explica el otro, pero con una leve diferencia. (2) “[Y] son justificados gratuitamente por su gracia, mediante la redención que es en Cristo Jesús, a quien Dios puso como propiciación por medio de la fe en su sangre, para manifestar su justicia, a causa de haber pasado por alto, en su paciencia, los pecados pasados, con miras a manifestar en este tiempo su justicia, a fin de que él sea el justo y el que justifica al que es de la fe de Jesús” (Romanos 3:24-26). A este se le considera uno de los pasajes clásicos de la justificación, y presenta la posición paulina en una variedad de términos. Otro pasaje también considerado clásico es el siguiente: (3) “[Pero] al que no trabaja, sino cree en aquel que justifica al impío, su fe le es contada por justicia. Por eso también David habla de la bienaventuranza del hombre a quien Dios atribuye justicia sin obras, diciendo: ‘Bienaventurados aquellos cuyas iniquidades son perdonadas, y cuyos pecados son cubiertos. Bienaventurado el varón a quien el Señor no culpa de pecado’” (Romanos 4:5-8). La Epístola de San Pablo a los Gálatas también trata con el tema de la justificación, pero destaca especialmente la relación de la fe y las obras.

LA NATURALEZA DE LA JUSTIFICACIÓN

El término justificación tiene varias aplicaciones. *Primero*, se aplica a aquel que es personalmente justo o recto, y a quien no se le ha hecho ninguna acusación. Esta es la justificación personal, o la justificación sobre las bases de la obediencia perfecta o el mérito personal. El vocablo *dikaióo* se emplea frecuentemente en el Nuevo Testamento en ese sentido forense de declarar a una persona justa o recta. Así, se dirá,

“Pero la sabiduría es justificada por sus hijos” (Mateo 11:19). “El pueblo entero que lo escuchó, incluso los publicanos, justificaron a Dios” (Lucas 7:29); y, “los que obedecen la Ley serán justificados” (Romanos 2:13). *Segundo*, el término se puede aplicar a alguien contra quien se ha hecho acusación, pero sin sostenerla. “Cuando haya pleito entre algunos, y acudan al tribunal para que los jueces los juzguen, estos absolverán al justo y condenarán al culpable” (Deuteronomio 25:1). Esta es justificación legal, sobre las bases de lo inocente o lo justo de una causa. *Tercero*, se aplica a alguien acusado, culpable y condenado. ¿Cómo puede una persona así ser justificada? Solo de una manera: por el perdón. Por un acto de Dios, sus pecados son perdonados por causa de Cristo, su culpa cancelada, y su castigo remitido, siendo aceptado ante Dios como justo. Por tanto, es declarado justo, no por ficción de derecho, sino por acción judicial, y se le coloca en la misma relación con Dios por medio de Cristo, como si nunca hubiera pecado. Esta es la justificación evangélica, y es posible solamente por medio de la redención en Cristo Jesús.

La justificación evangélica es la remisión de pecados. La importancia de adquirir y mantener esta visión sencilla pero distintiva de la justificación se hará evidente al considerar más a fondo el asunto. “El primer punto que encontramos que establece el lenguaje del Nuevo Testamento”, dice Richard Watson, “es que la justificación, el perdón y la remisión de pecados, la no imputación del pecado, y la imputación de justicia, son términos y frases de un mismo valor” (Richard Watson, *Theological Institutes*, II:212). Pero hay que tener cuidado con una posición como esa. La remisión de pecados es un acto de misericordia, pero no es un ejercicio de la prerrogativa divina aparte de la ley sino consistente con la ley. Así es como se distinguirá del simple perdón. Por un lado, esta posición deberá distinguirse todavía más de la mera imputación de la justicia de Cristo como lo enseñan los antinomianos, y por el otro, de la idea de una justificación sobre las bases de la justicia inherente, como sostiene la Iglesia Católica Romana. Que la justificación signifique el perdón o la remisión de pecados, no es solo un postulado del arminianismo, sino que es el “factor vital” en la enseñanza de todos los teólogos protestantes ortodoxos.⁴

La justificación es tanto un acto como un estado. Es un acto de Dios por el cual los seres humanos son declarados justos; y es el estado del ser humano en el cual se le introduce como consecuencia de esa declaración. Sea como acto o como estado, la palabra en su verdadera connotación

nunca se emplea en el sentido de hacer justos a los seres humanos, sino solo en el sentido de declararlos o pronunciarlos libres de la culpa y el castigo del pecado, y por lo tanto justos. Así, pues, salvación es un término más amplio que justificación, e incluye la regeneración, la adopción y la santificación. Los términos que se usan en la Biblia conllevan cierta exactitud de significado, indicando un acto, un acto en proceso, un acto como plenamente consumado o perfeccionado, y un estado que sigue a la consumación del acto. (1) *Dikaióo*, o la forma simple del verbo, expresa el acto de la justificación. “¿Quién acusará a los escogidos de Dios? Dios es el que justifica” (Romanos 8:33). (2) *Dikáiosis* significa el acto en proceso de completarse: “...el cual fue entregado por nuestras transgresiones, y resucitado para nuestra justificación” (Romanos 4:25) < “...por la justicia de uno vino a todos los hombres la justificación que produce vida” (Romanos 5:18, la última cláusula). (3) *Dikáioma* significa el acto ya consumado: “...pero el don vino a causa de muchas transgresiones para justificación” (Romanos 5:16); “de la misma manera por la justicia de uno [el acto completado] vino a todos los hombres la justificación de vida [el acto en proceso]” (Romanos 5:8). El significado de los dos términos, según se emplean en este último versículo, es que “la justicia o justificación” de Cristo como plenamente consumada, se convierte en la base sobre la cual esa justicia vale y está disponible continuamente para los seres humanos. Como un acto consumado, la palabra es traducida como “ordenanzas” en Romanos 2:26 y Hebreos 9:1, por lo cual transmite el significado de una decisión legal o un estatuto de ley. (4) *Dikaiosúne* se refiere al estado de alguien que ha sido justificado o declarado justo: “...el espíritu vive a causa de la justicia” (Romanos 8:10); “Pero por él estáis vosotros en Cristo Jesús, el cual nos ha sido hecho por Dios sabiduría, justificación, santificación y redención” (1 Corintios 1:30). La necesidad de distinguir entre la justificación como acto y como estado se hará evidente a medida estudiemos el tema más a fondo.

*La justificación es un cambio relativo, y no la obra de Dios por la que somos hechos, en efecto, justos y rectos.*⁵ Aunque la justificación sea un perdón de pecado, deberemos cuidarnos de la noción de considerarla como un acto de Dios por el cual uno es hecho en realidad justo y recto (compárese con Richard Watson, *Theological Institutes*, II:215). Aquí también deberemos referirnos al pensamiento claro y entendido de Juan Wesley sobre el asunto: “¿Pero qué es ser justificado? ¿Qué es la justificación? ... Es evidente, por lo que ya se ha observado, que no es

ser hecho en realidad justo o recto. Eso es la *santificación*, la cual, ciertamente y en algún grado, es el fruto inmediato de la justificación; sin embargo, es un don distinto de Dios, y de naturaleza totalmente diferente. Lo uno implica lo que Dios hace *por nosotros* por su Espíritu; lo otra lo que Él obra *en nosotros* por su Espíritu. De modo que, aunque se puedan encontrar escasos ejemplos en los que el término justificado o justificación se emplee en un sentido tan amplio como para incluir la santificación, con todo, en el uso general, son lo suficientemente distinguibles el uno del otro, ya sea en Pablo o en los otros escritores inspirados” (*Sermon on Justification by Faith*).⁶ Al ver la justificación como un cambio relativo, y la santificación como un cambio real, será necesario que entendamos claramente el uso de estos términos. No queremos significar por los términos *relativo* y *real* que uno sea ficción y el otro sea realidad. Lo que queremos decir es que la justificación es un cambio real en lo relacionado con Dios, entre tanto que la santificación es un cambio en la naturaleza moral del individuo. La relación de un pecador con Dios es de condenación; cuando es justificado, esa relación cambia, por medio del perdón, a la de aceptación y justificación. Se hace, pues, evidente que si la santificación o el cambio interior precediera al exterior, entonces se tendría santidad o justicia interior en aquellos que estarían en una relación de condenación delante de Dios. Es por esta razón que el protestantismo siempre ha sostenido que el primer acto de Dios en la salvación de los seres humanos deberá ser la justificación o el cambio de relación de condenación a justicia. También sostiene que, concomitante con el acto de justificación, hay un cambio interior de santificación, o de impartición de justicia. Pero por lo menos en pensamiento, la justificación deberá ser lo primero, y de ese cambio en la relación, todo lo demás, no importa cuán inmediato o remoto sea, deberá depender en última instancia.

El fracaso en hacer una distinción tajante entre la justificación como acto declarativo en la mente de Dios, y la santificación como un cambio moral dentro del alma que resulta de la nueva relación de justificación, yace en la base de la teología tridentina como un todo. Ya en el Nuevo Testamento encontramos un intento de reconciliar la fe y las obras, y los primeros padres usaron con frecuencia el término justificación en el sentido más amplio de aplicar la expiación a toda la naturaleza y la vida del pecador. La fe también llegó a considerarse, no solo como el principio que percibe el mérito de Cristo para perdón, sino como aquello que le une el alma a Él en la obra interior de

renovación. De aquí que se hiciera distinción entre dos tipos de fe: la *fides informis*, o el asentimiento intelectual a los artículos de fe, y la *fides formata charitate*, la que se manifiesta en amor y virtud. Fue asunto fácil, por tanto, que se transfiriera, del individuo a la fe en sí misma, la imputación de la justicia de Cristo, como si la fe tuviera en sí el germen de todo bien. La fe, pues, vino a poseer virtud y, por consiguiente, mérito, una posición que llevó directamente a la idea de la justificación como una infusión de justicia antes que como una remisión de pecados.⁷

Fue en los decretos tridentinos (1547 d.C.), de la Iglesia Católica Romana, que la doctrina cobró forma en oposición a las posiciones de los reformadores. Aquí se declara particularmente que “la justificación no es la sola remisión de pecados, sino además la santificación y renovación del hombre interior por medio de la aceptación voluntaria de la gracia y de los dones de gracia; de esa manera un hombre injusto se vuelve justo, y el enemigo, amigo, para que sea heredero de acuerdo con la esperanza de la vida eterna. La única causa de la justificación formal es la justicia de Dios, pero no una justicia por la cual Él mismo es justo, sino una por la cual Él nos hace justos... recibiendo justicia en nosotros, cada uno conforme a su propia medida, que el Espíritu Santo imparte a cada cual como le place, y también de acuerdo con la disposición y cooperación de cada uno”. Lo rápido y pronunciado de la declinación, una vez la idea forense de la justificación es rechazada, puede verse en otras dos declaraciones del Concilio Tridentino, una que niega lo instantáneo de la justificación, y la otra su seguridad. La primera es como sigue: “Al mortificar sus miembros carnales, y someterlos como instrumentos de justicia para santificación por medio de la observancia de los mandamientos de Dios y de la Iglesia, siendo aceptada su justicia por medio de la gracia de Cristo, y su fe cooperando con sus buenas obras, crecen y son justificados más y más”. La Iglesia persigue este aumento de la justificación cuando ora: “Danos, oh Señor, aumento en la fe, en la esperanza y en la caridad”. La próxima oración lleva esta posición del Concilio aún más allá en su desarrollo lógico: “Aunque es necesario creer que ningún pecado es, ni nunca ha sido, remitido excepto por bondad, por la misericordia divina, por razón de Cristo, aun así nadie afirma con confianza y certeza que sus pecados son remitidos, ni que quien dependa solo de esta confianza pueda asegurarse la remisión”.⁸

La justificación es un acto forense o judicial. El término forense viene de *forum*: una corte. Por lo tanto, un procedimiento forense le pertenece al departamento judicial de un gobierno, y un acto judicial es la declaración o el pronunciamiento ya sea de condenación o de justificación. El acto de la justificación en el sentido teológico es judicial, ya que Dios no justifica a los pecadores simplemente porque le place, sino solo en virtud de la justicia de Cristo. En el procedimiento forense hay dos formas o constituciones de justicia delante de Dios como juez supremo de todos los seres humanos, las cuales sirven de base para la justificación. Está la justicia que es de la ley y la justicia que es por la fe. El pecador, de pie delante de Dios, y bajo la constitución legal o la ley de las obras, recibe, por medio de la justicia de Dios, la sentencia de condenación, “porque por las obras de la Ley ningún ser humano será justificado delante de él, ya que por medio de la Ley es el conocimiento del pecado” (Romanos 3:20). Pero Pablo nos habla de una nueva constitución que él llama la justicia de Dios “aparte de la Ley” (Romanos 3:21), “la justicia de Dios por medio de la fe en Jesucristo, para todos los que creen en él” (Romanos 3:22). Ahora ese mismo pecador, de pie delante de Dios, y bajo la constitución de la fe, recibe, por medio de la justicia de Dios, la sentencia de absolución, y es justificado “gratuitamente por su gracia, mediante la redención que es en Cristo Jesús” (Romanos 3:24). El acto que pronuncia justificado a un pecador, es autorizado únicamente por ser un acto judicial. Cualquiera puede reclamar haber recibido las recompensas de los méritos de Cristo, pero una proclamación así no sería justificación. Se vuelve justificación solo cuando es pronunciada como pronunciamiento autorizado de parte de Dios como juez. Un soberano puede perdonar, pero solo el juez puede pronunciar a alguien justo. Su palabra es final.⁹

En la controversia posterior referente a *la imputación*, cierta clase de teólogos arminianos buscó evitar las consecuencias nocivas del antinomianismo al hacer de la justificación un acto soberano y no forense.¹⁰ Así, pues, John Miley diría que “el perdón en realidad no tiene lugar en una justificación estrictamente forense”. No obstante, él procedería a interpretar la justificación forense de una manera propia y peculiar, como “simplemente un juicio autorizado de justicia actual”. De ahí que dijera que “el perdón y la justificación forense no pueden ser ni la misma cosa, ni partes constitutivas de la misma cosa”, y que “deberá haber error en toda teoría que omita el perdón como el factor vital de la justificación”. Sin embargo, admitió un hecho en el cual el perdón

divino estaría estrechamente emparentado con la justificación forense, a saber, que “el resultado del perdón es un estado justificado. Con respecto a la culpa de todos los pecados pasados, el perdón conforma al pecador con la ley y con Dios” (John Miley, *Systematic Theology*, II:311-312). Los wesleyanos (Richard Watson, Adam Clarke, John Fletcher y Juan Wesley mismo), a la vez que destacan el perdón de los pecados, no olvidan que la justificación estrictamente hablando es más que solo el perdón. Una de las declaraciones tempranas de los metodistas era la siguiente: “Ser justificado es ser perdonado y recibido en el favor de Dios, estado este en el que, si continuamos en él, seremos finalmente salvos” (*Minutes*, 1744). Los teólogos metodistas también captaron el hecho de que, en el acto de la justificación, tanto el factor soberano como el judicial estaban involucrados.

Richard Watson, en su libro, *Theological Institutes*, nos da una sugerencia que es digna de un tratamiento más elaborado. Nos dice “que en la remisión o el perdón de pecados, el Dios todopoderoso actúa en su carácter de gobernador y juez, y muestra misericordia basado en términos que satisfagan su justicia, aun cuando pudo, en rígida justicia, haber castigado nuestras transgresiones hasta lo sumo. El término justificación en particular proviene de la judicatura, tomado de las cortes legales y los procedimientos de los magistrados, y ese carácter judicial del acto de perdón es también confirmado por la relación de las partes las unas con las otras, según se muestra constantemente en la Biblia. Dios es un soberano ofendido; el ser humano es un súbdito ofensor. Su ofensa ha sido en contra de la ley pública y no de las obligaciones privadas. Por consiguiente, el acto por el cual es liberado de la pena deberá ser de magistratura y de realeza. Es también una confirmación adicional el que, en este proceso, Cristo sea representado como mediador y abogado público”. Watson también señala que algunos de los antiguos teólogos distinguían correctamente entre *sententia legis* y *sententia judicis*, es decir, entre legislación y juicio, entre la constitución bajo la cual el soberano toma la decisión, sea rígidamente justa o mitigada por la misericordia, y sus decisiones en sus capacidades reales y judiciales en sí mismas. La justificación, por tanto, es la decisión bajo una legislación benévola, “la ley de la fe”, pero no la legislación en sí misma. “Si fuera un acto de legislación, entonces sería solo una promesa, y eso no contemplaría a nadie en particular sino, en general, a todos a los que se les hace la promesa, presuponiéndose una condición que deberá ser cumplida. Pero la justificación presupone una

persona en particular, una causa en particular, una condición que cumplir, y como ya cumplida en el pasado, también aceptada, procediéndose con la decisión sobre estas bases” (compárese con Richard Watson, *Theological Institutes*, II:213-214).

Si tenemos en cuenta los varios factores de la justificación que se encuentran en las expresiones anteriores, veremos que el solo acto de justificación, cuando se ve negativamente, sería el perdón de pecados, pero cuando se ve positivamente, sería la aceptación como justo de aquel que cree. Aún más, veremos que en la obra de la justificación, Dios actúa tanto en Su carácter de gobernador como de juez, perdonando, por su gracia soberana, los pecados del penitente que cree, y por un acto judicial, remitiendo la pena y pronunciándolo justo. Separar drásticamente estos actos es sentar las bases del error. Hacer demasiado hincapié en el primero, como ya hemos visto, lleva a la negación de la imputación, sentando las bases para la teología tridentina. Hacer demasiado hincapié en el segundo lleva al opuesto error del antinomianismo. Esta parece ser la posición de William Burton Pope, aunque, de nuevo, no se le adjudique aquí un tratamiento especial. Pope dice: “El estado de *dikaíosúne* es aquel que se conforma a la ley, el cual, sin embargo, siempre se considera como tal solo por medio de la benigna imputación de Dios, quien, al que cree, lo declara justificado negativamente de la condenación del pecado y, positivamente, le toma en cuenta el carácter, dotándolo también de los privilegios de la justicia. La primera bendición, la negativa, es patentemente el perdón; la última, la bendición positiva, es propiamente la justificación. Sea que se refiera al acto o al estado, la fraseología de la justificación en toda la Biblia es fiel a la idea de la imputación. Como verbo, justificar no se emplea en el sentido de hacer justo a menos que la noción de declarar o considerar le esté atada” (William Burton Pope, *Compendium of Christian Theology*, II:409).

La justificación es un acto instantáneo, personal y comprensivo. La justificación es esa obra presente y cumplida en la cual Dios cambia la relación del pecador, de una de condenación bajo la ley a una de justicia en Cristo. Esta obra es instantánea, por ser una decisión definida e inmediata que resulta de la fe, lo cual deja de hacerla una sentencia que se extienda por años. En el momento en que un penitente verdadero cree en el Señor Jesucristo, ya es justificado.¹¹ “El que cree en el Hijo tiene vida eterna” (Juan 3:36). Esto es personal, en distinción de “aquella constitución benevolente de Dios, por la cual, y por

causa de Cristo, libera a toda la humanidad de la culpa del pecado de Adán, colocándola en un estado salvable. La justificación es una bendición de carácter más elevado y perfecto, y no le es común a la raza humana como un todo, sino que la experimenta cierto perfil de personas en particular” (Bunting, *On Justification*). Luego, los que han de ser justificados deberán inquirirlo por medio de la oración ferviente y la fe, y experimentarlo por sí mismos. Además, la justificación será comprensiva por ser la remisión de todos los pecados del pasado, gracias a la paciencia de Dios.

EL FUNDAMENTO DE LA JUSTIFICACIÓN

Al tratar la naturaleza de la justificación, hemos encontrado que se hace necesario asumir constantemente que el fundamento de la fe justificadora es la obra mediadora de Jesucristo. Estos dos temas están tan estrechamente ligados que es imposible trazar una línea clara de demarcación entre ambos. Uno le da por necesidad carácter al otro. El plan evangélico de la justificación del impío descansa sobre tres cosas: *primero*, la plena satisfacción de la justicia divina por medio de la ofrenda propiciatoria de Cristo como el representante del ser humano; *segundo*, el honor divino puesto sobre los méritos de Cristo en virtud de su obra redentora; y *tercero*, la unión de estas dos en una economía justa y benévola en la cual se hace posible que Dios como gobernador y juez muestre misericordia en el perdón de pecados según los términos consistentes con la justicia. La sola base de la justificación, de acuerdo con el plan evangélico, es la obra propiciatoria de Cristo recibida en fe. Esto ya ha sido planteado en nuestra discusión de la expiación, pero ahora necesita enunciarse de nuevo en referencia inmediata a la obra de la justificación.

Por ser la fe en la sangre de Cristo como ofrenda propiciatoria la sola base de la justificación, hay que excluir de inmediato todas las teorías que la basen en la justicia personal por medio de las obras de la ley. *Primero*, hay que excluir el socianismo, el cual sostiene una forma de justificación, no sobre el fundamento de la fe en Cristo como condición para el perdón, sino como un acto de suma obediencia. El unitarismo y el universalismo, los cuales consideran generalmente el arrepentimiento como base suficiente en sí misma para el perdón, habrán de ser igualmente excluidos por ser en esencia intentos de justificación por las obras. *Segundo*, hay que excluir también la teoría católica romana de

justicia inherente, como ya se ha presentado en nuestra discusión de la naturaleza de la justificación.

Al método de la ortodoxia protestante que procura relacionar la obra de Cristo con la justificación del que cree, se le conoce como imputación. La palabra se deriva del verbo griego *logizomai*, que significa considerar o tomar algo en cuenta. Sin embargo, tenemos que decir aquí que la palabra nunca se emplea en el sentido de considerar o tomar en cuenta las acciones de una persona como si fueran llevadas a cabo por otra. El pecado del ser humano, o su justicia, le son imputadas cuando en efecto es él quien lleva a cabo los actos justos o pecaminosos. El término reputación se utiliza con frecuencia en este sentido, es decir, que una persona tenga la reputación de ser pecador o justo. En sentido legal, la consecuencia del pecado o de la justicia de una persona le es imputada como castigo o como recompensa. Imputar el pecado o la justicia es tomarlos en cuenta ya sea para condenación o para absolución, es decir, para castigar o para eximir del castigo. Los teólogos protestantes han sostenido tres teorías de imputación como fundamento de la justificación: (1) justificación por la imputación de la obediencia activa de Cristo; (2) justificación por la imputación de la obediencia activa y pasiva combinadas de Cristo; y (3) justificación por la imputación de la fe para justicia.

Imputación de la obediencia activa de Cristo. A esto se le conoce generalmente como la teoría hipercalvinista o antinomiana de la justificación. Esta teoría sostiene que la obediencia activa de Cristo es sustitutoria, y así se le imputa al elegido, presentándolo legalmente justo como si él por sí mismo hubiera prestado obediencia perfecta a la ley de Dios. El elegido es, por lo tanto, justo por sustitución. Las tendencias antinomianas de este tipo de teología son peculiarmente sutiles y peligrosas. La misma hace una diferencia, y con razón, entre la “posición” legal del creyente y su “estado” o condición espiritual. Pero, con demasiada frecuencia, separa a tal punto esos criterios, y pone de relieve tan marcadamente el primero, que pasa por alto y desvalora la obra subjetiva del Espíritu en la impartición de la justicia. La fe por la que somos justificados es *fides formata*, o una fe que tiene en sí el poder inherente de justificar. Es, como lo expresan comúnmente los wesleyanos, “una fe que obra por el amor y que purifica el corazón”. El arminianismo sostiene que, aunque el acto de imputación es lógicamente precedente, en realidad está siempre acompañado por la santificación interior. Sostiene que la justificación, la regeneración, la

adopción y la santificación inicial son bendiciones concomitantes, todas las cuales se incluyen en el sentido más amplio de la conversión. Sin embargo, el antinomianismo usualmente se conforma con lo que los teólogos más antiguos han denominado *fides informis*, o el simple asentimiento intelectual de la verdad expresada de manera confesional.

Juan Wesley objetó enérgicamente a esta teoría de la imputación. “El juicio de un Dios todo sabio”, decía, “es siempre de acuerdo con la verdad, y nunca será consistente con su sabiduría inequívoca pensar que soy inocente, juzgar que soy justo o santo, porque otro lo sea. Si Dios no me puede confundir con David ni con Abraham, tampoco me confundirá con Cristo” (*Sermon on Justification*). De aquí que Samuel Wakefield argumente lo siguiente: “Si la obediencia de Cristo ha de contarse como nuestra en el sentido de esta teoría, entonces deberá suponerse que nosotros nunca hemos pecado, porque Cristo nunca pecó. Y si se nos considera haber cumplido perfectamente en Cristo toda la ley de Dios, ¿por qué se nos requiere pedir perdón? Si se dice que al nosotros pedir perdón solo pedimos que se nos revele la justificación eterna, el problema persiste, porque, ¿qué necesidad habría de perdón, sea en el tiempo o en la eternidad, si se nos ha considerado como habiendo obedecido perfectamente la ley santa de Dios? ¿Y por qué se debe considerar que nosotros hayamos sufrido, en Cristo, el castigo por pecados que nunca se nos tuvo en cuenta haberlos cometido?” (Samuel Wakefield, *Christian Theology*, 410). Otras de las objeciones que el arminianismo ha levantado contra la imputación antinomiana podría resumirse como sigue: (1) La Biblia no la apoya. Versículos tales como “Jehová, justicia nuestra” (Jeremías 33:16), pueden solo significar que Él es el autor de la justificación, hecho también por nosotros sabiduría y santificación y redención. (2) Los actos personales de Cristo fueron de un carácter demasiado elevado como para que se le imputarán a la humanidad. “El que reclama para sí mismo la justicia de Cristo se presenta delante de Dios, no en el hábito de una persona justa, sino en la vestimenta gloriosa del Redentor divino”. Esta actitud no es característica de la humildad del cristiano genuino. (3) Cambia la muerte de Cristo como causa meritoria de la justificación, a la obediencia de su vida. Su muerte, pues, se hace innecesaria, y los hombres todavía permanecen bajo el pacto de las obras, por medio del cual, dice Pablo, “ningún ser humano será justificado” (Romanos 3:20).

Imputación de la obediencia activa y pasiva de Cristo. Ambos, el calvinismo y el arminianismo, están unidos en mantener que la obediencia activa y pasiva de Cristo nunca deberá separarse de hecho, ni tampoco en pensamiento. Calvino expresa su posición como sigue: “Nosotros sencillamente explicamos la justificación como una aceptación por la cual Dios nos recibe en su favor y nos estima como personas justas; y decimos que consiste en la remisión de pecados y la imputación de la justicia de Cristo. ... Ciertamente deberá ser destituido de su propia justicia aquel que es enseñado a buscarla fuera de sí mismo. Esto lo afirma muy claramente el Apóstol cuando dice: ‘Al que no conoció pecado, por nosotros lo hizo pecado, para que nosotros seamos justicia de Dios en él’. Vemos que nuestra justicia no está en nosotros sino en Cristo. ‘Porque así como por la desobediencia de un hombre muchos fueron constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno, muchos serán constituidos justos’. ¿Qué es poner nuestra justificación en la obediencia de Cristo sino afirmar que se nos estima justos solo porque su obediencia es aceptada?” (Juan Calvino, *Institutes*, libro 3, capítulo 11). Arminio hace la siguiente declaración: “Creo que los pecadores son considerados justos solo por la obediencia de Cristo, y que la justicia de Cristo es la única causa meritoria por cuya cuenta Dios perdona los pecados de los que creen y los considera como justos, como si hubieran cumplido perfectamente la ley. Pero, siendo que Dios no imputa la justicia de Cristo a nadie sino a los que creen, concluyo que, en ese sentido, se puede bien y propiamente decir que al hombre que cree, la fe le es imputada por justicia, por medio de la gracia, por cuanto Dios ha hecho a su Hijo Jesucristo propiciación, por la fe en su sangre. No importa la interpretación que se les pueda dar a estas expresiones, ninguno de nuestros teólogos culpa a Calvino, ni lo considera heterodoxo en este punto; y siendo que mi opinión no es demasiado diferente de la de él, no se me impide emplear la firma de mi propia mano para suscribir aquellas cosas que él nos ha entregado sobre el tema en el libro tercero de sus *Institutos*”. Así también Juan Wesley, en el sermón titulado, “El Señor nuestra justicia”, casi repite las palabras de Arminio, pero aun cuando estos eminentes pensadores parezcan estar sustancialmente de acuerdo con Calvino, es claro que, en la interpretación de la frase, “la justicia imputada de Cristo”, no lo seguirán enteramente (Richard Watson, *Theological Institutes*, II:222-224).

Aunque la fraseología de Calvino y Arminio sea similar, sus interpretaciones son ampliamente diferentes, como lo demostrarán las siguientes consideraciones. Calvino no hace distinción entre justicia activa y pasiva de Cristo. Su idea de la imputación parece ser que la justicia de Cristo, tanto en lo que hizo como en lo que sufrió, se nos cuenta o imputa “como si fuera nuestra”. Aquí Richard Watson apunta que, “Podemos concluir que él admitió algún tipo de transferencia de la justicia de Cristo a nuestra cuenta, y que los creyentes serán considerados estar de tal manera en Cristo, que Él responderá por ellos en ley, y declarará su justicia a falta de la de ellos. Concedemos que todo esto es capaz de ser interpretado en un sentido propio y bíblico, pero también es capaz de lo contrario”. Lo que ha hecho sospechosa la doctrina antinomiana es su abuso. Por eso William Burton Pope nos advierte que estemos en alerta para “no ceder verdades preciosas solo porque hayan sido pervertidas. Si somos atentos a la confianza del Apóstol en cuanto al pasado, ‘con Cristo estoy juntamente crucificado’, y que su experiencia presente y esperanza futura son ‘ser hallado en él, no teniendo mi propia justicia’, tendremos que ser precavidos con la manera en que nos retraigamos del asunto de la imputación de la justicia de Cristo. Al fin y al cabo deberá llegarse a lo siguiente: aun cuando nuestra propia conformidad a la ley sea elevada a la más alta perfección que el cielo pueda demandar, deberemos ser ‘hallados en Cristo’ respecto a las demandas de justicia sobre nuestra total historia y carácter, de lo contrario nos perderemos. Habrá que adherirse al lenguaje bíblico en cada declaración sobre este tema” (*Compendium of Christian Theology*, II:447-448). Palabras sanas son estas. El antinomianismo que lleve a un alma a depender de la justicia imputada de Cristo sin la impartición interior de justicia por el Espíritu, será una perversión peligrosa de la verdad. Pero tampoco la justicia propia podrá permanecer ante la presencia de Dios. Descansaremos seguros en la gracia de Dios solo cuando Cristo sea hecho en nosotros sabiduría y justificación y santificación y redención.

Imputación de la fe para justicia. Este es el único criterio sobre el asunto que concuerda plenamente con la Biblia, y con esa gran afirmación de la Reforma de que somos justificados solo por la fe. Así lo prueban los pasajes bíblicos que hemos mencionado, y muchos más. Por lo tanto, “de todo aquello de que no pudisteis ser justificados por la Ley de Moisés, en él es justificado todo aquel que cree” (Hechos 13:39). “Creyó Abraham a Dios y le fue contado [*elogistze*] por justicia”

(Romanos 4:3). “Porque decimos que a Abraham le fue contada la fe por justicia” (Romanos 4:9); “Por eso, también su fe le fue contada por justicia” (Romanos 4:22); y “también con respecto a nosotros a quienes igualmente ha de ser contada, es decir, a los que creemos en aquel que levantó de los muertos a Jesús, Señor nuestro” (Romanos 4:24). Sería bueno que observáramos que en esta conexión, en referencia a la justificación en sí, el vocablo *justicia* (*dikaíosúne*) se emplea en el sentido pasivo: “...pues si por la Ley viniera la justicia [la justificación], entonces en vano murió Cristo” (Gálatas 2:21); “Porque si la Ley dada pudiera vivificar, la justicia [la justificación] sería verdaderamente por la Ley” (Gálatas 3:21); “pues el fin de la ley es Cristo, para justicia [justificación] a todo aquel que cree” (Romanos 10:4).

A la luz de estos pasajes bíblicos resulta, (1) que es la fe en sí misma, como un acto personal del que cree, y no el objeto de esa fe, lo que se imputa para justificación. Los que se atienen al punto de vista antinómico de la imputación se encuentran en necesidad de interpretar estos pasajes bíblicos de forma metonímica, es decir, haciendo de la fe una figura de lenguaje que incluya la totalidad de la justicia activa y pasiva de Cristo. Pero la Biblia es clara en que la fe es imputada o contada por justicia solo en aquel que la ejerce como acto personal, y en ningún sentido como la imputación del acto personal de otro. (2) La fe es la condición de la justificación. La fe no se ha de identificar con la justificación en el sentido tridentino de que la fe constituya la justificación. La fe no puede constituir una justificación personal. Esto sería hacer de la fe una forma sutil de obras, a lo cual habría que atribuirle mérito, cosa que nos privaría de la expiación de Cristo como el único fundamento de la justificación. El apóstol Pablo insiste en que la fe es la condición para la justificación, por lo que “de fe” simplemente significa ese estado legal que es la consecuencia de la remisión de pecados por medio de la fe. (3) La fe que justifica no es fe en general, sino una fe particular en la obra propiciatoria de Cristo: “...son justificados gratuitamente por su gracia, mediante la redención que es en Cristo Jesús, a quien Dios puso como propiciación por medio de la fe en su sangre...” (Romanos 3:24-25). Cristo se vuelve Salvador en virtud de la sangre de la expiación, la cual derramó por todos los seres humanos, pero la fe que trae la seguridad de salvación es solo la fe que lo acepta como Salvador por medio de la expiación en su sangre.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1. “Los primeros reformadores consideraban la justificación por la fe como la cuestión central en su monumental asalto contra la cristiandad corrupta, el cual, inicialmente, fue inducido por el abuso de las indulgencias pero, en última instancia, por el ferviente estudio de la doctrina de la justicia en Pablo. Hicieron de la misma el punto de partida de toda controversia, y la remoción de cada abuso dependía de su resolución” (William Burton Pope, *Compendium of Christian Theology*, II:439).
2. Richard Watson habla de la justificación como “el perdón de pecado por una sentencia judicial de la Majestad ofendida del cielo, bajo una benévola constitución” (Richard Watson, *Theological Institutes*, II:215).

Samuel Wakefield cita con aprobación la definición de Schmucker de que la “justificación es aquel acto judicial de Dios por el cual un pecador que cree, en consideración de los méritos de Cristo, es liberado del castigo de la ley, y declarado con derecho al cielo” (*Christian Theology*, 406).

Entre las definiciones calvinistas se pueden mencionar las siguientes: A. H. Strong define la justificación como “aquel acto judicial de Dios por el cual, a causa de Cristo, con quien el pecador es unido por la fe, declara que el pecador ya no está expuesto al castigo de la ley sino a ser restaurado a su favor” (*Systematic Theology*, III:849). James P. Boyce la define como “un acto judicial de Dios por el cual, a causa de la obra meritoria de Cristo, imputada al pecador y recibida por él por medio de la fe que lo unifica vitalmente a su sustituto y Salvador, Dios declara a ese pecador libre de las demandas de la ley, y con derecho a la recompensa debida a la obediencia de ese sustituto” (*Abstract of Systematic Theology*, 395). De acuerdo a James H. Fairchild, la justificación como un hecho bajo el evangelio, es “el perdón del pecado pasado; y la doctrina de la justificación es sencillamente la doctrina del perdón de pecado” (*Elements of Theology*, 277). E. Y. Mullins define la justificación como “un acto judicial en el que Él declara al pecador libre de la condenación, y lo restaura al favor divino” (*The Christian Religion in Its Doctrinal Expression*, 389).

3. La declaración wesleyana, tal y como se encuentra en el Artículo IX de los Veinticinco Artículos, es la siguiente: “Somos tenidos por justos delante de Dios solo por los méritos de nuestro Señor y Salvador Jesucristo mediante la fe, y no por nuestras propias obras o por nuestro merecimiento. Por lo cual la doctrina de que somos justificados solamente por la fe es saludable en grado sumo y conforta en gran manera”. Es igual que el Artículo XI de los Treinta y Nueve Artículos, pero se omiten las palabras, “como se expresa más ampliamente en la homilía de la justificación”. El Catecismo Metodista contiene la siguiente declaración: “La justificación es un acto de la libre gracia de Dios en el cual Él perdona todos nuestros pecados y nos acepta como justos ante su vista, solo por causa de Cristo”.
4. Juan Wesley declara que “la sencilla noción bíblica de la justificación es el perdón de pecados”. “Es ese acto de Dios el Padre por el cual, por causa de la propiciación hecha por la sangre de su Hijo, Aquél muestra su justicia (o misericordia) al remitir los pecados pasados’. Esa es la connotación fácil y natural que Pablo le da a través de toda esta epístola” (*Sermon: Justification by Faith*).

George C. Knapp asume la posición de que “el que es culpable, se dice que es justificado cuando es declarado y tratado como exento del castigo, o inocente, o cuando el castigo de sus pecados le es remitido. A esto se le denomina *justificatio externa*. Los términos justificación, perdón, y contado por justicia ocurren en este sentido en la Biblia con más frecuencia que en ninguno otro, por lo que son sinónimos del perdón de pecado” (*Lectures on Christian Theology*, 387).

“Las palabras perdón y remisión tienen cada una, a veces, un sentido específico. La palabra perdón a veces es específicamente sinónimo de remisión, y a veces equivale tanto a perdón como a remisión. Cuando la parte agraviada perdona al agresor, lo considera, se siente hacia él, y lo trata como si nunca lo hubiera lastimado. Tal cosa puede ocurrir entre individuos privados en aquellos casos en los que la ofensa no es una violación de la ley pública, no teniendo el agraviado la autoridad para infligir castigo. La remisión tiene que ver, no con los sentimientos del agraviado, o con los sentimientos personales del magistrado, sino con el castigo acarreado por la transgresión. Remitir el pecado es liberar de la obligación del castigo; es ordenar autorizadamente la no ejecución de la pena” (Miner Raymond, *Systematic Theology*, II:323).

5. La justificación cambia nuestra relación con la ley: quita la condenación, aun cuando no cambie nuestra naturaleza ni nos haga santos. “Esto lo hará la santificación (o en su estado incipiente, la regeneración), la cual es ciertamente el fruto inmediato de la justificación; no obstante, es un don distinto de Dios, y de una naturaleza totalmente diferente” (Thomas N. Ralston, *Elements of Divinity*, 371).

“Así como la justificación se distingue de la santificación, así también lo hace de la regeneración, la cual, en realidad, no es otra cosa que el inicio de la santificación. La justificación es aquel acto benigno de Dios como gobernador moral del mundo por el cual somos liberados de la culpa y del castigo del pecado; la regeneración es una obra del Espíritu Santo en la que experimentamos un cambio de corazón, siendo hechos ‘participantes de la naturaleza divina’, y ‘creados en Cristo Jesús para buenas obras, las cuales Dios preparó de antemano para que anduviésemos en ellas’” (Samuel Wakefield, *Christian Theology*, 409).

6. En anticipación de nuestra discusión acerca de la entera santificación podemos decir que el término santificación, como Juan Wesley lo utilizaba, y como se utiliza generalmente en la teología, alude a la obra completa interior de limpieza del pecado. En lo que toca a la limpieza de la culpa y de la depravación adquirida, se le conoce como santificación “inicial”, y como tal, es concomitante con la justificación, la regeneración y la adopción; en lo que toca a la limpieza del pecado innato, es una obra subsecuente, conocida en la teología wesleyana como “entera” santificación. Por lo tanto, cuando el término santificación se emplea en contraposición con el de justificación, este último, como indica Wesley, “implica lo que Dios hace por nosotros por medio de su Hijo; el otro, lo que Él obra en nosotros por su Espíritu”. Este uso del término deberá mantenerse claramente en mente.

“¿Es la santidad una condición para la justificación? Si lo fuera, el individuo sería santo antes de que fuera justificado. ¿Qué, pues, haremos con pasajes tales como los siguientes: Gálatas 2:17 y Romanos 5:10: ‘...siendo enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo’? De nuevo, ¿cómo puede alguien volverse santo, si no es por medio de Cristo? No deberá suponerse que las personas sean justificadas y continúen siendo enemigas de Dios. Su estado moral es cambiado en el momento de la justificación. La santidad no precede la justificación, pero un estado mental así es inducido en el pecador a fin de que sea consistente el que Dios lo perdone” (J. J. Butler y Ransom Dunn, *Lectures on Systematic Theology*, 249).

“Los padres en el ministerio de la Iglesia Metodista, en su discurso público, acostumbraban frecuentemente hablar de la salvación en tres sentidos: *primero*, salvación de la culpa del pecado; *segundo*, del poder reinante del pecado; y *tercero*, del pecado inherente. A lo primero le llamaban justificación; a lo segundo, regeneración, o santificación inicial; y a lo tercero, entera santificación. Que así ellos lo pensaron, por la obligación de castigo del pecado, no admite duda alguna; ciertamente, no hay otro sentido en el que un ser humano pueda ser salvo de la culpa del pecado. ... Una vez realizado el acto, nunca se aceptará que no fue realizado; ni se negará la responsabilidad y el demérito del que lo

realizó. Salvar al pecador de la culpa del pecado es eximirlo del castigo merecido, de la pena incurrida. Justificar es ordenar, por la autoridad que se tiene, la no ejecución de la pena: solo esto, y nada más” (Miner Raymond, *Systematic Theology*, II, 326).

“El gran objeto de nuestra redención fue lograr la salvación humana, y el primer efecto de la expiación de Cristo, sea que se anticipara antes de su venida como ‘el Cordero que fue inmolado desde la fundación del mundo’, o se efectuara por su pasión, fue colocar al ser humano en una nueva relación de la cual la salvación del ofensor pudiera ser derivada” (Samuel Wakefield, *Christian Theology*, 404).

7. Las controversias de los siglos cuarto y quinto llevaron a una confusión general de la fe con la ortodoxia. Juan Damasceno (750 d.C.) fue el primer teólogo que percibió claramente la distinción entre “la fe que viene por el oír”, o el afirmar un credo, y “la fe como la sustancia de las cosas que se esperan”, o la aplicación personal con miras a producir los frutos de la fe. Hugo de San Víctor, en el occidente, también distinguió entre la fe como una forma de conocimiento y la fe como un afecto.

Agustín dijo: “Nosotros le adscribimos la fe, de donde toda justicia obtiene su origen... no a la voluntad humana, ni a mérito alguno que la preceda, sino a que confesamos que es el don gratuito de Dios”. Su *catena* o cadena de la gracia es como sigue: “La fe es el primer eslabón de la benévola cadena que lleva a la salvación. Por la ley viene el conocimiento del pecado, por la fe la obtención de la gracia en contra del pecado; por la gracia, la sanación del alma de la mancha del pecado; por la sanación del alma, la plena libertad de la voluntad; por la voluntad libertada, el amor por la justicia; y por el amor por la justicia, el cumplimiento de la ley”.

8. “Los anatemas son como sigue: ‘Si alguien dijere que el pecador es justificado solo por la fe, en el sentido de que ninguna otra cosa es requerida que pueda cooperar para el logro de la gracia de la justificación, ni que el pecador tenga que estar preparado y dispuesto por la acción de su propia voluntad: que sea maldito. Si alguien dijere que los seres humanos son justificados, o por la sola imputación de la justicia de Cristo, o por la sola remisión del pecado, con exclusión de la gracia y la caridad que se derraman en los corazones por el Espíritu Santo, y que se adhieren a ellos, o si dijere que la gracia por la que somos justificados es solo y sencillamente el favor de Dios: que sea maldito. Si alguien dijere que la fe que justifica no es sino confianza en la misericordia divina que remite el pecado por causa de Cristo, o que esta fe es la sola cosa por la cual somos justificados: que sea maldito’.

“Fue así cómo la justificación fue desposeída de todo lo que era forense, volviéndose *actio Dei physica*: justicia infundida, la que hace al ser humano justo en vez de injusto. Por lo tanto, la justificación nunca podría ser considerada como un acto terminado ni fijo de Dios, ni nunca como un asunto de certera seguridad para el que la poseyera. La justificación, en este sistema que se confirmó en Trento, es el proceso de una transmutación a partir de un estado de justicia en virtud del cual el justificado puede lograr obras con derecho a la vida eterna” (William Burton Pope, *Compendium of Christian Theology*, II:424).

9. El mejor recuento del desarrollo de la doctrina medieval [de la justificación] lo ofrece William Burton Pope (II:425). Dice: “La presente y eterna aceptación del pecador solo por causa de Cristo, aunque nunca fue rechazada totalmente, sí fue negada por implicación: la supremacía absoluta de los méritos del Salvador se reservó para la falta original de la raza; para el pecado cometido después de su primer beneficio imputado, la expiación humana sería demandada. Segundo, la peculiaridad del término apostólico de la justificación como una referencia a la relación del pecador con la ley, fue casi enteramente abolida. La justificación, se dijo, hace del pecador un santo, y apto para el cielo, sirviendo así para la renovación y la entera santificación del alma. Se olvidó que, dado que la ley, aparte de Cristo, por siempre presentará cargos en contra del pecador, éste invariablemente deberá

ser justificado por la gracia por medio de la fe. Tercero, el dogma fatal de la supererogación, basado en la invención de un posible y superfluo mérito adquirido por la observancia de los Consejos de Perfección, estableció la base amplia y extrema de la indulgencia. Esto afectó profundamente la doctrina de la justificación, sea que se viera como perdón, o propiamente como justificación. Cuarto, y este fue el clímax del error medieval, el solo sacrificio eterno y consumado de Cristo le fue quitado a la administración directa del Espíritu Santo, siendo sustituido por un sacrificio ofrecido por la iglesia por medio de sus sacerdotes, con lo cual se conformó su aplicación especial a la intención del administrador humano. La combinación de todas estas influencias introdujo gradualmente otro evangelio, uno que ya no se predicaría a una fe que no trajera ni dinero ni precio” (*Compendium of Christian Theology*, II:425).

“Están equivocados en la medida en que niegan que haya una distinción entre la aceptación por causa de Cristo, y la aceptación de la obra interior de la santidad operada por su Espíritu. La Biblia enseña lo que el sentido común confirma: que la aceptación presente, continua y final de un pecador deberá ser una sentencia de justicia pronunciada por causa de Cristo independiente del mérito de las obras” (William Burton Pope, *Compendium of Christian Theology*, II:432).

10. “La justificación es el acto judicial divino que aplica los beneficios de la expiación al pecador que cree en Cristo, librándolo de la condenación de su pecado, introduciéndolo a un estado de favor, y tratándolo como una persona justa. Aunque la fe que justifica es un principio operativo que por medio de la energía del Espíritu Santo consigue la conformidad interior y perfecta con la ley, vale decir, la justicia interna, es el carácter imputado de la justificación el que regula el uso que el Nuevo Testamento le da al vocablo. La justicia inherente está conectada más estrechamente con la perfección de la vida regenerada y santificada. En este sentido más limitado, la justificación es lo mismo el acto de Dios que el estado del ser humano” (William Burton Pope, *Compendium of Christian Theology*, II:407).

“El término justificación, por referirse al perdón de pecado por medio de la sentencia judicial de la Majestad ofendida del cielo bajo una benévola constitución, no da base para la noción de que signifique imputación, o el que se nos adjudique la justicia activa y pasiva de Cristo, como si se nos hiciera justos tanto relativa como positivamente” (Richard Watson, *Institutes*, II:215).

Juan Wesley, en su sermón titulado, “La justicia de nuestro Señor”, trata de la siguiente manera con el asunto de la imputación: “Pero, ¿cuándo es imputada esta justicia? Cuando creen. En esa hora la justicia de Cristo es de ellos. Es imputada a todo el que cree, tan pronto como cree. ¿Pero en qué sentido es esta justicia imputada a los que creen? En este: que todos los creyentes son perdonados y aceptados, no por causa de nada en ellos, ni por nada que jamás ellos hicieran, hagan, o puedan hacer, sino solo por causa de lo que Cristo ha hecho y sufrido por ellos. Pero quizá algunos afirmen que la fe se nos imputa para justicia. Pablo afirma esto y, por lo tanto, yo también lo afirmo. La fe es imputada para justicia a todo creyente, a saber, la fe en la justicia de Cristo, aunque esto es exactamente lo mismo que se ha dicho antes, por cuanto con esta expresión signifique ni más ni menos que somos justificados por fe, no por obras, o que cada creyente es perdonado y aceptado sencillamente por causa de lo que Cristo hizo y sufrió”.

Ralston señala que Calvino enseñó la imputación en el sentido estricto: que la obediencia de Cristo nos fue aceptada como si fuera nuestra; pero Wesley enseña una imputación en un sentido acomodado: que es la justicia de Cristo la que se nos imputa en sus efectos, es decir, en sus méritos. Somos justificados por fe en los méritos de Cristo. (Thomas N. Ralston, *Elements of Divinity*, 385.)

11. Tenemos, en el acto de la santificación, un paralelismo parecido a lo que acabamos de ver. Definimos la santificación como negativa en el sentido de la limpieza de pecado, pero positiva en el sentido del amor perfecto o la llenura del Espíritu. Con todo, no son dos actos sino uno. Menospreciar lo primero, lo de la limpieza, lleva al antinomianismo (un posición legal sin un estado interior de pureza). Menospreciar lo último es depender de la obra de Dios en vez de depender de Dios mismo.

Henry C. Sheldon dice: “El veredicto de la teología protestante temprana fue que Pablo empleó el vocablo justificación (*dikáiosis, dikáion*) en el sentido objetivo o judicial, denotando así no la calidad interior de su sujeto, sino su posición para con Dios como una de libertad de la condenación. Que un veredicto así fuera el verídico es en gran medida la conclusión de la erudición libre del presente, es decir, de la erudición que no está constreñida por una autoridad eclesiástica inflexible. Este veredicto podría aceptarse como representando el uso que el Apóstol le dio, siempre que no se pase por alto la asociación íntima entre la fase objetiva y la subjetiva de la salvación, la cual subsistió en su pensamiento. Esta interpretación no descansa sobre la base de una etimología técnica, sino que está implícita en la textura de los argumentos paulinos” (*Systematic Christian Doctrine*, 441).

CAPÍTULO 28

LA REGENERACIÓN Y LA ADOPCIÓN

La relación de hijo en el cristianismo, lo cual implica tanto la regeneración como la adopción, está vitalmente ligada a la justificación cristiana. Sin embargo, existen puntos reales de diferencia entre estas doctrinas.¹ La necesidad de la justificación yace en el hecho de la culpa y el castigo, entre tanto que la de la regeneración se debe a la depravación moral de la naturaleza humana después de la caída. La primera cancela la culpa y remueve la pena; la última renueva la naturaleza moral y restablece los privilegios de hijo. Ambas, sin embargo, son coincidentes en el tiempo, pues se alcanzan en respuesta al mismo acto de fe. Podemos decir, pues, que la justificación cristiana y la filiación cristiana encerradas en la justificación, la regeneración, la adopción y la santificación inicial, son concomitantes en la experiencia personal, es decir, se ofrecen como bendiciones inseparables pero ocurren al mismo tiempo. La persona regenerada es justificada, y la persona justificada es regenerada. Sin embargo, los términos no son sinónimos, por lo cual han sido gradualmente definidos de manera cada vez más precisa en el desarrollo del pensamiento teológico, limitando la justificación a un cambio de relaciones, y la regeneración a un cambio en el estado moral. La regeneración y la adopción son términos más cercanamente correlativos que la regeneración y la justificación. Lo primero describe la relación de hijo como refiriéndose al carácter filial, mientras que lo último la presenta desde el punto de vista del privilegio filial. No obstante, estos términos no se relacionan como causa y efecto, sino que encuentran su unión en el hecho común de ser hijo. Nuestro estudio, pues, abarcará los siguientes temas: (1) regeneración, (2) adopción, y (3) el testimonio del Espíritu.²

LA REGENERACIÓN

El término *regeneración* se deriva del vocablo griego *paliggenesía*, compuesto de *palin*, “de nuevo” y *genesis*, “ser”, de aquí que regeneración signifique literalmente “ser de nuevo”. La misma deberá, pues, entenderse como una reproducción o restauración. Los teólogos y los comentaristas bíblicos, por lo general, han aplicado estos términos al cambio moral al que la Biblia denomina “nacer de nuevo” (Juan 3:3, 5, 7; 1 Pedro 1:23); “nacer de Dios” (Juan 1:13; 1 Juan 3:9; 4:7; 5:1, 4, 18); “nacer del Espíritu” (Juan 3:5-6); “dar vida” (Efesios 2:1, 5; Colosenses 2:13); y “pasar de muerte a vida” (Juan 5:24; 1 Juan 3:14). El Señor Jesús, en la conversación con Nicodemo, empleó las palabras *gennethe anothen*, lo cual significa literalmente “ser nacido de arriba”. El evangelista Juan también indica que el cambio obrado por el Espíritu en la regeneración, como es el caso con la justificación y la adopción, está condicionado por la fe. Por eso, “a todos los que lo recibieron, a quienes creen en su nombre, les dio potestad [*exousía* o autoridad] de ser hechos hijos de Dios” (Juan 1:12). Pablo empleó términos menos directos que Juan, pero con igual significado: “De modo que si alguno está en Cristo, nueva criatura es” (2 Corintios 5:17). “Y a vosotros, estando muertos en pecados y en la incircuncisión de vuestra carne, os dio vida juntamente con él, perdonándoos todos los pecados” (Colosenses 2:13). Este Apóstol, en todas sus epístolas, destaca la fe como la sola condición de la salvación.³

La palabra regeneración ocurre solo dos veces en el Nuevo Testamento. Su primer uso aparece en la conversación de nuestro Señor sobre las recompensas futuras, en la cual le dice a sus discípulos: “De cierto os digo que en la regeneración, cuando el Hijo del hombre se sienta en el trono de su gloria, vosotros que me habéis seguido también os sentaréis sobre doce tronos, para juzgar a las doce tribus de Israel” (Mateo 19:28). Los comentaristas, por lo general, admiten lo correcto de la puntuación de este pasaje en la versión autorizada de la Biblia, conectando la palabra regeneración con lo que sigue inmediatamente. En lo que difieren, no obstante, es en su aplicación: algunos la conectan con el estado del milenio, y otros con la resurrección o el juicio general. Thomas N. Ralston la conecta con la dispensación perfeccionada del evangelio. No importa cómo se interprete el pasaje, es imposible que uno pueda hacerlo referirse a la renovación moral y espiritual por la cual los seres humanos son constituidos hijos de Dios. El segundo uso del término se encuentra en la declaración de Pablo de que los seres

humanos son salvos “por el lavamiento de la regeneración y por la renovación en el Espíritu Santo” (Tito 3:5). Aquí, “el lavamiento de la regeneración” es una alusión al rito del bautismo, aunque, en un sentido más estrecho, “el lavamiento” puede referirse al rito, y “la regeneración” a la renovación espiritual que éste simboliza. La “renovación en el Espíritu Santo” deberá considerarse como una expresión abarcadora, para referirse en un sentido a la obra básica de la regeneración, y en otro, a la obra subsecuente de la entera santificación. En lo que se relaciona a la regeneración, esta renovación es una restauración de la imagen moral de Dios en la que el ser humano fue originalmente creado y, por lo tanto, el restablecimiento del modelo original. Pero es más que eso. Es también la renovación del propósito original de la vida del ser humano en su plena devoción a Dios.⁴ De aquí que seamos exhortados por Pablo a vestirnos “del nuevo hombre, creado según Dios en la justicia y santidad de la verdad” (Efesios 4:24); y, otra vez, a revestirnos del nuevo hombre, el cual “conforme a la imagen del que lo creó, se va renovando hasta el conocimiento pleno” (Colosenses 3:10). Aquí se hace evidente que la persona es “renovada” o creada de nuevo en la regeneración (*ton kata theou ktisthenta*); y que el conocimiento, la justicia y la santidad subsecuentes son el fin para el cual es renovada. De aquí que se le exhorte a “vestirse del nuevo hombre” de la santidad y la justicia interior perfectas. Podemos también notar en esta conexión que el vocablo *anakáinosis*, cuando se traduce como “renovación”, se encuentra solo dos veces en el Nuevo Testamento, una, “por la renovación en el Espíritu Santo”, como se usa aquí (Tito 3:5); y otra como “la renovación de vuestro entendimiento” (Romanos 12:2). La primera, como se ha indicado, conlleva una relación con la regeneración, pero la última puede referirse solamente a la transformación efectuada por el Espíritu Santo en la entera santificación.

*Definiciones de la regeneración.*⁵ Juan Wesley define la regeneración como “el gran cambio que Dios obra en el alma cuando la trae a la vida, cuando la levanta de la muerte del pecado a la vida de justicia. Es el cambio operado en el alma entera por el todopoderoso Espíritu de Dios, cuando la crea de nuevo en Cristo Jesús, y cuando es renovada a la imagen de Dios en justicia y verdadera santidad” (*Sermon on the New Birth*). De acuerdo con Richard Watson, “la regeneración es ese poderoso cambio en el ser humano, obrado por el Espíritu Santo, por el cual el dominio que el pecado tenía sobre él en su estado natural, uno que deplora, y el que lucha contra él en su estado penitente, es roto y

abolido, a fin de que, en pleno escogimiento de la voluntad y la energía de las correctas afecciones, le sirva a Dios libremente y transite en el camino de sus mandamientos” (*Theological Institutes*, 267). “La regeneración”, dice William Burton Pope, “es la obra final y decisiva operada en el espíritu y la naturaleza moral del ser humano cuando el principio perfecto de la vida espiritual en Cristo Jesús es impartido por el Espíritu Santo” (William Burton Pope, *Compendium of Christian Theology*, III:5). Thomas N. Ralston dice que “la regeneración puede definirse como un cambio radical en el carácter moral, el cual va del amor y la práctica y el dominio del pecado al amor de Dios y al ejercicio interno y la práctica externa de la santidad” (Thomas N. Ralston, *Elements of Divinity*, 420). Hannah define la regeneración como “ese cambio espiritual que es obrado por el Espíritu Santo en el ser humano que cree, el cual, aunque sea misterioso e inexplicable en su proceso, es suficientemente claro y obvio en sus efectos” (compárese con Benjamín Field, *Handbook of Christian Theology*, 217). Nosotros preferimos la siguiente y sencilla definición: “La regeneración es la comunicación de vida por el Espíritu al alma muerta en delitos y pecados”.

*Características de la regeneración.*⁶ ¿Cuál es la naturaleza del nuevo nacimiento? Juan Wesley dice: “No hemos de esperar una explicación filosófica detallada de cómo sucede. Esto se lo hizo saber nuestro Salvador a Nicodemo al indicarle que, ‘El viento sopla de donde quiere, y oyes su sonido, pero no sabes de dónde viene ni a dónde va. Así es todo aquel que nace del Espíritu’ (Juan 3:8). Podrás estar tan absolutamente seguro de ese hecho como de que el viento sopla, pero la manera precisa en que ocurre, y cómo el Espíritu Santo lo obra en el alma, ni tú ni el más sabio de los hijos de los hombres podrá explicarlo” (*Sermon on the New Birth*).⁷ El tema de la regeneración puede abordarse desde un doble punto de vista: (1) el de la operación de Dios, y (2) el de la naturaleza de la obra llevada a cabo en la regeneración.

Desde el punto de vista de la operación de Dios, hay tres términos que se emplean para denotar la obra de la regeneración. (1) El primero y más sencillo es el de engendrar, como en 1 Juan 5:1: “todo aquel que ama al que engendró [*gennisanta*] ama también al que ha sido engendrado por él [*ton gegennimenon*]”. Pedro (1, 1:3) emplea la expresión “nos hizo renacer” [*anagennisas*], entre tanto que Santiago declara que, “Él, de su voluntad, nos hizo nacer por la palabra de verdad” (Santiago 1:18). Está velado en la traducción, pero la palabra empleada por

Santiago expresa la función maternal [*apekuisen*] antes que la paternal [*gennisanta*]. Este vocablo es el mismo que se traduce “da a luz” en Santiago 1:15. (2) Otro término empleado en esta conexión es el de “dar vida”. Así, pues, “el Hijo a los que quiere da vida [*zoopoiéo* o ‘dar vida’]” (Juan 5:21); y, de nuevo, “nos dio vida [*sunezoopoiése*] juntamente con Cristo” (Efesios 2:5). (3) El tercer término presenta esta operación como “crear” o “una creación”. “De modo que si alguno está en Cristo, nueva criatura [*ktisis*, creación] es” (2 Corintios 5:17); y, de nuevo, “Porque somos hechura [*poiema*, creación] suya, creados [*ktisthentes*] en Cristo Jesús para buenas obras” (Efesios 2:10). Sobre este particular, William Burton Pope nos advierte que “no debemos olvidar la analogía del génesis de todas las cosas en el principio: hubo una creación absoluta de la materia, o el traer a existencia lo que no existía; y hubo un subsecuente moldear de esa materia en las formas que constituyen el cosmos habitable. Esto último es la creación de la que la Biblia se ocupa, sea que se refiera al orden físico o al espiritual. Así como el que duerme está muerto, y el muerto solo duerme (“despiértate, tú que duermes, y levántate de los muertos”), así también la creación es solo una renovación, a la vez que esa renovación no es otra cosa que una creación. Las dos a veces se unen” (*Compendium of Christian Theology*, III:6).

Si vemos la regeneración desde el punto de vista de la naturaleza de la obra operada en las almas de los seres humanos, la Biblia la va a describir con una serie de términos que se comparan a los que la formulan como operación de Dios. Luego, en vez de los términos engendrar, dar vida y crear, tenemos términos tales como el nuevo nacimiento, la resurrección espiritual, y la nueva criatura. (1) El primero de estos, es decir, el “nuevo nacimiento”, es tomado de la conversación de nuestro Señor con Nicodemo. Ahí la declaración es enfática: “el que no nace de nuevo no puede ver el reino de Dios” (Juan 3:3, 6 y 7). Esta es la única declaración formal del Señor sobre el asunto, por lo cual, entonces, se le debe dar preeminencia. Como se ha indicado previamente en nuestra discusión de la obra del Espíritu Santo (capítulo 25), la regeneración debe ser considerada como aquella impartición de vida a las almas de los seres humanos la cual los coloca como individuos distintos en el reino espiritual. Es evidente que nuestro Señor, al utilizar la expresión “nacer de arriba”, quiso hacer una distinción entre la gracia preveniente que les es dada a todos los seres humanos, y la emisión misteriosa de esta gracia en la regeneración

individual. Que la regeneración es en este sentido un acto distinto y completo, lo demuestra el uso que el apóstol Juan hace de la expresión. La expresión usada para nacer es, *o gegennimenos*, y por usarse en el modo perfecto denota la culminación de un proceso. Nuestro Señor también hace hincapié en la calidad moral distinta del nuevo nacimiento. Por eso dice, “Lo que nace de la carne, carne es; y lo que nace del Espíritu, espíritu es” (Juan 3:6). Este “nuevo nacimiento” conlleva, por lo tanto, la idea de un otorgamiento de vida, y es el resultado de esa operación divina por la cual las almas de los seres humanos son restauradas a la comunión con Dios.⁸ (2) El segundo término que se emplea para describir la vida regenerada es el de una vivificación espiritual o una resurrección. Mientras que el “nuevo nacimiento” lleva consigo la idea del origen y la calidad moral de la nueva vida, la “resurrección” en el sentido espiritual coloca esta vida nueva en contraste con el estado previo de pecado y de muerte. Pablo realza este contraste de una manera doble. Dice: “Él os dio vida a vosotros, cuando estabais muertos en vuestros delitos y pecados” (Efesios 2:1); “Y a vosotros, estando muertos en pecados y en la incircuncisión de vuestra carne, os dio vida juntamente con él, perdonándoos todos los pecados” (Colosenses 2:13). En el primer versículo, el contraste es entre la vida nueva y la muerte bajo la condenación de la ley; en el siguiente, entre la vida nueva y la idea de la muerte como contaminación. La regeneración, pues, es la vivificación espiritual por la cual las almas de los seres humanos muertos en sus delitos y pecados son levantadas para vivir en novedad de vida. Es una introducción a un mundo nuevo, de nuevos gustos, de nuevos deseos y de nuevas disposiciones. Por tanto, Pablo exhorta a sus lectores a rendirse a Dios como vivos de entre los muertos, y les declara que el pecado no tendrá dominio sobre ellos (Romanos 6:13-14). De esto evidentemente se sigue que, si bien la regeneración es la infusión de vida divina en el alma, la misma no deberá considerarse como la remoción de algo infundido por el pecado en la naturaleza del espíritu. (3) El tercer término empleado en esta conexión es el de una “nueva creación” o una “nueva criatura”.⁹ “De modo que si alguno está en Cristo, nueva criatura es: las cosas viejas pasaron; todas son hechas nuevas” (2 Corintios 5:17). Como “nacimiento de arriba”, la regeneración deberá entenderse en términos de un compartir la vida de Cristo: “...yo he venido”, dice Cristo, “para que tengan vida” (Juan 10:10). Como vivificación o resurrección espiritual, la regeneración es la comunicación de la vida del Cristo glorificado.

Pablo declara que, “somos sepultados juntamente con él para muerte por el bautismo, a fin de que como Cristo resucitó de los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros andemos en vida nueva” (Romanos 6:4). Como nueva criatura, el ser humano es restaurado a la imagen original en la que fue creado. Cristo es la gran norma o arquetipo, y el ser humano, “conforme a la imagen del que lo creó, se va renovando hasta el conocimiento pleno” (Colosenses 3:10-11).

*Errores en cuanto a la regeneración.*¹⁰ Antes de empezar una discusión sistemática de los errores relacionados con la regeneración, sería bueno notar brevemente algunas de las concepciones equivocadas de esta experiencia. (1) La regeneración no es una etapa en la evolución naturalista. Es falsa la aseveración de que la regeneración es meramente el desarrollo de elementos espirituales previamente existentes en el ser humano. El ser humano, aparte de la gracia de Dios, está destituido de la vida espiritual. Un poder de lo alto deberá entrar en su alma. Deberá darse un comienzo totalmente nuevo. (2) La regeneración no es la transición de la infancia a la adultez, como lo promueven frecuentemente algunos psicólogos. Es cierto que el periodo de la adolescencia es uno de marcados cambios, pero ello por sí solo no produce vida espiritual. Esta vida no es un simple proceso de desarrollo natural sino una obra especial del Espíritu que crea de nuevo el alma en Cristo. (3) La regeneración no es un cambio en los poderes elevados del alma, a diferencia de los inferiores. No es una obra parcial, sino el cambio de la naturaleza entera del ser. (4) La regeneración no es el arrepentimiento. Este es un proceso preparatorio que lleva a la regeneración, pero no deberá identificarse con él. La regeneración, como una renovación que abarca todo el corazón, traerá el dominio sobre el pecado. En los penitentes, sigue siendo objeto de búsqueda, y, por consiguiente, confesamente inalcanzada. (5) La regeneración no es el bautismo en agua. El bautismo es la señal externa de una gracia interna, por lo cual no puede ser la regeneración. Pedro nos pide que veamos el bautismo no como algo que quita “las inmundicias del cuerpo, sino como la aspiración de una buena conciencia hacia Dios” (1 Pedro 3:21). Pero esta buena conciencia no se podrá obtener aparte de la renovación espiritual interna. (6) La regeneración no ha de identificarse ni con la justificación ni con la santificación inicial. Es cierto que son concomitantes, pero no son idénticas. Este es el error de la Iglesia Católica Romana.

Los errores teológicos respecto a la regeneración pueden ser sistemáticamente tratados bajo los siguientes encabezados generales: (1) el sacramentarianismo; (2) el pelagianismo; y (3) el monergismo calvinista. Considerados filosóficamente, estos errores surgen del realce indebido de algún aspecto de la personalidad, ya sea el místico, el racional o el volitivo.

1. El sacramentarianismo representa quizá el más antiguo error en cuanto a la regeneración. Dado que la transformación espiritual interior, y su representación simbólica exterior, se relacionaban estrechamente en el pensamiento, la literatura patristica temprana llegó a identificar lo uno con lo otro. En esto la influencia judía fue prominente. Durante el periodo intertestamentario, se decía del convertido al judaísmo que éste había “nacido de nuevo”. Como tal, se volvía un prosélito, uno de la puerta, lo cual lo admitía a los privilegios civiles y a un lugar en el patio de los gentiles, o se volvía uno de justicia, lo que lo obligaba a toda la ley. Se ve así que a la regeneración se le daba el sentido de adopción o de inducción en los privilegios del pacto. Fue en ese sentido que la idea de la regeneración fue introducida en la iglesia. Esto se demuestra por el uso que nuestro Señor le da al término, refiriéndose a la futura regeneración de todas las cosas. Las siguientes etapas del desarrollo de la doctrina han sido identificadas: (1) Como en el caso de los prosélitos judíos, el “nuevo nacimiento” llegó a representar la iniciación, por el bautismo, en los misterios del patrimonio cristiano. La renovación espiritual interior fue fielmente enseñada, pero no siempre se le conectó con la regeneración, por lo cual el término llegó a ser usado en el sentido de adopción. El bautismo, por lo tanto, fue visto como el acto culminante en la apropiación del cristianismo, y como el sello de adopción positiva en la familia de Dios. (2) Al confundirse la regeneración con la adopción, esta última llegó a verse como la precursora de la vida nueva, en vez de que fuera concomitante con ella. Se le consideró como el estado del cual la vida nueva debía fluir si la gracia preliminar se había aplicado debidamente. De aquí que la regeneración llegó a ser considerada como sacramentalmente prometida, en virtud de la gracia prevenientemente otorgada a todos los seres humanos. El bautismo, pues, era la señal de la bendición en la cual esa gracia se esperaba que madurara. Era en este sentido que el bautismo de infantes generalmente se entendía. Como tal, era el sello de adopción a los privilegios del pacto en virtud del linaje cristiano, y la promesa de la gracia divina que más tarde motivaría a esos infantes a

una dedicación personal. A ellos se les consideraba, pues, como exteriormente santos, por haberseles dado la señal y el sello de la impartición de las bendiciones interiores, en la medida en que fueran capaces de recibirlos. Para los adultos, el bautismo era la señal y el sello del perdón y de la renovación. (3) El bautismo llegó a relacionarse tan estrechamente con la adopción y la regeneración, que vino a considerarse como el instrumento por el cual se efectuaba la transformación interior. Tan temprano como a mitad del siglo segundo, se podría decir que la regeneración bautismal se había vuelto predominante en las enseñanzas de la iglesia. Más aún, al bautismo se le consideraba como aquello que aseguraba la “remisión de pecados”, y, por lo tanto, a la regeneración no solo se le confundió con la adopción, sino también con la justificación y la santificación. Por consiguiente, de acuerdo al Credo Niceno, había “un bautismo para la remisión de pecados”, y esto se interpretó como para perdón, regeneración, y santificación. La confusión de esta posición fue más o menos removida por la Reforma, especialmente en lo concerniente a la distinción entre justificación y santificación.¹¹

2. El pelagianismo representa la tendencia racionalista en la iglesia primitiva. La controversia entre el pelagianismo y el agustinianismo durante el siglo quinto marcó los extremos del pensamiento concerniente a la doctrina de la gracia. El primero era sinérgico, pero acentuaba el elemento humano casi al punto de excluir el divino; el otro era monérgico, destacando lo divino con exclusión de lo humano. Entre estos dos extremos había varias posiciones mediadoras, como el semipelagianismo y el semiagustinianismo.¹² (1) El pelagianismo consideraba acto de la voluntad humana el cambio efectuado por la regeneración. Por lo tanto, la regeneración no era una renovación de la voluntad por la operación del Espíritu Santo, sino la iluminación del intelecto por medio de la verdad. La gracia de Dios estaba designada para todos, pero el ser humano debía hacerse digno al escoger lo recto y fijar completamente su propósito en el bien. De la misma manera en que somos imitadores de Adán en el pecado, deberemos ser imitadores de Cristo para la salvación. (2) El semipelagianismo mantenía que el ser humano caído era a tal punto benignamente restaurado por la obra redentora de Cristo, que le era otorgada a la voluntad su libertad y poder. Por lo tanto, la regeneración era considerada la bendición divina sobre la volición humana. (3) Más tarde, los latitudinarios sostuvieron que todos los seres humanos eran regenerados en Cristo, y que por

lo tanto, no era necesario una regeneración subsecuente. (4) En los tiempos modernos, esta tendencia racionalista se puede encontrar en aquellas iglesias que sostienen que la regeneración se efectúa solo por el poder de la verdad. El error de todas estas posiciones se encuentra en la negación de la agencia inmediata del Espíritu Santo, cuando es Él solo quien puede efectuar el nuevo nacimiento.

3. El monergismo calvinista representa el extremo opuesto del pensamiento en cuanto a la obra de la regeneración. Sostiene que la regeneración es el primer paso en el *ordo salutis* u orden de la salvación; que la misma se efectúa incondicionalmente por el Espíritu Santo aparte de cualesquiera pasos preparatorios; y que la mente del ser humano es, por tanto, perfectamente pasiva en su recepción.¹³ Por eso la Confesión de Fe de Westminster declara que “este llamado eficaz pertenece solo a la gracia libre y especial de Dios, y no a nada que se pueda anticipar en el ser humano, quien por consiguiente es pasivo hasta el momento en que, siendo vivificado y renovado por el Espíritu Santo, se le capacita para que responda al llamado, y para que abrace la gracia que éste ofrece y comunica”. Herman Witsius, una vez define la regeneración como “ese acto sobrenatural de Dios por el cual se infunde una vida nueva y divina en la persona electa que estaba espiritualmente muerta”, añade que “no hay preparaciones antecedentes al primer comienzo de la regeneración, ya que anterior a ello nada sino simple muerte, en su más alto grado, ha de encontrarse en la persona del regenerado”. “¿Diría usted, entonces, que no hay disposiciones preparatorias para la primera regeneración? Respondo y confieso que no hay ninguna”. Es obvio que si para el calvinismo, la regeneración es el primer efecto de la gracia salvadora en el corazón, deberá preceder tanto al arrepentimiento como a la fe. El orden calvinista es, entonces: (1) regeneración, (2) fe, (3) arrepentimiento, y (4) conversión.

El arminianismo siempre ha objetado a esa posición tanto sobre bases teológicas como prácticas. (1) Objeta el que se haga de la regeneración el primer paso en el proceso de la salvación porque se negaría virtualmente toda influencia benévola sobre el corazón previo a la regeneración.¹⁴ Nada es más claro en la Biblia que el que antes de que uno pueda ser hecho hijo de Dios por la gracia regeneradora, deberá primero hacer uso de la gracia preveniente arrepintiéndose, creyendo y clamando a Dios. “Mas a todos los que lo recibieron, a quienes creen en su nombre, les dio potestad de ser hechos hijos de Dios” (Juan 1:12);

“pues todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús” (Gálatas 3:26); y “arrepentíos y convertíos para que sean borrados vuestros pecados; para que vengan de la presencia del Señor tiempos de consuelo” (Hechos 3:19). Por tanto, siendo que la doctrina calvinista de la regeneración entra en conflicto con la doctrina bíblica de la gracia preveniente, nos es imposible admitirla como verdadera. (2) En estrecha relación con esta objeción está la de que el calvinismo identifica la regeneración con la gracia incipiente, en vez de hacerla concomitante con la justificación y la adopción. Mantiene que el primer acto de gracia en el corazón del pecador lo regenera. Es a ese acto al que le sigue la fe, el arrepentimiento y la conversión. Así que, de acuerdo con ese sistema, tenemos a una persona regenerada la cual todavía no se ha arrepentido, no ha sido perdonada, y, por consiguiente, es todavía un pecador. La simple enunciación de esta posición es su propia refutación. (3) Hay una objeción adicional, y es a la idea calvinista de la pasividad. Que la regeneración sea la sola obra del Espíritu nadie lo niega, pero que sea absolutamente así, aparte de toda otra condición, no está de acuerdo con la Biblia. A nosotros se nos manda a buscar, a pedir, a arrepentirnos, a abrir nuestros corazones, y a recibir a Cristo. Esos son requisitos que no pueden cumplirse aparte de la agencia humana. No puede haber regeneración sin ellos, aun cuando no les sean posibles a los recursos no auxiliados de la naturaleza humana caída. Esa ayuda es conferida clementemente sobre el ser humano por el Espíritu, pero con cada comunicación de la gracia salvadora deberá haber cooperación de parte de la voluntad humana. Un alma puede resistirse y perderse, o puede aceptar y ser nacida del Espíritu. Ese es el testimonio uniforme de la Biblia. (4) Negar todas las condiciones requeridas para la regeneración es ligar esta doctrina con la elección incondicional. Es de aquí que los cinco puntos del calvinismo se suceden de inmediato: predestinación, expiación limitada, inhabilidad natural, gracia irresistible y perseverancia final. Creemos que ya hemos discutido esos puntos lo suficiente en conexión con la expiación y la gracia preveniente. (5) Hay una objeción final la cual se deriva de consideraciones prácticas. Si a los seres humanos se les hace sentir que no hay condiciones que cumplir para la regeneración, serán llevados lo mismo al descuido que a la desesperación. Solo ha sido posible promover el avivamiento y cumplir con la obra de salvación cuando los seres humanos han sido hechos sensibles a la presencia del Espíritu Santo, y a la necesidad de la obediencia a sus influencias de convicción

y despertamiento. De aquí que se nos exhorte a buscar al Señor mientras puede ser hallado, y a llamarlo en tanto que está cercano.¹⁵

Resumen de la doctrina arminiana. La doctrina de la regeneración, según la sostienen los teólogos arminianos, puede resumirse bajo los siguientes dos encabezados: (1) Es una obra efectuada en las almas de los seres humanos por la operación eficaz del Espíritu Santo. (2) El Espíritu Santo ejerce su poder regenerativo solo con ciertas condiciones, es decir, con las condiciones del arrepentimiento y la fe. Estas posiciones pueden ampliarse a fin de cubrir las siguientes declaraciones de fe.

1. La regeneración es un cambio moral efectuado en los corazones de los hombres por el Espíritu Santo. Ese cambio no es ni físico ni intelectual, aun cuando afecte el cuerpo y la mente. No es un cambio en la sustancia del alma, ni la adición de poder nuevo alguno. La regeneración no es una metamorfosis de la naturaleza humana. El ser humano no recibe un nuevo *ego*. Después de la regeneración que antes, su identidad personal es la misma en esencia. Tiene los mismos poderes de intelecto, sentimiento y voluntad, aun cuando se les dé una nueva dirección. Dios no deshace en la nueva creación lo que hizo en la primera creación. El cambio, por tanto, no es en la constitución natural del ser humano, sino en su naturaleza moral y espiritual. En adición, es importante creer que es la totalidad de la persona, y no solo ciertos poderes de su ser, la que está sujeta a esta renovación espiritual.¹⁶

2. Ese cambio radical es efectuado por la agencia eficiente del Espíritu Santo. Es un acto de Dios. No importa el medio que se use para traer un alma a Cristo, la obra misma es efectuada solamente por la agencia directa y personal del Espíritu. La naturaleza de la obra lo indica. No es un acto del alma. Es un nuevo nacimiento. El arminianismo mantiene que hay condiciones que deberán preceder a esta operación del Espíritu, como serían el arrepentimiento y la fe, puesto que solo estas pueden traer el alma a Dios. Es entonces que el alma se vuelve pasiva, como el barro en las manos del alfarero, dejando que el Espíritu Santo, por su poder omnipotente, sople vida nueva en el alma muerta por los delitos y pecados. Es por medio de esta infusión de vida que la naturaleza moral y espiritual del alma es cambiada.¹⁷

3. La regeneración es concomitante en experiencia con la justificación y la adopción. Tanto los calvinistas como los arminianos sostienen que la regeneración es la infusión de vida en las almas muertas en delitos y pecados, pero los primeros la consideran como el otorga-

miento incipiente del cual crecen todos los demás actos espirituales, en tanto que los últimos la consideran como esa obra del Espíritu por la cual la gracia preveniente otorgada emite una nueva vida espiritual para el alma individual. Los calvinistas confunden la regeneración con la gracia preveniente y, por tanto, niegan esta última. Rechazan la idea de una obra preparatoria que preceda la regeneración y, como consecuencia, la consideran como conferida incondicionalmente sobre el elegido por un decreto de Dios. Los arminianos se mantienen firmes en la doctrina de la gracia preveniente y, por lo tanto, considerarán la regeneración como otorgada condicionalmente por medio del instrumento de la fe a los penitentes misericordiosamente asistidos.¹⁸

4. La regeneración es una obra completa y, por lo tanto, perfecta en su clase. Es concomitante con la justificación y la adopción, pero, aun así, es distinta de ellas. La justificación es una obra que Dios hace por nosotros en el perdón de nuestros pecados, y en el cambio de la relación que sostenemos con Él; la regeneración es la renovación de nuestra naturaleza caída cuando la vida es conferida sobre las bases de esa nueva relación; por su lado, la adopción es la restauración de los privilegios de hijo en virtud del nuevo nacimiento. La necesidad de la justificación yace en el hecho de la culpa, la de la regeneración en el hecho de la depravación, y la de la adopción en la pérdida del privilegio. El arminianismo sostiene que las tres, aunque sean distintas en naturaleza y perfectas en su clase, son conferidas, aun así, por el mismo acto de fe, y por consiguiente concomitantes en la experiencia personal.¹⁹

5. La regeneración se logra por medio de ese instrumento que es la Palabra. El Espíritu Santo emplea medios, puesto que Santiago declara específicamente que, “Él, de su voluntad, nos hizo nacer por la palabra de verdad, para que seamos primicias de sus criaturas” (Santiago 1:18). Necesitamos cuidarnos de un error que ha sido frecuentemente común en la iglesia, a saber, que es solo el poder de la verdad el que regenera. Necesitamos captar y mantener claro en nuestra mente que lo que regenera no es la verdad aparte de la operación del Espíritu, ni la acción del Espíritu aparte de la verdad, e independiente de ella. Está establecido claramente en la Biblia que el Espíritu utiliza la verdad como instrumento tanto para la regeneración como para la santificación (compárense Hechos 16:14; Efesios 6:17; 1 Pedro 1:23). Quizá una de las mejores afirmaciones de cautela en cuanto a cómo se relacionan el Espíritu y la verdad en la regeneración, es la de Daniel Fiske, publicada en *Bibliotheca*, en 1865. Dice: “En la regeneración de los seres humanos, Dios actúa en

algunos respectos directa e inmediatamente en el alma, y en otros respectos actúa en conexión con la verdad y por su medio. Él no los regenera solo por la verdad, ni tampoco los regenera sin la verdad. Sus influencias mediatas e inmediatas no pueden ser distinguidas por la consciencia, ni sus respectivas esferas ser exactamente determinadas por la razón”.

6. La regeneración tiene relación con la santificación. La vida que se confiere en la regeneración es una vida santa. Es por esta razón que Juan Wesley hablaba de ella como la puerta a la santificación. En su relación con la regeneración, se deberá hacer no obstante una distinción entre la santificación inicial y la entera. La santificación inicial, en el esquema wesleyano, es concomitante con la justificación, la regeneración y la adopción, mientras que la entera santificación es subsecuente a ella. La distinción surge del hecho de que la culpa, la cual como condenación del pecado es removida por la justificación, acarrea consigo también un aspecto de contaminación que puede ser removido solo por la limpieza. Es por esta razón que el wesleyanismo siempre ha sostenido que la santificación empieza con la regeneración, pero limita esta “santificación inicial” a la obra de limpieza de la contaminación de la culpa y de la depravación adquirida, o la depravación que atañe necesariamente a los actos pecaminosos. La entera santificación es, entonces, subsecuente a la inicial, y desde la perspectiva de la purificación, es la limpieza del corazón del pecado original o de la depravación heredada. La distinción, por lo tanto, se basa en el carácter doble del pecado: el pecado como un acto y el pecado como un estado. Los que sostienen la doctrina de la entera santificación asumen frecuentemente una posición concerniente a la regeneración que le es lógicamente opuesta. Consideran la regeneración como un “cambio del corazón” que solo equivale a la renovación de la vida antigua. Esta renovación es considerada completa, por lo que no se encuentra lugar para una obra de gracia adicional. Sin embargo, esta es una concepción equivocada de la obra de la regeneración. No se trata de rehacer la vida antigua sino de impartir la vida nueva. La regeneración, es cierto, “rompe el poder del pecado cancelado y pone al prisionero en libertad”, pero no destruye lo inherente del pecado original. “Lo que ha ocurrido”, dice Miner Raymond, “no es una remoción completa de lo que se denomina la carne, o de su debilidad, ni la remoción completa de la mente carnal, sino el otorgamiento de poder para conquistarla, para no andar tras ella, sino tras el Espíritu, conquistando así la carne y viviendo tras el Espíritu

para mantener una constante libertad de la condenación. La cosa hecha consiste en la salvación del poder reinante del pecado innato o pecado original; es libertad de la cautividad; es libre aquel que el Hijo ha hecho libre; es un otorgamiento, por medio de la gracia y el poder de Dios, por el que la persona es potenciada para la obediencia volitiva” (Miner Raymond, *Systematic Theology*, II:358).

*La regeneración en su más amplia relación.*²⁰ El privilegio cristiano de la relación de hijos, sea que se considere como regeneración o adopción, conecta al Espíritu Santo de una manera particular con la administración de la redención. Cada una de las Personas está vitalmente involucrada. Del Padre se dice que, “Él, de su voluntad, nos hizo nacer por la palabra de verdad, para que seamos primicias de sus criaturas” (Santiago 1:18); del Hijo, “yo he venido para que tengan vida, y para que la tengan en abundancia” (Juan 10:10); y del Espíritu Santo, “lo que nace del Espíritu, espíritu es” (Juan 3:6). El Padre es el modelo de toda verdadera paternidad, y su relación con el Hijo eterno se convierte en cierto sentido en el tipo de su relación con los hijos que Él ha creado. El Hijo, como el Logos de la creación, asume un nuevo aspecto en cuanto a la creación filial, por ser nosotros regenerados por la vida de Cristo impartida por medio del Espíritu Santo, en tanto que el Espíritu Santo mismo se hace “el Señor y dador de la vida” en el sentido más verdadero y más profundo. A fin de que entendamos cuán central es esta doctrina, deberemos considerarla brevemente como relacionada con las otras grandes doctrinas del evangelio.²¹

1. La regeneración le hace posible a la humanidad un conocimiento personal de Dios. El alma regenerada es cambiada fundamentalmente en calidad moral y espiritual, y este cambio se convierte en la base para una nueva relación personal. La vida que el Espíritu ha comunicado es una reproducción de la vida de Cristo en el ser humano. Su calidad corresponde a la de la naturaleza de Dios. Por lo tanto, solo en la medida en que la persona se haga participante de la naturaleza divina es que aprenderá, por medio de la experiencia, la clase de ser que es Dios. Previo a esto pudo haber tenido un conocimiento teórico de Dios, o se pudo haber entregado a una especulación metafísica en cuanto a la naturaleza de la realidad detrás de toda la existencia fenomenológica, pero esa persona podrá tener una relación positiva con Dios solo por medio del carácter y la calidad de vida dada en la regeneración. Es por medio de esta experiencia que podemos gustar y ver “que es bueno Jehová” (Salmos 34:8).

2. La regeneración está vitalmente relacionada con la revelación de Dios en Cristo. Jesucristo es la suprema revelación de Dios. En Él la verdad de Dios se vuelve visible, como si se nos proyectara en el telón de la humanidad. Puede vérselo como Maestro, Profeta o Revelador, pero Él es más. Él es nuestra vida (Colosenses 3:4). Es por esta razón que a los seres humanos se les escapará la verdadera concepción del evangelio cuando la vean como un simple sistema de ideas, en vez de una serie de fuerzas espirituales. Es ciertamente un sistema de verdad, pero es verdad hecha vital en la realidad. El sistema doctrinal no es otra cosa que un intento de dar expresión a esa realidad de manera unificada y sistemática. Siendo que Cristo es la suprema revelación de Dios, es evidente que la verdad permanece fuera y aparte de la experiencia del ser humano hasta que Cristo es revelado en él como la esperanza de gloria. Esto explica el hecho de que personas no regeneradas con frecuencia no acepten la revelación de Cristo como se presenta en la Biblia. Para las tales, solo se trata de una investigación intelectual, pero a Cristo se le entenderá solo cuando seamos espiritualmente semejantes a Él. De ahí que los racionalistas hayan cerrado las avenidas espirituales de la aproximación a la verdad, y se hayan cerrado a esa afirmación interior que viene solamente por el nuevo nacimiento. Es por esta razón que Pablo declara que, “si nuestro evangelio está aún encubierto, entre los que se pierden está encubierto; esto es, entre los incrédulos, a quienes el dios de este siglo les cegó el entendimiento, para que no les resplandezca la luz del evangelio de la gloria de Cristo, el cual es la imagen de Dios” (2 Corintios 4:3-4).

3. La regeneración también se relaciona con el poder capacitador del Espíritu Santo. Él, no solo reproduce la vida de Cristo en el regenerado como Revelador, sino también como agente de gracia capacitadora. La vida que se confiere en la regeneración, no solo se manifiesta en nueva luz, sino también en nuevo poder. Es un nuevo comienzo espiritual para el ser humano. Es un cambio ético.²² Es una revitalización de la verdad. Eleva todo el proceso desde el ámbito de lo teórico hasta ámbito de lo real. No solo se le establece una nueva meta a la persona para que la alcance, sino que también se le otorga poder para liberarse de la esclavitud del pecado, causándole que siempre triunfe en Cristo. Esta vida nueva se dedica a Dios en santificación, necesitando ahora avanzar a la meta de la entera santificación, donde el corazón sea purificado de todo pecado por el bautismo con el Espíritu Santo.

LA ADOPCIÓN

La adopción es el acto declaratorio de Dios por el cual, tras ser justificados por fe en Jesucristo, se nos recibe en la familia de Dios, y se nos restaura a los privilegios de hijo.²³ La adopción, como lo hemos indicado previamente, es concomitante con la justificación y la regeneración, pero en el orden de pensamiento, lógicamente las sucede. La justificación remueve nuestra culpa, la regeneración imparte vida espiritual, y la adopción nos recibe, en efecto, en la familia de Dios. Al igual que el término *regeneración*, la adopción tiene una aplicación más amplia en la Biblia que la que tiene que ver con la inmediata restauración del individuo. Pablo utiliza el término de manera amplia para expresar: (1) la elección especial de los israelitas de entre las naciones, “de los cuales son la adopción...” (Romanos 9:4); (2) el propósito de la encarnación, “a fin de que recibiéramos la adopción de hijos” (Gálatas 4:5); y (3) la plena seguridad de una herencia futura, “esperando la adopción, la redención de nuestro cuerpo” (Romanos 8:23). Deberá notarse que este último pasaje contiene una estrecha relación con Mateo 19:28, donde nuestro Señor habla de la regeneración final de todas las cosas. Ambos términos hacen referencia a la restauración del ser humano a su estado original. La palabra *adopción* es característica de Pablo, y se usa para expresar los privilegios a los que la regeneración introduce a aquellos que creen, aunque bajo los términos del nuevo pacto. Para la adopción del cristiano, Pablo emplea lo mismo la palabra *uios* que *teknon*, entre tanto que Juan, a quien lo que le preocupa es la comunidad de vida, emplea solo *teknon*, reservando el vocablo *uios* para Cristo como hijo. El término *uiothesia* o *adoptio* significaba, en su uso ordinario, el acto en el que un ser humano traía a su casa como suyos los hijos que no había engendrado. La adopción civil, no obstante, siempre requería el consentimiento, demandado y expresado públicamente, de la persona que iba a ser adoptada.²⁴

Los beneficios de la adopción. Las bendiciones que nacen de la adopción en la familia de Dios son muchas y deseables. Las mismas se pueden resumir como sigue: (1) Los privilegios de ser hijo. Nos volvemos “hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús” (Gálatas 3:26); “Y si hijos, también herederos; herederos de Dios y coherederos con Cristo” (Romanos 8:17); “Y por cuanto sois hijos, Dios envió a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo, el cual clama: ¡Abba, Padre! Así que ya no eres esclavo, sino hijo; y si hijo, también heredero de Dios por medio de Cristo” (Gálatas 4:6-7). El reino celestial ha sido descrito

como “un parlamento de emperadores, una mancomunidad de reyes; cada humilde santo en ese reino es coheredero con Cristo, y tiene una función de honor, y un cetro de poder, y un trono de majestad, y una corona de gloria”. (2) Confianza filial hacia Dios, “pues no habéis recibido el espíritu de esclavitud para estar otra vez en temor, sino que habéis recibido el espíritu de adopción, por el cual clamamos: ¡Abba, Padre!” (Romanos 8:15). El Espíritu de adopción trae libertad de la esclavitud del pecado. La condenación es removida, la oscuridad espiritual es disipada, y la aprobación de Dios es puesta sobre el alma. (3) La unidad del alma con Cristo, “porque el que santifica y los que son santificados, de uno son todos; por lo cual no se avergüenza de llamarlos hermanos” (Hebreos 2:11). Esa unidad es obrada por el Espíritu Santo, un don prometido por nuestro Señor a todos sus discípulos. Los que han nacido del Espíritu se vuelven candidatos para el bautismo con el Espíritu. Por medio de Él, como Consolador y Paraclete, somos bendecidos “con toda bendición espiritual en los lugares celestiales en Cristo” (Efesios 1:3). (4) Un derecho de propiedad en todo lo que Cristo tiene y es: “todo es vuestro... y vosotros sois de Cristo, y Cristo es de Dios” (1 Corintios 3:21, 23). (5) El derecho y el título de una herencia eterna. Pedro habla de esta herencia como “incorruptible, incontaminada e inmarcescible, reservada en los cielos para vosotros” (1 Pedro 1:4). Se le llama un “reino” (Lucas 12:32, Hebreos 12:28); una “mejor patria” (Hebreos 11:16); una “corona de vida” (Santiago 1:12); una “corona de justicia” (2 Timoteo 4:8); y un “eterno peso de gloria” (2 Corintios 4:17). “Lo que Dios es ahora para los ángeles y los santos glorificados”, dice John Dick, “y lo que será para ellos por los siglos sinfín, a los hijos adoptivos de Dios se les autoriza que lo posean todo en esperanza. Pero aún en este mundo, ¡cuán felices los hacen las arras de esa herencia! ¡Cuán divina la paz que derrama su influencia sobre sus almas! ¡Cuán puro y elevado el gozo que en cierta selecta hora surge en sus pechos! ¡Cómo son ellos elevados por sobre los dolores y los placeres de la vida mientras, en las contemplaciones de fe, anticipan su futura habitación en las altas regiones del universo! Y solo son arras” (*Lecture 73*).

La evidencia de la adopción. La doctrina de la seguridad es una de las admirables doctrinas del evangelio. No hay una doctrina más claramente enseñada en la Biblia que la de una religión que se experimenta. Como es el caso con el nuevo nacimiento, puede que no entendamos las operaciones del Espíritu, pero sí podemos conocer el hecho. Los

teólogos algunas veces distinguen entre “el testimonio del Espíritu” y la doctrina de la “seguridad”, sin embargo, en la experiencia consciente del creyente, ambas son sustancialmente lo mismo. Por lo tanto, deberemos seguir la práctica común entre los teólogos arminianos y tratar el asunto bajo el encabezado de “el testimonio del Espíritu”.

EL TESTIMONIO DEL ESPÍRITU

Por *el testimonio del Espíritu* se quiere decir esa evidencia interna de aceptación con Dios que el Espíritu Santo revela directamente a la conciencia del creyente. Esta doctrina la sostiene la gran mayoría de los cristianos evangélicos, pero se diría que fue reavivada de un modo peculiar en los tiempos modernos por Juan Wesley y sus colaboradores. Wesley, por su parte, la recibió de los moravos, aun cuando estuviera contenida en las normas doctrinales de su propia iglesia. Pero una vez su mente despertó plenamente a esta verdad, encontró que no podía continuar siguiendo las guías moravas, por lo que se volvió a la Biblia, estudiándola con la energía característica de sus labores. Probó más allá de toda duda que los primeros padres habían enseñado esta doctrina, y sostuvo su posición con citas de Orígenes, Crisóstomo, Atanasio y Agustín, pero fue solo en la Biblia en donde encontró los verdaderos principios de su defensa. “Los metodistas, para probar la doctrina del testimonio del Espíritu”, escribía Adam Clarke, “no se refieren a ningún hombre, y ni siquiera al mismo señor Wesley. A nadie apelan: apelan a la Biblia, donde esta doctrina se yergue tan inexpugnable como los pilares del cielo”. Además, estaban los aspectos prácticos y de experiencia de la doctrina que tan cabalmente desarrollaron. “No hay nada más típico”, continuaba Clarke, “hasta entre los más educados e iluminados miembros de la Sociedad Metodista, que un conocimiento claro del tiempo, el lugar y las circunstancias de cuándo, dónde y cómo fueron profundamente convencidos de pecado, para luego tener un sentido claro de la misericordia de Dios con sus almas, al perdonarles sus pecados, y darles el testimonio interno de que eran nacidos de Dios” (Adam Clarke, *Christian Theology*, 169). Es por esta razón que lo mejor de la literatura sobre este tema deberá derivarse de los escritos de los padres del metodismo.²⁵

La base bíblica de la doctrina. La Biblia provee no pocas ilustraciones de personas que gozaron del testimonio del Espíritu. En el Antiguo Testamento tenemos el relato de Abel (Hebreos 11:4), de Enoc (Hebreos 11:5), de Job (19:25), de David (Salmos 32:5; 103:1, 3, 12),

de Isaías (6:7), y de Daniel (9:23). El Nuevo Testamento también abunda en las referencias a esta doctrina (compárense Hechos 2:46; 8:39; 16:34). Como textos de prueba en apoyo de esta posición, se pueden mencionar los siguientes: “El Espíritu mismo [*auto to pneuma*, o *el mismo Espíritu*] da testimonio a nuestro espíritu, de que somos hijos de Dios” (Romanos 8:16); “habéis recibido el Espíritu de adopción, por el cual clamamos: ¡Abba, Padre!” (Romanos 8:15); “Dios envió a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo, el cual clama: ¡Abba, Padre!” (Gálatas 4:6); “El que cree en el Hijo de Dios tiene el testimonio en sí mismo” (1 Juan 5:10); “Y el Espíritu es el que da testimonio, porque el Espíritu es la verdad” (1 Juan 5:6). Estos pasajes enseñan claramente que el Espíritu testifica en lo que concierne a la relación de los creyentes con Dios.²⁶

El doble testimonio del Espíritu. El pasaje clásico sobre este asunto es el que se encuentra en Romanos 8:16: “El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu, de que somos hijos de Dios”. Es evidente que el Apóstol enseña aquí que hay un testimonio doble: el testimonio del Espíritu divino, y el testimonio de nuestro propio espíritu. Al primero se le conoce comúnmente como el testimonio directo, y al segundo como el testimonio indirecto. Además, el uso del vocablo griego *summarturéo* parece implicar un testimonio conjunto de estos dos testigos: el Espíritu mismo (*auto to Pneuma* o *el mismo Espíritu*), el cual es cotestigo con nuestro espíritu. El vocablo *summarturéo* significa literalmente, “testificar o escuchar a un testigo junto a otro, o al mismo tiempo, o añadir el testimonio de uno al de otro” (compárese con Samuel Wakefield, *Christian Theology*, 437). A veces, este pasaje se traduce como “da testimonio con”, en vez de “da testimonio a”. Sin embargo, esto no debe cambiar el significado, sino más bien fortalecer la posición aquí asumida. Al mantener la doctrina del testimonio directo del Espíritu, el wesleyanismo ha tenido que contender con la teoría del testimonio mediato o sencillo. Esa posición señala que el Espíritu Santo no da testimonio directo o inmediato por medio de nuestro espíritu. La misma contiene que el Espíritu Santo opera ciertos cambios morales en el corazón, como sería “la iluminación de nuestro entendimiento, y el que nuestra memoria sea asistida en el descubrimiento y recuerdo de los argumentos de esperanza y consuelo dentro de nosotros”, y que esa es la evidencia de que somos hijos. Pero se verá que esa posición no hace otra cosa que reducir el testimonio al de nuestro propio espíritu, y que el Espíritu Santo no viene sino a

calificar nuestro propio testimonio. Esa teoría descarta de hecho el testimonio directo del Espíritu Santo, reduciendo todo el proceso a una simple inferencia a partir de cambios subjetivos.²⁷

1. El testimonio del Espíritu divino. Juan Wesley sostenía que “el testimonio del Espíritu es una impresión interna en el alma por la cual el Espíritu de Dios testifica directamente a mi espíritu que soy un hijo de Dios, que Jesucristo me ha amado y se ha dado por mí, que todos mis pecados han sido borrados, y que yo, yo mismo, estoy reconciliado con Dios” (*Sermon X*). Wesley señala que la pregunta no es si hay un testimonio del Espíritu, sino si es o no un testimonio directo, “si hay algún otro además del que surge de la consciencia del fruto del Espíritu. Nosotros creemos que lo hay... porque, en la naturaleza de las cosas, el testimonio deberá preceder a aquello de lo cual surge. ... ¿No clama el Espíritu ‘Abba, Padre’ en nuestros corazones en el momento en que se nos da, de forma que anteceda cualquier razonamiento tocante a nuestra sinceridad? ¡Sí, a cualquier tipo de razonamiento! ¿Y no es este el simple y natural sentido de las palabras que cualquiera entendería en el momento preciso en que las escuchara? Todos estos textos, pues, en su significado más obvio, describen un testimonio directo del Espíritu” (*Sermons*, 94 y 99).²⁸ No se puede sobreestimar el valor de la absoluta certeza en asuntos de tan vital importancia como es la salvación eterna del alma. Aquí hay que poseer la forma más elevada de testimonio. Si no hubiera testimonio directo del Espíritu Santo, todo se volvería una cuestión de simple inferencia. Pero Dios no ha dejado a su pueblo en tinieblas. Dios nos ha dado de su Espíritu para que sepamos las cosas suyas que se nos han dado libremente. Por esta razón Wesley exhortaba a su pueblo a “no depender en ningún supuesto fruto del Espíritu sin el testimonio. Puede que haya un anticipo del gozo, la paz y el amor, los cuales no sean nada de ilusorios sino realmente de Dios, mucho antes de que tengamos el testimonio en nosotros, antes de que el Espíritu de Dios testifique a nuestros espíritus de que tenemos ‘la redención en la sangre de Jesús, que es el perdón de pecados’”. “¡Si somos sabios”, continúa Wesley, “clamaremos continuamente a Dios hasta que su Espíritu gima en nuestros corazones, Abba, Padre! Este es el privilegio de todos los hijos de Dios, y sin ello nunca estaremos seguros de que somos sus hijos. Sin ello no podremos asegurarnos de una paz permanente, ni de evitar dudas y temores que perturben. Pero una vez que hayamos recibido el Espíritu de adopción, esa paz que ‘sobrepasa todo

entendimiento' guardará 'nuestros corazones y mentes en Cristo Jesús'" (*Sermons*, II:100).²⁹

2. El testimonio de nuestro espíritu. Este es el testimonio indirecto del Espíritu, y consiste en estar conscientes de que poseemos individualmente el carácter de los hijos de Dios. Juan Wesley sostenía que "es casi, si no exactamente lo mismo que el testimonio de una buena conciencia hacia Dios; y es el resultado del razonamiento y la reflexión acerca de lo que sentimos en nuestras propias almas. Estrictamente hablando, es una conclusión derivada en parte de la Palabra de Dios, y en parte de nuestra experiencia. La Palabra de Dios dice que todo el que tiene el fruto del Espíritu es hijo de Dios; la experiencia o la conciencia interior me dice que tengo el fruto del Espíritu; por lo tanto, concluyo racionalmente que soy un hijo de Dios. ... Ahora, por cuanto ese testimonio procede del Espíritu de Dios, y está basado en lo que Él obra en nosotros, a veces se le llama el testimonio indirecto del Espíritu, para distinguirlo del otro testimonio, el cual es propiamente directo" (*Sermon XI*). Más aún, este testimonio indirecto es confirmatorio más bien que fundamental. "Nosotros lo amamos a él porque él nos amó primero" (1 Juan 4:19). "Siendo que ese testimonio de su Espíritu deberá preceder al amor de Dios y a toda santidad, por consiguiente deberá preceder a nuestra conciencia interior o al testimonio de nuestro espíritu concerniente a estas cosas". El amor filial surge del conocimiento de las relaciones filiales, por lo cual el testimonio directo del Espíritu deberá necesariamente preceder al indirecto. Pero el indirecto no es por ello de menor importancia. Es tan indispensable como el primero, puesto que confirma plenamente el testimonio del Espíritu. "¿Cómo estoy seguro", continúa Wesley, "que no confundo la voz del Espíritu? Por el hecho del testimonio de mi propio espíritu; por 'la respuesta de una buena conciencia hacia Dios'. Es por esto que sé que no sufro una ilusión, que no he engañado a mi propia alma. Los frutos inmediatos del Espíritu, los cuales gobiernan el corazón, son 'amor, gozo, paz, paciencia, benignidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza'. Y los frutos externos son el hacer el bien a todos los seres humanos y la obediencia uniforme a todos los mandamientos de Dios" (Juan Wesley, *Works*, I:92).³⁰ Podemos, entonces, decir que estos dos testigos, tomados juntamente, establecen la certeza de la salvación. Uno no puede existir sin el otro, y tomados juntamente, una evidencia más alta no puede existir.³¹

El privilegio común de los creyentes. Hemos repasado cuidadosamente la base bíblica para la creencia en el testimonio del Espíritu; hemos demostrado que ese testimonio está inseparablemente conectado con el Espíritu de adopción; que es esencial para el amor filial; y que, por lo tanto, es una parte tan esencial de la salvación común como es la adopción. Por esta razón podemos afirmar con seguridad que el testimonio del Espíritu es el privilegio común de todos los creyentes. Es, en un sentido un tanto peculiar, su derecho de nacimiento divino. En estrecha relación con dicha cuestión está la de si el testimonio del Espíritu puede o no disfrutarse ininterrumpidamente. Como cuestión de observación, es bien conocido que existen amplias diferencias en las experiencias espirituales de los creyentes. Como consecuencia, deberemos esperar que la seguridad de la relación de hijos varíe de igual manera. Juan Wesley repasa este asunto con su acostumbrado discernimiento espiritual en su sermón sobre “El estado en el desierto”. Finalmente, la Biblia habla de “las riquezas de pleno entendimiento” (Colosenses 2:2); la “plena certeza de la esperanza” (Hebreos 6:11); y de la “plena certidumbre de fe” (Hebreos 10:22). Todo esto se refiere a una persuasión perfecta de la verdad que es en Cristo, al cumplimiento de la promesa de una herencia celestial, y a una entera confianza en la sangre de Cristo. A partir de estos pasajes bíblicos deberemos, por tanto, concluir que la plena seguridad de entendimiento, fe y esperanza es el privilegio de todo cristiano, y que ninguno deberá estar conforme con algo menos que ese su alto llamado en Cristo Jesús.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1. “La regeneración y la adopción son las principales bendiciones concomitantes con la justificación, y acerca de ellas podemos en general observar que debemos distinguirlas como diferentes la una de la otra, y de la justificación, pero sin separarlas. Ocurren al mismo tiempo y todas entran a la experiencia de la misma persona, de modo que ningún individuo es justificado sin que sea regenerado y adoptado, ni ningún individuo es regenerado ni hecho hijo de Dios si no es justificado. Por consiguiente, cada vez que la Biblia las menciona, se sigue que se incluyen y se implican unas a otras” (Richard Watson, *Theological Institutes*, II:266).

“No hay términos más estrictamente correlativos que la regeneración y la adopción. Describen la misma bendición bajo dos aspectos: el primero hace referencia al carácter filial, y el último al privilegio filial. Pero, no están por ello conectadas con una cercanía de causa y efecto, sino que están coordinadas, y el eslabón entre ellas consiste en lo común de ser hijo. La seguridad de la adopción filial no produce la vida regenerada, ni la infusión de la vida perfecta de la regeneración inviste por sí misma a los hijos de Dios con todas las prerrogativas de un heredero. Más aún, son tan diferentes de las otras bendiciones principales en la economía de la gracia como los son tan unidas. El estado justificado no encierra

por necesidad los privilegios especiales de la adopción, ni la regeneración como tal implica la relación específica con Dios representada en la santificación. Los dos términos ahora considerados abrazan en su unidad un departamento enteramente distinto de la administración que el Espíritu hace del nuevo pacto: nos llevan a la familia de la fe y a la familia de Dios. Pero aunque tocan en muchos puntos esos otros departamentos, siguen siendo no obstante perfectos y completos en sí mismos” (William Burton Pope, *Compendium of Christian Theology*, III:3-4).

2. Jonathan Crowther, al pintarnos su cuadro sobre la posición de los wesleyanos, dice: “Que todos los que se arrepienten y creen son: (1) justificados, y tienen paz con Dios; que somos considerados justos, pero solo por medio del sacrificio y la intercesión de nuestro Señor y Salvador Jesucristo. Pero aunque la fe que se recibe y yace en Cristo es la sola condición y el instrumento de la justificación, aun así, esta fe en la persona justificada ‘obra por el amor’, y produce santidad interior y exterior. Crean que, (2) todas las personas que son así justificadas, son adoptadas en la familia de Dios, tienen derecho a todos los privilegios de sus hijos, y pueden acercarse confiadamente al trono de la gracia; reciben el espíritu de adopción y se les capacita para clamar, Abba, Padre; y, como hijos suyos, son amados, compadecidos, castigados, protegidos y sustentados; son herederos de Dios, y coherederos con Jesucristo; y que, al continuar en este estado, heredarán todas las promesas y obtendrán la vida eterna. También creen que (3) los que son justificados, son hechos hijos de Dios, y así se les asegura; y que esta bendita seguridad surge del ‘Espíritu de Dios que da testimonio a sus espíritus, de que son hijos de Dios’. Crean que ninguna persona, bajo la dispensación del evangelio, es excluida de este privilegio, excepto por incredulidad, tibieza, amor del mundo, o algún otro pecado. ... Pero creen que toda persona que posee esta justificación, y esta adopción, y este testimonio del Espíritu, tiene hambre y sed de justicia” (*Portraiture of Methodism*, 171-172).
3. “La regeneración, al igual que la justificación, es una parte vital de la soteriología cristiana. Y así debe ser, ya que la depravación original es una realidad, y la regeneración una necesidad de la vida verdaderamente espiritual. De aquí que una doctrina verdadera de la regeneración deba ser de profunda importancia. Sin embargo, respecto a dicha doctrina, ha prevalecido ampliamente el error, para enorme perjuicio de la vida cristiana. No obstante, entre los sistemas evangélicos, la doctrina de la regeneración ha sido un problema mucho menor que el de la justificación, mayormente debido a que se concibe de manera menos directa en el cuadro doctrinal de la expiación” (John Miley, *Systematic Theology*, II:327).
4. William G. T. Shedd señala que el término “regeneración” se ha usado en un sentido amplio, y en uno estricto. “Puede significar la totalidad del proceso de salvación, incluyendo la obra preparatoria de la convicción y la obra final de la santificación. O puede denotar solo la impartición de la vida espiritual en el nuevo nacimiento, con exclusión de los procesos preparatorio y final. La iglesia romana considera la regeneración como algo que lo abarca todo en la transición desde el estado de condenación en la tierra hasta el estado de salvación en el cielo, y confunde la justificación con la santificación. La doctrina luterana, según se establece en la Apología de la Confesión de Augsburgo, y en la Fórmula de la Concordia, emplea regeneración en el sentido amplio, pero distingue cuidadosamente entre la justificación y la santificación. En la Iglesia Reformada, el término regeneración también se emplea en su significado amplio. Al igual que los luteranos, los teólogos reformados hicieron la distinción entre justificación y santificación, pero colocaron bajo el término ‘regeneración’ todo lo que pertenece al desarrollo tanto como al origen de la nueva vida espiritual. Luego, la regeneración no solo incluyó el nuevo nacimiento, sino todo lo que de él se desprende”. “El uso amplio del término pasó a la teología inglesa. Los teólogos del siglo diecisiete no distinguen generalmente lo suficiente entre regeneración y

conversión, sino que los usan como sinónimos”. “Pero este uso amplio del término regeneración llevó a una confusión de ideas y perspectivas. Como consecuencia, surgió gradualmente un uso más estricto del término regeneración, discriminándolo de la conversión. Turretin define dos clases de conversiones, según se empleaba este término en su día. La primera era la conversión ‘habitual’ o ‘pasiva’. Representa la producción de un hábito o disposición del alma. La segunda clase es la conversión ‘actual’ o ‘activa’. Consiste en ejercer en fe y arrepentimiento ese hábito o disposición implantados”. Esto demuestra la manera en que el calvinismo fue llevado a adoptar una diferencia considerablemente marcada entre la regeneración y la conversión. (Compárese con William G. T. Shedd, *Dogmatic Theology*, II:41-49.)

5. “El cambio de la regeneración consiste en la recuperación de la imagen moral de Dios en el corazón a fin de que, vale decir, lo ame supremamente y le sirva, en última instancia, como nuestro fin más elevado, y para que lo agrade superlativamente como nuestro bien mayor. ... La regeneración consiste en el principio que es implantado, en la obtención del dominio ascendente, y en el prevalecer habitualmente sobre su opuesto. ... Todo se afecta por la palabra de verdad, o el evangelio de la salvación, el cual consigue entrar en la mente, por medio de la enseñanza divina, para poseer el entendimiento, someter la voluntad, y controlar los afectos. En una palabra, lo que constituye la nueva criatura, el ser humano regenerado, es la fe que obra por el amor. ... La regeneración ha de distinguirse de nuestra justificación, aun cuando estén conectadas. Todo el que es justificado es también regenerado; pero lo uno nos coloca en una nueva relación, mientras que lo otro, en un nuevo estado moral” (Watson, *Dictionary*, artículo sobre la regeneración).
6. Julius Kafton dice: “La regeneración es la entrada de la vida nueva asociada con la iniciación de la fe cristiana. Esta es la concepción de la regeneración en el sentido más estrecho. En el sentido más amplio, incluye la justificación y la santificación”. Esta definición contiene dentro de sí algo de la confusión que acompaña la posición católica romana, especialmente en su aspecto más amplio. Kafton por lo regular es clasificado como ritschiliano en su teología.

La posición calvinista se demuestra en la siguiente declaración: “La regeneración es ese acto de Dios por el cual la disposición que gobierna el alma es hecha santa, y por medio de la cual, con la verdad como instrumento, se asegura el primer ejercicio santo de esa disposición” (A. H. Strong). “La regeneración puede definirse como esa obra del Espíritu Santo en el ser humano por medio de la cual se inicia una vida nueva de amor santo semejante a la vida de Dios” (William Newton Clarke).

A. M. Hills define la regeneración como “la obra de Dios, con la cooperación del ser humano, por la cual el ser humano se vuelve resueltamente de la vida de gratificación propia, haciendo del vivir para la gloria de Dios y el bien del ser su supremo escogimiento, habiendo sido previamente incitado por la influencia convincente e iluminadora del Espíritu Santo, el cual lo inclinó benévolamente al amor de Dios y a la santidad” (*Fundamentals of Christian Theology*, II:200).

7. El profesor Nathanael Burwash dice que lo que Juan Wesley considera específicamente como el “nuevo nacimiento” es la entrada del alma a la vida nueva. En la última parte del sermón él reconoce que la expresión “nuevo nacimiento” se usa en todas las cánones de la Iglesia de Inglaterra en un sentido diferente a este, ya que designa la nueva relación en la que se coloca al ser humano ante Dios y la iglesia en la ordenanza del bautismo. Pero no importa lo que haya sido su interpretación de lo formulado por la iglesia, él lo pondrá a un lado, y solo predicará la doctrina arminiana del nuevo nacimiento, que es “un cambio interior de la naturaleza, inseparablemente asociado con un cambio de relación con Dios, y una profunda crisis de experiencia religiosa”. El profesor Burwash también sostuvo que fue a “esta perspectiva de la regeneración, con las correspondientes perspectivas de la

justificación, la fe justificadora” y la seguridad, a la cual se le debe el poder de la predicación de avivamiento. Dice: “Este sistema entero de la doctrina de la salvación pone delante del ser humano una prueba tan definitiva de su condición moral y religiosa, que la conciencia de cada ser humano deberá responder con un ‘Sí’ o un ‘No’ rotundo a la pregunta, ‘¿Soy salvo?’ Esta es en su totalidad una doctrina de salvación presente y consciente. Cualquier doctrina de una elección desde la eternidad, o de una redención personal completada incondicionalmente en Cristo, o de una salvación sacramental cuyo germen es implantado en el bautismo, y que es llevada gradual e inconscientemente a la perfección por los medios de gracia, nunca podrá ser la base de una semejante apelación al inconverso como la que se encuentra en la doctrina ante nosotros”. (Compárese con Harrison, *Wesleyan Standards*, I:364).

8. Juan Wesley destaca la analogía entre el nacimiento natural y el espiritual de la siguiente manera: “Un ser humano que nace de nuevo espiritualmente sigue una analogía parecida a la del nacimiento natural. Antes de que un niño nazca ya tiene ojos, pero no ve, y oídos, pero no oye. El uso de cualquier otro de sus sentidos es imperfecto en demasía. No tiene conocimiento de nada, ni tampoco entendimiento. Ni siquiera le damos a esa existencia el nombre de vida. Es solo cuando nace, que la criatura empieza a vivir. Empieza a ver la luz y los varios objetos que le rodean. Se abren sus oídos y escucha los sonidos. Todos los demás sentidos empiezan a ejercitarse con relación a los objetos correspondientes, y respira y vive de una manera muy diferente a lo que era antes. De igual manera, antes de que el ser humano nazca de Dios, tiene ojos pero, en un sentido espiritual, no ve. No tiene conocimiento de Dios, ni de las cosas de Dios, ni de las cosas espirituales o eternas. Pero cuando nace de Dios, los ojos de su entendimiento son abiertos. Ve la luz del conocimiento de la gloria de Dios. Está consciente de la paz que sobrepasa todo entendimiento, y siente un gozo inefable y lleno de gloria. Siente el amor de Dios que se derrama sobre su corazón por el Espíritu Santo que le es dado. Todos sus sentidos espirituales se ejercitan para discernir el bien y el mal espiritual. Ahora se puede decir propiamente que vive: Dios le ha dado vida por su Espíritu, y vive para Dios por medio de Jesucristo” (*Sermon on the New Birth*).

“La regeneración es para el ser humano individual lo que la venida de Cristo es para la raza humana: es el punto absolutamente crucial en el cual el desarrollo anterior del carácter es quebrado y se termina, y un nuevo y santo desarrollo de vida empieza; un punto crucial relacionado por una serie de operaciones externas e internas de gracia preparatoria. La regeneración puede describirse como el irrumpir de la gracia en el ser humano, o, con igual propiedad, como el irrumpir de la libertad en el ser humano, puesto que la regeneración denota precisamente que estos dos factores han encontrado su punto vivificante de unión, y que se ha establecido una nueva personalidad, una copia de la personalidad divina y humana de Cristo. ‘De modo que si alguno está en Cristo’, dice el Apóstol, ‘nueva criatura es: las cosas viejas pasaron; todas son hechas nuevas’” (H. L. Martensen, *Christian Dogmatics*, 383).

9. John Miley establece como principio que “los hijos son a la semejanza de los padres”. “Este”, dice él, “es el principio que abre la perspectiva más clara de la regeneración. Así como por generación natural heredamos de los progenitores de la raza la corrupción de una naturaleza moral, así también por el nuevo nacimiento recibimos la imagen y la semejanza del Espíritu Santo. Este es nuestro principio interpretativo. Y no es algo traído por los pelos, sino que está a flor de tierra en este clásico pasaje de la regeneración: ‘Lo que es nacido de la carne, carne es; y lo que es nacido del Espíritu, espíritu es’. En la primera parte de este versículo, la verdad es más profunda que la derivación de un cuerpo de carne en la forma y semejanza del cuerpo de los padres: significa la herencia de una naturaleza corrupta. Así como la depravación de los padres originales es transmitida por medio de la

generación natural, así también por medio de la regeneración somos transformados a la semejanza moral del Espíritu Santo” (*Systematic Theology*, II:330-331).

10. Aquellos que han intentado explicar la obra de la regeneración sobre las bases de una tricotomía han caído en el error de la regeneración parcial. La tricotomía que presupone tres elementos distintos y esenciales en la constitución del ser humano, sostiene que el primero es material, el segundo es animal y el tercero es espiritual. En lo que respecta a la regeneración, unos sostienen que el pecado tiene su asiento en el alma, considerando el *pneuma* como no corrompido por la caída. Otros consideran el alma y el cuerpo como carentes de calidad moral, colocando el pecado en el *pneuma* o el espíritu, el cual, razonan, fue paralizado por la caída. En cualquiera de estos casos, la regeneración consiste en la restauración del *pneuma* a su lugar como factor controlador. Esto, como puede verse enseguida, es solo una regeneración parcial. Como respuesta a esta objeción decimos que la tricotomía que aquí se sostiene no es aceptada por la iglesia. No hay dos esencias espirituales en el ser humano, una pecaminosa y otra santa. Además, esa tricotomía hace del *pneuma* humano el principio controlador en vez del Espíritu Santo.
11. William Burton Pope ofrece la siguiente defensa en contra del error de la regeneración bautismal. (1) Debe recordarse que el bautismo es el sello de todas las bendiciones del pacto, y no solo del nuevo nacimiento ni aparte de él; el término bautismal bien puede aplicarse a la justificación y a la santificación, tanto como a la regeneración. (2) La Biblia conecta el nuevo nacimiento con el bautismo, lo cual es su ordenado sello y promesa, pero el sello del pacto le puede dar seguridad al creyente acerca de un hecho pasado, de un don presente, o de una bendición porvenir. La unión con Cristo está simbolizada en este sacramento el cual, sin embargo, es como la circuncisión, que no tiene valor aparte de la fe. En el cristianismo no hay gracia *ex opere operato*, es decir, una que dependa de actos oficiales. (*Higher Catechism*, 249).
12. El pelagianismo, el cual negaba el pecado original, consideraba la regeneración como la mera renovación de la naturaleza humana por medio de la disciplina cristiana. El semipelagianismo enseñaba que el poder del ser humano había sido solamente debilitado por la caída, lo cual encuentra expresión en las teorías modernas que sostienen que la regeneración es el ejercicio correcto de nuestras facultades bajo la influencia de la gracia. El inergismo luterano enseñó correctamente que hay una cooperación de la voluntad humana con la gracia divina, pero no la ligó con suficiente claridad a la gracia especial del Espíritu restaurada en la redención. El wesleyanismo, aún más que el anterior arminianismo, desarrolló la doctrina de la gracia preveniente, afirmando que al ser humano ahora no se le encuentra en un simple estado de naturaleza caída, sino que esa naturaleza en sí misma es la gracia; que el Espíritu obra, por medio de la Palabra, con su propia influencia preliminar, profundizando y trayendo al ser humano a la perfección; y que esa continua y preveniente gracia se consume en la salvación por el don de la vida regenerada. (Compárese con William Burton Pope, *Higher Catechism*, 220.)
13. En el *Theological Dictionary* de Buck, bajo el artículo “Conversión”, la posición del calvinismo se presenta como sigue: “En la regeneración, el ser humano es completamente pasivo; en la conversión, es activo. El primer renacer en nosotros es completamente el acto de Dios, sin que la criatura concurra de manera alguna; pero una vez somos renacidos, vivimos activa y voluntariamente ante su vista. La regeneración es el movimiento de Dios en la criatura; la conversión es el movimiento de la criatura hacia Dios, en virtud del primer principio: a partir de ese principio surgen todos los actos de creer, arrepentirse, mortificarse y vivificarse. En todos estos el ser humano es activo; en lo otro el ser humano es meramente pasivo”.
14. “La obra de la regeneración es sinérgica y no monérgica, como bien lo afirma la antropología agustiniana. Desde el punto de vista en el que nos coloca la discusión ante-

rior, la controversia entre los monergistas y los sinergistas queda reducida a límites estrechos, y confinada a una sola perspectiva. El monergismo afirma que la obra de la regeneración es la sola obra del Espíritu. El sinergismo afirma que la voluntad del ser humano coopera en esta obra. Ahora, claro, la posición es idéntica en afirmar que el Espíritu hace lo que hace; hasta ahí no hay controversia. También es igualmente evidente que lo de crear de nuevo es obra divina, y que la única agencia competente para efectuar el cambio que llamamos regeneración es la voluntad omnipotente de Dios. Todos los cristianos evangélicos están de acuerdo en este punto. El punto de la controversia se encuentra en la pregunta, ‘¿Está la obra de la regeneración condicionada a volición alguna de la mente humana, o es totalmente incondicionada?’ La obra es divina, totalmente divina, pero la pregunta es si el obrarla, el hecho de ser obrada, depende solamente de la voluntad soberana de Dios, enteramente separada de la voluntad humana e independiente de ésta, o si es hecha en dependencia del consentimiento cooperador de la voluntad divina tanto como la humana. La agencia humana no es empleada en la obra de la regeneración, pues esta es la obra de Dios, pero sí lo es en cumplir con las condiciones antecedentes, en el escuchar la Palabra y ponerle la debida atención, en el arrepentirse del pecado y hacer obras que convengan al arrepentimiento, y en el creer y confiar en la gracia y la misericordia de Dios por medio de Jesucristo” (Miner Raymond, *Systematic Theology*, II:356-357).

15. “A través de todo el proceso de salvación, el ser humano recibe gracia por gracia; la gracia de la fe es dada cuando la gracia del arrepentimiento ha sido perfeccionada; y el poder para creer que da la gracia, cuando se ejerce, trae la justificación, la regeneración, y la adopción; cada condición en esta sucesión está condicionada al debido perfeccionamiento de la gracia antecedente. El ser humano se ejercerá externamente en aquello en lo que Dios se ha ejercido internamente, creciendo así en la gracia a partir de la primera iluminación del entendimiento, y hasta la plena culminación de la preparación para el cielo” (Miner Raymond, *Systematic Theology*, II:358).
16. William Burton Pope, en su *Higher Catechism*, resume así algunos de los errores menos sobresalientes concernientes a la regeneración. (1) La antigua herejía gnóstica, todavía presente en su sutil influencia, la cual sostiene que el espíritu en el ser humano no fue afectado por el pecado, y que solo el alma sensual es renovada. (2) La teoría moderna de que la regeneración es en sí la dádiva de un espíritu por medio del Espíritu: aquí, en oposición al error anterior, la pérdida del espíritu es la que se considera haber sido el efecto del pecado, lo cual reduce al ser humano literalmente a simple cuerpo y alma. Estos dos errores se pueden refutar juntamente como sigue: “La regeneración es el espíritu de vida nueva impartida por el Espíritu a la personalidad y a la naturaleza entera del ser humano”. (3) Otro error es el de aquellos que suponen que el Espíritu Santo da una ascendencia tal al espíritu renovado que no hay pecado que quede en el regenerado, lo cual supone que preserve su unión con Cristo. Esto es refutado por “el testimonio del Apóstol, de que el deseo de la carne es contra el Espíritu, y el Espíritu [el Espíritu Santo en nuestros espíritus, o nuestro espíritu bajo el Espíritu Santo] es contra la carne” (Romanos 7:23; 8:2; [Gálatas 5:17]). Y esto no se ha de interpretar como un simple conflicto entre el estado de convicción y el de regeneración. “En el estado de gracia preliminar, el conflicto se da entre la carne y ‘la ley de mi mente’ que permanece en esclavitud; en el estado de regeneración es entre la carne y ‘el Espíritu’ que ‘libra de la ley del pecado y de la muerte’”. (Compárese con William Burton Pope, *Higher Catechism*, 248.)
17. La regeneración no consiste en un cambio de la sustancia del alma. La iglesia ha rechazado universalmente tal idea como maniqueísta, puesto que la considera inconsistente con la naturaleza del pecado y de la santidad. Ese antiguo error fue reavivado por Flacio (1510-1575), quien sostenía que el pecado original consistía en la corrupción de la sustancia del alma, y que la regeneración era el cambio de tal sustancia a fin de restaurar el

alma a su pureza normal. La Fórmula de la Concordia condenó esas posiciones como un virtual reavivamiento del maniqueísmo al mantener que, si la sustancia del alma fuera pecaminosa, Dios, quien es el creador de cada alma individual, tendría que ser el autor del pecado, y Cristo, quien asumió nuestra naturaleza, tendría que haber sido participante del pecado. Ciertamente el error de Flacio ha de condenarse, puesto que su enseñanza nunca ha sido sostenida por la iglesia, aunque es de notar que la Fórmula de la Concordia lo condena bajo la suposición del creacionismo, la de que cada alma individual es creada de forma inmediata por Dios. Esta posición en sí misma ha sido una de las doctrinas polémicas de la iglesia.

La regeneración tampoco deberá considerarse como un cambio en algún tipo de poder del alma, como lo serían el intelecto, los sentimientos o la voluntad. La mayoría de los teólogos protestantes mantiene que la regeneración afecta al ser humano entero, pero han puesto el énfasis en distintas áreas. De aquí que Miner Raymond diga: “Por tanto, su principal efecto será sobre la facultad volitiva. Regenerar es, pues, primaria y principalmente, fortalecer la voluntad. Pero deberá ser evidente, a partir del hecho manifiesto de que el ser humano es una unidad, siendo que cualquier cosa que afecte alguna facultad de su naturaleza, en alguna medida y en algún grado, afectará el todo, que este cambio que llamamos la regeneración tenga alguna relación con la naturaleza humana entera” (*Systematic Theology*, III:353). William Burton Pope, por otro lado, sostiene que esta gracia se actúa sobre la voluntad por medio de las afecciones del temor y la esperanza, aunque, de igual modo, guarda la unidad de la personalidad.

“Una vez más, y ello reviste gran importancia, el objeto de este cambio, o el sujeto de su renovación, es el todo de la naturaleza espiritual del ser humano. No su cuerpo, puesto que la regeneración de éste será su resurrección, estando (y permaneciendo) el cuerpo muerto a causa del pecado (Romanos 8:10), por lo que deberá sufrir su pena. Condenado como está a la disolución, deberá presentarse en continua oblación como instrumento del espíritu, el cual es vida a causa de la justicia, puesto en el altar del servicio para el presente, y de la esperanza para el futuro. Pero el espíritu como asiento de la razón o principio inmortal del ser humano, y el alma como ese mismo espíritu ligado por medio del cuerpo con el mundo de los fenómenos, en todas sus complejas facultades, las cuales son una unidad en la diversidad, son puestos bajo el poder regenerador del Espíritu Santo. Ni el alma sin el espíritu ni el espíritu sin el alma será el asiento del pecado o el sujeto de la regeneración. Es el ser humano el que es renovado” (*Compendium of Christian Theology*, III:11).

18. Grover C. Emmons sostenía que tanto el pecado como la santidad consistían en actos, por lo que la regeneración tendría que ser el comienzo de una serie de actos santos. Charles G. Finney limitaba el carácter y la responsabilidad moral a los actos voluntarios. “Si existe alguna acción o estado externo de sentimientos en oposición a la intención o el escogimiento de la mente, no puede”, decía Finney, “bajo ninguna posibilidad, tener carácter moral”. Finney nunca llegó a hacer una transición de pensamiento en dirección de la posición wesleyana, como lo hizo su colaborador Asa Mahan. Por consiguiente, consideraba la regeneración como un simple cambio de propósito, y, por esa razón, “un cambio instantáneo de la entera pecaminosidad a la entera santidad”. Nathaniel W. Taylor, de New Haven, estaba de acuerdo con Finney en hacer que la agencia libre incluyera el poder plenario, y en limitar la regeneración a un cambio de propósito. Diferió de éste en que no la consideraba como un simple cambio del egoísmo a la benevolencia, sino un cambio, por buscar la criatura la felicidad, del pecado a la santidad, o una búsqueda de felicidad en Dios. Charles Hodge (*Systematic Theology*, III:7ss) ofrece un interesante recuento de estas posiciones, pero las resume diciendo que “todas esas especulaciones se ubican fuera de la Biblia”.

Es quizá en referencia a esas enseñanzas que William Burton Pope ofrece los siguientes párrafos. “En ciertos esquemas americanos, los cuales representan la regeneración como el escogimiento correcto último del alma, hay algunos errores que deberán notarse. (1) Este escogimiento es una convicción y un deseo previo a la regeneración, y se le puede llamar conversión; o, en su forma más elevada de la entera consagración de la voluntad, es el fruto de la renovación. No puede ser la regeneración en sí misma. (2) El estado del alma ante Dios es más que su simple y presente voluntad y acto o ejercicio: posee una disposición o carácter que lo subyace, con el cual tiene que ver mayormente el nuevo nacimiento. (3) Por lo tanto, en común con casi todos los errores sobre este asunto, esos semipelagianos, antes que teorías arminianas, lo que implican es un fracaso en distinguir entre la gracia preliminar de la vida, y la vida de la regeneración”. “El error en toda teoría semipelagianiana consiste en olvidar que el Espíritu Santo termina, al igual que también siempre empieza, la obra de bondad en el ser humano sin el auxilio humano. La empieza antes de que la cooperación lo asista; y la cooperación deberá cesar en el momento de la crisis en donde Él termina la obra” (*Compendium of Christian Theology*, III:24-25).

19. “Es cierto que algunos teólogos, especialmente los de la escuela calvinista estricta, han preferido entender por regeneración el acto primario de Dios en la recuperación espiritual del ser humano, en cuyo acto opera el poder omnipotente sobre un sujeto puramente pasivo, creando en él una nueva sensibilidad espiritual. Pero esa posición, como se verá un poco más adelante, no está en armonía con lo que presenta la Biblia, la cual asume una agencia condicional en el ser humano, es decir, un consentimiento, más bien que un sujeto de regeneración puramente pasivo. La función del despertamiento deberá producir el sentido de necesidad y la medida de aspiración y deseo requeridos para hacer de alguien un sujeto dispuesto en la consumación de su relación espiritual de hijo” (Henry C. Sheldon, *System of Christian Doctrine*, 454).

“La regeneración no deberá ser confundida con el despertamiento, aunque haya una similitud marcada entre ambas, y las mismas a menudo se mezclen en la vida real. El despertamiento precede a la regeneración, pero no la constituye. El despertamiento es ciertamente una obra de gracia que afecta la personalidad entera del ser humano, elevando su conciencia a un estado religioso más exaltado, un estado hasta el cual él no puede elevarse por sus propios poderes naturales. El ser humano que ha sido despertado, hasta ahí lo ha sido por gracia, aun cuando no haya sido actualmente dotado de esa gracia: es todavía uno de los llamados, pero no de los escogidos. Todavía le falta la resolución decisiva de su parte. El despertamiento como tal es solo un estado de angustia religiosa, un patetismo en el cual el ser humano es involuntariamente influenciado; deberá verse como análogo a esas circunstancias felices en la vida de una persona las cuales no han de identificarse con su propia y libre discreción y acción. La gracia no podrá avanzar hacia su meta excepto por un acto voluntario de entrega de parte del ser humano mismo” (H. L. Martensen, *Christian Dogmatics*, 384).

Juan Wesley dice que “la justificación se relaciona con esa gran obra que Dios hace por nosotros al perdonar nuestros pecados; y la regeneración se relaciona con la gran obra que Dios hace en nosotros al renovar nuestra naturaleza caída”.

20. William Burton Pope expone como sigue la relación de la regeneración con el orden de la gracia y demás privilegios: (1) En cuanto a la vida cristiana en general, la regeneración asume el lugar medio entre la vida librada de la condenación y la vida eterna que sigue a la resurrección. (2) En cuanto a la gracia preliminar, la regeneración no es meramente su pleno desarrollo, sino un nuevo don de vida en Cristo para el cual esa gracia prepara: la preparación puede confundirse con el don, dado el hecho de que manifiesta de por sí muchas señales de vida. (3) En cuanto al pecado original, la regeneración trae entera libertad de su poder: “porque la ley del Espíritu de vida en Cristo Jesús me ha librado de la

- ley del pecado y de la muerte” (Romanos 8:2). (4) A la justificación y la santificación se les relaciona de la misma manera que la vida nueva se relaciona con la justicia y la santidad de esa vida. (5) Es el sustrato de toda ética, lo cual en esta relación se percibe como el crecimiento del nuevo hombre, o los frutos de una nueva naturaleza, o la renovación gradual de la imagen original de Dios que se perdió o se mutiló por medio del pecado. En cuanto a las condiciones y los medios de la regeneración, Pope ofrece lo siguiente: “(1) La gracia preliminar de arrepentimiento y fe, usada bajo la influencia del Espíritu, es la condición. (2) La causa eficaz es el uso de la Palabra de Dios por parte del Espíritu. (3) Los sacramentos son los sellos y las promesas de la nueva vida: el bautismo, de su otorgamiento, y la eucaristía, de su continuación y acrecentamiento. No son canales, estrictamente hablando. (4) Pero la causa formal es la formación de Cristo en el alma como el principio y el elemento de su nueva vida” (William Burton Pope, *Higher Catechism*, 244-245).
21. “No podemos repasar los varios aspectos de la vida nueva sin que nos impresione el sentir de que es en cierta manera la bendición central del pacto cristiano. La justificación es para vida, y esta vida se dedica a Dios en santificación. Pero la vida, por ser vida que está en Jesús, es la unidad del todo. ... Esta bendición específica se relaciona con la justificación y la santificación, de la misma manera que el Hijo se relaciona con el Padre y con el Espíritu Santo. ... Aquél que es el Logos para la creación en general, es el Hijo para la creación filial. Pero esa relación especial con el Hijo se extiende hasta los dos aspectos de la relación de hijo, como es la adopción y la regeneración. Somos adoptados en la relación que el Hijo ocupa eternamente: de aquí que el término que expresa esa prerrogativa sea *uiothesio*, siendo *uios* preservada como la sola palabra que jamás se empleará para significar la relación del Hijo con el Padre. Somos regenerados por la vida de Cristo impartida por medio del Espíritu: de ahí que ésta sea *paliggenesia*, y que nosotros seamos *tekna*, como si los dos términos reprodujeran en su momento la generación eterna. Nuestra regeneración responde al Unigénito eterno, y nuestra adopción, al eternamente Amado” (William Burton Pope, *Compendium of Christian Theology*, III:4, 11).
22. El obispo S. M. Merrill busca explicar el cambio en el alma hecho por la regeneración haciendo una distinción en el uso técnico entre “alma” y “espíritu”. Asume la unidad de nuestra naturaleza espiritual y la singularidad de nuestra individualidad esencial. El ego al que la conciencia le es inherente no es un agregado de sustancias o esencias distintas, sino que es simple y no compuesto. A esa entidad le llamamos alma, y es el alma la que recuerda, desea e imagina. Es el alma la que actúa en diferentes direcciones, o ejercita sus diferentes poderes. Así que, todas las facultades, atributos y poderes del alma tienen una naturaleza, una esencia y un ser común. Ahora bien, dice Merrill, es posible concebir el alma como existente, con todos sus atributos naturales y, a la vez, como destituida de carácter moral. No es que el alma exista de esa forma como tal, pero cuando la concebimos así por abstracción mental, todo lo del alma que le da carácter, lo que la deja solo poseída de sus atributos naturales, queda en posesión de lo que la palabra “alma” expresa cuando esa palabra se emplea en conexión con la palabra “espíritu”, requiriendo así en pensamiento una distinción entre alma y espíritu. Pero siendo que el alma no existe sin algo que le dé carácter, deberemos reconocer como perteneciente a ella un juego diferente de poderes, o de atributos, distintos pero a la vez no separados, en calidad y manifestación. Esos poderes son morales, y determinan el carácter, ya que proveen la encorvadura o inclinación de todos los poderes del alma, y determinan la vida y la conducta de la persona en lo que se refiere a la bondad o la maldad. Son cualidades en las facultades naturales, a las cuales les dan tono, inclinación, impulso y afinidad. Son al alma lo que el temple es al acero, o la fragancia a la flor, o el calor a la luz del sol. Las describimos como pasiones, impulsos, deseos y afectos. No son el alma sino su vestido, su tono, su carácter. Cualquier cambio en ellas es un cambio en el alma, puesto que ellas son las

propiedades del alma. Por ser distintas del “alma”, constituyen el “espíritu”. “¿Sostiene la Biblia esta distinción?”, pregunta Merrill. “Cuando la palabra ‘alma’ ocurre en la Biblia sin la palabra ‘espíritu’, o sin ningún otro término que se le una requiriéndole una limitación en significado o sentido exacto, la misma expresará todo lo que pertenece a nuestra naturaleza espiritual, con la inclusión de los atributos naturales y las cualidades y disposiciones morales. De igual manera, cuando la palabra ‘espíritu’ ocurra sola, o sin estar conectada con el alma, ni con ninguna otra palabra que sugiera o requiera la limitación de su significado más específico, expresará todo lo que esté incluido tanto en el alma como en el espíritu. Denota, entonces, toda la naturaleza nuestra que no sea material o expresada por la palabra cuerpo. Pero cuando las dos palabras se presentan juntas en una misma oración, cada una tiene su propio significado, y deberá restringirse a su sentido específico. La palabra ‘alma’ significará el yo consciente, el sustrato del ser, incluyendo los atributos naturales; y el ‘espíritu’ significará el tono o la disposición del alma, con sus inclinaciones, aversiones y afinidades, en referencia a la ley eterna de justicia”. Merrill también señala que las palabras “mente” y “corazón” se usan de la misma manera, en donde cualquiera de los términos, cuando se usen solos, se referirán a la parte material de nuestra naturaleza, mas cuando se usen juntos, la palabra “mente” se referirá más especialmente a los poderes intelectuales, y “corazón” a los elementos morales y pasionales dentro de nosotros. Por consiguiente, Merrill argumenta que el cambio se dará en el “espíritu” y en el “corazón”, los cuales son el sujeto de la limpieza, la renovación y el cambio. “El alma, con sus atributos naturales, permanece la misma a través de todas las experiencias de pecado y de perdón, de contaminación y lavamiento, o de muerte y vida, reteniendo su identidad y sus aptitudes y poderes esenciales; pero el espíritu, el asiento y la esfera de la depravación, y de las influencias de la renovación y de la santificación, pasa a través de esos cambios de carácter y condición, determinando siempre el estado moral del ser humano. Un alma nueva es imposible, pero un corazón nuevo y un espíritu nuevo son claramente prometidos y gloriosamente realizados”. (Compárese con S. M. Merrill, *Aspects of Christian Experience*, 117ss.)

23. “La adopción es un acto de la libre gracia de Dios, en el cual, una vez los pecados son perdonados, se nos recibe, con todos los derechos, en el número de los hijos de Dios” (*Wesleyan Catechism*). “La adopción es el término que se usa ocasionalmente para significar el acto declaratorio de Dios por el cual, los que son aceptados en Cristo, son reinstaurados, por causa del Hijo encarnado, a los privilegios de hijo que habían perdido. También se refiere al estado al cual pertenecen esos privilegios” (William Burton Pope, *Compendium of Christian Theology*, III:13). La adopción es “ese acto de la gracia libre de Dios por el cual, tras haber sido justificados por la fe en Cristo, se nos recibe en la familia de Dios y se nos concede la herencia celestial” (Thomas N. Ralston, *Elements of Divinity*, 435).
- “En el gobierno civil, ser hijo por adopción es ser hijo por provisión de ley y no sobre la base de parentesco. En ausencia de esa base, la adopción es el único modo de volverse hijo. Ahora bien, hay un sentido en el que estamos alienados de Dios, fuera de nuestra relación filial con Él. Por lo tanto, al ser vistos como sujetos de una filiación benévola, nuestra relación de hijo bien puede ser propiamente representada como en el modo de la adopción. Sin embargo, nunca realmente se es de hecho. El nuevo nacimiento siempre subyacerá esta relación de hijo” (John Miley, *Systematic Theology*, II:337-338).
24. Samuel Wakefield, en su tratamiento de este tema, incluye el siguiente interesante recuento de la ceremonia de la adopción. Dice: “Entre los romanos, la ceremonia de la adopción consistía en comprarle a sus padres, por una suma de dinero dado y recibido formalmente, el niño que iba a ser adoptado. Las partes comparecían ante el magistrado, en la presencia de cinco ciudadanos romanos, y el padre adoptivo le decía al niño: ‘¿Estás

dispuesto a ser mi hijo?', a lo que el niño respondía, 'Estoy dispuesto'. Luego, el que adoptaba, sosteniendo el dinero en una mano, sujetaba al niño mientras decía, 'Declaro a este niño ser mi hijo de acuerdo a la ley romana, y con este dinero él es comprado', entregándole luego el dinero al padre como el precio de su hijo". "Así que, la relación se formaba de acuerdo con la ley, y el hijo adoptado entraba a la familia de su nuevo padre, tomaba su nombre, se sujetaba a su autoridad, y era hecho heredero legal de toda la herencia, o de parte de ella, si había otros hijos". "De la misma naturaleza es la transacción dentro de la economía divina, pues en ella los seres humanos son reconocidos como hijos de Dios. Podemos, pues, definir la adopción, según el sentido bíblico del término, como el acto bondadoso de Dios por el cual se nos reconoce entre el número de los hijos de Dios, y con derecho a todos sus privilegios" (*Christian Theology*, 483).

"Entre la adopción civil y la sagrada", dice John Flavel, "existe un acuerdo y un desacuerdo doble. Están de acuerdo en esto: que ambas manan del placer y buena voluntad del que adopta. Y en esto otro: que ambas confieren el derecho de privilegios que no tenemos por naturaleza. Pero difieren en esto: una es un acto que imita la naturaleza, la otra trasciende la naturaleza; la una se instituyó para el consuelo de aquellos que no tenían hijos, la otra para el consuelo de aquellos que no tenían Padre. La adopción divina en la Biblia, lo mismo se toma como el acto o la sentencia de Dios por la cual somos hechos hijos, que como los privilegios de los cuales el adoptado es investido. Perdimos nuestra herencia por la caída de Adán; la recibimos por la muerte de Cristo, la cual nos la restaura de nuevo por medio de un título nuevo y mejor".

25. Acerca de esta doctrina, Juan Wesley escribió: "Conciérneme claramente más a los metodistas traer a colación, entender meridianamente, y explicar y defender la doctrina, debido a que es una gran parte del testimonio que Dios les ha encargado que den a toda la humanidad. Es por medio de su peculiar bendición sobre ellos mientras escudriñan la Biblia, y por la confirmación de la experiencia en sus hijos, que esta gran verdad evangélica ha sido recuperada, la cual había estado casi perdida y olvidada por muchos años" (*Works*, tomo I:93).

La enseñanza directa de Juan Wesley sobre este asunto se encuentra en el Sermón X sobre el testimonio del Espíritu, escrito en 1747. El Sermón XII, sobre el testimonio de nuestro propio espíritu, fue escrito en 1767, veinte años después. El Sermón XI, también sobre el testimonio del Espíritu, el cual fue escrito en 1771, y puesto entre los sermones X y XII, presenta el aspecto del estado continuo de seguridad que surge de la seguridad inicial descrita en el Sermón X. Richard Watson trata largamente con esta doctrina en sus *Institutes*, y con "la seguridad", en su *Theological Dictionary*. Adam Clarke destaca el testimonio del Espíritu en su *Christian Theology* y en sus comentarios.

26. "Nunca debí haber buscado el 'testimonio del Espíritu' si no hubiera encontrado numerosos pasajes bíblicos que lo afirman de manera muy positiva, o lo sostiene como una necesaria inducción; ni tampoco si no hubiera encontrado que todos los verdaderamente piadosos, de toda secta y partido, poseen la bendición, una bendición que es el común derecho de nacimiento de todos los hijos e hijas de Dios. Dondequiera que he estado entre gente profundamente religiosa, he encontrado esta bendición. Todos los que se han vuelto de la injusticia al Dios viviente, y han buscado redención por la fe en la sangre de la cruz, se han regocijado en esta gracia. Y no fue nunca visto por ellos como un privilegio con el cual fueran bendecidas ciertas almas peculiarmente favorecidas: se le conocía, a partir de la Biblia y de la experiencia, como la suerte común del pueblo de Dios. No eran personas de un temperamento peculiar las que lo poseían, sino que todos los verdaderamente religiosos lo tenían, fueran sanguíneos, melancólicos o mixtos en sus disposiciones naturales. Me encontré con esta experiencia entre los más sencillos y analfabetos, como también entre los que tenían toda clase de ventaja que la alta cultura y el profundo conocimiento pudieran ofrecerles. Quizá podría decir, con la más estricta verdad,

que en los cuarenta años que he estado en el ministerio, me he encontrado con por lo menos cuarenta mil personas que han tenido una clara y plena evidencia de que Dios, por causa de Cristo, ha perdonado sus pecados, dándoles testimonio el Espíritu mismo a sus espíritus de que eran los hijos y las hijas de Dios” (Adam Clarke, *Christian Theology*, 163).

27. “Debe ser evidente, de lo que ya se ha dicho, que al hecho de nuestra adopción, habrá que permitírsele dos testigos y un testimonio doble. Pero la principal consideración es si el Espíritu Santo da su testimonio directamente a la mente por impresión, sugestión o por algún otro medio, o mediatamente por nuestro propio espíritu, de un modo como el que ha sido descrito por el obispo Bull en el extracto ofrecido anteriormente, es decir, por ‘la iluminación de nuestro entendimiento, y el que nuestra memoria sea asistida en el descubrimiento y recuerdo de los argumentos de esperanza y consuelo dentro de nosotros’, los cuales surgen de ‘las bondades que Él ha creado en nosotros’. Nosotros objetamos a esta formulación de la doctrina por cuanto hace, de hecho, del testimonio del Espíritu Santo, algo en nada diferente del testimonio de nuestro espíritu; y porque al proponer un solo testigo, contradice al apóstol Pablo quien, como hemos visto, sostiene que son dos. Al no admitirse otro testimonio que el dado por nuestra propia conciencia acerca de ciertos cambios morales que han ocurrido, se hace que sea, por lo tanto, un solo testimonio. Tampoco se implica al Espíritu Santo en ningún otro sentido excepto para calificar nuestro espíritu para que dé testimonio” (Samuel Wakefield, *Christian Theology*, 437).
28. “Entonces, pues, que se observe que no quiero decir aquí que el Espíritu de Dios testifique esto por medio de voz exterior alguna, no, ni tampoco todas las veces por una voz interna, aunque a veces lo haga. Ni tampoco que se suponga que Él siempre aplique al corazón (aunque pueda a menudo hacerlo) uno o más textos de la Biblia. Pero Él obra de tal manera sobre el alma por su influencia inmediata, y por medio de una fuerte aunque inexplicable operación, que hace que los vientos tormentosos y las olas turbulentas se aquieten, y que haya calma, y que el corazón descansa en los brazos de Jesús, y que el pecador esté claramente satisfecho de que Dios ha sido reconciliado, y de que todas sus ‘transgresiones han sido perdonadas y cubiertos sus pecados’. ... Ahora, ¿cuál es la cuestión que se disputa acerca de esto? No si hay un testigo o un testimonio del Espíritu, ni si el Espíritu testifica a nuestros espíritus de que somos hijos de Dios, puesto que nadie podría negar esto sin que contradijera llanamente la Biblia y acusara a Dios de haber mentido” (Juan Wesley, *Sermons*, II:94).
29. Adam Clarke, al referirse al gemido del Espíritu en nuestra alma, dice que “‘gemido’ no es solo el participio del tiempo presente, lo cual denota la continuación de la acción, sino que por ser neutro, es consistente con el Espíritu del Hijo, de modo que es el Espíritu divino el que continúa gimiendo, ‘Abba, Padre!’ en el corazón del verdadero creyente. Y vale la pena siempre recalcar que cuando la persona es infiel a la gracia que se le ha dado, o cae en alguna clase de pecado, no tiene poder para expresar este gemido. ¡El Espíritu ha sido contristado y se ha alejado, por lo cual el gemido se ha perdido! Si la persona quisiera pronunciar ese gemido con sus labios, su corazón se lo negaría” (*Christian Theology*, 161).
- “Suponer que, por medio del amor infinito de Dios, el Logos eterno se encarnara, sufriera y muriera; que el Espíritu eterno haya visitado al ser humano con iluminación, santificación, guía, consuelo e influencias salvadoras; que los santos ángeles sean comisionados a ministrarles a los seres humanos; que la Biblia haya sido divinamente inspirada; que el ministerio cristiano haya sido divinamente designado; y que la iglesia, con todas sus ordenanzas y medios, sea divinamente operada (todo para el logro de la salvación personal del ser humano); pero que a la misma vez haya que suponer que, a lo sumo, el resultado de todo esto en la mente del ser humano no sea otra cosa que una dudosa impresión (la base para solo una esperanza incierta), es, cuando menos, una gran incongruencia, y exacta-

mente lo opuesto a toda expectación razonable” (Miner Raymond, *Systematic Theology*, II:362).

30. “Estos frutos (amor, gozo y paz) no pueden resultar de otra cosa que de un manifiesto perdón; no pueden ellos de por sí manifestar nuestro perdón, ya que no pueden existir hasta que éste se manifieste. Dios, si se concibe como iracundo, no puede ser el objeto del amor filial; un perdón que no se siente supone culpa y temor que todavía apesadumbran la mente; la culpa, ‘el gozo’ y ‘la paz’ no pueden ‘coexistir’” (Richard Watson, *Institutes*, II, capítulo 24).

“De nuevo se pregunta, ¿no podrá un ser humano que esté consciente del amor, el gozo y la paz, inferir por ello que es un hijo de Dios? A lo que respondemos que estar conscientes de los frutos del Espíritu es el testimonio de nuestro espíritu y no el del Espíritu divino. Es confirmatorio, pero no es primario (no es primero en su orden), no es basal ni fundamental. El amor que evidencia la adopción es el amor filial; pero el amor filial está condicionado por el conocimiento de las relaciones filiales; uno no ama a Dios como Padre hasta que no conoce a Dios como su padre; cuando el Espíritu es dado, y el que lo recibe en el corazón dice, Abba, Padre, entonces, y solo entonces, amará como hijo. El testimonio del Espíritu, pues, deberá anteceder a los afectos filiales. Lo mismo puede decirse del gozo y la paz. Estos brotan del sentido de ser salvo; no surgen hasta que la seguridad de la adopción ha sido dada; son la evidencia de la adopción, aunque es obvio que no hacen inútil el testimonio divino; más bien que hacer del testimonio divino algo innecesario, se cimentan y fluyen de él” (Miner Raymond, *Systematic Theology*, II:370).

“Nuestro espíritu por sí mismo no puede asumir que conoce la mente de Dios en lo que respecta a nuestro presente perdón, ni puede dar testimonio a tales efectos. Solo el Espíritu Santo, el cual conoce la mente de Dios, puede ser ese testigo; y si el hecho de que Dios se nos reconcilia puede ser conocido solo por Él, entonces por Él solo nos puede ser atestado. Pero nosotros somos testigos competentes, por nuestra propia conciencia, de que esos efectos morales han sido producidos dentro de nosotros, ya que es el oficio del Espíritu Santo producirlos; y así tenemos el testimonio de nuestro espíritu de que el Espíritu Santo está con nosotros y en nosotros, y que el que da testimonio de nuestra adopción es, ciertamente, el Espíritu de Dios” (Samuel Wakefield, *Christian Theology*, 441).

31. “A esta doctrina se le ha denominado generalmente como la doctrina de la seguridad; y quizá las expresiones del apóstol Pablo de una ‘plena certidumbre de fe’ [Hebreos 10:22], y una ‘plena certeza de la esperanza’ [Hebreos 6:11], permitan el uso del término. Pero siendo que existe un sentido presente y generalmente entendido de este término entre las personas de persuasión calvinista, el cual implica que la seguridad de nuestra presente aceptación y relación como hijos es la seguridad de nuestra perseverancia final y de nuestro irrevocable derecho al cielo, es preferible que nosotros lo expresemos como esa persuasión consoladora, o convicción, de nuestra justificación y adopción, la cual surge del testimonio interno y directo del Espíritu. Es esto lo que ha sido sostenido como doctrina indubitable de la Santa Biblia por los cristianos que no han recibido por ningún medio la doctrina de la seguridad en el sentido en que la sostienen los seguidores de Calvino. Hay también otra razón para insistir en el empleo cauteloso del término seguridad, y es que parece implicar, aunque no necesariamente, la ausencia de toda duda, excluyendo todos los demás grados inferiores de persuasión que puedan existir en la experiencia de los cristianos. Porque aunque nuestra fe no sea al principio, o en todo tiempo, igualmente fuerte, el testimonio del Espíritu puede que tenga sus grados de fortaleza, siendo nuestra persuasión o convicción regulada proporcionalmente. Aun así, si la fe va a ser genuina, Dios respetará su más débil ejercicio, y alentará su crecimiento, permitiendo medidas de consuelo y grados de testimonio. Pero aunque eso sea posible, la plenitud de esta seguridad deberá recalcarse en todos los creyentes, según la Palabra de Dios: ‘Acerquémonos’,

dice Pablo a todos los cristianos, ‘en plena certidumbre de fe’” (Richard Watson, *Institutes*, II:407-408).

CAPÍTULO 29

LA PERFECCIÓN CRISTIANA O ENTERA SANTIFICACIÓN

La perfección cristiana o entera santificación son términos que expresan la plenitud de salvación del pecado, o lo perfecto de la vida cristiana. La entera santificación se ha definido como una expresión integral que hace puente entre el infierno y el cielo, el pecado y la santidad, y la culpa y la glorificación. Para entender el significado espiritual de esta obra de gracia se tiene que experimentar, porque las cosas espirituales solo pueden conocerse por la experiencia. La santidad ha sido llamada “la idea central del sistema cristiano y el logro culminante del carácter humano”.¹ Todo el sistema levítico del Antiguo Testamento se presenta con arreglo a dar a la mente del ser humano las riquezas de esa gracia. Los términos usados abarcan el altar y sus sacrificios, el sacerdocio, el ritual con sus rociamientos y lavamientos, las ceremonias de presentación y dedicación, el unguimiento y el sello, y los ayunos y fiestas: todo apunta a esta norma de piedad neotestamentario.

Aunque este tema es una doctrina fundamental del cristianismo, y de gran importancia para la iglesia, hay pocos temas en la teología con mayor variedad de opinión. Todos los cristianos evangélicos sostienen que es una doctrina bíblica, que incluye la libertad del pecado, que se recibe por los méritos de la muerte de Cristo, y que es la herencia de los ya creyentes. Hay mucha diferencia, sin embargo, acerca de su naturaleza y el tiempo de su consecución. Hay cuatro posiciones al respecto: (1) que la santidad es concomitante con la regeneración, posición esta conocida frecuentemente como la teoría zinzendorfiana. (2) Otra

posición la considera como un crecimiento, extendiéndose desde el tiempo de la regeneración hasta la muerte del cuerpo. (3) Otros sostienen que el ser humano es hecho santo a la hora de la muerte;² (4) otros creen que la santidad principia en la regeneración, pero se completa como obra instantánea del Espíritu Santo. Esta última posición se conoce comúnmente como el concepto wesleyano, el cual nos esforzaremos en presentar en las siguientes páginas. Eso sí, un tema y una experiencia tan elevados y santos impide todo espíritu de controversia. Aquí estamos en tierra santa; debemos entrar al lugar santísimo por la sangre de Jesús, “por el camino nuevo y vivo que él nos abrió a través del velo, esto es, de su carne” (Hebreos 10:19-20). Esta verdad tiene un lugar muy importante en las confesiones y las teologías, y en los catecismos y las himnologías de la iglesia, sean orientales u occidentales, católicas o protestantes. Está por demás decir que la totalidad del tenor de la Biblia es, “Santidad a Jehová”.

Discutiremos este tema bajo las siguientes divisiones: (I) La base bíblica para la doctrina; (II) la aproximación histórica al tema; (III) el significado y alcance de la santificación; y (IV) la santificación progresiva. Después consideraremos la obra consumada bajo dos aspectos: (V) la entera santificación; y (VI) la perfección cristiana.

LA BASE BÍBLICA DE LA DOCTRINA

Un estudio cuidadoso de la Biblia es la mejor apología para la doctrina y experiencia de la entera santificación.³ Sin embargo, tendremos que limitar este estudio a los textos más prominentes, clasificándolos de la siguiente manera: (1) Los que hablan de la santidad como la norma neotestamentaria de la experiencia cristiana; (2) los que específicamente enseñan que la entera santificación es una segunda obra de gracia; (3) los relacionados a los tiempos gramaticales del testamento griego; y (4) los textos bíblicos usados en oposición a la doctrina. Por razón de brevedad, los textos que propiamente pertenecen a más de una división, por lo general no se duplicarán.

La santidad como la norma neotestamentaria de la experiencia cristiana. Aquí consideraremos pasajes que se refieren a la voluntad de Dios, sus promesas y sus mandamientos.

1. Es la voluntad de Dios que su pueblo sea santo. “Por tanto, no seáis insensatos, sino entendidos de cuál sea la voluntad del Señor. No os embriaguéis con vino, en lo cual hay disolución; antes bien sed llenos del Espíritu” (Efesios 5:17-18). Esta cita se refiere al don

prometido del Espíritu Santo que los discípulos recibieron en el Pentecostés, y del cual se dijo, que “fueron llenos del Espíritu Santo”. Esto implica (a) que los discípulos tenían cierta medida del Espíritu antes del Pentecostés; (b) que ser llenos con el Espíritu necesita la limpieza de pecado; (c) que es mandatorio; (d) que no solo significa ser llenos a exclusión de todo pecado, pero también ser continuamente llenos en una capacidad siempre creciente. Esto es posible debido a la propiedad de *procesión* del Espíritu. (e) Finalmente, implica una sumisión pasiva al Espíritu en todos sus oficios. (2) “La voluntad de Dios es vuestra santificación” (1 Tesalonicenses 4:3). En este pasaje, la santidad, o “la santificación”, aparece en contraste con el abuso del cuerpo. La voluntad de Dios es que su pueblo sea limpiado de toda inmundicia, sea del alma o del cuerpo. El texto implica que la gracia de Dios puede librar de aquellos apetitos carnales que atan al mundo en pecado. (3) “En esa voluntad somos santificados mediante la ofrenda del cuerpo de Jesucristo hecha una vez para siempre” (Hebreos 10:10). Esta gran obra de expiación encuentra su propósito supremo en la santificación de su pueblo. La sangre de Jesucristo no solo proporciona la base de nuestra justificación, sino que es también el medio de nuestra santificación.

2. Dios ha prometido santificar a su pueblo. “Venid luego, dice Jehová, y estemos a cuenta: aunque vuestros pecados sean como la grana, como la nieve serán emblanquecidos; aunque sean rojos como el carmesí, vendrán a ser como blanca lana” (Isaías 1:18). La grana se conoce como una de las más indelebles tintas para teñir, y se usa aquí para designar la mancha del pecado en el alma. La culpa del pecado actual, y la inmundicia del pecado original, pueden limpiarse solo por la sangre de Jesucristo. “Esparciré sobre vosotros agua limpia y seréis purificados de todas vuestras impurezas, y de todos vuestros ídolos os limpiaré” (Ezequiel 36:25). La obra del Espíritu Santo se presenta aquí mediante el símbolo del agua como agente de limpieza. Sin duda que Pablo se refiere a este versículo en 2 Corintios 7:1. (3) “¿Pero quién podrá soportar el tiempo de su venida? o ¿quién podrá estar en pie cuando él se manifieste? Porque él es como fuego purificador y como jabón de lavadores. Él se sentará para afinar y limpiar la plata: limpiará a los hijos de Leví, los afinará como a oro y como a plata, y traerán a Jehová ofrenda en justicia” (Malaquías 3:2-3). Aquí el profeta presenta a Cristo como el gran refinador de su pueblo. Debe notarse (a) que son los hijos de Leví los que han de ser purificados; y (b) que el propósito

de esta limpieza es capacitarlos para que hagan una ofrenda en justicia. Esta es sin duda una referencia al bautismo con el Espíritu Santo y fuego (Mateo 3:11-12). (4) “Yo a la verdad os bautizo en agua para arrepentimiento, pero el que viene tras mí, cuyo calzado yo no soy digno de llevar, es más poderoso que yo. Él os bautizará en Espíritu Santo y fuego. Su aventador está en su mano para limpiar su era. Recogerá su trigo en el granero y quemará la paja en fuego que nunca se apagará” (Mateo 3:11-12). Nada puede ser más evidente que lo siguiente: (a) Que el bautismo con el Espíritu Santo efectúa una limpieza interna y espiritual que va más a fondo que el bautismo de Juan. El primero era para remisión de pecados, el segundo para quitar el principio del pecado. (b) Que este bautismo solo puede aplicarse a cristianos, no a pecadores. (c) Que la separación no es entre la cizaña y el trigo, sino entre el trigo y la paja, o aquello que por naturaleza se aferra al trigo. Los pecadores nunca son considerados como trigo sino como cizaña. (d) Que el trigo así separado, será recogido en el granero y guardado; la paja será quemada o destruida con fuego que nunca se acaba. Esa paja no es la vil, sino el principio de pecado que se adhiere a las almas de los regenerados, y que es removido por el bautismo purificador de Cristo.

3. Dios manda que su pueblo sea santo. Estos mandamientos abarcan los términos aplicados comúnmente a la entera santificación: santidad, perfección y amor perfecto. “Sed santos, porque yo soy santo” (1 Pedro 1:16). Este texto es una referencia a Levítico 19:2. Dios requiere que su pueblo sea santo y esto lo demanda por precepto y por ejemplo. La santidad evangélica es positiva y real, no meramente típica o ceremonial. Hay un aspecto relativo de la santidad, pero nunca está separado de lo que se efectúa por el Espíritu. La santidad en Dios es absoluta y en el ser humano derivada, pero la calidad es la misma en Dios y en el ser humano. (2) “Abram tenían noventa y nueve años de edad cuando se le apareció Jehová y le dijo: Yo soy el Dios todopoderoso. Anda delante de mí y sé perfecto” (Génesis 17:1). “Sed, pues, vosotros perfectos, como vuestro Padre que está en los cielos es perfecto” (Mateo 5:48). Esta es la perfección de amor que viene de la purga de todos los antagonismos del alma que batallan contra ella. (3) “Y amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas. Éste es el principal mandamiento” (Marcos 12:30). “Y circuncidará Jehová, tu Dios, tu corazón, y el corazón de tu descendencia, para que ames a Jehová, tu Dios, con todo

tu corazón y con toda tu alma, a fin de que vivas” (Deuteronomio 30:6). Adam Clarke dice que “la circuncisión del corazón implica la purificación del alma de toda injusticia”. El amor mencionado aquí no es meramente amor natural humano o amistad (*filia*), sino amor santo (*agápe*), creado y puesto en los corazones de los seres humanos por el Espíritu Santo (Romanos 5:5).⁴

La entera santificación como segunda obra de gracia. De los numerosos textos que podemos citar al respecto, nos limitaremos a tres. (1) “Por lo tanto, hermanos, os ruego por las misericordias de Dios que presentéis vuestros cuerpos como sacrificio vivo, santo, agradable a Dios, que es vuestro verdadero culto. No os conforméis a este mundo, sino transformaos por medio de la renovación de vuestro entendimiento, para que comprobéis cuál es la buena voluntad de Dios, agradable y perfecta” (Romanos 12:1-2). Nada puede ser más claro que el que (a) esta exhortación es dirigida a aquellos que en ese momento eran cristianos; (b) que una apelación a las misericordias de Dios nada significaría para los que no habían experimentado su gracia perdonadora; (c) que el sacrificio debería presentarse santo, como santificado inicialmente por la limpieza de la culpa y depravación adquirida; (d) que sería aceptable, esto es, que los que lo presentaran debían ser justificados, todo lo cual el Apóstol lo considera un servicio verdadero. En el segundo versículo se admite, (e) que en los corazones de los creyentes permanece una inclinación hacia la mundanalidad, o una propensidad hacia el pecado; (f) que esta tendencia a conformarse al mundo habría de ser removida por una transformación posterior o una renovación de sus mentes; y (g) que por ello habrían de probar, o experimentar, la buena y agradable y perfecta voluntad de Dios. (2) “Así que, amados, puesto que tenemos tales promesas, limpiémonos (*katarizomen*) de toda contaminación de carne y de espíritu, perfeccionando (*epitelountes*) (presente) la santidad (*agiosúne*) (o una purificación personal) en el temor de Dios” (2 Corintios 7:1). Como hemos visto, la regeneración es la impartición de una vida que es santa en su naturaleza, y concomitante con ella, es una santidad inicial o limpieza de la culpa de la depravación adquirida. Ahora, esa santidad ya iniciada ha de ser perfeccionada por la limpieza instantánea del pecado innato, llevando al alma a un estado constante de santidad perfeccionada. Esta limpieza se aplica tanto al cuerpo como al alma. (3) “Por tanto, dejando ya los rudimentos de la doctrina de Cristo, vamos adelante a la perfección” (Hebreos 6:1). La palabra para perfección es *teleoiteta*, del

adjetivo *teleios*. Adam Clarke dice: “El verbo señala la idea de nuestro ser siendo llevado inmediatamente a la experiencia (de santidad)”. Daniel D. Whedon hace una declaración similar: “Cuando Hebreos 6:1 es aducido como una exhortación a avanzar a un carácter cristiano perfecto, no se le está citando de manera equivocada”.

Tiempos gramaticales en el Nuevo Testamento griego. Daniel Steele, en su *Milestone Papers*, tiene un excelente capítulo sobre este importante asunto (compárese con Daniel Steele, *Milestone Papers*, capítulo 5). Él señala el contraste entre el uso del tiempo presente, como en “escribo”, y el imperfecto, el cual indica la misma continuidad en el pasado, como en “escribía”, y el tiempo aoristo, el que en el indicativo expresa una ocurrencia momentánea de una acción en tiempo pasado, como en “escribí”. En todos los demás modos, el aoristo carece de tiempo, lo que se conoce con la expresión de “sencillez de acto”. Cuando, por tanto, se usa el tiempo presente, se denota acción continua; pero cuando se usa el aoristo, se denota un acto momentáneo completado, sin referencia al tiempo. En el español carecemos de un tiempo gramatical como ese, por lo que los traductores de la Biblia han encontrado dificultad en traducir el aoristo sin caer en la circunlocución. Entender esto nos ayudará de manera considerable en la interpretación de textos importantes. Mencionaremos solo algunos de ellos. (1) “Santificalos [aoristo imperativo] (una vez para siempre) en tu verdad: [esto es, por la fe en el oficio y la obra distintivos del Consolador]. ... Por ellos yo me santifico [tiempo presente, me estoy santificando o consagrando] a mí mismo, para que también ellos sean santificados en la verdad [o verdaderamente santificados]” (Juan 17:17, 19). C. J. Fowler señala que en el texto griego, el versículo 17 dice *en tei aletheia*, por medio de la verdad, o en el uso de la verdad, entre tanto que el versículo 19 omite el artículo *tei*, para decir, *en aletheia*, que significa “en la verdad”, ya que omitir el artículo lo hace equivalente a un adverbio. (2) “Purificando [aoristo, instantáneamente] sus corazones por la fe” (Hechos 15:9). “Este versículo”, dice Daniel Steele, “es la clave para la obra santificadora instantánea del Espíritu Santo efectuada en los corazones de los creyentes el día de Pentecostés, siendo que las palabras, ‘lo mismo que a nosotros’ en el versículo anterior, se refieren a esa ocasión. (3) “Por lo tanto, hermanos, os ruego por las misericordias de Dios que presentéis [aoristo, un acto sencillo que no necesita ser repetido] vuestros cuerpos como sacrificio vivo” (Romanos 12:1). (4) “Al contrario, vestíos [aoristo, un acto definitivo sencillo] del Señor Jesucristo, y no satisfa-

gáis [tiempo presente, esto es, dejen de satisfacer] los deseos de la carne” (Romanos 13:14). (5) “Y el que nos confirma [presente, el que continuamente nos establece] con vosotros en Cristo, y el que nos ungió [aoristo, como un acto sencillo definitivo], es Dios, el cual también nos ha sellado [aoristo], y nos ha dado [aoristo, dado como un acto sencillo definitivo], como garantía, el Espíritu en nuestros corazones” (2 Corintios 1:21-22). Aquí la confirmación es constante o continua, mientras que el ungimiento, el sello y la garantía del Espíritu son actos instantáneos y consumados de la sola experiencia de la entera santificación. (6) “Pero los que son de Cristo han crucificado [aoristo, un sencillo acto definitivo y consumado] la carne [*sárx*, no *sóma* o cuerpo] con sus pasiones y deseos” (Gálatas 5:24). Aquí se hace una distinción entre la mente carnal como el principio de pecado, y las obras de la carne que fluyen de ella. El creyente se despoja de las obras de la carne en la conversión. Pero ahora ha de crucificar (de *staróo*, que implica una destrucción acompañada de intenso dolor) la mente carnal como el principio subyacente del pecado (la carne o *sárx* con sus afectos y tendencias indebidas, los cuales, aunque existen, no se les permite expresarse en obras, o en pecado presente). (7) “En él también vosotros, habiendo... creído en él [aoristo], fuisteis sellados [aoristo] con el Espíritu Santo de la promesa” (Efesios 1:13). Aquí tanto el creer como el ser sellado son actos definitivos y consumados. (8) “Haced morir [aoristo, matar en el acto], pues, lo terrenal en vosotros” (Colosenses 3:5). “Que no haya nada viviendo contrario a tu vida escondida en Cristo. Mata inmediatamente [aoristo] los órganos y medios de un vida simplemente terrenal” (Obispo Ellicott; compárese con Daniel Steele, *Milestone Papers*, 80). (9) “Y revestido [aoristo] del nuevo [hombre]” (Colosenses 3:10). “Vestíos [aoristo]... como escogidos de Dios... de entrañable misericordia, de bondad, de humildad, de mansedumbre, de paciencia” (Colosenses 3:12). Daniel Steele dice que todas estas excelencias de carácter se reciben en el momento por la venida del Consolador. Esto representa el lado positivo de la entera santificación, al igual que la mortificación representa el negativo. (10) “Que el mismo Dios de paz os santifique [aoristo] por completo; y todo vuestro ser --espíritu, alma y cuerpo-- sea guardado [aoristo inicial, para señalar el principio del poder que ha de guardar al creyente]” (1 Tesalonicenses 5:23). (11) “Por lo cual también Jesús, para santificar [aoristo] al pueblo mediante su propia sangre, padeció [aoristo] fuera de la puerta” (Hebreos 13:12). (12) “Si confesamos [tiempo presente] nuestros

pecados, él es fiel y justo para perdonar [aoristo] nuestros pecados y limpiarnos [aoristo] de toda maldad” (1 Juan 1:9). Aquí se dice que tanto el acto de perdonar como el de limpiar han sido consumados, por lo que no hay mayor razón gramatical para creer en una santificación gradual que en una justificación gradual.

APROXIMACIÓN HISTÓRICA AL TEMA

La doctrina de la perfección cristiana nos ha llegado desde los días apostólicos como una tradición sagrada e ininterrumpida. Los diferentes periodos de la era cristiana se han caracterizado por diferencias en terminología, lo cual el estudiante de historia discierne rápidamente, pero en ningún tiempo ha sido eclipsada esta gloriosa verdad. “Lo esencial de la doctrina ha sido preservado, con innumerables aunque pequeñas diferencias, desde el principio, lo cual es claramente discernible a través de todos los velos ascéticos, fanáticos, ultramísticos y semipelagianos que la han oscurecido” (William Burton Pope, *Compendium of Christian Theology*, III:61).

1. La enseñanza de los padres apostólicos sobre este importante tema es definitiva. Las últimas palabras de Ignacio ante el martirio fueron: “Te doy gracias Señor, porque te has permitido honrarme con un perfecto amor para ti”. Policarpo, al hablar de la fe, de la esperanza y del amor, dice: “Si el ser humano ha cumplido con éstas, ha cumplido la ley de la justicia, porque el que tiene amor está separado de todo pecado”. Clemente de Roma declara que “los que han sido perfeccionados en amor, por la gracia de Dios, alcanzan el lugar de los piadosos en esa comunión de los que a través de todas las edades han servido a la gloria de Dios en perfección”.

2. Los padres posteriores dan el mismo testimonio. Notamos primero las palabras de Agustín, quien en ocasiones se elevó a alturas sublimes en su concepto de la gracia y en otras ocasiones pareció retractarse de la verdad plena de sus posiciones. Así, declara, “que nadie debe atreverse a decir que Dios no puede destruir el pecado original en los miembros, ni hacerse de tal manera presente en el alma, que habiendo sido abolida enteramente la naturaleza antigua, no sea posible que aquí abajo se viva una vida como aquella de eterna contemplación de Él que tendremos allá arriba”. Claro que él no dejó de creer que la concupiscencia de maldad permanecía durante toda la vida natural. Pero, fuera de eso, enseñó una libertad plena de todo pecado en esta vida. Tenemos también las palabras de Cirilo, el obispo de Jerusalén

(m. 386), quien dijo: “No salgáis de la ciudad de Jerusalén hasta que seáis investidos de poder de lo alto. Si lo recibís en parte ahora, lo tendréis entonces en su plenitud. Porque el que recibe a menudo el don, lo posee solo en parte, pero al que se le inviste con él, su manto lo envuelve completamente”. Macario el Egipcio (300-391 d.C.) escribió una serie de homilías de la experiencia cristiana en las que la idea del amor perfecto ocupa un lugar prominente. Dice: “De la misma manera, los cristianos, aunque tentados en lo exterior, en su interior están llenos de la naturaleza divina, por lo cual nada los daña. Si algún ser humano alcanza estos grados, habrá llegado al amor perfecto de Cristo y a la plenitud de la Deidad” (Homilía 5). “Por razón del amor superabundante y de la dulzura de los misterios escondidos, la persona llega a grados de perfección que la hacen pura y libre de pecado. Y el que es rico en gracia en toda ocasión, sea de noche o de día, continúa en un estado perfecto, libre y puro” (*Homilía* 14).

3. Los místicos, a pesar de sus numerosos errores y extravagancias, preservaron la religión evangélica durante la Edad Media. Su contribución a este departamento de la teología ha sido peculiarmente rica al afirmar que la idea central de todo misticismo es la entera consagración a Dios. Esto demanda una separación de la criatura y perfecta unión con el Creador en amor. J. L. Mosheim, el historiador, dice: “Si alguna chispa de piedad real subsistió bajo este imperio déspota de superstición, había de hallarse solo entre los místicos; porque esta secta, renunciando a la sutileza de las escuelas, al vano contender de los doctos, y a todas las sectas y ceremonias de adoración externa, exhortaron a sus seguidores a que su meta fuera nada más que santidad interior de corazón y comunión con Dios, el centro y fuente de la santidad y la perfección” (J. L. Mosheim, *Ecclesiastical History*, 390). Hubo formas del misticismo que fueron influenciadas por el neoplatonismo, asumiendo tendencias panteístas, lo que las hace ser clasificadas más paganas que cristianas.⁵

4. La doctrina católica romana ha sido ecléctica, existiendo de varias formas, como han sido la de los jansenistas, los místicos, los ascéticos y los padres escolásticos de la Edad Media. La doctrina ha tomado las formas del semipanteísmo alemán, el quietismo francés, y el iluminismo español. La iglesia asentó un buen cimiento para dicha doctrina en su credo, pero erró grandemente al edificar sobre ella una falsa superestructura. Fue así que los Decretos Tridentinos, al referirse a la obediencia perfecta, sostuvieron que, negativamente, no hay barrera para una

entera conformidad a la ley; y que, positivamente, una completa satisfacción de sus requisitos es necesaria para la salvación. Así, Mohler pregunta: “¿Cómo será el ser humano finalmente liberado del pecado, y cómo será restaurada la santidad en él para una vida perfecta?” En su respuesta, ataca la idea de una liberación del pecado por la muerte del cuerpo, como algunos credos protestantes sostienen, y atribuye ese error a la doctrina reformada de completa pasividad en la regeneración. “Pero el católico”, dice, “quien no puede considerar al ser humano sino como un agente libre e independiente, también debe reconocer esa libre agencia en su purificación final, y repudiar semejante proceso mecánico como inconsistente con la totalidad del gobierno moral del mundo. Si Dios fuera a usar una economía de esa naturaleza, entonces Cristo vino en vano”. Resume su posición diciendo que “en el día del juicio, el Redentor habrá cumplido exteriormente las demandas de la ley por nosotros, pero también interiormente por la misma razón. Por lo tanto, la consolación ha de hallarse en el poder del Redentor que borra y también perdona el pecado”. Pero es en este punto que la doctrina del purgatorio es inyectada. Esa purificación se efectúa de dos maneras. “En algunos la purificación es consumada en esta vida; con otros se perfecciona solo en la vida venidera. Los últimos son los que por fe, amor, y sincera penitencia, han tejido el vínculo de comunión con el Señor, pero solamente en un grado parcial, y al momento de morir no estaban completamente llenos por su Espíritu; a ellos se les comunicará el poder salvador a fin de que en el día del juicio ellos también sean hallados puros en Cristo”. El primer error de la Iglesia Católica Romana relacionado con la doctrina de la pureza es que no reconoce el poder presente de la sangre expiatoria de Cristo para una plena y completa limpieza. A la misma vez que rechaza la idea mecánica de purificación por la muerte, la sustituye muy inconsistentemente con un proceso mecánico de limpieza después de la muerte. El segundo error en cuanto a la doctrina de la santidad tiene que ver con el aspecto positivo del amor divino como poder consagrador de la entera santificación. Los católicos sostienen que el amor no solo cumple la ley, sino que puede más que cumplirla al guardar los consejos de perfección que son recomendados aunque no impuestos por el Señor. Esa posición lleva directamente a la creencia de que el amor puede lograr obras de supererogación y, consecuentemente, a un énfasis indebido en las buenas obras por medio de una obediencia que está sobre la ley.

5. Los reformadores, en su reacción contra la posición errónea de la Iglesia Católica Romana respecto a la justificación, adoptaron una teoría que, por un énfasis equivocado sobre el aspecto sustitutivo, dio origen a varias teorías de imputación. Estas ya se han discutido en los capítulos sobre la expiación y la justicia cristiana, por lo que aquí solo las mencionaremos brevemente en su relación con la doctrina de la perfección cristiana. Así como hay teorías erróneas de imputación acerca de la justificación, hay aplicaciones erróneas de esas teorías a la santificación. Siendo que Cristo es nuestro sustituto, los reformadores afirmaban que no solo una justificación completa sino también una entera santificación eran provistas para el creyente y aplicadas a él como don del pacto de gracia. Pero aquí hay un énfasis sobre soteriología objetiva, o lo que Cristo ha hecho *por* nosotros, que menosprecia la importancia de la soteriología subjetiva, o lo que Él ha hecho *en* nosotros por su Espíritu. Así, entonces, con su forma peculiar de expiación sustitutiva, los reformadores creyeron que nuestros pecados les eran imputados a Él, y a nosotros su justicia para nuestra justificación y también para nuestra santificación en cuanto a su aplicación a la limpieza de la culpa se refiere. Pero el pecado no se puede quitar por imputación; por tanto, en el sistema calvinista es necesario negar que sea realmente quitado. No se le imputa al creyente y, por lo tanto, no se le atribuye. Por tanto, el creyente es santificado por imputación, esto es, por su “posición” en Cristo, aunque en cuanto su “estado” actual todavía tenga la mente carnal o el pecado innato, lo cual la imputación no podría quitar. Esto se hará más claro al recordar que la teoría extrema de sustitución no solo sostenía, (1) que la muerte de Cristo, o justicia pasiva fue imputada para la remisión de pecados; sino que (2) su justicia activa o su vida de santidad también fueron imputadas como un sustituto de la obediencia imperfecta del creyente. Por lo cual, el pecado no es abolido como un principio o poder, sino que, en su lugar, la justicia de Cristo es imputada como un substituto, siendo el pecado innato por ese hecho escondido bajo el manto de una justicia imputada. Ahí está la base de la teoría de “posición y estado” que forma una parte prominente de algunas teorías modernas de la santificación. La posición del creyente está en Cristo, es decir, por imputación; el estado presente es uno en el cual el pecado es reprimido, y por tanto, no reina; la santificación es, pues, el proceso de sujetar este principio de pecado a la vida de justicia. Consecuentemente, según esta teoría, la santificación es meramente progresiva mientras el alma mora en el cuerpo, siendo

cumplida solo en la muerte. La sutileza de una doctrina que sostiene que el ser humano puede ser santificado instantáneamente por una posición imputada, pero no realmente santificado por una impartición de justicia y verdadera santidad, hace el error más peligroso. Cualquier teoría que no sostenga una limpieza presente de todo pecado o la muerte del “viejo hombre” es antiwesleyana y antibíblica. Ahora bien, la Reforma tuvo otros movimientos de naturaleza espiritual que sirvieron para promover la obra de la verdadera santidad. Spener fundó a los pietistas, quienes recalcaron la santidad y organizaron sociedades en Frankfort que la promovieran, un tanto como lo hizo Juan Wesley en Londres. En cierta medida Wesley debía a los moravos el comienzo de su vida espiritual, aunque no estuvo de acuerdo con el conde Zinzendorf y su doctrina de imputación, rechazando también su idea de que la purificación o santificación ocurrieran en la conversión.

6. Los primeros arminianos también escribieron mucho sobre la perfección cristiana, y sus declaraciones contienen la semilla que después fue desarrollada en el wesleyanismo. Arminio definió la santidad como sigue: “La santificación es un acto gratuito de Dios por el cual purifica al ser humano, que es pecador a la vez que creyente, de la ignorancia, del pecado que mora en él con sus concupiscencias y deseos, infundiéndole espíritu de conocimiento, de justicia y de santidad. ... Consiste en la muerte del hombre viejo y la vivificación del hombre nuevo”. Episcopius dice: “El mandato puede cumplirse gracias a lo que él considera el cumplimiento perfecto del amor supremo que requiere el evangelio, según el pacto de gracia, y con el esfuerzo máximo del ser humano asistido por el auxilio divino”. Limborch declara que hay “perfección en estar en armonía con las provisiones y condiciones del pacto divino. No es impecabilidad u obediencia perfecta absoluta, sino aquella que consiste en el amor sincero de la piedad que excluye absolutamente todo hábito de pecado”. Sin embargo, la doctrina fue desarrollada más plenamente por Juan y Carlos Wesley y sus colaboradores.

7. El movimiento wesleyano, que resultó en la organización de la Iglesia Metodista, marca un avivamiento de la doctrina y experiencia de la entera santificación en el siglo XVIII. A la pregunta, “¿Por qué se levantó el metodismo?”, la respuesta de Juan Wesley fue: “En 1729, mi hermano Carlos y yo, al leer la Biblia, y al darnos cuenta de que no podíamos ser salvos sin la santidad, la buscamos e hicimos que otros la buscaran. En 1737 vimos que la santidad se obtiene por la fe. En 1738

vimos que los seres humanos son justificados antes de ser santificados, aunque todavía buscábamos la santidad, una santidad interna y externa. Dios entonces nos lanzó a la tarea de levantar un pueblo santo”.⁶ Dos años antes de su muerte, Wesley escribió: “Esta doctrina es el gran depósito que Dios les ha encargado a los llamados metodistas, y parece que principalmente para su propagación Él nos ha levantado”. Juan Wesley fue el fundador del metodismo, y sus *Sermones y Notas*, junto a sus *Veinticinco Artículos de Fe*, forman las normas de su doctrina. Carlos Wesley fue el himnólogo del movimiento, y Juan Fletcher, miembro de la Iglesia Anglicana, su principal apologista. Los nombres de Thomas Coke y Francis Asbury son prominentes en la organización del metodismo norteamericano. Durante el siglo XIX, se le dio mayor ímpetu a la doctrina y a la experiencia de la santidad gracias a las grandes reuniones campestres en los Estados Unidos. La Conexión Metodista Wesleyana fue organizada en 1843, la Iglesia Metodista Libre en 1860, y la Asociación Nacional para la Promoción de la Santidad, en 1866. A fin de promover y conservar la verdad de la santidad, el último periodo del siglo vio la organización de la Iglesia del Nazareno por P. F. Bresee, la Asociación Pentecostal de Iglesias en el este del país, y un número de movimientos de santidad en el sur. Estos se combinaron más tarde en un cuerpo conocido como la Iglesia del Nazareno. Ese periodo fue testigo también de la combinación de un número de grupos en lo que ahora se conoce como la Iglesia de Santidad de los Peregrinos. Estas iglesias han tratado de conservar la doctrina y la experiencia de la entera santificación, y se han opuesto persistentemente a los diversos grupos fanáticos que han oscurecido la verdad pura y han traído mala reputación a la gloriosa doctrina y experiencia de la plena salvación.

8. Además del wesleyanismo, entre los desarrollos modernos se pueden mencionar los siguientes: (1) la posición de Oberlín; (2) la teoría de los Hermanos Plymouth; y (3) la teoría Keswick.

(1) La posición de Oberlín es representada por Asa Mahan, presidente de la Universidad de Oberlín, por Carlos Finney, y por James H. Fairchild, otro de sus presidentes. De acuerdo con esta teoría, hay una simplicidad de acción moral que hace que el pecado consista solamente en un acto de la voluntad, y consecuentemente sostiene que es imposible que el pecado y la virtud existan en el mismo corazón al mismo tiempo. Solo una definición de pecado fue aceptable, a saber, que “el pecado es la transgresión de la ley”. Varias posiciones erróneas se

sucedieron inmediatamente: (1) Se negó que el pecado original fuera un estado o condición del alma, aceptando en su lugar una teoría “intermitente”, “vibratoria” o “alterna” de carácter moral. Hablando de esa teoría, A. M. Hill, quien había sido él mismo alumno de Oberlín, dijo: “Afirmar que un creyente, un cristiano, en cada acto moral es tan bueno o tan malo como pueda ser, y que el menor pecado repentino de un cristiano de corazón ardiente lo suma al nivel del peor pecador, es demasiada carga para la credulidad aceptarla” (A. M. Hills, *Fundamental Christian Theology*, II:253). (2) Se confundió la consagración con la santificación. Se hizo de la santificación un “afianzamiento en la consagración” de una dimensión tal que previniera la “alternación de la voluntad”. (3) Se hizo de la santificación un asunto de crecimiento y desarrollo. De aquí que el presidente Fairchild principiara su capítulo sobre la santificación con estas palabras: “El crecimiento y afirmación del creyente, el desarrollo en él de las gracias del evangelio, es lo que se llama santificación”.⁷

(2) Los Hermanos Plymouth se originaron casi simultáneamente en Dublín, Irlanda, y Plymouth, Inglaterra. En Inglaterra su crecimiento fue muy rápido, y pronto fueron conocidos como los Hermanos Plymouth. Su principal pensador, si no su fundador, fue Juan Darby, clérigo de la Iglesia de Inglaterra, quien no solo dejó la iglesia establecida, sino que asumió la posición de que toda organización a usanza de iglesia era un detrimento para el cristianismo. En general, sus posiciones teológicas se basaban en las teorías extremas de la imputación del ultracalvinismo, las cuales ya hemos considerado en nuestra discusión de la expiación. El movimiento era antinomiano en extremo, y no era otra cosa que el resurgimiento de los principios del moravianismo contra los cuales Juan Wesley tuvo que contender, y los de los anabaptistas que los precedieron.⁸ Sin embargo, fue poco lo que dijeron sobre los decretos, o sobre la elección incondicional, siendo ambas enseñanzas más bien implicadas que directamente declaradas. Daniel Steele, en su libro, *Antinomianism Revived*, señala que al omitir esas doctrinas particularmente repulsivas a los arminianos, y enfatizar las que apelan a los calvinistas, los errores de este movimiento son adaptados para su disseminación en esas dos grandes ramas de la así llamada ortodoxia.⁹

El error principal de este sistema, y sobre el cual casi todos los otros dependen, es un concepto falso de la expiación, o la obra mediadora de Cristo. El concepto Plymouth de la expiación es el de la teoría comercial antigua, o tanta cantidad de sufrimiento como una expiación por

tanta cantidad de pecado. Sus seguidores consideran que el pecado ha sido condenado en la cruz de Cristo; por consiguiente, sostienen que el pecado, pasado, presente y futuro, ha sido quitado por ese acto, y no provisionalmente, ni actualmente, sino por la imputación de los pecados de los seres humanos a Cristo. Habiendo sido quitados por imputación a Cristo, los seres humanos no son ya más responsables ni por su estado pecaminoso ni por sus actos pecaminosos. Hacen una distinción entre la “posición” y el “estado” o condición actual del creyente. A los creyentes se les considera justos o santos por su “posición” en Cristo. Dios no toma en cuenta su “estado” actual porque los ve solo a través de Cristo. El pecado no es realmente removido del corazón y de la vida, sino solo cubierto con el manto de la justicia imputada de Cristo. La santidad y la justicia son solo imputadas, nunca impartidas. En este sistema, la fe no es la condición de salvación personal, sino simplemente el reconocimiento de lo que Cristo hizo en la cruz. La justificación, de igual manera, no es un acto en la mente de Dios por el cual el pecador es perdonado, sino una transacción por mayoreo en el Calvario hecha siglos atrás, y que solo ahora es reconocida y aceptada.¹⁰ La regeneración es considerada, no como una impartición de vida al alma, sino en algún sentido como la creación de una nueva personalidad que existe juntamente con la vieja, permaneciendo ambas naturalezas unidas hasta la muerte. La persona, o sea lo que en el ser humano dice “yo”, bien puede ponerse bajo la dirección del “nuevo hombre” o del “viejo hombre” sin detrimento alguno de su relación con Cristo, excepto que, en este último caso, se interrumpe la comunión. Además, la doctrina de las dos naturalezas no se entiende plenamente hasta que se vea que ninguna de estas dos naturalezas es responsable por la otra. Cualesquiera que sean las obras del “viejo hombre”, el creyente no es responsable de ellas: fueron condenadas de antemano en la cruz.¹¹

El concepto Plymouth de la santificación, lo mismo que el de la justificación, es totalmente antinomiano. El creyente no solamente es hecho justo en Cristo, sino que también es hecho santo. Un mismo acto, considerado como justicia, es la justificación; considerado como santidad, es la santificación. Uno de sus propios escritores señala su posición como sigue: “Aquél que es nuestro gran Sumo Sacerdote delante de Dios es puro y sin mancha. Dios lo ve como tal, y nos representa a nosotros que somos su pueblo, y somos aceptados en Él. Su santidad es nuestra por imputación. Representados por Él, somos a

la vista de Dios, santos como Cristo es santo, y puros como Cristo es puro. Dios ve a nuestro representante, y nos ve a nosotros en Él. Estamos completos en Aquél que es nuestra Cabeza gloriosa y sin tacha”. La santidad está en la “posición” que el ser humano tiene en Cristo, es decir, solo es imputada. En cuanto al “estado” o condición actual de su corazón, no hay santidad personal efectuada internamente por el Espíritu. El pecado continúa hasta la muerte, pero ello de ninguna manera afecta la “posición” del creyente. “Nunca debemos medir la posición por el estado”, dice McIntosh, “sino siempre el estado por la posición. Bajar la posición debido al estado es darle un golpe mortal a todo progreso en el cristianismo práctico”. Comentando sobre esto, Daniel Steele dice: “Aquí el fruto siempre tiene que ser juzgado por el árbol; juzgar el árbol por el fruto es darle un golpe mortal a la pomología”.

Es fácilmente de ver porqué los maestros de esta doctrina se sienten especialmente hostiles respecto a la enseñanza wesleyana y bíblica de la perfección cristiana. Los primeros sostienen una santidad por imputación; los últimos una santidad por impartición. Los primeros sostienen que meramente somos considerados santos; los últimos que somos actualmente hechos santos. Los primeros basan todo en un silogismo lógico: Cristo es santo; nosotros estamos en Cristo; por lo tanto, somos santos. Ciertamente Cristo es santo, pero aquí se pasa por alto que ningún ser humano está en Cristo en el sentido pleno de privilegio del nuevo pacto hasta que sea limpiado de todo pecado por el bautismo con el Espíritu Santo. La aserción intelectual de que un ser humano está en Cristo, no lo hace un hecho; esto es efectuado por una obra interior del Espíritu de Dios. Éticamente, esta doctrina antinomiana elimina toda restricción que le hubiera impedido al ser humano pecar, cosa que no hace el arminianismo ni el calvinismo antiguo. Lógicamente, termina en la doctrina de perseverancia final, o lo que erróneamente se conoce en tiempos más modernos como eterna seguridad.

(3) El movimiento Keswick se fundó “para promover la santidad bíblica”, como declara la invitación a la reunión original en Oxford en 1874. El siguiente año, una segunda convención se celebró en Keswick, de la cual el movimiento tomó su nombre. Allí la invitación declaraba que la convención era para “promover la santidad práctica”. Este movimiento ha sido hecho popular gracias a un número de evangelistas nacionalmente conocidos, y cuenta con adeptos entre muchos cristia-

nos sinceros y juiciosos. Creen en la condición perdida de la raza, y son celosos en su esfuerzo en favor de la salvación de los seres humanos. Insisten en el abandono de todo pecado conocido, y en una consagración completa a Cristo. Recalcan la necesidad de una apropiación por la fe del poder de Dios a través de Cristo tanto para la vida santa como para el servicio. Este revestimiento para el servicio se conoce como el bautismo con el Espíritu Santo, y generalmente se considera que es subsecuente a la conversión. No es, sin embargo, en un sentido estricto, una obra de gracia, puesto que no hay limpieza del pecado innato. Su posición respecto al pecado innato es esencialmente la de los Hermanos Plymouth. Es considerado como parte de la humillación del creyente, y de cierta manera contamina sus mejores obras. Presupone una supresión continua, y su existencia se prolongará hasta que la muerte lo libere de su contaminación. El revestimiento del Espíritu contrarresta en cierta medida la mente carnal y ayuda al creyente a reprimir sus manifestaciones. Se verá por estas declaraciones, que además de otras diferencias teológicas, el poder del pecado solo es quebrantado, lo cual el wesleyanismo sostiene que toma lugar en la conversión. En ningún sentido es entera santificación como el wesleyanismo define el término.¹² Más bien está estrechamente relacionada con la idea de la santidad posicional enseñada por los Hermanos Plymouth. El creyente es santo en su “posición” pero no en su “estado”. La santidad, pues, se imputa, no se imparte. La limpieza actual de todo pecado se rechaza por no estar en armonía con sus principios generales. La “posición” es eterna, de aquí que, como la teoría anterior, resulte lógicamente en la así llamada doctrina de la “seguridad eterna”.

SIGNIFICADO Y ALCANCE DE LA SANTIFICACIÓN

En las dos divisiones anteriores indicamos de manera general el significado y alcance de la santificación, pero el tema demanda un estudio más completo. El término *santidad* como se usa en este contexto se refiere al estado moral o religioso del ser humano, y *santificación*, al acto por el cual es hecho santo.¹³ La idea de la santidad divina le es necesariamente subyacente a nuestro concepto de santidad humana, la primera siendo absoluta, la última, relativa o derivada. Al concepto de la santidad divina se le dio atención en nuestro estudio de los atributos morales de Dios (capítulo 14); ahora tenemos que estudiar la cuestión de la santidad humana como relacionadas a aquellas nuestras primeras posiciones. La terminología del Nuevo Testamento

griego nos dará la mejor aproximación al asunto, pero ahora la deberemos limitar a aquellas palabras y sus derivados que en la traducción al español se expresan como santidad y santificación. Otras palabras que se refieren a esta experiencia serán consideradas más adelante. Ahora bien, al estudiar esas palabras griegas, debemos tener en mente que los griegos no tenían una idea clara de la santidad tal y como la religión cristiana la demandaba, por lo cual Pablo necesariamente tendría que darles un significado más profundo que el que comúnmente le comunicaban a la mente griega.

Consideraremos en seguida los siguientes términos griegos: (1) *Ágios*, santo. Esta palabra aparece frecuentemente en la Biblia, pero raramente se usa fuera de ella. Significa (a) reverente, o digno de veneración, y es aplicada a Dios (Lucas 1:49), a cosas debido a su relación con Dios (Hechos 6:13; 7:33), y a personas a quienes Dios usa (Efesios 3:5). (b) Separar para Dios, ser exclusivamente de Él (Marcos 1:24; Lucas 2:23). (c) Se usa para sacrificios y ofrendas preparados para Dios con ritos solemnes (Romanos 11:16; 12:1; 1 Corintios 7:14; Efesios 1:4; 5:27; Colosenses 1:22). (d) Puro, sin pecado, recto y santo, en el sentido moral (Romanos 7:12; 16:16; 1 Corintios 7:14; 16:20; 1 Pedro 1:16; 2 Pedro 3:11). (2) *Ágion*, género neutro de *ágios*, es generalmente usado para designar un lugar santo (Hebreos 9:24- 25; 10:19). (3) *Agiázo*, verbo que significa separar, apartar, declarar o hacer santo. Significa (a) santificar (Mateo 6:9); (b) separar cosas de lo profano para dedicarlas a Dios (Mateo 23:17; 2 Timoteo 2:21), y separar personas (Juan 10:36; 17:19); (c) purificar exteriormente (Hebreos 9:13; 1 Timoteo 4:5), por expiación (1 Corintios 6:11; Efesios 5:26; Hebreos 10:10, 14, 29; 13:12), e interiormente (Juan 17:17, 19; Romanos 15:16; 1 Corintios 1:2; 1 Tesalonicenses 5:23; Judas 1; Apocalipsis 22:11). (4) *Agiasmós* es una palabra usada solamente por los escritores bíblicos y eclesiásticos. Se deriva del perfecto pasivo (*egíasmái*) de *agiázo*, y se traduce como santificación o santidad. Se utiliza en 1 Tesalonicenses 4:3: “La voluntad de Dios es vuestra santificación”; en Hebreos 12:14: “Seguid la paz con todos y la santidad (*agiasmós*) (o la santificación efectuada por el Espíritu Santo, *agiasmós pnéumatós*)”; y de nuevo, “tenéis por vuestro fruto la santificación (*agiasmós*)”, en Romanos 6:19, 22. (5) *Agiótes*, aquello que es santo, o en el sentido moral, santidad. Se refiere especialmente a la propiedad de la naturaleza moral, y se aplica tanto a Dios como a los seres humanos santificados (Hebreos 12:10). (6) *Agiosúne*, aquello que

es santo, santificación, santidad. La palabra generalmente se considera como sinónimo del término anterior, pero limitada especialmente en su aplicación al ser humano. Como tal significa enfáticamente una purificación personal. Se usa tres veces en el Nuevo Testamento: (a) Romanos 1:3-4, donde se hace un contraste entre Cristo “según la carne (*kata sarxa*)”, y “según el Espíritu de santidad (*kata pneúma agiosúne*)”; (b) 2 Corintios 7:1, “perfeccionado la santidad (*agiosúne*)”; y (c) 1 Tesalonicenses 3:13, “afirmados vuestros corazones, irrepreensibles en santidad (*agiosúne*)”.

De este breve estudio de *ágios* y sus derivados claramente se verá que, aunque su significado principal sea apartar o separar, en el Nuevo Testamento adquiere el significado más profundo de limpieza de todo pecado. Este es el significado dominante de los términos usados en la Biblia, y a ninguna otra autoridad se podrá apelar. La palabra *agnos* y sus derivados, por otro lado, aunque impliquen pureza interior (1 Juan 3:3), se refieren principalmente a la pureza exterior o ceremonial, a la santificación del cuerpo, y a las cualidades generales de pureza y castidad (Juan 11:55; Hechos 21:24; 2 Corintios 11:2; Filipenses 4:8; Tito 2:5; Santiago 3:17).¹⁴

Definiciones de la entera santificación. “Creemos que la entera santificación es el acto de Dios, subsecuente a la regeneración, por el cual los creyentes son hechos libres del pecado original o depravación, y son llevados a un estado de entera devoción a Dios y a la santa obediencia de amor hecho perfecto.

“Es efectuada por la llenura o el bautismo con el Espíritu Santo; y en una sola experiencia incluye la limpieza de pecado del corazón y la morada permanente y continua del Espíritu Santo, capacitando al creyente para la vida y el servicio.

“La entera santificación es provista por la sangre de Jesús, efectuada instantáneamente por la gracia mediante la fe y precedida por la entera consagración. El Espíritu Santo da testimonio de esta obra y estado de gracia.

“Esta experiencia se conoce también con varios nombres que representan sus diferentes fases, tales como ‘la perfección cristiana’, ‘el amor perfecto’, ‘la pureza de corazón’, ‘la llenura o el bautismo con el Espíritu Santo’, ‘la plenitud de la bendición’ y ‘la santidad cristiana’” (*Manual de la Iglesia del Nazareno*, Artículo de Fe X).¹⁵ Juan Wesley dice: “La santificación en su sentido propio es libertad instantánea de todo pecado, e incluye un poder instantáneo que se da en ese momento

para siempre permanecer unido a Dios”. Richard Watson define la entera santificación como “liberación completa de toda polución espiritual, de toda depravación interna del corazón, así como lo que, al expresarse exteriormente en las indulgencias de los sentidos, es llamado inmundicia de carne y espíritu” (Richard Watson, *Theological Institutes*, II:450). Adam Clarke la define como “la limpieza de la sangre que no ha sido limpiada; es el lavamiento del alma de un verdadero creyente de los remanentes del pecado” (Adam Clarke, *Christian Theology*, 206). La definición de William Burton Pope dice: “La santificación en sus inicios, procesos, y resultados finales es la erradicación total del pecado mismo que, aunque reina en el no regenerado, y coexiste con la nueva vida en el regenerado, es abolido en el enteramente santificado”. Phineas F. Bresee, en un sermón sobre el poder divino, dice: “Es evidente que el bautismo con el Espíritu Santo es la trasmisión a los hombres, por medio de los hombres, del ‘todo poder’ de Jesucristo, su revelación en el alma”; y añade: “El bautismo con el Espíritu Santo es el bautismo con Dios. Es quemar la paja, pero también es la revelación en nosotros y la manifestación a nosotros de su persona divina, llenando nuestro ser” (Bresee, *Sermons*, 193). Se notará que, aunque Bresee nunca desvalorizó el aspecto de limpieza de la entera santificación, su énfasis principal siempre fue sobre la llenura divina, el desarrollo del ser total en “leal relación con lo divino”. Edward F. Walker define la santificación como una “limpieza personal del pecado para una vida santa. Una purificación a fin de mantener la devoción a Dios. Un corazón puro, lleno de amor santo. Más allá de esto no podemos ir en este mundo, pero nunca debemos descansar sin alcanzar menos que esto. ... La pureza perfecta más el amor perfecto en el corazón por la eficacia de Cristo y el poder y la morada del Espíritu Santo es el equivalente de la santificación personal” (Edward F. Walker, *Sanctify Them*, 42, 49). John W. Goodwin da esta definición: “La santificación es una obra divina de gracia que purifica el corazón del creyente del pecado innato. Es subsecuente a la regeneración, se asegura por la sangre expiatoria de Cristo, se efectúa por el bautismo con el Espíritu Santo, es condicionada por la completa consagración a Dios, se recibe por la fe, e incluye poder instantáneo para el servicio”.¹⁶

Justificación y santificación. Nuestro estudio previo de la justicia cristiana nos ha dado las características generales de la justificación; ahora las debemos contrastar brevemente con la santificación a fin de presentar de manera más clara las distinciones entre ellas. (1) La

justificación en sentido general se refiere a la totalidad de la obra de Cristo efectuada *por* nosotros; la santificación, a la totalidad de la obra efectuada *en* nosotros por el Espíritu Santo. (2) La justificación es un acto forense y judicial en la mente de Dios; la santificación es un cambio espiritual efectuado en el corazón de la persona. (3) La justificación es un cambio relativo, esto es, un cambio de relación de la condenación al favor; la santificación, es un cambio interno del pecado a la santidad. (4) La justificación nos asegura la remisión de los pecados presentes; la santificación, en su sentido completo, limpia el corazón del pecado original o la depravación heredada. (5) La justificación remueve la culpabilidad del pecado; la santificación destruye su poder. (6) La justificación libra el alma de la pena de la ley violada; la santificación la prepara para las clementes recompensas de la virtud. (7) La justificación hace posible la adopción en la familia de Dios; la santificación restaura la imagen de Dios. (8) La justificación nos da título para el cielo; la santificación nos capacita para el cielo. (9) La justificación lógicamente precede a la santificación, que en su estado inicial, es concomitante con ella. (10) La justificación es un acto instantáneo y completo, y por tanto no toma lugar en pasos o en grados; la santificación es marcada por un progreso en el sentido de que la santificación inicial o parcial ocurre en el tiempo de la justificación, y la entera santificación ocurre subsecuente a la justificación, mas sin embargo, son actos instantáneos efectuados en los corazones de los seres humanos por el Espíritu Santo.¹⁷

Regeneración y santificación. Jesse T. Peck, en su libro, *Central Idea of Christianity*, presenta de manera capaz y única la relación que existe entre la regeneración y la santificación. Dice: “Así como la vida natural y la condición de un ser vivo son distintas, la vida espiritual y la condición moral del espiritualmente vivo también son distintas. Ciertas coincidencias invariables entre las dos cosas en ningún sentido interfieren con su diferencia esencial. Ahora bien, dos cosas tan totalmente distintas como el hecho de la vida espiritual, y el estado moral de los espiritualmente vivos, deben tener diferentes nombres. Regeneración apropiadamente designa la primera, santificación la última. ... La palabra santificación también apropiadamente denota cierto tratamiento del alma que Dios ha traído a la vida, exactamente como regeneración denota el hecho de haberla traído a la vida. Santificar proviene del latín *sanctus*, santo, y *facio*, hacer. La santificación es literalmente el acto de hacer santo, y es ese su significado esencial en la

teología sistemática. De modo que aquí hay dos cosas totalmente distintas la una de la otra, tanto así como lo pueden ser un hecho y una cualidad de un hecho, una cosa y un accidente de una cosa; y aquí hay dos términos, de significados totalmente diferentes, completamente adaptados para representar respectivamente estas dos cosas, la regeneración, para la creación de la vida espiritual, la santificación, para el tratamiento del alma espiritualmente viva, ninguno de los cuales puede, sin violar las leyes del lenguaje, desempeñar los oficios del otro. Por tanto, afirmamos humildemente que no deben usarse de manera intercambiable, y que los esfuerzos por hacerlo han causado casi toda la confusión que ha vejado estos dos grandes puntos de la teología” (Jesse T. Peck, *Central Idea of Christianity*, 15-16).¹⁸

Lo concerniente al pecado en el regenerado. Ha sido la creencia uniforme de la iglesia que el pecado original “continúa existiendo en la nueva vida del regenerado hasta que el corazón es totalmente limpiado por el bautismo con el Espíritu Santo” (*Manual de la Iglesia del Nazareno*, Artículo de Fe V). Los *Treinta y Nueve Artículos* declaran: “Esta infección de la naturaleza permanece en los que son regenerados; por lo cual los deseos de la carne, llamados en griego *frónema sarkós*, no se sujetan a la ley de Dios. Y aunque no hay condenación para los que creen, no obstante esta concupiscencia tiene de por sí naturaleza de pecado” (Artículo IX). “Por pecado,” dice Juan Wesley, “entiendo aquí el pecado interior, cualquier temperamento, pasión o afecto pecaminoso; cualquier orgullo, voluntad del yo, amor del mundo en cualquier grado; cualquier concupiscencia, enojo o molestia; y cualquier disposición contraria a la mente de Cristo” (*Sermon: Sin in the Believer*). La condición del regenerado, anterior a la entera santificación, es en un sentido modificada, un estado mixto. Hay en el corazón del creyente tanto gracia como pecado original, pero no hay ni puede haber mezcla ni entremezcla de estos elementos antagónicos. Existen en el corazón sin mezcla o composición. De otra manera tendríamos una santidad adulterada. Los que sostiene la idea errónea de la regeneración como una transformación de la vida vieja, en vez de una impartición de vida nueva, tienen dificultad en aceptar una segunda obra de gracia.

*La entera santificación es subsecuente a la regeneración.*¹⁹ Los teólogos del tipo wesleyano hablan frecuentemente de lo incompleto de la regeneración, y de la necesidad de la entera santificación para completar o perfeccionar el proceso redentor. Por eso John Miley declara que “la doctrina de lo incompleto de la obra de la regeneración es la base de la

entera santificación, particularmente en su forma wesleyana” (John Miley, *Systematic Theology*, II:357). Hay un sentido en que esto es cierto, pero es lamentable la forma en que se expresa. Considerada en sí misma, la regeneración no es una obra imperfecta. Es la dádiva de vida divina, y como operación del Espíritu Santo, es completa. Pero la regeneración es solo parte de la gracia incluida en el nuevo pacto, y solo en ese sentido se puede decir que es incompleta, porque no representa la totalidad de las bendiciones del nuevo pacto. También, frecuentemente la regeneración se representa como el principio de la santificación, una obra que llega a su perfección en la entera santificación.²⁰ Aquí también se necesita discernimiento. La regeneración es el principio de la santificación solo en este sentido: que la vida dada en el nuevo nacimiento es santa. Esa nueva vida, por ser de “amor santo”, puede decirse que es el comienzo de la santidad. Pero no debemos inferir de ello que la mera expansión de esa vida nueva por crecimiento, o por aumento y desarrollo de ese amor, lleve el alma a la entera santificación. Falta de discernimiento aquí, inevitablemente lleva a la “teoría de crecimiento” de la santificación. La santificación es un acto de limpieza, y a menos de que el pecado innato sea removido, no puede haber plenitud de vida, ni perfección de amor. En un sentido estricto, la regeneración no es purificación. La santificación inicial acompaña a la regeneración, como también lo hace la justificación y la adopción, pero la regeneración es la impartición de la vida, y la santificación inicial es la limpieza de la culpa y de la depravación adquirida. Estrechamente relacionada a ambas obras hay otra declaración que también necesita calificarse. Nos referimos a la declaración de que la santificación no es algo nuevo, sino la perfección de algo que ya tenemos. Sí es cierto que hay un *substratum* que les es común tanto a la regeneración como a la entera santificación, a saber, una vida de amor moral.²¹ Pero la regeneración es la impartición de esa vida de amor, y la entera santificación es la purificación del corazón que hace del amor lo único y supremo en la experiencia. Las dos obras son separadas y distintas; por tanto, la última es más que el toque final de la primera.

De inmediato surgen dos preguntas conectadas a nuestra discusión: (1) ¿Por qué no está comprendida la redención en una sola obra de gracia?; y (2) ¿Cuánto tiempo debe transcurrir entre la regeneración y la santificación?

1. Tocante a la primera pregunta, es imposible decir porqué o por qué no lo hace Dios; podemos hacer deducciones solamente de lo que

Él nos revela en su Palabra. Podemos así decir que Dios no justifica y santifica enteramente a su pueblo por medio de una sola obra de gracia, (1) porque así no está revelado en su Palabra. Dios tiene sistema y método en sus obras, y la obra de gracia siempre se otorga de la misma manera, aun cuando las manifestaciones puedan variar. (2) El pecador no se da cuenta de su necesidad de santificación. Su culpa y condenación primero ocupan su atención, y solo después comprende que necesita una purificación ulterior. (3) La vida tiene que ser dada en la regeneración antes que esa vida pueda conscientemente ser tratada en la santificación. (4) La justificación y la santificación tratan con fases diferentes del pecado; la primera con los pecados cometidos, o el pecado como acto; la segunda con el pecado heredado, o el pecado como principio o naturaleza. Parece imposible descubrir la condición última sin haber experimentado la primera. Además, estas obras del Espíritu son en cierto sentido diametralmente opuestas: una es impartición de vida en tanto que la otra es crucifixión o muerte (compárese con C. W. Ruth, *Entire Sanctification*, 48; también con Asbury Lowrey, *Possibilities of Grace*, 205).²²

2. En cuanto al tiempo que debe transcurrir entre las dos obras de gracia, ello depende enteramente de la experiencia del individuo. Luther Lee dice: “Esta obra progresiva puede acortarse y consumarse en cualquier momento con tal que la inteligencia comprenda claramente los defectos del estado presente, y la fe sea ejercida al también comprender el poder y la voluntad de Dios para santificarnos enteramente y para hacerlo hoy mismo” (Luther Lee, *Elements of Theology*, 214). Cualquier demora más allá del periodo necesario para entender la naturaleza y condiciones para obtenerla, tiene que atribuirse a la debilidad humana. El tiempo de Dios es el momento presente. También algunos obtienen frecuentemente esta experiencia por obediencia espiritual solamente, sin entender claramente los términos teológicos o ni siquiera bíblicos con los que se expresa.²³

Los medios y agencias divinamente señalados. Es imposible apreciar adecuadamente la naturaleza de la entera santificación sin tomar en cuenta los medios y agencias que Dios emplea para estampar de nuevo su imagen en los corazones de los seres humanos. Se señala que la santificación es por la sangre, por el Espíritu, por la fe y por la verdad. (1) La causa original es el amor de Dios. “En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó a nosotros y envió a su Hijo en propiciación por nuestros pecados” (1

Juan 4:10). (2) La causa meritoria o procuradora es la sangre de Jesucristo. “Pero si andamos en luz, como él está en luz, tenemos comunión unos con otros y la sangre de Jesucristo, su Hijo, nos limpia de todo pecado” (1 Juan 1:7). (3) La causa eficiente o agencia es el Espíritu Santo. Somos salvos “por el lavamiento de la regeneración y por la renovación en el Espíritu Santo” (Tito 3:5); se nos dice que somos elegidos “en santificación del Espíritu” (1 Pedro 1:2); y que somos escogidos para salvación “mediante la santificación por el Espíritu y la fe en la verdad” (2 Tesalonicenses 2:13). (4) La causa instrumental es la verdad. Frecuentemente también la fe se considera como la causa instrumental, siendo que la fe depende de la verdad. Sin embargo, preferimos considerar la verdad como la causa instrumental, y la fe como la causa condicional próxima. En su oración sacerdotal, nuestro mismo Señor oró usando las palabras, “Santificalos en tu verdad: tu palabra es verdad” (Juan 17:17). El Espíritu Santo es el espíritu de verdad y obra a través de esa instrumentalidad. De aquí que Pedro diga: “Al obedecer a la verdad, mediante el Espíritu, habéis purificado vuestras almas” (1 Pedro 1:22); y Juan declare: “Pero el que guarda su palabra, en ése verdaderamente el amor de Dios se ha perfeccionado; por esto sabemos que estamos en él” (1 Juan 2:5). (5) La causa condicional es la fe: “y ninguna diferencia entre nosotros y ellos, purificando por la fe sus corazones” (Hechos 15:9); “para que reciban, por la fe que es en mí, perdón de pecados y herencia entre los santificados” (Hechos 26:18). Por tanto, al hablar de santificación como algo efectuado por el Padre, o por el Hijo, o por el Espíritu Santo, ya sea que hablemos de ella como por la sangre, o por medio de la verdad, o por la fe, nos referimos meramente a las causas diferentes que entran en esta gran experiencia.²⁴

SANTIFICACIÓN PROGRESIVA

El término “progresivo”, en conexión con la santificación, tiene que definirse claramente. En el sentido wesleyano solo significa el aspecto temporal de la obra de gracia en el corazón a medida ocurre en etapas sucesivas. Cada uno de esas etapas está marcada por un acercamiento gradual y una consumación instantánea en la experiencia, marcando las etapas juntas el alcance completo de la gracia santificadora. Así que, “al administrar la gracia santificadora, el Espíritu Santo procede por grados. Hay términos de progreso que se aplican a cada departamento de esa obra en el la persona santa; en otras palabras, que la meta de la

entera santificación es representada como el fin de un proceso en el cual el Espíritu requiere la cooperación del creyente. Esta cooperación, sin embargo, solo es la condición sobre la cual descansa lo que es la sola obra de la gracia (William Burton Pope, *Compendium of Christian Theology*, III:36). Aquí hay una gran verdad que ningún estudiante de teología puede ignorar, y no subrayar este punto lleva a la confusión en cuanto a la experiencia misma. Este punto no fue protegido lo suficientemente por los teólogos metodistas y, como consecuencia, el énfasis llegó a ponerse gradualmente en el crecimiento y el desarrollo antes que en las crisis que marcan las diferentes etapas de la experiencia. Los escritores más recientes han tenido más cuidado en preservar este punto. Han enfatizado el aspecto instantáneo de la santificación como obra, preservando la verdad de la santificación progresiva sin caer en el error de la teoría del crecimiento. Los siguientes tres temas deberán considerarse en esta división: (1) La santificación como parcial y entera; (2) la santificación como gradual e instantánea; y (3) la santificación como instantánea y continua.

La santificación como parcial y entera. Las bendiciones concomitantes que comprende la conversión como una primera obra de gracia son: (1) La justificación como un acto de perdón en la mente de Dios; (2) la regeneración como la impartición de una nueva naturaleza; y (3) la adopción como una seguridad de los privilegios de herencia. A estas se le debe añadir otra concomitante conocida como (4) la santificación “inicial”. La contaminación se adhiere a los actos pecaminosos, como también lo hace la culpa, y esto nos hace conscientes del pecado como nuestro. Por lo tanto, tiene que haber una limpieza inicial, concomitante con las otras bendiciones de la primera obra de gracia, si es que esa culpa y depravación adquirida han de ser removidas del pecador. Siendo que lo que quita la polución y hace santo es propiamente llamado “santificación”, esa primera o inicial limpieza es una santificación “parcial”. Pero este término no es indefinido, como si se refiriera a una más o menos limpieza de la contaminación del pecador. Es un término definido, y se limita estrictamente a la culpa y depravación adquirida adherida a los pecados actuales por los que el pecador mismo es responsable. No se refiere a la limpieza del pecado original, o la depravación heredada, por la cual el pecador no es responsable. Podemos entonces decir que la santificación inicial o parcial incluye en su alcance toda aquella polución adquirida que se adhiere a las obras propias del pecador, mientras que la entera santificación incluye la

limpieza del pecado original o depravación heredada. Siendo que el pecado es dual, un acto y un estado o condición, la santificación tiene que ser dual. Hay, y solamente puede haber, dos etapas en el proceso de santificación, la inicial y la entera, siendo lo que se conoce propiamente como glorificación la consumación completa del proceso.²⁵

La santificación como gradual e instantánea. Juan Wesley enseñó que hay una obra gradual que precede y a la vez sigue el acto de Dios por el cual somos enteramente santificados. Esto es cierto tanto de la justificación como de la santificación. Pasar por alto la preparación del Espíritu en los corazones de los seres humanos es menospreciar la obra profética de Cristo en relación a su sacerdocio y empuqueñecer la importancia de la gracia preveniente. Dios no justifica a un pecador ni santifica enteramente a un creyente a no ser que sea por gracia por medio de la fe. Esta gracia opera solo cuando hay negación propia y tristeza por el pecado, sin mérito alguno en el que la busca. Esa tristeza por el pecado, o esa renuncia al pecado innato, esa aversión a la mente carnal con sus “profundidades de orgullo, voluntad propia e infierno”, nunca se dará ni en el pecador ni en el hijo de Dios sin el poder iluminador y persuasivo del Espíritu Santo. Por lo tanto, el elemento progresivo es visto como fundamental para la posición sinergista de la teología arminiana. Esa obra gradual y preparatoria podría acortarse en la justicia. Cuando el pecador se somete perfectamente a la justicia de Cristo, y cree a las promesas de Dios, en ese momento es justificado y el Espíritu le imparte nueva vida a su alma. También, cuando el hijo de Dios, por el Espíritu, renuncia plenamente al pecado innato y confía en la sangre que limpia, en ese momento puede, por fe sencilla en Cristo, ser santificado enteramente.²⁶

El pasaje clásico en apoyo de esta posición se halla en el libro, *A Plain Account of Christian Perfection*, por Juan Wesley (página 51). A la pregunta: “¿Es gradual o instantánea la muerte al pecado y la renovación en amor?”, su respuesta es: “Un ser humano puede estar agonizando por mucho tiempo, sin embargo, no está muerto propiamente hablando hasta el instante en que el alma se separa del cuerpo, y en ese instante pasa a vivir en la eternidad. De la misma manera, uno puede estar agonizando por algún tiempo en cuanto al pecado, sin embargo no está muerto al pecado hasta que el pecado sea separado de su alma, viviendo en ese instante la plena vida de amor”. La Biblia afirma la posición de preparación gradual y de santificación instantánea y completa tan claramente establecida por Wesley. Quizá el pasaje más

conocido sea el que representa al pecado innato como bajo pena de muerte: "...nuestro viejo hombre", dice Pablo, "fue crucificado juntamente con él, para que el cuerpo del pecado sea destruido" (Romanos 6:6). La crucifixión como una manera de muerte es un proceso gradual que hace al cuerpo incapaz de responder a mando alguno, pero ciertamente lleva a la muerte, y resulta finalmente en la muerte. El mismo escritor, en otra epístola, nos exhorta: "...no satisfagáis los deseos de la carne... los que son de Cristo han crucificado la carne con sus pasiones y deseos" (Gálatas 5:16, 24). Aquí, otra vez, el Apóstol habla de renunciar a la mente carnal, la cual presenta bajo la esforzada figura de una crucifixión, o de un ser clavado en la cruz, y ordena que no se haga provisión alguna para satisfacer los deseos desordenados de la carne. El "viejo hombre" tiene que mantenerse en la cruz hasta que muera; y cuando el pecado expire, en ese momento el alma es santificada enteramente y vive la vida plena de amor perfecto.²⁷

La entera santificación como instantánea y continua. A la vez que hay una aproximación gradual a la santificación, y un subsecuente crecimiento gradual en gracia, el acto santificador por el cual somos hechos santos, necesariamente tiene que ser instantáneo. En palabras del obispo Hamlin: "Es gradualmente aproximada, pero instantáneamente otorgada". Adam Clarke declara que "en ninguna parte de la Biblia se nos pide buscar la santidad por progresión. Hemos de llegar a Dios para una purificación instantánea y completa de todo pecado al igual que para un perdón instantáneo. En la Biblia ni existe el perdón en serie ni la purificación gradual" (Adam Clarke, *Christian Theology*, 298). Pero la entera santificación no solo es una obra definitiva y completa; también es un acto completo y continuo. Con esto queremos decir que somos limpiados de todo pecado cuando únicamente por la fe somos traídos a una relación correcta con la sangre expiatoria de Jesucristo, y solo en la medida en que haya una continua relación con la sangre expiatoria por la fe, habrá una continua limpieza en el sentido de una preservación en pureza y santidad. Aquí citaremos nuevamente a Adam Clarke, quien dice: "La eficacia meritoria de su pasión y muerte ha purgado nuestra conciencia de las obras muertas, y nos limpia *katharizei emas*, nos continúa limpiando, es decir, mantiene limpio lo que Él ha hecho limpio, ya que requiere el mismo mérito y energía preservar la santidad en el alma del ser humano que producirla" (Adam Clarke, *Commentary*, 1 Juan 1:7). El apóstol Juan presenta los aspectos instantáneo y continuo de la santificación diciendo: "Pero si

andamos en luz, como él está en luz, tenemos comunión unos con otros y la sangre de Jesucristo, su Hijo, nos limpia de todo pecado” (1 Juan 1:7). Aquí hay (1) un acto definitivo e instantáneo de santificación por el cual el alma es limpiada de todo pecado; (2) una santificación progresiva, por la cual aquellos que andan en la luz son los recipientes de los méritos continuos de la sangre expiatoria.²⁸ Visto desde el punto de vista del Espíritu, los que son santificados por su agencia como un acto instantáneo son, por la morada del Espíritu, hechos recipientes de su gracia santificadora continua. Hay un grado maravilloso de armonía entre este texto y el de 1 Pedro 1:2: “Elegidos según el previo conocimiento de Dios Padre en santificación del Espíritu, para obedecer y ser rociados con la sangre de Jesucristo”. Aquí es claro (1) que la salvación es por medio de la santificación del Espíritu; (2) que la santificación como acto instantáneo limpia de todo pecado y trae al creyente a un lugar de obediencia, interna y externa; (3) que al andar en esta obediencia, el elegido mora continuamente bajo el rociamiento de la sangre expiatoria y santificadora.²⁹ La santificación como acto instantáneo nos limpia de todo pecado y nos lleva a un lugar de obediencia; y por andar en la luz de la obediencia somos los recipientes de una santificación progresiva o continua, la cual hace incluso de nuestra obediencia algo aceptable a Dios. Es importante tener en mente, por tanto, que somos limpiados por la sangre expiatoria solo cuando (1) somos traídos a una relación correcta con Jesucristo; y (2) que somos limpiados continuamente, o guardados limpios, solo si mantenemos esta correcta relación. Somos santificados por Cristo, pero no por separado sino en y con Él; y no solo por la sangre de la limpieza, sino bajo el rociamiento de la sangre. La fe es el eslabón vital de unión con Cristo, y los puros de corazón permanecen en Él solo por una fe continua. Si esta conexión se corta, la vida espiritual cesa de inmediato. Si ahora analizamos cuidadosamente esta posición veremos que, como en la justificación hubo un acto judicial o declarativo que puso al alma en relación correcta con Dios, y concomitantemente con ella en experiencia, aunque lógicamente subsecuente, una limpieza interior por el Espíritu de la culpa y de la depravación adquirida, de igual manera en la entera santificación hay una santificación *judicial*, o un acto declarativo que pronuncia al alma santa, pero asistido por la gracia concomitante del Espíritu que limpia de todo pecado. Este acto es en ocasiones conocido como santidad *posicional* o *imputada*. Pero sostener que un alma puede ser posicionalmente santa sin la obra interior del Espíritu que la haga

realmente santa, es uno de los errores del imputacionismo. Todos los errores dañinos que subyacen tras la imputación como separada de la impartición respecto a la justificación o justicia cristiana, se ligan de igual manera a la entera santificación o santidad cristiana.³⁰

LA ENTERA SANTIFICACIÓN

La entera santificación es un término aplicado a la plenitud de la redención o la limpieza del corazón de todo pecado. “Podemos dar comienzo a nuestra definición de este gran don afirmando que la obra de gracia, de la cual el corazón es el sujeto, se inicia, progresa y se consume en esta vida. Esa consumación es la entera santificación” (Asbury Lowery, *Possibilities of Grace*, 209). Es esa consumación de la experiencia la que ahora nos ocupa, esa “entera conformidad del corazón y la vida a la voluntad de Dios como se da a conocer en su Palabra” (Samuel Wakefield, *Christian Theology*, 446). Consideraremos tres fases del tema como sigue: (1) La entera santificación como una purificación del pecado; (2) la entera santificación como devoción positiva a Dios; y (3) los elementos divinos y humanos en la entera santificación.

*La entera santificación como una purificación del pecado.*³¹ Como vimos, el verbo *santificar* viene del latín *sanctus* (santo) y *facere* (hacer); por tanto, cuando se usa en el modo imperativo, significa literalmente *hacer santo*. En el griego tenemos el mismo significado, derivado del verbo *agiázo*, que a su vez se deriva de *ágios*, santo, y, por tanto, también significa “hacer santo”. Podemos decir, entonces, que el primer elemento esencial en la entera santificación es la purificación del corazón del creyente del pecado innato o depravación heredada.³² En nuestra discusión del tema notaremos (1) el aspecto dual del pecado original; y (2) el alcance de la limpieza como lo presenta la Biblia.

1. El pecado original debe verse bajo un aspecto dual. (1) Es el pecado común que infecta a la raza, considerada ésta de manera general; y (2) es una porción de esa herencia general individualizada por separado en las personas que componen la raza. En el primer caso, o sea, en el sentido genérico, el pecado original no será abolido sino hasta el tiempo de la restauración de todas las cosas. Hasta entonces, algo de la pena permanece sin quitarse; así también queda algo de la posibilidad de la tentación, o la susceptibilidad al pecado, esencial al estado probatorio. Pero en el segundo sentido, la mente carnal o el pecado que mora en ese mí del alma, ese principio en el ser humano que tiene

afinidad presente con la transgresión, resulta abolido por la purificación del Espíritu de santidad, quien mantiene el alma pura por su presencia permanente.

2. El alcance de la purificación, según la Biblia, incluye la remoción completa de todo pecado. El pecado ha de ser purificado completamente, purgado, extirpado, desarraigado y crucificado; no reprimido, suprimido, opuesto o hecho nulo en el sentido en que se usan esos términos. Debe ser destruido; y cualquier teoría que dé lugar a la existencia del pecado original, no importa qué provisiones haya tomado para su regulación, carece de fundamento bíblico. “Por cuanto los designios de la carne son enemistad contra Dios; porque no se sujetan la Ley de Dios, ni tampoco pueden” (Romanos 8:7). Un estudio de los términos griegos usados en esta conexión aclarará el asunto. (1) Uno de los términos más comunes es *katharidzo*, que significa hacer limpio o limpiar en general, tanto interna como externamente; consagrar por medio de la purificación; o libertar de la contaminación del pecado. Algunos de los textos más prominentes en los que se usa esta palabra son: “Y ninguna diferencia hizo entre nosotros y ellos, purificando por la fe sus corazones” (Hechos 15:9). “Puesto que tenemos tales promesas, limpiémonos de toda contaminación de carne y de espíritu, perfeccionando la santidad en el temor de Dios” (2 Corintios 7:1). “Él se dio a sí mismo por nosotros para redimirnos de toda maldad y purificar (*katharise*) para sí un pueblo propio, celoso de buenas obras” (Tito 2:14). “Pero si andamos en luz, como él está en luz, tenemos comunión unos con otros y la sangre de Jesucristo, su Hijo, nos limpia (*katharidzei*) de todo pecado” (1 Juan 1:7; véanse también Mateo 23:25-26; Lucas 11:39; Marcos 7:19; Mateo 8:2ss; Efesios 5:26; Hebreos 10:14; Santiago 4:8. (2) Íntimamente relacionado a esto está la palabra *katargéo*, que significa anular, abolir, poner fin a, causar que cese. “Para que el cuerpo de pecado sea destruido (*katargethe*), a fin de que no sirvamos más al pecado” (Romanos 6:6; véanse también Lucas 13:7; 1 Corintios 1:28; 2 Tesalonicenses 2:8; 2 Timoteo 1:10; Hebreos 2:14; Gálatas 5:11; 1 Corintios 13:3; 2 Corintios 3:7, 11. (3) La palabra *ekkathairo* significa limpiar completamente o purgar. “Limpios (*ekkathárate*), pues, de la vieja levadura, para que seáis nueva masa, como sois, sin levadura” (1 Corintios 5:7; véase también 2 Timoteo 2:21). (4) Otro término enérgico es *ekrizoo*, que significa desarraigar, arrancar de raíz, y por tanto, significa erradicar.³³ Aunque la palabra “erradicar” aparece en el texto original, es velada en la traducción del

Nuevo Testamento al español. Aun así, uno la puede encontrar en las siguientes palabras de nuestro Señor a sus discípulos: "Toda planta que no plantó mi Padre celestial será desarraigada (*ekpizdothesetai*)" (Mateo 15:13). Juan explica que esto significa que nuestro Señor vino "para deshacer las obras del diablo" (1 Juan 3:8; véanse también Mateo 13:29; Lucas 17:6; Judas 12). (5) Quizá el término más fuerte usado en conexión a lo que estamos considerando sea *stauróo*, algunas veces *ana-stauróo* o *su-stauróo*, que según Thayer significa "crucificar la carne, destruir completamente su poder (la naturaleza de la figura implica que la destrucción es acompañada de intenso dolor)". Se usa en Gálatas 5:24: "pero los que son de Cristo han crucificado [*estauróosan*] la carne con sus pasiones y deseos". Las frases *estaúroomai tini* y *estaurootai moi ti* empleadas aquí por el apóstol Pablo llevan la fuerza de que "he sido crucificado a algo y ello me ha sido crucificado a mí, de modo que estamos muertos el uno para el otro, y todo compañerismo y relación entre nosotros ha cesado" (compárese con Thayer, *Lexicon*, Gálatas 6:14; 5:24; 2:19). (6) La palabra *thanatoo* está relacionada íntimamente con el término anterior, y significa subyugar, mortificar o matar. "Así también vosotros, hermanos míos, habéis muerto [*ethanatóothete*] a la Ley mediante el cuerpo de Cristo" (Romanos 7:4, la primera cláusula); "...porque si vivís conforme a la carne, moriréis [*thanatoute*]; pero si por el Espíritu hacéis morir las obras de la carne, viviréis" (Romanos 8:13). Aquí, como indica Thayer, la palabra significa "hacer que muera, esto es, destruir, hacer que se extinga" (algo vigoroso). La Vulgata tiene *mortifico*, y la Versión Autorizada, *mortificar*. (7) La palabra *luo* en ocasiones se usa también en este sentido. Usada así, principalmente significa soltar o librar de; pero también significa quebrar, demoler o destruir. "Para esto apareció el Hijo de Dios, para deshacer [*luse*] las obras del diablo" (1 Juan 3:8). Un estudio cuidadoso de estos términos deberá convencer a todo investigador sincero de que la Biblia enseña la completa limpieza del corazón del pecado innato, la destrucción total de la mente carnal.

La entera santificación como devoción positiva a Dios. La obra de la santificación incluye no solo una separación del pecado sino una separación para Dios. Esta devoción positiva, sin embargo, es algo más que la consagración humana del alma a Dios. Representa también la aceptación de la ofrenda por el Espíritu Santo, y por tanto, un empoderamiento o dotación divinos. Es una posesión divina, y la fuente y energía de esta devoción espiritual es el amor santo. El Espíritu de Dios

como espíritu de perfecta consagración, no solo es capaz, como Santificador, de llenar el alma con amor sino de despertar amor como respuesta. De aquí que el apóstol Pablo declare: "...el amor de Dios ha sido derramado [*ekkécutai*] en nuestros corazones por el Espíritu que nos fue dado" (Romanos 5:5); mientras que el apóstol Pedro, considerando el asunto desde el punto de vista opuesto, diga: "Al obedecer la verdad, mediante el Espíritu, habéis purificado vuestras almas para el amor fraternal no fingido. Amaos unos a otros entrañablemente, de corazón puro" (1 Pedro 1:22). Lo primero es una otorgamiento positivo del amor divino conferido por el Espíritu Santo, y por tanto un amor santo; lo último es una clase de purificación que quita del corazón todo lo que es contrario a la emanación del amor perfecto. Podemos entonces decir que mientras que la entera santificación, considerada desde el punto de vista negativo, es limpieza de todo pecado, desde el punto de vista positivo es llenura de amor divino. Ese es el primer contraste.

Pero todavía no hemos llegado a la raíz del asunto. Aunque el primer contraste es entre pureza por un lado y el amor perfecto por otro, hay un contraste más estrecho dentro de la naturaleza misma de la santidad. La entera santificación es más que pureza o amor perfecto. Ninguno de estos contrastes en el sentido estricto del término es santidad. La santidad consiste en la unidad de estos dos aspectos de la experiencia. De aquí que los que han sido limpiados de pecado, o "del velo de las condiciones de pecado" que separa al ser humano y a Dios, y han sido consagrados a Dios, haciéndose su posesión por el otorgamiento del Espíritu Santo, son santos (*agioi*), y el estado en el cual viven es *agiosúne* o santidad. La santidad en el ser humano es lo mismo que la santidad en Dios en cuanto a calidad, pero con esta diferencia: la primera es derivada, la última es absoluta. En nuestra discusión de los "conceptos bíblicos de la santidad y el amor" (capítulo 14) y la relación que existe entre ambos, indicamos que la naturaleza de Dios es amor santo, perteneciendo el amor y la santidad igualmente a la naturaleza o esencia de Dios. Pero concebido en los términos filosóficos de la personalidad, la santidad representa la autocomprensión, y el amor la autocomunicación; por tanto, lógicamente, la santidad precede y debe ser considerada como la cualidad peculiar de esa naturaleza de la cual el amor fluye. Se verá ahora aquí que existe un contraste más estrecho en la santidad en sí misma, y este se expresa mejor en las siguientes palabras aplicadas a Jesús: "Has amado la justicia y odiado la maldad"

(Hebreos 1:9). La pureza y el amor se combinan en una naturaleza más profunda y subyacente, la cual no parece indicar una virtud particular, ni todas las virtudes combinadas, sino más bien un retroceder del alma pura del pecado, y un amor por la justicia, indicativo de una naturaleza en perfecta armonía consigo misma.

John P. Newman hábilmente presenta estas distinciones en la santidad en un artículo titulado, “Santidad bíblica”, publicado en la revista, *Treasury* (noviembre de 1888). Dice: “¿Qué es la santidad bíblica? ¿Podremos encontrar su idea germinal? ¿Podremos depender de la ayuda divina para asegurar la mente del Espíritu? ... En su sentido radical, la santidad parece ser el afecto peculiar con el cual un ser de virtud perfecta considera el mal moral. En una palabra, es claramente el aborrecimiento de todo lo que un Dios santo ha prohibido: ‘Muy limpio eres de ojos para ver el mal’ [Habacuc 1:13]. No se puede aplicar una prueba más severa a nuestra condición espiritual. ... El elogio del Padre a su Hijo, y la razón por la cual le asigna al Hijo realeza eterna es, ‘Has amado la justicia y odiado la maldad, por lo cual te ungió Dios, el Dios tuyo, con óleo de alegría más que a tus compañeros’ (Hebreos 1:9). En este aborrecimiento del pecado y amor por la santidad se halla el significado profundo del mandato: ‘Sed santos, porque yo soy santo’ [1 Pedro 1:16]. Si pasamos de la antigua dispensación a la nueva, aquí también encontramos que implica un estado de pureza y un acto de obediencia. Cristo es el único maestro religioso conocido por el ser humano que demande de su pueblo una condición moral previa al acto. Él se ubica detrás del acto, detrás del móvil, detrás del pensamiento, y toma consciencia de ese estado moral del cual estos fluyen como efectos de una causa persistente. Su doctrina es que lo que pensamos y sentimos y hacemos son expresiones de carácter que se hallan a una mayor profundidad que la voluntad, a una mayor profundidad que los afectos, a una mayor profundidad que la conciencia; que este carácter es la suma de lo que el ser humano es, en todos sus apetitos, pasiones y tendencias; y que de su carácter emana la totalidad y finalidad del ser humano. Si Dios no hace acepción de personas, es alguien de carácter moral, y ha predeterminado la vida eterna. La demanda de Cristo de una condición moral antecedente a toda acción mental y física está en armonía con el orden de la naturaleza. Hay un estado pasivo de nuestra fuerza muscular y poderes intelectuales sobre los cuales lo activo depende, y de los cuales lo activo es la expresión viva. Si el brazo ha de ser fuerte para defender, los músculos tienen que

estar en estado saludable. Si las facultades de la mente responden a la voluntad, debe haber vigor latente en el intelecto. La naturaleza moral del ser humano es tanto pasiva como activa. Si los afectos han de responder solo a objetos de pureza, y la conciencia solo a la voz de lo justo, y la voluntad solo al llamado del deber, deberá haber pureza y fortaleza inherentes en todos nuestros poderes morales, cuando quiescentes; esto es el significado glorioso de las palabras de nuestro Señor: “Viene el príncipe de este mundo y él nada tiene en mí”, nada en mi naturaleza o espíritu, nada en mis pensamientos o móviles, nada en mis palabras o hechos, porque subyacente tras todo esto está mi estado de pureza. ... En este sentido evangélico, y situada detrás de ese odio al pecado y de ese estado de pureza, la santidad es el reajuste de toda nuestra naturaleza por el que los apetitos y propensidades inferiores son subordinados, y los poderes intelectuales y morales son restaurados a su supremacía, y Cristo reina en un alma completamente renovada”. Por lo tanto, no solo en un sentido amplio incluye la entera santificación la pureza y el amor perfecto, sino que la santidad es tal que incluye a ambas en una naturaleza más profunda y tan completamente renovada y ajustada por la obra del Espíritu que su expresión misma es amor por la justicia y odio a la iniquidad.

El elemento divino y humano en la entera santificación. Hemos caracterizado la entera santificación como negativa en el sentido amplio de que es purificación del pecado, y positiva en el sentido de que es devoción plena a Dios. También hemos notado que la santidad abarca ambos aspectos, sin embargo expresa en un contraste más profundo y fundamental una naturaleza que a la vez se manifiesta en amor por la justicia y odio a la iniquidad. Estos deben considerarse como aspectos fundamentales de la experiencia humana o de la obra divina efectuada en el corazón humano. Pero ahora tenemos que poner esa experiencia humana total en contraste con el elemento divino por el cual es efectuada, y poner a ambos en su relación propia la una con el otro. La transformación humana es efectuada solo con el fin de que los corazones de los seres humanos puedan ser preparados para la morada divina. Hay tanto una relación de salvación del pecado como también el establecimiento de un compañerismo nuevo y santo. La eficacia de la expiación es tanto directa como indirecta. Es directa no solo en que quita el velo de los pecados actuales que esconden el rostro de Dios, sino que hace un camino nuevo y vivo a través del segundo velo de las condiciones de pecado purificando al alma de la mente carnal, trayén-

dola así a la presencia de Dios. Es indirecta en que asegura el poder del Espíritu Santo que lleva su virtud o eficacia hasta el ser humano interior. Es el don del Espíritu Santo. “Este don purifica el corazón. Y esto significa la destrucción del cuerpo de pecado, la remoción de la mente carnal. Significa también algo más; es algo más que una limpieza de la casa. Este don es el don de sí mismo. La casa es limpiada, purificada, a fin de poder recibir al Huésped. La prepara para su morada. ... Nada, ni siquiera la investidura celestial, aparte de la personalidad que mora, puede conferirle al ser humano poder para la vida o el servicio cristianos. El hacer al ser humano sin culpa y puro, aun cuando Dios haya hecho provisión para ello, no es suficiente. Si se dejara así, el ser humano sería presa fácil del diablo y del mundo, y sería completamente incapaz de hacer la obra de traer a hombres y mujeres a Dios. Permanecemos por fe, que es lealtad de corazón a Dios, un anhelo intenso, nuestro mirar fijo y confiado a su rostro; pero ello no sería suficiente, a menos que Dios provea que en ese corazón su presencia divina venga y lo llene de sí mismo. Lo guarda. Actúa en él y a través de él. Viene a ser su templo y su base de operaciones. La Biblia insiste en que debemos tener santidad de corazón, pero no podemos confiar en un corazón santo; solo podemos confiar en Aquél que mora en ese corazón” (Phineas F. Bresee, *Sermons*, 7, 8, 27).³⁴ La entera santificación, según la efectúa el bautismo con el Espíritu Santo, debe por tanto considerarse como una experiencia que abarque tanto “la limpieza del corazón de pecado como la presencia permanente del Espíritu Santo que le confiere poder al creyente para la vida y el servicio”. Aquí la experiencia de la entera santificación se separa claramente de la justificación y de la regeneración que la preceden, y a la vez queda protegida de la errónea teoría de la tercera bendición, la cual considera la entera santificación solo como una obra de limpieza, seguida por el bautismo con el Espíritu Santo como un don adicional de poder.³⁵ El bautismo con el Espíritu Santo es, por tanto, “el bautismo con Dios. Es un quemar la paja, pero es también la revelación en nosotros, y la manifestación a nosotros, de la personalidad divina llenando todo nuestro ser”.

LA PERFECCIÓN CRISTIANA

La perfección cristiana en el sentido crítico representa el aspecto positivo de la experiencia que se conoce teológicamente como entera santificación o perfección cristiana. Sin embargo, la entera santifica-

ción, como término, se aplica más al aspecto de limpieza del pecado o al ser hecho santo, en tanto que la perfección cristiana recalca especialmente la norma del privilegio asegurado al creyente por la obra expiatoria de Jesucristo. “Damos el nombre ‘perfección cristiana’”, dice Juan Fletcher, “a esa madurez de gracia y santidad que creyentes adultos y maduros alcanzan bajo la dispensación cristiana; y así distinguimos esa madurez de gracia tanto de la madurez de gracia que pertenece a la dispensación de los judíos debajo de nosotros, como de la madurez de gloria que pertenece a los santos que han partido y están sobre nosotros. Por tanto, por perfección cristiana nos parece entender no otra cosa sino el racimo y la madurez de gracias que componen el carácter cristiano en la iglesia militante. En otras palabras, la perfección cristiana es una constelación espiritual compuesta de estas misericordiosas estrellas: arrepentimiento perfecto, fe perfecta, humildad perfecta, mansedumbre perfecta, autonegación perfecta, resignación perfecta, esperanza perfecta, caridad perfecta para nuestros enemigos visibles así como para nuestras relaciones terrenales; y sobre todo, amor perfecto para nuestro Dios invisible, a través del conocimiento explícito de nuestro mediador, Jesucristo. Y así como esta última estrella siempre es acompañada por todas las otras, al igual que Júpiter lo es por sus satélites, nosotros frecuentemente usamos, como lo hace el apóstol Juan, la frase ‘amor perfecto’ en vez de la palabra ‘perfección’, entendiéndolo por ella el amor puro de Dios derramado por el Espíritu Santo en los corazones de los creyentes establecidos, el cual se les da abundantemente bajo la plenitud de la dispensación cristiana”. Aquí la palabra *perfección*, usada en relación a las gracias del Espíritu, debe ser entendida solo en referencia a su *calidad*, como siendo pura y sin mezcla, no a su *cantidad*, como si excluyera el crecimiento y desarrollo.

Ideas equivocadas de la perfección cristiana. Hay numerosos conceptos equivocados respecto a la perfección cristiana que deben aclararse antes de poder tener el entendimiento correcto y el debido aprecio de esta obra del Espíritu Santo. El término parece implicar una norma de excelencia que los que están correctamente informados nunca reclaman. Por tanto, cuando se usa así el término, es mejor que siempre vaya acompañado con adjetivos que lo protejan, tales como *cristiana* o *evangélica*. Si se entiende correctamente, no puede haber objeción ni a la doctrina ni a la experiencia. (1) La perfección cristiana no es perfección *absoluta*. Solo Dios posee tal perfección. En ese sentido, “Nadie es bueno sino uno: Dios” (Mateo 19:17). Toda otra bondad es

derivada. Así también, solo Dios es perfecto, aunque sus criaturas sean también perfectas en un sentido relativo, de acuerdo a su naturaleza y a su clase. (2) No es perfección *angelical*. Los santos ángeles son seres no caídos y, por tanto, retienen sin defectos sus facultades nativas. No son capaces de cometer errores, como es el caso con el ser humano en su presente estado de debilidad y flaqueza, y por consiguiente tienen una perfección que le es imposible a la humanidad. (3) No es perfección *adámica*. El hombre fue hecho un poco menor que los ángeles, y sin duda que en su estado prístino poseyó una perfección desconocida al ser humano en su presente estado de existencia. (4) No es una perfección en el *conocimiento*. En la caída, no solo se pervirtió la voluntad del ser humano y sus afectos fueron alienados, sino que también su intelecto se oscureció. De aquí que de su entendimiento defectuoso emanen opiniones erróneas respecto a muchos asuntos, llevándolo a juicios falsos y a prejuicios equivocados en los afectos. (5) No es inmunidad de la tentación o de la susceptibilidad al pecado. Ambas cosas son esenciales a un estado de probación. Nuestro Señor Jesucristo fue tentado de la misma manera que nosotros, pero sin pecado.³⁶

Implicaciones de la doctrina. Antes de considerar el significado bíblico de la perfección cristiana, también será bueno dar atención a algunas implicaciones de la doctrina. (1) Esta perfección es *evangélica* por cuanto se opone a una perfección legal, “--pues la Ley nada perfeccionó-- y se introduce una mejor esperanza” (Hebreos 7:19). La perfección cristiana es, entonces, de gracia en el sentido de que Jesucristo trae a su pueblo a la terminación o perfección bajo la presente economía. Juan Wesley nunca usó el término “perfección sin pecado” debido a su ambigüedad. Los que son justificados son salvos de sus pecados; los que son enteramente santificados son limpios de todo pecado; pero los que son así justificados y santificados pertenecen a una raza que se encuentra todavía bajo la maldición del pecado original, y llevará las consecuencias de ese pecado hasta el fin de las edades. El término perfección, sin embargo, es propio, ya que “ahora, aparte de la Ley, se ha manifestado la justicia de Dios... la justicia de Dios por medio de la fe en Jesucristo, para todos los que creen en él” (Romanos 3:21-22). Esta justicia es forense, pero en correlación con ella el pecado es purgado del alma y el amor perfecto de Dios es derramado en el corazón por el Espíritu Santo. Esto también es un acto completo o perfecto aun cuando el amor así impartido sea capaz de crecimiento eterno. Además, el término perfección es propio porque somos conformados a la imagen

de su Hijo, esto es, somos hechos hijos por un acto terminado, y como hijos podemos ser hechos limpios de toda enfermedad espiritual. El resultado de esto es un estado de perfección de gracia, o evangélica. (2) El término perfección cristiana es *relativo*. Frecuentemente se les acusa a los que usan este término de rebajar su significado con el fin de hacerlo conformarse a la experiencia de aquellos que profesan la bendición. Nosotros negamos que sea rebajar la norma, aunque libremente admitimos que es un “acomodamiento”, para usar el término de William Burton Pope, el acomodamiento que lleva el sello de la condescendencia y benignidad de Dios. Es una perfección que, cuando se considera en relación a la perfección absoluta de Dios, nunca puede alcanzarse, ya sea en esta vida o en la venidera; pero cuando se considera en relación a la economía presente, marca una finalidad en el sentido de que significa la libertad de la naturaleza espiritual de la contaminación del pecado. Es verdad que este espíritu redimido y perfecto habita en un cuerpo que es miembro de una raza pecadora, pero su espíritu puede ser elevado de la obscuridad a la luz, aun cuando su cuerpo permanezca en la “lodosa vestidura decadente” que tenía antes de que su espíritu fuera redimido. Por consecuencia, está todavía plagado de flaquezas en el sentido de que el alma está bajo la influencia de las cosas materiales, y permanecerá así hasta que la criatura misma sea revestida de incorrupción y de inmortalidad. (3) La perfección cristiana es *probatoria*. Es un estado que siempre está bajo la ley ética y, por lo tanto, deberá ser protegido por la contante vigilancia, y conservado por gracia divina. Sin embargo, mientras estemos en esta vida, no importa qué tan profunda sea nuestra devoción, o cuán ferviente nuestra vida religiosa, habrá fuentes de peligro dentro de nosotros. En nuestra naturaleza, y como elementos esenciales de ella, existen apetitos, afectos y pasiones sin los cuales no estaríamos capacitados para este presente estado de existencia. Son inocentes en sí mismos, pero siempre tienen que mantenerse bajo el control de la razón, la conciencia y la gracia divina. La tentación original fue una apelación sagaz a elementos humanos no depravados sino frescos de la mano de Dios. El deseo por la comida placentera no es pecaminoso en sí mismo, ni lo es el gusto artístico que se delita en las hermosas formas y colores. Tampoco podemos condenar el deseo del desarrollo intelectual o de adquirir conocimiento. Estos son elementos originales y esenciales de la naturaleza humana, y si no hubieran existido antes de la caída, la tentación hubiera sido imposible. El mal estuvo en la perversión de las

facultades dadas por Dios. Por lo tanto, argüir que la perfección cristiana destruya o erradique los elementos esenciales de la naturaleza humana, o que el hombre o la mujer no puedan gozar la perfección de espíritu mientras que estos elementos permanezcan, es totalmente malentender la naturaleza de esta experiencia. Lo que la perfección cristiana hace es dar gracia para regular estas tendencias, afectos y pasiones, y sujetarlas a las altas leyes de la naturaleza humana. (4) Una última cosa: la perfección cristiana es *mediada*.³⁷ No es un triunfo del esfuerzo humano, sino una obra efectuada en el corazón por el Espíritu Santo en respuesta a la fe sencilla en la sangre de Jesús. Somos guardados por su intercesión permanente: “No ruego que los quites del mundo, sino que los guardes del mal” (Juan 17:15).

El concepto fundamental de la perfección cristiana. Lo que determina el aspecto del privilegio pleno del cristiano en Cristo es la norma del Nuevo Testamento del amor como cumplimiento de la ley (Mateo 22:40; Gálatas 5:14). Esto solo se puede entender en relación con el nuevo pacto. Visto desde la perspectiva humana, donde Cristo es considerado como la “seguridad del pacto”, se nos dice que “éste es el pacto que haré con la casa de Israel después de aquellos días --dice el Señor--: Pondré mis leyes en la mente de ellos, y sobre su corazón las escribiré; y seré a ellos por Dios y ellos me serán a mí por pueblo” (Hebreos 8:10). Viéndolo desde el punto de vista de la norma divina en la cual Cristo es considerado como el “ministro del santuario”, se nos dice: “Éste es el pacto que haré con ellos después de aquellos días, dice el Señor: Pondré mis leyes en sus corazones, y en sus mentes las escribiré”, añade: ‘Y nunca más me acordaré de sus pecados y transgresiones’, pues donde hay remisión de estos, no hay más ofrenda por el pecado” (Hebreos 10:16-18). Dos cosas sobresalen claramente en estos textos: (1) La seguridad del pacto. Las dos cosas inmutables mencionadas aquí, en las cuales es imposible que Dios mienta, significan el ministro del santuario por un lado, y la garantía del pacto por el otro, y por lo tanto los aspectos divinos y humanos se enfocan en el solo ser teantrópico. Esto le da seguridad al nuevo pacto. (2) La naturaleza del pacto. Esto es la vida plena del amor hecho perfecto en el corazón por la agencia del Espíritu Santo. El amor puro reina supremamente, sin los antagonismos del pecado. El amor es la fuente de toda actividad. El creyente, habiendo entrado a la plenitud del nuevo pacto, hace por naturaleza las cosas contenidas en la ley, y por tanto se dice que la ley ha sido escrita en su corazón. “En esto se ha perfeccionado el amor en

nosotros, para que tengamos confianza en el día del juicio, pues como él es, así somos nosotros en este mundo. En el amor no hay temor, sino que el perfecto amor echa fuera el temor, porque el temor lleva en sí castigo. De donde el que teme, no ha sido perfeccionado en el amor” (1 Juan 4:17-18).³⁸

El apóstol Pablo usa una ilustración que tiene que ver directamente con este tema: “Pero también digo: Entre tanto que el heredero es niño, en nada difiere del esclavo, aunque es señor de todo, sino que está bajo tutores y administradores hasta el tiempo señalado por el padre” (Gálatas 4:1-2). Aquí tenemos que distinguir la diferencia entre dos cosas: (1) el crecimiento y desarrollo del niño por el que es llevado a un grado relativo de madurez; y (2) una promulgación legal que declara oficialmente que ha entrado en su herencia. Haber hecho esta declaración sin un periodo propio de preparación hubiera sido dispar la herencia; haber omitido la declaración hubiera dejado su estado legal indefinido e incierto. No es el mero hecho de crecer el que le da al joven el derecho pleno de ciudadanía. Un grado relativo de madurez, el cual en la esfera natural solo puede venir por crecimiento físico y mental, puede ser la base del acto judicial, pero él llega a la madurez, o cesa de ser un menor de edad y alcanza su mayoría de edad, solo en un tiempo señalado y en conformidad con la ley. En ese momento llega legalmente a ser adulto, con todos los derechos y privilegios de ciudadanía en la mancomunidad. Así también en el ámbito espiritual hay un periodo de crecimiento subsecuente a la regeneración que precede a su madurez plena; y habrá crecimiento aún más acelerado después, pero el crecimiento no lleva a la perfección cristiana. Esta se logra por una declaración judicial. Es un acto declarativo, efectuado por el Espíritu por medio de la fe. Así como en la justificación hay un acto judicial en la mente de Dios acompañado por una obra del Espíritu que imparte vida al alma, de igual manera en la perfección cristiana hay un acto declarativo acompañado por la obra purificadora del Espíritu Santo. Entonces, ¿cuándo es ese tiempo señalado por el Padre, el tiempo cuando el niño llega a la adultez, cuando deja de ser un menor y llega a la mayoría de edad? Cuando se somete al bautismo con el Espíritu Santo (Mateo 3:11-12; Hechos 1:5) que purifica el corazón de pecado (Hechos 15:9) y lo llena con el amor divino (Romanos 5:5). No se necesita aquí un tiempo prolongado. Solo se requiere que el creyente sienta su necesidad y vea sus privilegios en Cristo Jesús.³⁹ En Hebreos 5:12-14 se nos dice que, por medio del ejercicio de sus sentidos, el

creyente llega a discernir tanto el bien como el mal, encontrando dentro de sí la mente carnal que lucha contra la nueva vida en su alma. También encuentra que Dios ha prometido limpieza de todo pecado por la sangre de Jesús. Echa mano de las promesas de Dios y, en un momento, el Espíritu Santo purifica su corazón por la fe. En ese instante vive la vida plena de amor. El amor es hecho perfecto en él, por lo cual las condiciones del nuevo pacto se cumplen perfectamente en él.⁴⁰ La ley de Dios se escribe en su corazón. Su estado espiritual ya no es el de un niño sino el de una persona mayor, un *teleion*, o “uno de los perfectos”. Aquí la perfección se “refiere especialmente a la plenitud de conocimiento espiritual que se manifiesta en la profesión cristiana como antítesis de la niñez”. El adjetivo griego usado aquí significa ser adulto. De aquí que el escritor sagrado siga inmediatamente con esta exhortación: “Por tanto, dejando ya los rudimentos de la doctrina de Cristo, vamos adelante a la perfección” (Hebreos 6:1). Aquí la palabra *teleiôteta* es el sustantivo de la palabra usada en Hebreos 5:14, y es “representada no como algo que se ha alcanzado por el paso del tiempo, o por un crecimiento inconsciente, y lo que es menos, algo alcanzable solo al morir... sino que aquí la preposición griega ‘a la’ abarca tanto el movimiento a un lugar como el descansar en él, no pudiendo significar un ideal inalcanzable” (Daniel Steele, *Half Hours with St. Paul*, 113). El verbo *pherometha* significa seguir adelante y se usa con *epi*, a, como la meta que se ha de alcanzar; y como indica Delitzsch, “combina la noción de un impulso desde afuera con aquella de un ávido deseo de seguir rápidamente adelante”. Podemos concluir, entonces, que no hay nada más claro en la Biblia que el que haya una perfección que se puede alcanzar en esta vida; que esta perfección consiste solo en una vida de amor perfecto o el amar a Dios con todo el corazón, alma, mente y fuerza; que esta perfección en amor no se refiere al grado de ese estado o a la cantidad de amor, sino a su pureza y calidad; que ese estado de amor perfecto es consecuencia de la purificación del corazón de todo pecado, a fin de que el amor permanezca solo y supremo; que esta purificación es lograda instantáneamente por el bautismo con el Espíritu Santo; que el estado resultante de amor perfecto es considerado un haber llegado a ser adulto en gracia, en el sentido de que el creyente entra a la plenitud de los privilegios bajo el nuevo pacto; y finalmente, en tanto que este amor es el cumplimiento de la ley, ese estado de amor puro o perfecto se conoce como perfección cristiana.

Distinciones importantes. Es necesario enfatizar algunas distinciones importantes con respecto a la perfección cristiana con el fin de preservar la doctrina de errores comunes que se levantan contra ella.

1. Debe distinguirse cuidadosamente entre la pureza y la madurez. No hacerlo servirá de base a prácticamente todas las objeciones a la entera santificación. La pureza es resultado del limpiamiento de la contaminación del pecado; la madurez es resultado del crecimiento en la gracia. La pureza se recibe por medio de un acto instantáneo; la madurez es gradual y progresiva, y es siempre indefinida y relativa. Cuando, por tanto, hablamos del amor perfecto, nos referimos solamente a su calidad, como algo que no se mezcla con el pecado, y no a su grado o cantidad. En cuanto a la madurez, la Biblia enseña que el amor y todas las gracias del Espíritu han de aumentar y abundar más y más. Ya hemos indicado que la perfección cristiana ha de considerarse como la adultez en contraste con la niñez espiritual; pero esto es cierto solo en el sentido de haber sido limpiado de todo pecado, y por ello haber sido llevado a la plenitud del nuevo pacto de amor. Desde el punto de vista de crecimiento en la gracia y entendimiento espiritual hay “niños” y “jóvenes” en el estado de la entera santificación, como también los hay de experiencia más madura. Una comprensión clara de la diferencia entre la pureza y la madurez evitará confusión tanto en la doctrina como en la experiencia de la perfección cristiana.⁴¹

2. Debe hacerse una distinción entre flaquezas y pecados. El pecado en el sentido en que se usa aquí es una transgresión voluntaria de una ley conocida. Las flaquezas son transgresiones involuntarias de la ley divina, sea conocida o desconocida, y son consecuentes con la ignorancia o debilidad de parte del ser humano caído. Son inseparables de la mortalidad. El amor perfecto no trae perfección de conocimiento, y por tanto es compatible con los errores tanto en juicio como en práctica. Tal parece que no habrá remedio para las flaquezas hasta que el cuerpo sea redimido de las consecuencias del pecado en la glorificación. Las flaquezas traen humillación y dolor, pero no culpa y condenación. Estas últimas atañen solo al pecado. Ambas, no obstante, necesitan la sangre del rociamiento. El estudiante cuidadoso de los ritos levíticos de purificación habrá notado que los errores y las flaquezas del individuo hebreo eran removidos solo por el rociamiento de la sangre (Hebreos 9:7), en tanto que el pecado siempre demandaba una ofrenda especial. Es por esa razón que sostenemos que no solo hay un acto definido de limpieza del pecado, pero también un continuo rociamiento de la

sangre por nuestras transgresiones involuntarias.⁴² Tanto la Biblia como el testimonio de la experiencia humana toman en cuenta esta distinción entre los pecados y las flaquezas. Judas dice: “A aquel que es poderoso para guardaros sin caída [*apaístous* o librarnos de caer; la Vulgata dice, *sine peccato*, sin pecado] y presentaros [*stesai*, poneros en la presencia de su gloria] sin mancha [*amoomous*, sin mancha, sin tacha, irreprochable] delante de su gloria con gran alegría” (Judas 24). Podemos ser guardados del pecado en esta vida, seremos presentados sin tacha solo en nuestro estado glorificado.⁴³

3. La tentación es compatible con el grado más alto de perfección evangélica. Jesús fue santo, sin tacha, sin contaminación y separado de los pecadores, y fue tentado en todo según nuestra semejanza pero sin pecado. La tentación parece estar necesariamente incluida en la idea de la probación. Ninguna tentación ni sugestión maligna se vuelve pecado a menos que sea tolerada y valorizada por la mente. Mientras que el alma mantenga su integridad, permanecerá indemne, no importa que tan prolongada o grave pueda ser la tentación. Pero aquí surgen varias preguntas. (1) ¿Cuándo llega a ser pecado la tentación? A esta pregunta tan difícil, el obispo Foster contesta: “El pecado comienza cuando la tentación comienza a hallar simpatía interna, si se sabe que es una solicitud a pecar. Mientras que sea rechazada prontamente y con pleno y robusto acuerdo del alma, y que no haya indicación de simpatía interna, no habrá pecado” (R. S. Foster, *Christian Purity*, 55). (2) ¿Cuál es la diferencia entre las tentaciones de los que son enteramente santificados y de los que no lo son? La diferencia radica en que en los no santificados la tentación incita la corrupción natural del corazón con su inclinación hacia el pecado, mientras que en los enteramente santificados la tentación es enfrentada con resistencia uniforme. (3) Pero, ¿cómo puedo yo distinguir entre la tentación del enemigo y la mente carnal o corrupción de mi propio corazón?⁴⁴ Juan Wesley admite que en ocasiones, “es imposible distinguir sin el testimonio directo del Espíritu”. Pero, por lo general, no hay necesidad de confusión. En el alma santificada hay una plenitud de amor, de humildad y de todas las gracias del Espíritu, de forma tal que la tentación al orgullo, a la ira, o a cualquiera de las obras de la carne es enfrentada con el rechazo inmediato de todo el ser. La santidad en el ser humano, como en Cristo, se encuentra en el carácter ético fundamental que ama la justicia y aborrece la iniquidad. Puede que la tentación y la prueba nos parezcan males, pero en realidad son los métodos de Dios para

establecer al creyente en la santidad, y prepararlo para la vida venidera.⁴⁵ Por ellos Dios vacía las apelaciones del mundo de su urgencia, y fortalece los móviles de fidelidad en su reino. “Bienaventurado el hombre que soporta la tentación, porque cuando haya resistido la prueba, recibirá la corona de vida que Dios ha prometido a los que lo aman” (Santiago 1:12; Hebreos 12:11).

La perfección cristiana como experiencia presente. La perfección cristiana, tal como lo hemos demostrado, no es nada más ni nada menos que un corazón vacío de todo pecado y lleno de amor puro a Dios y a las personas. Como tal, es un estado no solo alcanzable en esta vida sino que es la experiencia normal de todos los que viven en la plenitud del nuevo pacto. Es el resultado de una operación divina del Espíritu Santo, prometida en el Antiguo Testamento y cumplida en el Nuevo Testamento por el don del Espíritu como Paraclete o Consolador. “Y circuncidará Jehová, tu Dios, tu corazón, y el corazón de tu descendencia, para que ames a Jehová, tu Dios, con todo tu corazón y con toda tu alma, a fin de que vivas.” (Deuteronomio 30:6). “Yo a la verdad os bautizo en agua para arrepentimiento, pero el que viene tras mí, cuyo calzado yo no soy digno de llevar, es más poderoso que yo. Él os bautizará en Espíritu Santo y fuego. Su aventador está en su mano para limpiar su era. Recogerá su trigo en el granero y quemará la paja en fuego que nunca se apagará” (Mateo 3:11-12). Que estos pasajes bíblicos se refieren a una limpieza espiritual, Pedro lo confirma cuando dice que “ninguna diferencia hizo entre nosotros y ellos, purificando por la fe sus corazones” (Hechos 15:9). Respecto a la manera en que esta obra se efectúa, la Biblia es clara: es siempre por la fe sencilla en la sangre expiatoria de Jesucristo, siendo esta sangre de la expiación no solo la única base de lo que Cristo ha comprado para nosotros, sino la ocasión de aquello que su Espíritu obra en nosotros.⁴⁶ La Biblia tampoco enseña que se demanda un grado más alto de fe para la santificación que para la justificación. Lo que se requiere en toda operación de gracia no es tanto la fuerza de la fe sino su pureza. Además, no se demanda un grado específico de convicción como prerrequisito para esta fe; todo lo que es esencial es una creencia firme en que esta gracia se necesita, y que Dios la ha prometido. En todo caso de perfección evangélica, tres cosas se ven claramente: (1) La conciencia del pecado innato y el hambre y la sed por una conformidad plena a la imagen de Cristo. (2) Una convicción firme a la luz de las provisiones bíblicas de que el ser limpio de todo pecado no solamente es un

privilegio sino un deber. (3) Debe haber una sumisión perfecta del alma a Dios conocida comúnmente como consagración, y debe ser seguida por un acto de fe sencilla en Cristo, una confianza segura en Él para la bendición prometida.⁴⁷ “La voz de Dios a tu alma es: Cree y sé salvo. La fe es la condición, y la única condición, de la santificación, exactamente como lo es de la justificación. Ningún ser humano será santificado hasta que crea; y todo ser humano cuando crea será santificado” (Juan Wesley, *Works*, II:224). “Pero ¿qué es esa fe por la cual somos santificados, salvos del pecado y perfeccionados en amor? Esa fe es la evidencia divina o convicción de que (1) Dios ha prometido esta santificación en la Biblia. (2) Es una evidencia divina o convicción de que lo que Dios ha prometido, lo puede hacer. (3) Es una evidencia divina o convicción de que Él puede y quiere hacerlo ahora mismo. (4) A esta confianza en que Dios puede y está dispuesto a santificarnos ahora mismo, se necesita añadir una cosa más: una evidencia o convicción de que Él lo hace” (Juan Wesley, *Sermons*, I:390). Los primeros teólogos definían la fe como el *asentimiento* de la mente, el *consentimiento* de la voluntad, y la *reclinación* con una confianza indudable en los méritos expiatorios de Jesucristo. Como hemos indicado previamente, la fe es incompleta sin el elemento de la confianza.⁴⁸

Evidencias de la perfección cristiana. Es el testimonio uniforme de los que creen y enseñan la doctrina wesleyana de la perfección cristiana que el Espíritu da testimonio de esta obra de gracia en el corazón exactamente de la misma manera que da testimonio de la doctrina cristiana de la adopción como hijos. Dice Juan Wesley: “Nadie debe creer que la obra es hecha hasta que se haya agregado el testimonio del Espíritu que testifique de su entera santificación tan claramente como de su justificación. ... Lo sabemos por el testimonio y por el fruto del Espíritu (Juan Wesley, *A Plain Account*, 79, 118). J. Glenn Gould dice: “Esta seguridad interna se compone de tres distintas fases. Esto es, son lógicamente distintas, aunque la experiencia que el pecador tenga de ellas parezca instantánea. Las fases son: (1) el testimonio del propio corazón del que busca la experiencia; (2) el testimonio de la Palabra de Dios; y (3) la iluminación interna del Espíritu Santo” (J. Glenn Gould, *The Spirit's Ministry*, 8). El alma santificada puede saber por el testimonio de su propio espíritu y el del Espíritu Santo que la sangre de Jesucristo la ha limpiado de todo pecado. Aquí tenemos el testimonio de la conciencia, el cual no podemos dudar, como imposible es dudar

de nuestra propia existencia. Además está el testimonio directo y positivo del Espíritu testificador.⁴⁹

A las evidencias bíblicas ya citadas, podemos añadir también estos ejemplos personales que confirman la doctrina evangélica de la perfección. “Noé, hombre justo, era perfecto entre los hombres de su tiempo” (Génesis 6:9). Job era “un hombre perfecto y recto, temeroso de Dios y apartado del mal” (Job 1:1). Zacarías y Elisabet, “eran justos delante de Dios y andaban irreprensibles en todos los mandamientos y ordenanzas del Señor” (Lucas 1:6). Nuestro Señor dijo de Natanael: “¡Aquí está un verdadero israelita en quien no hay engaño!” (Juan 1:47). También el apóstol Pablo habla de los que en la iglesia apostólica eran evangélicamente perfectos: “Sin embargo, hablamos sabiduría entre los que han alcanzado madurez en la fe” (1 Corintios 2:6); y, “Así que, todos los que somos perfectos, esto mismo sintamos” (Filipenses 3:15). Si tratáramos de presentar aquí el testimonio de los innumerables hombres y mujeres que han gozado la experiencia del amor perfecto, la tarea resultaría demasiado grande. Por muy inspiradores sean, no los podremos incluir. De todos modos, Shelby Corlett va a decir: “Un estudio de las biografías de los líderes cristianos revela el hecho de que, con muy pocas excepciones, todos tuvieron una segunda experiencia de crisis. Ciertamente no todos interpretarían esta experiencia en los términos wesleyanos de una ‘segunda bendición propiamente llamada’, pero también es cierto que esta segunda experiencia hizo un cambio distintivo en sus vidas y ministerios. Universalmente, los cristianos sin prejuicios anhelan y buscan una experiencia más profunda que la que obtienen en la regeneración. Son miles los que han gozado de una ‘segunda bendición’ sin ser instruidos en la verdad como la enseñan los que creen en el énfasis wesleyano sobre la doctrina de la entera santificación” (D. Shelby Corlett, *Herald of Holiness*, tomo 27, Núm. 11).

Cerramos este capítulo sobre “la perfección cristiana” o “la entera santificación”, con lo que consideramos que es la afirmación más clara jamás escrita, fuera de la inspiración divina, de esta doctrina y experiencia.⁵⁰ Consiste en una definición que Arvid Gradin le ofreció a Juan Wesley en 1738. A su regreso de las colonias británicas en Norteamérica, Wesley dijo: “He sostenido una larga conversación con Arvid Gradin en Alemania. Después de narrarme su experiencia le solicité que me diera por escrito una definición de la ‘plena certidumbre de fe’”. Gradin le dio la definición en latín, pero tanto la declaración en latín

como su traducción están incluidas en el libro de Wesley, *A Plain Account of Christian Perfection*, como sigue:

Requies in sanguine Christi: firma fiducia in Deum, et persuasio de gratia Divina; tranquillitas mentis summa, atque serenitas et pax; cum absentia omnis desiderii canalis, et cessatione peccatorum etiam interiorum.

“Descansar en la sangre de Cristo, una firme confianza en Dios, una persuasión de su favor; la más alta tranquilidad, serenidad y paz mental, con una liberación de todo deseo carnal, y una cese de todo pecado, aun de los interiores”.

“Esta”, dice Wesley, “es la primera explicación que jamás he oído de ser humano viviente alguno de lo que yo mismo había aprendido antes en los oráculos de Dios, y por lo cual había estado orando y esperando (junto a la pequeña compañía de mis amigos) durante varios años” (Juan Wesley, *A Plain Account of Christian Perfection*, 8).

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1. El obispo Foster dice de la santidad que ella “respira en la profecía, truena en la ley, murmura en la narrativa, susurra en las promesas, suplica en las oraciones, destella en la poesía, resuena en las canciones, habla en los tipos, brilla en las imágenes, da voces en el lenguaje y arde en el espíritu de todo el esquema, desde el alfa hasta la omega, desde su inicio hasta su final. ¡Santidad! ¡Santidad necesitada! ¡Santidad necesaria! ¡Santidad ofrecida! ¡Santidad alcanzable! ¡Santidad, una obligación presente, un privilegio presente, un disfrute presente: ese es el progreso y la integridad de su tema maravilloso! Es una verdad que brilla intensamente en todo, entretejiéndose a través de toda la revelación; es la gloriosa verdad que brilla y susurra, que canta y grita en toda su historia, y biografía, y poesía, y profecía, y precepto, y promesa, y oración; la gran verdad central del sistema. Lo asombroso es que no todos vean, o que alguien se levante a cuestionar una verdad tan evidente, tan gloriosa, tan llena de consuelo” (Foster, *Christian Purity*, 80).

Phineas F. Bresee consideraba la santidad como el objetivo del proceso de redención. Decía: “Ahora este bautismo con el Espíritu Santo es 'la bendición de Cristo' de que se habla en este texto. ... Es la suprema gloria de la obra de la salvación del alma. Todo lo que le antecedió le fue preparatorio. ¿Hablaron y escribieron los profetas; se quemaron sacrificios; se hicieron ofrendas; murieron mártires; dejó Jesús a un lado la gloria; enseñó y oró y abrió sus manos en la cruz; se levantó de entre los muertos y ascendió al cielo; está a la diestra de Dios?: todo fue preparatorio para este bautismo. Los seres humanos son convencidos de pecado, nacen de nuevo y son hechos nuevas criaturas a fin de que puedan ser bautizados con el Espíritu Santo. Esta obra completa la salvación del alma” (P. F. Bresee, *Sermons*, 100).

2. La doctrina de una limpieza de pecado en el purgatorio, como lo sostiene la Iglesia Católica Romana, es a veces incluida en las teorías de la liberación del pecado. La doctrina del purgatorio, sin embargo, está tan distanciada del pensamiento protestante, que aquí no hay que tenerla en cuenta.

“Que esta es una experiencia del aquí y el ahora, es algo que no necesito defenderlo. La dispensación del Nuevo Testamento descansa sobre ella. Ella es la piedra de coronación

- del arco de la redención. Remuévala de su lugar y el arco se derrumba en decadencia y ruina. Construya el arco y corónelo con este hecho todo abarcador y brillará en este mundo como reflexión gloriosa del arco iris sobre el trono, lleno de los desplegados colores de la gloria divina" (P. F. Bresee, *Sermons*, 164).
3. Una muy extensa clase de términos, quizá la más extensa de todas, muestra el estado del cristiano como uno de consagración a Dios. El ámbito entero de la fraseología ha sido transferido del servicio del antiguo templo al uso del nuevo templo o la iglesia. Abarca todos los aspectos del privilegio cristiano como uno de dedicación a Dios, sea esa dedicación externa o interna, efectuada por el Espíritu o presentada por el creyente. Pero la santificación aquí es vista como una bendición otorgada gratuitamente bajo el pacto de la gracia, por lo que debemos hasta cierto punto, aunque no totalmente, omitir sus relaciones éticas. Como privilegio del pacto, su principio es doble: la purificación del pecado, y la consagración a Dios; de ellos resulta el estado de santidad. Como don de la gracia, se declara perfecto en el designio del Espíritu; y se hace plena provisión para la entera santificación del creyente en la vida presente, toda vez que una plena provisión es hecha por la justicia consumada del Hijo y su condición como tal (Pope, *Compend. Chr. Th.*, III:28).
 4. El amor de Dios es la presencia secreta de Dios en nuestras almas, el cual se da como el Manifestado en bienaventuranza eterna a sus santos. Por consiguiente, el amor de Dios no es la vida interior del ser humano en un estado de exaltación, la vida de sensaciones de una mayor intensidad, sino un principio más alto injertado en el hombre: el Espíritu Santo. Estas palabras expresan la causa substancial, siendo el amor su efecto presente, aunque esencialmente sean lo mismo, ya que el amor de Dios puede ser considerado como parte del ser esencial de Dios en su manifestación más alta, es decir, el Espíritu Santo (el amor de Dios está solo donde Dios mismo está, porque Él es amor, y no tiene el amor como algo dentro de sí o junto a Él (Olshausen).
 5. En su forma más pura, el correcto misticismo ha moldeado en cada época un círculo interior de almas fervientes que han buscado los misterios más íntimos del reino de gracia a través de la disciplina ética más rigurosa. Desde tiempos inmemoriales, sus métodos han sido descritos como, *primero*, el camino de la PURIFICACIÓN; *segundo*, el camino de la ILUMINACIÓN; y *tercero*, el camino de la UNIÓN. Estos métodos pueden considerarse las respectivas respuestas a las doctrinas evangélicas de la purificación del pecado, la consagración del Espíritu, y el estado de santidad en abstracción del yo y de las cosas terrenales en compañerismo con Dios. Un estudio cuidadoso de la Primera Epístola de San Juan encontrará los seguros y profundos cimientos de este mejor misticismo. La misma ofrece los tres principios en su orden: "...la sangre de Jesucristo, su Hijo, nos limpia de todo pecado" (1:7), lo cual sería la purgación mística; "Vosotros tenéis la unción del Santo y conocéis todas las cosas" (2:20), lo cual sería la iluminación mística; "...el que permanece en amor permanece en Dios y Dios en él" (4:16), lo cual sería la perfecta unión. Es posible trazar un verdadero misticismo al interior de casi cada comunidad, y, donde se le encuentre, ha enseñado directa o indirectamente la perfección a la que el Espíritu de Dios eleva el espíritu del ser humano, combinando en su búsqueda la contemplación y la acción: la contemplación que es fe que espera pasivamente la más elevada energía del Espíritu Santo, y la acción que desempeña su santa voluntad (Pope, *Compend. Chr. Th.*, III:75).
 6. George B. Stevens dice que, "El Club Santo se formó en Oxford en 1729 para la santificación de sus miembros. Los hermanos Wesley buscaban la purificación, a cuyo mismo fin se les unió George Whitefield" (*History of Methodism*). Y no hay duda de que el ritual de la Iglesia de Inglaterra ayudó a los Wesley en su búsqueda de la doctrina y la experiencia. En el ritual de la Iglesia Episcopal Protestante se incluye la siguiente declaración: "Limpia los pensamientos de nuestros corazones, por la inspiración del Espíritu Santo, a fin de que te amemos perfectamente y que dignamente magnifiquemos tu nom-

bre, por medio de Jesucristo nuestro Señor”. “Concédenos guardarnos sin pecado en este día, y concédele a tu pueblo la gracia de resistir las tentaciones del mundo, de la carne y del diablo, y de seguirte con corazones y mentes puras”.

7. Carlos Finney niega que haya algún pecado o depravación moral que permanezca en el alma después de la regeneración, pero al hacerlo tiene que negar que los estados de la sensibilidad, en la cual ellos batallan contra las correctas determinaciones de la voluntad, clamando por indulgencias que la voluntad no puede permitir sin pecar, encierren pecado o depravación moral. Esto obliga a que la discusión se vuelque sobre el solo nombre por el que un estado mental es denominado, y no sobre el hecho de la existencia de ese estado. Que tales estados de sensibilidad existan después de la regeneración, es algo que todos deben admitir, pero mientras que los hombres de la antigua escuela los llaman depravación que permanece después de la regeneración, Finney niega que sean pecado, o depravación moral, afirmando que es depravación física, lo cual es una manera de referirse al mismo estado mental que otros llaman el pecado que permanece después de la justificación. ... Niega que a las sensibilidades del alma le pertenezcan cualidad moral alguna, por lo cual no incluye en su idea de la entera santificación la subyugación de las pasiones a la voluntad santificada, con la excepción del simple hecho de que la voluntad no sea gobernada por ellas, ni que endose o ejecute ninguno de sus irregulares movimientos. Estas son las palabras de Finney: “Es evidente que la santificación bíblica, y lo que le es propio al sentido del término, no consiste en un simple sentimiento de clase alguna. No es un deseo, ni un apetito, ni una pasión, ni una propensión, ni una emoción, ni tampoco ninguna clase o grado de sentimiento. No es un estado o fenómeno de la sensibilidad. Los estados de la sensibilidad, al igual que los de la inteligencia, son estados puramente pasivos de la mente, como se ha demostrado repetidas veces. Y estos, por supuesto, no pueden tener carácter moral en sí mismos. Los escritores inspirados emplean evidentemente los términos traducidos por el vocablo inglés santificar para designar un fenómeno de la voluntad o un voluntario estado de la mente” (compárese con Finney, *Syst. Th.*, II:200). Luther Lee, al comentar las anteriores declaraciones, dice: “Si todo lo anterior es cierto, parece inevitable concluir que todo ser humano es enteramente santificado en el momento en que quiera lo que es recto, y siendo que el señor Finney defiende la libertad de la voluntad, y que el ser humano posee el poder natural para querer lo que es recto, todos pueden santificarse a sí mismos en el momento por el acto de su voluntad. ... La posición del señor Finney sobre la santificación, como ha sido arriba presentada, aparenta ser defectuosa. ... El punto de vista del señor Finney sobre la santificación difiere demasiado materialmente de los sostenidos comúnmente por las otras escuelas de teología. Difere de ellas por cimentarse en la negación de que la depravación moral se extienda al estado de la inteligencia y la sensibilidad del alma, confinando enteramente la depravación al estado de la voluntad. Difere, en efecto, al hacerla incluir, de acuerdo al punto de vista arriba, solo un estado recto de la voluntad, entre tanto que otros sostienen que incluye un estado recto de todos los poderes y susceptibilidades del alma” (Luther Lee, *Elements of Theology*, 212-213).
8. Con todo y lo útil que fue ese amado hombre de Dios, el presidente Finney, no puedo sino pensar que hubiera guiado a muchos más a la experiencia de la santificación si hubiera sostenido una filosofía diferente. Él mismo había experimentado un maravilloso bautismo con el Espíritu Santo que lo hizo un ejemplo de “santidad y poder” para el mundo. Pero cuando trataba de guiar a otros a una experiencia similar a la suya, algo se interponía en su camino. El presidente Mahan dice de Finney: “Nadie disciplinaba a los creyentes más severamente, ni con más intensa e inagotable paciencia que el hermano Finney. Consternado por los que se apartaron tras su avivamiento, hizo los más fervientes esfuerzos para provocar entre los creyentes la permanencia en la vida espiritual. Reunía a sus estu-

diantes de teología y los instrúa a renunciar al pecado, a consagrarse a Cristo y a querer la obediencia. Y aunque renovaban su renuncia, su consagración y su propósito con toda la intensidad de que su naturaleza era capaz, no se les decía que ejercitaran la fe para la bendición, por lo que todos sus esfuerzos humanos y su consagración terminaban en deprimente fracaso, dejándolos en quejosa esclavitud bajo la ley del pecado y de la muerte” (Hills, *Fund. Chr. Th.*, II:253).

Un día, estando a solas con Dios en un denso bosque, le dije de manera clara y definitiva a mi Padre celestial que había una cosa que deseaba más que ninguna otra, y era estar consciente de que mi corazón era puro ante sus ojos... En ese estado vine a Oberlín, a servir como presidente de esta universidad. No había pasado sino poco tiempo de estar allí cuando surgió una interrogante general en la iglesia sobre el secreto divino de la vida santa, apelándose directamente al hermano Finney y a mí para que proveyéramos instrucción específica acerca del tema, lo cual indujo en mí un intenso e indescriptible deseo por el secreto. Habiéndome centrado mi ser entero en ese solo deseo, se levantó la nube, quedando yo de pie ante la clara luz del rostro de Dios. Ahora el secreto me era claro, y también supe que conocía la manera de guiar a otros a la calzada del Rey (*Baptism of the Holy Ghost*, 108). Antes de esto Mahan indica que su error consistía en lo siguiente: “Cuando pensé sobre mi culpa y mi necesidad de la justificación, miré a Cristo exclusivamente, como debí haberlo hecho”. “Para la santificación, por el otro lado, para yo vencer (al mundo, la carne y el diablo), había dependido mayormente en mis propias resoluciones. Debí mirar a Cristo para mi santificación tanto como lo hice para mi justificación, y por la misma razón” (*Asa Mahan*).

9. Un antinomiano es un profesante del cristianismo que es *antinomos*, tan contrario a la ley de Cristo como lo es a la ley de Moisés. Permite que la ley de Cristo sea la regla para la vida, pero no que sea una regla de juicio para los creyentes, destruyendo así de un solo golpe esa ley como ley, ya que no es ley para ellos, puesto que es evidente que no es regla una regla por la cual la observancia o no observancia personal de los que están sujetos a Cristo puedan ser jamás eximidos o condenados. De aquí que afirme que los cristianos no puedan ser justificados ante Dios por su obediencia personal a la ley de Cristo, puesto que tampoco pueden serlo por su obediencia a la ley ceremonial de Moisés. Todavía más, cree que el mejor de los cristianos quebranta perpetuamente la ley de Cristo, y que nadie jamás la cumplió sino Jesucristo mismo; y que seremos justificados o condenados ante Dios, en el gran día, no por cómo seremos personalmente encontrados como cumplidores o quebrantadores de la ley de Cristo, sino por cómo Dios habrá encontrado establecer arbitrariamente, o no establecer, desde antes de la fundación del mundo, a nuestro favor, los méritos de Cristo al Él haber guardado su propia ley. Por lo tanto, el antinomiano espera estar de pie en el gran día sencillamente por lo que él llama “la justicia imputada de Cristo” (John Fletcher, *Checks to Antinomianism*).
10. Los principios que subyacían tras el antinomianismo de los Hermanos Plymouth eran esencialmente los mismos que caracterizaban a los moravos del tiempo de Juan Wesley y a los anabaptistas que tanto le preocupaban a Lutero. Wesley resumió las diferencias entre los moravos y los metodistas de la siguiente forma: “La diferencia entre la doctrina morava y la nuestra descansa en lo siguiente: ellos creen y enseñan (1) que Cristo ha hecho todo lo que era necesario para la salvación de la humanidad; (2) que, por consiguiente, nosotros no hemos de hacer nada como necesario a la salvación, sino sencillamente creer en Él; (3) que hay solo un deber, un mandamiento, a saber, creer en Cristo; (4) que Cristo ha quitado todos los demás mandamientos y deberes, habiendo ‘abolido la ley’ en su totalidad, y que el creyente es por tanto ‘libre de la ley’, y que no está obligado a hacer ni a omitir nada, siendo inconsistente con su libertad hacer algo que se le mande; (5) que somos santificados enteramente en el momento en que somos justificados, y que no somos ni

más ni menos santos hasta el día de nuestra muerte, siendo la entera santificación y la entera justificación dadas en uno y el mismo instante; (6) que el creyente nunca es santificado o santo en sí mismo, sino solo en Cristo, y que no tiene nada de santidad en sí mismo, siendo toda su santidad imputada, no inherente; (7) que si la persona considera la oración o el escudriñar la Biblia o el comulgar un asunto de deber, que si se juzga a sí mismo como obligado a hacer estas cosas, o si se perturba cuando no las hace, está en esclavitud, no tiene fe alguna, sino que busca la salvación por las obras de la ley”.

En respuesta a lo anterior, Wesley ofrece lo siguiente como refutación a esos errores: “Creemos que la primera de estas proposiciones es ambigua, y que el resto son falsas hasta lo sumo. (1) ‘Cristo ha hecho todo lo que era necesario para la salvación de la humanidad’. Aquí hay ambigüedad. Cristo no ha hecho todo lo que es necesario para la absoluta salvación de toda la humanidad, puesto que, a pesar de todo lo que Cristo ha hecho, el que no cree ya es condenado. Luego, Él ha hecho todo lo que era necesario para la salvación condicional de toda la humanidad, es decir, si creen, por cuanto a través de sus méritos todos cuantos crean hasta el final, con la fe que obra por el amor, serán salvos’. (2-3) ‘Hay ahora solo un deber, y solo un mandamiento, a saber, creer en Cristo’. Casi cada página en el Nuevo Testamento prueba la falsedad de esa afirmación. (4) ‘Cristo ha quitado todos los demás mandamientos y deberes, habiendo abolido la ley en su totalidad’. ¡Cuán absolutamente contrario es eso a su propia declaración!: ‘No penséis que he venido a abolir la Ley o los Profetas; no he venido a abolir sino a cumplir’. (5) ‘Somos santificados enteramente en el momento en que somos justificados, y no somos ni más ni menos santos hasta el día de nuestra muerte, puesto que la entera santificación y la entera justificación son dadas en uno y el mismo instante’. Exactamente lo contrario parece desprenderse tanto del tenor de la Palabra de Dios como de la experiencia de sus hijos. (6) ‘El creyente nunca es santificado o santo en sí mismo, sino solo en Cristo. No posee nada de santidad en sí mismo, siendo toda su santidad imputada, no inherente’. La santidad bíblica es la imagen de Dios, la mente que estaba en Cristo, el amor a Dios y al prójimo, la mansedumbre, la bondad, la templanza, la paciencia, la castidad. ¿Y afirmáis vosotros fríamente que todo esto es solo imputado al creyente, y que no tiene nada de esa santidad en sí mismo? ¿Es la templanza acaso imputada a aquel que sigue siendo un borracho, o la castidad a aquella que sigue siendo una prostituta? Antes, el creyente es realmente casto y templado, y si ese es el caso, hasta ahí es santo en sí mismo” (Juan Wesley, *Works*, VII:22).

11. Juan Wesley hizo este epítome de los Aforismos de Baxter sobre la justificación donde presenta de manera admirable la total cuestión de la relación del creyente con la Ley. “Así como hay dos pactos con sus distintas condiciones, así también hay una doble justicia, y ambas necesarias para la salvación. Nuestra justicia del primer pacto (bajo la ley adámica, carente de un remedio, y sin Cristo) no es personal por no consistir en acción alguna que prefiramos, puesto que nosotros nunca personalmente satisfacemos la ley (de la inocencia), sino que es totalmente sin nosotros, en Cristo. En ese sentido todo cristiano renuncia a su propia justicia, o a sus propias obras. Solo en Cristo serán legalmente justos por creer y obedecer al evangelio, siendo así ellos evangélicamente justos en sí mismos. Aunque Cristo cumplió con las condiciones de la ley (de inocencia paradisiaca) e hizo satisfacción por nuestro no cumplimiento, ahora nosotros debemos por nosotros mismos cumplir con las condiciones del evangelio. Estas dos (últimas) proposiciones me parecen tan claras que me sorprende que teólogos capaces las puedan negar. Pienso que deben ser artículos de nuestro credo, y parte del catecismo infantil. Afirmar que la justicia evangélica o del nuevo pacto sea en Cristo, y no en nosotros, o cumplida por Cristo y no por nosotros, es una pieza tan monstruosa de antinomianismo que no hay ser humano que conozca la naturaleza y la diferencia de los pactos que la pueda aprobar” (Baxter, *Aphorisms*, Pro. 14-15).

12. El Ejército de Salvación, y en especial sus primeros líderes, han sido aptos representantes de la doctrina de la entera santificación. El general William Booth y esposa fueron particularmente específicos en su enseñanza. Las obras del comisionado Brengle son reconocidas como literatura normativa de santidad.
13. La entera santificación no se trata de la destrucción de ninguna facultad, afecto o pasión, sino de la purificación, la santificación y la preservación de todo lo que es esencialmente humano hasta la vida eterna (1 Tesalonicenses 5:23).

C. J. Fowler dice que la palabra santificación en la Biblia se usa de manera intercambiable con justificación, regeneración, adopción, conversión y así por el estilo, pero no en esos sentidos solamente. A los corintios se les llama "santificados en Cristo Jesús" pero a la vez se niega su entera santificación, ya que se les llama "aún carnales", y se les exhorta a perfeccionar "la santidad en el temor de Dios". En una de las epístolas de Pablo a los tesalonicenses se ofrece oración para que sean santificados "por completo" (compárese con Fowler, *Sermon on Double Cure*, 103).

14. No podemos pasar sin una definición de la palabra "purificar". Es la misma palabra de la cual obtenemos nuestro derivado español "catártico". Literalmente significa purgar, purificar, quitar la escoria y eliminar lo que es extranjero. Es idénticamente la misma palabra que se usa en 1 Juan 1:7. No significa nada más o nada menos que la limpieza presente de la naturaleza del ser humano del virus de una disposición pecaminosa. Déjese que los hombres desacrediten la verdad y con resolución clamen la herejía, pero la declaración clara e inequívoca de Pedro, a quien el Espíritu Santo mismo le ordenó hablar, fue que el sentido medular de Pentecostés entonces --y ahora-- era y es la limpieza del corazón del pecado innato. Este testimonio claro de Pedro es vigorosamente atestiguado por la Biblia, y las vidas de multitudes felizmente lo declaran. Este, entonces, es el privilegio de cada cristiano (H. V. Miller, *When He Is Come*).

La inclinación de las almas santificadas es nombrar la bendición por sus sensaciones principales, las cuales armonizan con sus experiencias emocionales. (1) Una persona percibe principalmente un notable aumento de la fe, y la llama "el descanso de la fe". (2) Otra está consciente de un descanso profundo y dulce en Cristo y la llama "descansar en Dios". (3) Otra se impregna con un sentido de la presencia divina y de la llenura de un éxtasis maravilloso, y la llama "la plenitud de Dios". (4) Otra siente su corazón sometido, derretido, refinado y lleno de Dios, y la llama "santidad". (5) Otra percibe principalmente un río del amor dulce, santo, que fluye a través del alma, y la llama "amor perfecto". (6) Otra queda postrada bajo el poder del Espíritu Santo que refina y mata el pecado, y la llama "el bautismo con el Espíritu Santo". (7) Otra percibe principalmente un cielo de dulzor en su sumisión completa a Dios, y la llama "entera santificación". (8) Mientras que otra puede sentirse clara y fuertemente consciente de la conformidad completa a toda la voluntad de Dios y la llama "perfección cristiana". De ser genuina, la obra hecha en cada caso es esencialmente la misma (Wood, *Perfect Love*, 125).

15. La literatura del metodismo temprano sobre el tema de la entera santificación es peculiarmente rica y prolífica. Daremos algunas de las declaraciones más excepcionales sobre este tema. "A partir de los primeros años de mi ministerio he estado de acuerdo con Adam Clarke, Richard Watson, John Fletcher y Juan Wesley en que la regeneración y la santificación son separadas y distintas una de la otra y por lo tanto se reciben en tiempos diferentes. Ambas son recibidas por la fe, y la última es el privilegio de cada creyente, al igual que la primera es el de cada penitente" (Obispo Mallalieu). La regeneración "es un estado moral mixto. La santificación se parece a la escarda del suelo, o al acopio de las taras y su incineración, a fin de que nada quede por crecer sino la buena semilla. ... La entera santificación las quita, las desarraiga del corazón, dejándolo como un suelo puro" (Obispo Hamline, *Beauty of Holiness*, 264). "En el estado simplemente justificado no somos com-

pletamente puros. ... Pero con la obra de la entera santificación todas estas impurezas son lavadas de modo que seamos totalmente salvados del pecado, de su contaminación interior" (Obispo Jesse T. Peck, *Central Idea of Christianity*, 52). "La regeneración quita cierto pecado o contaminación, pero la entera santificación quita la corrupción que permanece después de la regeneración. Esto se advertirá en las autoridades que aportan a la idea wesleyana de la santificación" (Obispo Foster, *Christian Purity*, 122). "El nivel de pecado original que permanece en algunos creyentes, aunque no sea una transgresión de una ley conocida, sigue siendo pecado, y debe ser quitado antes de que uno vaya al cielo, siendo el retiro de este mal lo que queremos decir con la santificación plena" (Obispo Hedding, *Sermons*). "Con santidad me refiero al estado del alma en la cual todo su distanciamiento de Dios y toda su aversión por una vida santa son quitados" (Obispo McCabe).

De los comentaristas tenemos las definiciones siguientes: "Este término (santificar) tiene el sentido del Antiguo Testamento de separar para un servicio sagrado, y el del Nuevo Testamento de purificación espiritual" (Jacobus, *Notes on John 17:17*). "La santificación es tener el alma, el cuerpo y el espíritu, y cada sentido, miembro, órgano y facultad, completamente purificados y fiel al servicio de Dios" (Scott, *Commentary*). "La religión verdadera consiste en la pureza de corazón. Aquellos que son interiormente puros, se muestran estar bajo el poder de la religión pura e inmaculada. El cristianismo verdadero está en el corazón, en la pureza del corazón, en que éste sea lavado de la maldad" (Matthew Henry, *Notes on Matthew 5:8*).

16. Principalmente, la santificación tiene que ver con la naturaleza interior o condición del ser humano, así como la justificación tiene que ver con su conducta externa. En pocas palabras, cuando un hombre se convierte es perdonado y restaurado al favor de Dios. El poder del pecado es roto, "el hombre viejo" de pecado es conquistado, el poder de la nueva vida dentro de él es mayor que el poder de la naturaleza caída. Esta tendencia heredada, o "tendencia a vagar", esta oposición interior a la ley de Dios, no es destruida, sino conquistada en la regeneración. Es en la santificación que es destruida, absolutamente aniquilada (R. T. Williams, *Sanctification*, 17).

Un hecho glorioso, sin embargo, nos queda pendiente de considerar. ... La venida del Espíritu Santo al corazón y vida en su exquisita plenitud limpia y confiere poder y protege y guarda de tal manera que el riesgo de fracaso espiritual será traído a su mínimo en esta tierra. ... A cada alma que se rinde al Espíritu Santo, Él vendrá con un dominio amoroso y santo que echará del corazón todo antagonismo a toda la voluntad de Dios. Asegurará entonces la entrada al alma con su propia e incansable presencia. Siempre que el enemigo intente entrar como torrente, el Espíritu Santo mismo levantará estandarte contra él. Cultivaré el alma con habilidad. Dirigiré la vida con agilidad. Construiré profundamente principios fijos de vida moral dentro del ser de modo que la insinuación más leve de Satanás sea fácilmente reconocida y se rechace. Entrenaré las propensiones debilitadas y los apetitos de una raza quebrantada hasta que la cultura bíblica se haga el instinto del alma. Así fortalecida y equipada, el riesgo de fracaso será traído a un evidente mínimo (H. V. Miller, *When He Is Come*, 28).

Ser santificado no es nada más ni nada menos que la siguiente sola cosa: la remoción completa del corazón de aquello que es enemistad contra Dios, que no está sujeto a la ley de Dios ni en efecto puede estarlo, la cual permite que la vida sea totalmente dedicada a Dios. Sin tener en cuenta cuán perfecta pueda ser la consagración, ningún cristiano es realmente santificado por Cristo hasta que el corazón sea hecho puro por su sangre. Esto es una experiencia definida, una obra poderosa de la gracia, hecha por Dios en respuesta a la fe del cristiano consagrado en Cristo el santificador. Esta experiencia marca una segunda crisis definida en la vida espiritual, es la perfección de una relación espiritual con Dios, la limpieza de todo pecado, al Dios obrar dentro de nosotros la fidelidad que Él desea. ... La

fidelidad a Dios, la santificación, también incluye una plenitud consciente del Espíritu Santo morando interiormente como el poder de nuestro amor, permitiéndonos vivir en compañerismo con Cristo y en la plena obediencia a Él, dándonos la victoria gloriosa en los muchos conflictos de la vida. ... La santidad como fidelidad a Dios implica la subordinación de todos los otros objetivos a un solo y gran objetivo: la aceptación alegre y el hacer feliz de la voluntad de Dios (D. Shelby Corlett, *Holiness: the Central Purpose of Redemption*, 22-23).

He llamado a la santidad el corazón de la experiencia cristiana porque la misma se da vía la plena realización de lo que Dios nos ha prometido en términos de las crisis. La regeneración y la entera santificación son las dos crisis en las cuales Dios trata con el problema del pecado en nosotros, y por las que nos saca del pecado para luego sacar el pecado de nosotros. Después de esto la vida cristiana es un camino de proceso y progreso, pero no hay más crisis hasta que la glorificación venga cuando Jesús vuelva a este mundo. Hay un espacio completo para el crecimiento después de la santificación, pero no hay más lugar para las crisis. No hay ningún estado de gracia más allá de un corazón puro lleno del Espíritu Santo. Pero de tal corazón fluirán las fases pasivas y activas de la vida cristiana como el agua fluye de un manantial. La santidad es pureza, no madurez. La santidad es el objetivo solo en cuanto a que prepara a uno para lo que sea que haya de vida cristiana: es la "bendición capacitadora" que cada cristiano necesita (J. B. Chapman, *Holiness, the Heart of Christian Experience*, 10.)

El Espíritu Santo se relaciona vitalmente con todo la obra de la salvación. La Biblia claramente presenta dos operaciones u obras distintas del Espíritu Santo como obras de crisis de la salvación. La primera es nacer del Espíritu (Juan 3:6). El nacimiento es un acto, y un acto de crisis. Nacer es ser traído a la vida. En este caso es "nacer de nuevo" (versículo 7), para restaurar una vida que se ha perdido; es un nuevo nacimiento espiritual, una regeneración; es nacer a la vida como un bebé en Cristo; es una nueva vida perdonada y liberada de la culpa del pecado. La segunda de éstas es ser bautizado con el Espíritu Santo (Lucas 3:16). El bautismo es un acto, y un acto de crisis. El bautismo es algo completamente diferente del nacimiento y no puede ser posible sino hasta después del nacimiento; hay que nacer antes de poder ser bautizado. Estas dos figuras que aquí se aplican a la vida espiritual requieren dos experiencias de crisis, una que siga a la otra. Con este bautismo tenemos la entera santificación, la limpieza del estado interior del pecado (E. P. Ellyson, *Bible Holiness*, 89-90).

17. La justificación tiene referencia a la disposición y a la piedad de Dios hacia el pecador arrepentido; la regeneración tiene referencia a los oficios del Espíritu Santo de acuerdo con la administración del perdón. La justificación exonera de la condena; la regeneración quita la muerte e inspira la vida. La justificación trae libertad; la regeneración suministra poder (Lowry, *Possibilities of Grace*, 185).
18. La generación denota la producción de la vida natural, y la regeneración la producción de la vida espiritual. Ahora bien, la fuerza de esta ilustración se ve en los detalles siguientes: (1) El alma en su estado bien natural está "muerta": "muerta" en delitos y pecados. Es así porque "el ocuparse de la carne es muerte". (2) La vida natural es el producto del solo poder divino, y la vida espiritual también lo debe ser. La generación expresa la operación de ese poder en un caso, y la regeneración en el otro. Una relación similar existe entre las ideas representadas por las palabras "criatura" y "nueva criatura," "nacido" y "nacido de nuevo". (3) La generación y el nacimiento producen nuevos poderes y funciones naturales que demuestran la omnipotencia de su Creador; la regeneración y el nuevo nacimiento producen poderes y funciones espirituales completamente nuevos que demuestran igualmente la divinidad de su origen. (4) El resultado de la generación es la vida natural con sus accidentes, el resultado de la regeneración es la vida espiritual con sus accidentes; el nivel

de salud se puede mencionar como un accidente de lo primero, y el nivel de santificación o santidad como un accidente de lo último (Peck, *Central Idea of Christianity*, 15).

De ahí que el nuevo nacimiento o regeneración sea la vida divina de la infancia. Es santidad de corazón, pero una santidad que carece de la grande y principal medida, la que consiste en la salvación de todo pecado y la perfección de amor. La regeneración conlleva la misma relación con la plena redención que la infancia con la adultez, la disciplina con el cultivo, la debilidad con el poder, la instrucción con el conocimiento, y la imperfección con la madurez y la entereza. Tal siendo la relación de los dos estados, es imposible separar la santidad de la regeneración como sería imposible separar las corrientes llenas de vitalidad en la adultez robusta de su estrecha relación con lo que fue el flujo débil del alimento por las venas del infante (Lowrey, *Possibilities of Grace*, 185-186).

E. P. Ellyson trata el estado de la santidad bajo cuatro aspectos diferentes, con cuatro resultados distintos. (1) Es un estado de pureza moral. Uno puede estar lejos de la madurez, puede haber mucho de debilidad e ignorancia en uno, el juicio puede estar lejos de ser perfecto, pero el corazón puede estar limpio; puede no haber nada de corrupción moral o contaminación. (2) Es una experiencia de separación, y de ser apartado. La devoción a Dios es tal que uno puede ser apartado de lo secular a lo sagrado. Uno, en su consagración, se debe apartar así. Y en respuesta a esa consagración, Cristo lo aparta. (3) Es una experiencia de un morar de lo divino, de la presencia divina continua. Con esta experiencia, uno nunca está solo, siempre hay dos juntos; está "lleno del Espíritu Santo." (4) Es una investidura de poder. Los apóstoles se debían quedar en la ciudad de Jerusalén hasta que fueran "investidos de poder desde lo alto". Se habían convertido y habían sido llamados al servicio como los primeros líderes de la iglesia, y habían estado en formación bajo la enseñanza de Jesús durante algún tiempo; pero necesitaban un ser inducidos desde el cielo con el poder que los capacitara para esta posición a la cual eran llamados (E. P. Ellyson, *Bible Holiness*, 104ss).

La diferencia entre un alma justificada que no está totalmente santificada, y una que está totalmente santificada, entiendo que es esta: La primera es guardada de voluntariamente cometer un pecado conocido, que es lo que comúnmente se quiere decir en el Nuevo Testamento con cometer pecado. Con todo, encuentra en sí los remanentes de la corrupción innata o el pecado original, tal como el orgullo, la cólera, la envidia, el sentimiento de odio hacia un enemigo, y una alegría por la calamidad que ha caído sobre un enemigo. Ahora bien, en todo esto el alma regenerada no actúa voluntariamente; sus escogimientos son contra estos males, y los resiste y los vence tan pronto como la mente los percibe. Aunque el cristiano no se sienta culpable de esta depravación como lo haría si hubiera violado voluntariamente la ley de Dios, aún a menudo se aflige y se aqueja, y se reprueba al ver esa pecaminosidad de su naturaleza. Aunque el alma en este estado disfrute de un nivel de religión, aún está consciente de que no es lo que debería ser, ni lo que debe ser para poder estar preparado para el cielo. La segunda, o la persona totalmente santificada, es limpiada de todos estos pecados involuntarios. Puede ser tentada por Satanás, por los hombres, y por sus propios apetitos corporales a cometer pecado, pero su corazón está libre de esos fuegos interiores que antes de su santificación plena estaban listos para unirse a la tentación y llevarla a la transgresión. Puede ser tentada al orgullo, a amar el mundo, a ser vengativa o enojada, a odiar a un enemigo, a desearle lo malo, o a alegrarse de su calamidad, pero no siente ninguna de estas pasiones en su corazón; el Espíritu Santo la ha limpiado de todas estas contaminaciones de su naturaleza. Así es que, habiéndose vaciado del pecado, el cristiano perfecto está lleno del amor de Dios, aun de ese amor perfecto que echa fuera el temor (Obispo Heading). "Esto," dice McDonald, "está tan claro que un niño lo puede entender, y tan en armonía con la experiencia cristiana que comentarlo es innecesario" (compárese con McDonald, *Scriptural Way of Holiness*, 122).

La regeneración es como romper la tierra en barbecho y sembrarla de trigo, tras el crecimiento del cual aparecen las taras. Es un estado moral mixto. La santificación es como escardar el suelo, o acopiar las taras y quemarlas, de modo que nada quede en crecer allí sino la buena semilla. En la regeneración, el crecimiento espiritual es como el progreso lento del trigo que es ahogado y hecho enfermarse por las malas hierbas que se entremezclan. La entera santificación las quita, las desarraiga del corazón, dejándolo como un suelo moral puro (Obispo Hamline).

19. La Biblia afirma que, después de la conversión, en el ser humano permanece lo que se llama "la carne," "el viejo hombre", "la carnalidad", "la ira" (una predisposición heredada) o lo que algunos llaman predisposición, una "tendencia al mal", pero es claramente algo más; el Apóstol la llama "el cuerpo de pecado" (P. F. Bresee, *Sermons*, 46).

La pregunta no es acerca del pecado externo, si un hijo de Dios comete o no pecado. Concordamos y seriamente mantenemos que, "el que practica el pecado es del diablo". Estamos de acuerdo en que, "Todo aquel que es nacido de Dios no practica el pecado". Tampoco preguntamos si el pecado siempre permanecerá en los hijos de Dios, si el pecado seguirá en el alma mientras siga en el cuerpo; ni siquiera preguntamos si una persona justificada puede recaer en el pecado interior o en el externo. Lo que simplemente preguntamos es esto, "¿Es la persona justificada o regenerada liberada de todo pecado tan pronto como es justificada? ... ¿No fue acaso liberada de todo pecado de modo que no haya ningún pecado en su corazón?" No puedo decir esto; no lo puedo creer; porque el apóstol Pablo dice lo contrario. Habla a los creyentes en general, cuando dice, "porque el deseo de la carne es contra el Espíritu y el del Espíritu es contra la carne; y estos se oponen entre sí..." (Gálatas 5:17). Nada puede ser más expresivo. El Apóstol aquí directamente afirma que la carne, la naturaleza maligna, se opone al Espíritu hasta en los creyentes; que hasta en el regenerado mismo hay dos principios, "y que el uno es contrario al otro" (Wesley, *Sin in Believers*).

Otra vez, en su sermón sobre "la paciencia", Juan Wesley dice, "Hasta que este cambio universal (purificación) se haya obrado en su alma (la del regenerado), toda su santidad es mixta". En su comentario al respecto, J. A. Wood dice, "mixta, pero necesariamente en un sentido restringido. Tanto la gracia como el pecado innato tienen existencia en la misma alma, aunque en antagonismo y guerra la una con el otro. Aunque existan al momento en la misma persona de manera mixta, son distintos en naturaleza y tendencia; son 'contrarios el uno del otro', y son enemigos irreconciliables. Aunque en parte santo, y en parte no santo, como en cierto modo es el caso con el simplemente regenerado, ello no implica en ningún modo un carácter homogéneo, combinando y asimilando en una naturaleza común los elementos tanto de la santidad como del pecado" (J. A. Wood, *Purity and Maturity*, 111).

20. La regeneración y la santificación ambas tratan principalmente con la pregunta del pecado. Por eso las denominan primera y segunda bendiciones u obras de gracia. Hay muchas bendiciones en la experiencia cristiana y en la vida cristiana, pero hay dos bendiciones a las que se les llaman primera y segunda bendición. Ello es debido a que estas dos bendiciones específicas tratan con la cuestión del pecado. La una trata principalmente con lo que hacemos, la otra principalmente con lo que somos. No sería totalmente correcto decir que la regeneración trata con el acto solo. Ya hemos declarado que la regeneración trata con los pecados cometidos, con la muerte espiritual, y con la contaminación adquirida. Tampoco sería completamente correcto afirmar que la santificación solo trata con nuestro estado interior. Esto es principalmente verdad, pero indirectamente trata con nuestra ética debido al hecho de que nuestro estado interior nos hace más fácil o más difícil vivir justamente en el exterior. ... Aquí está el gran terreno de batalla acerca de la santidad. La pregunta es simplemente esta: ¿Es el pecado destruido en el acto de la santi-

ficación o no? Esta es la pregunta sobre la cual gira toda la creencia en la santificación. Es locura tratar de pasar como un creyente en la santidad y al mismo tiempo poner en duda la doctrina de la erradicación. No puede haber tal cosa como la santidad en su análisis final sin la erradicación del pecado. La santidad y la supresión son términos incompatibles. "El hombre viejo" y su contrarresto hacen de la doctrina de la santidad algo pálido y enfermizo. Es santidad y erradicación o no es en lo absoluto santidad (R. T. Williams, *Sanctification*, 16-17).

¿Cuándo comienza la santificación interior? En el momento en que una persona es justificada. Pero aun así el pecado permanece en la persona, sí, la semilla de todo pecado, antes de que sea santificada en todas sus partes" (Wesley, *A Plain Account*, 48).

La regeneración, también, siendo lo mismo que el nuevo nacimiento, es el principio de la santificación, aunque no la finalización de ella, o no la entera santificación. La regeneración es el principio de la purificación; la entera santificación es la terminación de esa obra (Obispo Hedding, *Conference Address*).

La implantación de la vida espiritual no destruye la mente carnal; aunque su poder sea roto, no deja de existir. Aunque el nuevo nacimiento es el principio de la purificación, es, quizá, más el proceso de impartición o engendramiento de la vida espiritual que el proceso de refinamiento o de purificación, que en la entera santificación es la extracción de la impureza restante de la naturaleza humana regenerada (J. A. Wood, *Purity and Maturity*, 112).

Que existe una distinción entre un estado regenerado y un estado de entera y perfecta santidad, es algo generalmente admitido (Watson, *Institutes*, II, capítulo 29).

21. El substrato de toda la gracia experimental subsecuente a la justificación sigue siendo el mismo. Es el amor, perfecto o imperfecto. Del horizonte al cenit, del crepúsculo al resplandor del día, la sustancia es el amor, el amor a Dios y a nuestro prójimo (Lowrey, *Possibilities of Grace*, 225).

Que este amor perfecto o entera santificación sea expresamente un nuevo estado, y no la mejora de un antiguo estado, o de la regeneración, claramente se deduce de la Biblia (Obispo Hamline, *Beauty of Holiness*, 264).

22. Comentamos, en primer lugar, que la entera santificación no es por lo general, si alguna vez, contemporánea con la regeneración. La regeneración es, en la mayoría de los casos de la experiencia cristiana, si no en su totalidad, la santificación inicial (no una renovación completada, perfecta). La persona regenerada no es, en el momento de su regeneración, "totalmente santificada"; no nace en el reino de Dios un ser humano adulto; su nueva creación no es a la estatura de la plenitud de Cristo; tampoco es un niño nacido en vida y salud espirituales perfectas. En un sentido propio se puede figuradamente decir, como a menudo se dice, que es un niño perfecto; pero tan agradable como esta figura de lenguaje pueda ser, no se debe llevar más allá de la verdad; aunque es un niño perfecto, y muestra buena salud, todavía hay en su naturaleza moral susceptibilidades, riesgos, quizá actualidades de enfermedad que se pueden desarrollar en una muerte rápida, y, a menos que todo esto sea contrarrestado por gracia adicional, le causará seguramente la muerte. Si alguien pregunta polémicamente, ¿trae Dios a su reino a niños enfermizos?, debemos contestar que seguramente lo hace. Muchos tales nacen naturalmente así, y hay muchos tales entre los hijos espirituales de Dios, niños que requieren considerable cuidado a fin de guardarlos con el aliento de vida (Raymond, *Systematic Theology*, II:375).
23. He estado pensando últimamente y de manera considerable en un punto en donde, quizá, todos hemos fallado. No hemos hecho una regla de que tan pronto las personas sean justificadas se les recuerde continuar "adelante a la perfección". Este, en efecto, es un tiempo preferible a todos los demás (Wesley, *Letter to Thomas Rankin*).

24. Edward F. Walker reduce los elementos necesarios de la salvación a siete causas, así: (1) La primera causa es el Padre santo (Judas 1); (2) la causa que la procura es el Hijo santo (Efesios 5:26); (3) la causa eficiente es el Espíritu Santo (1 Pedro 1:2); (4) la causa que la determina es la voluntad divina (Hebreos 10:10); (5) la causa meritoria es el sacrificio de Jesús (Hebreos 13:12); (6) la causa instrumental es la verdad de Dios (Juan 17:17); y (7) la causa condicional es la fe en Cristo.
25. C. J. Fowler indica que la santificación es un doble término usado para la obra parcial de la salvación y para la obra completa de la salvación. Esto es una distinción que se tiene que tener presente a fin de evitar la confusión en el pensamiento. Por esa razón sugiere que el calificativo "entera" siempre debería emplearse cuando uno quiere decir santificación completa, aunque no sea necesario hacerlo así en el interés de una declaración exacta (compárese con *Double Cure*, 103).

Alguien ha definido la regeneración como una ingeneración de la vida divina, un proceso repentino por el cual la persona pasa de muerte espiritual a vida espiritual a través del poder vivificador del Espíritu Santo de Dios. Como se ha declarado, en la regeneración uno pasa de un estado de muerte a un estado de vida espiritual, de un estado de culpa a un estado de "perdón", de un estado de contaminación, esto es, la contaminación adquirida por sus propias acciones de desobediencia contra las leyes de Dios, a un estado de limpieza consciente, es decir, una limpieza de la contaminación adquirida. Así, la regeneración contiene limpieza, no de la corrupción moral heredada a través de la caída, sino limpieza de esa contaminación moral adquirida por sus propias acciones de desobediencia (R. T. Williams, *Sanctification*, 13-14).

26. Parece que la verdad es esta, que el trabajo condicional, preparatorio, hecho en el alma bajo la dirección del Espíritu puede ser un proceso más o menos largo, según sea el que busca la santificación más o menos receptivo y flexible a la influencia del Espíritu. Pero cuando ese trabajo preparatorio está finalmente completado, y el alma está sumisa y abierta para Dios, "vendrá súbitamente a su Templo el Señor a quien vosotros buscáis", a su corazón, a su ser entero, y llenará de sí mismo ese ser, y reinará allí sin rival (A. M. Hills, *Holiness and Power*, 215).

La santificación es "distinta, en oposición a la idea de que es una mera regeneración; es algo más y adicional, instantáneo, en oposición a la idea del crecimiento gradual hacia la madurez, o la maduración consiguiente al crecimiento gradual, ya que es por la agencia directa del Espíritu Santo, y operada al instante, no importa lo largo del tiempo que el alma pueda haber progresado hacia ella" (Foster, *Christian Purity*, 46).

Aquellos que enseñan que hemos de crecer gradualmente hacia un estado de santificación, sin nunca experimentar un cambio instantáneo del pecado innato a la santidad, deben ser rechazados como poco sólidos, antibíblicos y antimetodistas (Nathan Bangs, en *Guide to Holiness*).

Aunque el aproximarse a la pureza sea gradual, la misma se otorga instantáneamente (Obispo Hamline).

27. De esto podemos deducir dos principios. En primer lugar, la tendencia general o carácter del alma es positivamente alienada cada vez más del pecado y fijada en el bien; y, proporcionalmente, la susceptibilidad a la tentación o la afinidad con el pecado se hace negativamente menos y menos evidente en su ser consciente. Hay en el sano progreso del cristiano una confirmación constante de la voluntad en su escogimiento último, y un aumento constante de su poder de hacer lo que quiere: el punto de convergencia de la perfección en la voluntad se debe fusionar completamente en la voluntad de Dios. ... La parte positiva, la de consagración por el Espíritu de amor, también es un proceso, un proceso gradual. ... De ahí que el derramamiento del amor de Dios por el Espíritu Santo admita aumento. Suficiente es citar la oración del Apóstol de que "vuestro amor abunde aún más

y más" (Filipenses 1:9). Esto, en armonía con el tenor uniforme de la Biblia, se refiere al crecimiento de amor hacia Dios y el ser humano. ... ¿Es entonces el proceso de santificación simplemente terminado gracias a un logro que recompense el esfuerzo humano? Sin duda no; el Espíritu Santo termina la obra a su propio tiempo, y de su propio modo, como su acción propia, y en la supremacía absoluta si no en la soberanía absoluta de su propio y clemente carácter (Pope, *Compend. Chr. Th.*, 37, 38, 42).

28. Hay una consumación de la experiencia cristiana que, se puede decir, introduce la perfección, cuando el Espíritu exclama "¡Consumado es!" en el creyente. El momento en el que el pecado expira, el cual es conocido solo por Dios, es la victoria divina sobre el pecado en el alma: este es el solo oficio del Espíritu. El momento en que el amor se hace supremo en su predominio, un momento conocido solo por Dios, es el triunfo del Espíritu en la consagración del alma: esto también es completamente su obra; y cuando esa madurez de experiencia cristiana y vida se alcance, y por la cual el Apóstol ora tan a menudo, lo será únicamente a través de la operación del mismo Espíritu. Está siendo llena de toda la plenitud de Dios y esto a través de ser fortalecida con poder por su Espíritu en el hombre interior (Efesios 3:16-19) (Pope, *Compend. Chr. Th.*, III:43).

El hecho de que el pecado innato sea una unidad, un principio maligno o corrupción que infecta nuestra naturaleza, y que no pueda quitarse por partes, y más que su antagonismo, el principio de vida en Cristo, pueda ser impartido gradualmente en nuestra regeneración, es prueba de que la santificación es instantánea (J. A. Wood, *Perfect Love*).

La salvación en todas sus etapas es por la fe y por la fe sola. Esto hace de la santificación no solo algo instantáneo, sino que crea una necesidad de que la debiéramos recibir como un bondadoso regalo, otorgado en oposición a un producto trabajado o que resulte del desarrollo y el crecimiento (Asbury Lowrey).

29. Observe aquí lo siguiente: (1) El pecado existe en el alma de dos modos o formas: en la culpa, la cual requiere perdón; y en la contaminación, la cual requiere limpieza. (2) La culpa, para que sea perdonada, se debe admitir; y la contaminación, para que sea limpiada, también se debe admitir. A fin de encontrar misericordia, una persona debe saber y sentirse pecador y que puede pedir fervorosamente a Dios el perdón. A fin de obtener un corazón limpio, una persona debe saber y sentir su depravación, y reconocerla y deplorarla ante Dios a fin de ser totalmente santificado. (3) Pocos son perdonados, porque no sienten ni admiten sus pecados; y pocos son santificados o limpiados de todo pecado, porque no sienten ni admiten su propia llaga ni la plaga de sus corazones. (4) Así como la sangre de Jesucristo, el mérito de su pasión y muerte, aplicada por la fe, purga la conciencia de todas las obras muertas, así también limpia el corazón de toda injusticia. (5) Así como toda injusticia es pecado, así todo el que es limpiado de toda injusticia es limpiado de todo pecado. El que intente evadir esto y abogue por la continuación del pecado en el corazón, a través de toda la vida, es un ingrato, malévol y hasta blasfemo, ya que "si decimos que no hemos pecado, lo hacemos a [Dios] mentiroso", quien ha declarado lo contrario a través de cada parte de su revelación; y el que dice que la sangre de Cristo no puede limpiarnos o no nos limpiará de todo pecado en esta vida, también hace mentiroso a su Hacedor, quien ha declarado lo contrario, y así demuestra que la Palabra, la doctrina de Dios, no está en él (Adam Clarke, *Com.* 1 Juan 1:7-10).
30. George Peck, en *Christian Perfection*, declara que la santificación implica tanto la muerte del pecado como la vida de justicia. Cuando, por lo tanto, hablamos de la santificación en cuanto a la primera parte de ella, decimos que se puede alcanzar inmediatamente: es una obra instantánea. ... Pero con relación a la última parte, que es la vida de justicia, la misma se considera como completamente progresiva. La destrucción del pecado en el alma y el crecimiento de la santidad son dos cosas distintas. ... Uno es instantáneo, otro gradual, y

de ahí que a veces digamos con propiedad que la obra de la entera santificación es tanto gradual como instantánea (George Peck, *Christian Perfection*).

¿Qué es lo que limpia el alma y destruye el pecado? ¿No es el magnífico poder de la gracia de Dios? ¿Qué es lo que guarda el alma limpia? ¿No es el mismo poder morando en nosotros? Como un efecto no puede subsistir sin su causa, tampoco un alma santificada puede permanecer en santidad sin que el Santificador la habite (Clarke, *Christian Theology*, 187).

Decir que la doctrina de la perfección cristiana reemplaza la necesidad de la sangre de Cristo no es menos absurdo que afirmar que la perfección de navegación hace del profundo mar una inútil retención de agua (Fletcher, *Last Check*, 574).

31. "Pero si no hay tal segundo cambio; si no hay cambio instantáneo alguno después de la justificación; si no hay ninguna excepto la obra gradual de Dios, permaneceremos hasta donde podamos llenos de pecado hasta la muerte". "En cuanto a la manera, (que haya una obra gradual nadie lo niega), entonces debemos estar contentos, puesto que creo que esta perfección siempre es obrada en el alma por un simple acto de fe, y por consiguiente en un instante". "Seguramente la santificación (en el sentido apropiado) es una liberación instantánea de todo el pecado" (Wesley, *Sermons*).

El velo sobre los ojos de una persona rendida a Dios es su pecado, pero no un pecado que haya cometido sino el pecado de su condición como un hijo de Adán. Enturbia la visión, esconde a Dios del alma (Bressee, *Sermons*, 135).

El logro de la libertad perfecta del pecado es algo a lo que son llamados los creyentes durante la vida presente; y es necesario para que sean completadas la santidad y aquellas gracias activas y pasivas del cristianismo por medio de las cuales son llamados a glorificar a Dios en este mundo y edificar la humanidad. ... Todas las promesas de Dios que no son expresamente, o por su orden, una referencia al tiempo futuro, son objetos de confianza presente; y su realización ahora es hecha condicional solo por nuestra fe. No pueden, por lo tanto, invocarse en vano en nuestras oraciones, si lo hacemos con una confianza entera en la verdad de Dios. A esta fe se darán las promesas de la entera santificación que, en la naturaleza del caso, suponen una obra instantánea que seguirá inmediatamente a una fe entera y constante (Watson, *Institutes*, II:455).

32. El pecado original o el pecado como genérico y perteneciente a la raza en su constitución federal en la tierra no se abole hasta el tiempo en que se diga, "Yo hago nuevas todas las cosas" (Apocalipsis 21:5); así que, al igual que algo de la pena permanece sin ser quitada, así también permanece algo de la concupiscencia peculiar o la desventaja de la tentación o la afinidad con el mal que asedia al ser humano en este mundo. El santo librado del pecado personal todavía está relacionado con el pecado por su propio pasado: su perdón se considera como permanentemente renovado hasta el acto final de misericordia. ... De ahí que no es habitual hablar del pecado original como absolutamente abolido en Cristo. La raza tiene un pecado que fácilmente la asedia (Hebreos 12:1), su *euperistaton amartian*, y debemos dejar de pertenecer al linaje de Adán antes de que nuestro estado que no peca se vuelva sin pecado. Aun así, el pecado original en su calidad del pecado que mora en el mí del alma, como el principio en el ser humano que tiene la afinidad actual con la transgresión, como la fuente y la ley del pecado que está en mis miembros, como el alma que anima el cuerpo de esta muerte (Romanos 7:20, 23-24), y finalmente, como la carne con sus afectos y lujurias, sí es abolido por el Espíritu de la santidad que habita en el cristiano cuando su gracia purificadora ha tenido su obra perfecta (Pope, *Compend. Chr. Th.*, III: 47).
33. La santificación va aún más profundo que la contradicción del hábito incorrecto o la mala conducta. Ataca no solo nuestras costumbres y nuestros ideales sino que va al asiento de los afectos incorrectos. Exige la muerte de cada afecto incorrecto y de cada sentimiento

interior incorrecto, y pide la absorción de la voluntad en la voluntad divina. Esto es una demanda gloriosa, pero también costosa y, por lo tanto, es impopular. La santificación pide la muerte no solo de las acciones pecaminosas, sino de los deseos pecaminosos, los apetitos pecaminosos y los afectos pecaminosos. Va al centro del carácter humano para destruir las obras del diablo. Aquí está el gran campo de batalla de los corazones humanos y de las vidas humanas (R. T. Williams, *Sanctification*, 30-31).

34. La enseñanza original del metodismo también era peculiar en su notable combinación de los elementos divino y humano en el proceso de la santificación. Invariablemente hizo justicia tanto a la suprema eficacia divina como a la cooperación del ser humano. La acusación que se le hacía, a veces con malevolencia, a veces sin pensar, de que alentaba a los creyentes a esperar esta suprema y muy sagrada bendición en cualquier momento, independientemente de su disciplina preparatoria, queda contradicha por la totalidad del tenor de los estándares autoritativos de esta doctrina. El sermón de Juan Wesley sobre "el camino bíblico de la salvación" contiene una elaborada discusión de este punto y debe ser tomada en conjunto por aquellos que quieran entender el tema (Pope, *Compend. Chr. Th.*, III:97).

La mejor naturaleza humana bajo el bendito poder remedador de la sangre de Jesús no es sino una morada desde la cual Dios actúa, o una avenida a través de la Él cual actúa. Claro está, la morada o la avenida son glorificadas por su presencia, como el agua en el lecho del río hace que su ribera esté llena de vida y de belleza. Deben existir condiciones de poder, pero las condiciones son completamente inútiles sin el poder añadido (Phineas F. Bresee, *Sermons*, 8).

35. En un sermón predicado en Berkeley, California, el 20 de mayo de 1909, el cual basó en Juan 17, Phineas F. Bresee asumió las siguientes posiciones: (1) El creyente es transferido por el Padre a las manos de Jesús. (2) Jesús busca un lugar para sí, un lugar de descanso para su personalidad en los corazones de su pueblo, y así, iluminados por su presencia, somos hechos mensajeros de la gloria divina. (3) La entera santificación no es solo la solución de la cuestión del pecado, sino la entrada de la personalidad divina. (4) El mundo está en contra de la espiritualidad. La gente puede vivir vidas morales, y se pueden hacer hasta reformadores, sin nunca encontrar mucha oposición, pero cuando el Espíritu de Dios viene, la mente carnal se perturba. La oposición contra Jesús no comenzó sino hasta después de ser ungido con el Espíritu. (5) La reincidencia es la puerta que se le abre a las almas para toda clase de enseñanzas falsas, aun cuando una carencia de sentido magníficamente la acompañe. (6) Apartarse del mundo es la llave para la vida cristiana y el servicio cristiano exitosos. Necesitamos en espíritu una nueva orden de franciscanos que se atreva a ser pobre por causa de Dios. (7) Las condiciones pentecostales traen resultados pentecostales.
36. ¡Perfección! ¿Por qué nos debería ofender esa inocua palabra? ¿Por qué nos debería asustar esa encantadora palabra? Podemos hablar de la perfección en referencia a las matemáticas, y todo está bien; fácilmente nos entendemos. Hablamos de una línea derecha o de una línea absolutamente recta, de un triángulo perfecto, de un cuadrado perfecto, de un círculo perfecto, y en todo esto no ofendemos a nadie; todos entienden nuestro sentido perfectamente. Hablamos de una semilla perfecta, de un brote perfecto, de una planta perfecta, de un árbol perfecto, de una manzana perfecta, de un huevo perfecto, y en todos esos casos el sentido está claro y definido. Por el hecho de que una semilla sea perfecta nadie espera que exponga las cualidades de la planta o del árbol; porque la planta o el árbol sean perfectos, nadie espera encontrar en ellos las características del brote; ni en el brote, la belleza o fragancia de la flor; ni en la flor, las calidades excelentes de la fruta madura (Fletcher of Madeley).

Juan Wesley dice: "En el año 1764, según una revisión del tema como un todo, anoté en las siguientes cortas proposiciones la suma de lo que había observado:

1. Hay tal cosa como la perfección, ya que una y otra vez se menciona en la Biblia.
 2. No ocurre tan temprano como en la justificación, ya que las personas justificadas deben ir "adelante a la perfección" (Hebreos 6:1).
 3. No es tan tarde como en la muerte, ya que el apóstol Pablo hablaba de personas vivas que eran perfectas (Filipenses 3:15).
 4. No es absoluta. La perfección absoluta pertenece no al ser humano, ni a los ángeles, sino solo a Dios.
 5. No hace a un ser humano infalible; nadie es infalible mientras permanece en el cuerpo.
 6. ¿Es una perfección libre de pecado? No vale la pena contender por un término. Es 'salvación del pecado'.
 7. Es 'amor perfecto' (1 Juan 4:18). Esto es la esencia de la perfección; sus propiedades o frutos inseparables son regocijarse siempre, orar sin cesar y en todo dar gracias (1 Tesalonicenses 5:16ss).
 8. Es mejorable. Está muy lejos de descansar en un punto indivisible, de ser incapaz de crecer, puesto que alguien perfeccionado en amor puede crecer en la gracia mucho más rápido de lo que lo hizo antes.
 9. Es perecedera, capaz de perderse, de lo cual tenemos numerosos casos. Pero no estábamos convencidos a fondo de esto hasta hace cinco o seis años.
 10. Es constantemente precedida y seguida de una obra gradual.
 11. ¿Pero es en sí misma instantánea o no? Al examinar esto, vayamos paso a paso. Un cambio instantáneo se ha obrado en algunos creyentes. Nadie puede negar eso. Desde ese cambio disfrutaban de amor perfecto; sienten esto y esto solo; se regocijan siempre, oran sin cesar, y en todo dan gracias. Así que eso es todo que quiero decir con la perfección; por lo tanto, ellos son testigos de la perfección que predico. Pero en algunos este cambio no fue instantáneo. No percibieron el instante cuando se hizo la obra. A menudo es difícil percibir el instante en que la persona muere, pero aun así hay un instante cuando la vida cesa. Y si el pecado cesa, debe haber un último momento de su existencia, y un primer momento de nuestra liberación de él. ... Por lo tanto, todos nuestros predicadores deberían esforzarse en predicar la perfección a los creyentes, constantemente, vigorosamente, y explícitamente; y a todos los creyentes debería importarles esta sola cosa, y continuamente agonizar por ella" (Juan Wesley, *Christian Perfection*, 283-285).
37. La experiencia muestra, junto a esta convicción de pecado que permanece en nuestros corazones, y aferrada a todas nuestras palabras y acciones así como a la culpa que en consideración de ello incurriríamos si no estuviéramos continuamente rociados por la sangre expiatoria, que hay una cosa más que se implica en este arrepentimiento, a saber, la convicción de nuestra impotencia (Juan Wesley, *Sermon: Scripture Way of Salvation*).
38. La frase *afesin amartioon* o remisión de pecados, significa simplemente quitar los pecados, y esto no se refiere sencillamente a la culpa del pecado, sino también a su poder, naturaleza y consecuencias. Todo lo que se implica en el perdón de pecado, en la destrucción de su tiranía y en la purificación de su contaminación, está aquí previsto; es incorrecto restringir tales operaciones de misericordia a solo el perdón (Adam Clarke, *Com. Hechos 10:43*).
- Aquí están las preguntas que humildemente se les proponen a aquellos que niegan que la perfección es alcanzable en esta vida:
1. ¿No ha habido una medida mayor del Espíritu Santo dada bajo el evangelio que bajo la dispensación judía? Si no, ¿en qué sentido no se dio el Espíritu antes de que Cristo fuera glorificado? (Juan 7:39).

2. ¿Eran esas "glorias" que vendrían tras "los sufrimientos de Cristo" (1 Pedro 1:11), glorias externas o internas, a saber, las glorias de la santidad?

3. ¿Nos ha mandado Dios en alguna parte de la Biblia más de lo que nos ha prometido a nosotros?

4. ¿Son las promesas de Dios respecto a la santidad para que se cumplan en esta vida, o solo en la venidera?

5. ¿Está un cristiano bajo algunas otras leyes que no sean las que Dios promete "escribir en nuestros corazones"? (Jeremías 31:31-33; Hebreos 8:10).

6. ¿En qué sentido es "la justicia de la Ley" cumplida "en nosotros, que no andamos conforme a la carne, sino conforme al Espíritu"? (Romanos 8:4).

7. ¿Es imposible para alguien en esta vida amar a Dios con todo su corazón, con toda su alma y con toda su mente? Y, ¿está el cristiano bajo alguna ley que no sea cumplida en ese amor?

8. ¿Efectúa el alma que sale del cuerpo su purificación del pecado que mora?

9. De ser así, ¿acaso no es otra cosa que lo hace, y no "la sangre de Jesucristo" que "nos limpia de todo pecado"?

10. Si su sangre nos limpia de todo pecado entre tanto el alma y el cuerpo están unidos, ¿no ocurre ello en esta vida?

11. Y cuando esa unión cese, ¿no tendrá que ser la limpieza en la vida venidera? Pero, ¿no será ya demasiado tarde?

12. Si es en el momento de la muerte; ¿en qué situación está el alma cuando no está ni en el cuerpo ni fuera de él?

13. ¿Nos ha enseñado Cristo en alguna parte a orar por algo que nunca intentó darnos?

14. ¿No nos ha enseñado Él a orar, "Hágase tu voluntad, como en el cielo, así también en la tierra"? ¿Y no se hace ella perfectamente en el cielo?

15. De ser así, ¿no nos está enseñando a también orar por la perfección en la tierra? Y si ese es el caso, ¿acaso no intenta darla?

16. ¿No oró el apóstol Pablo según la voluntad de Dios cuando oró que los tesalonicenses pudieran ser santificados "por completo", y guardados (en este mundo, no en el siguiente, a menos que estuviera orando por los muertos) irreprochables en alma, cuerpo y espíritu, "para la venida de nuestro Señor Jesucristo"?

17. ¿Desea sinceramente usted liberarse en esta vida del pecado que mora?

18. Si ese es el caso, ¿no le ha dado Dios ese deseo?

19. De ser así, ¿acaso se lo dio para burlarse de usted, ya que es imposible que se cumpla alguna vez?

20. Si no tiene la sinceridad suficiente siquiera para desearlo, ¿no está acaso discutiendo sobre asuntos demasiado altos para usted?

21. ¿Ha orado usted alguna vez que Dios "limpie los pensamientos de su corazón" a fin de que "le pueda amar perfectamente"?

22. Y si usted ni desea lo que pide, ni lo cree alcanzable, ¿no ora acaso como ora el tonto?

Que Dios lo ayude a considerar tranquila e imparcialmente estas preguntas" (Juan Wesley, *Christian Perfection*, 239-241).

39. En nuestra discusión de la gracia preveniente (capítulo 26) señalamos la necesidad de un período preparatorio de obra en el corazón precedente al estado pleno de la salvación. Negar esto es negar la gracia cooperativa y hacer que la salvación dependa exclusivamente de la predestinación y la gracia irresistible. De eso es que trata el monergismo de la posición calvinista, contra la cual el arminianismo siempre se ha afirmado. Negar el período preparatorio en el cual el creyente es hecho consciente de la atrocidad del pecado innato, y en el que su deseo de que sea removido es estimulado, es rendirse a la idea de una mera

"santidad posicional" y negar el trabajo subjetivo del Espíritu. El obispo Hedding dice: "Esa fe que es la condición de esta entera santificación la ejercita solo un corazón penitente, un corazón dispuesto a separarse de todo pecado para siempre, y decidido a hacer la voluntad de Dios en todas las cosas".

El corazón regenerado normal es uno donde el yo es restringido por la ley divina, aunque el yo siga existiendo. En ese corazón hay dos centros de gravedad, yo y Cristo. Dos leyes existen en conflicto, una ley terrenal horizontal y una ley piadosa perpendicular. En un corazón tal el "hombre nuevo, creado en Cristo Jesús" reina, pero no sin un rival: uno mismo. Es así como el regenerado tiene una doble naturaleza: la naturaleza divina implantada en la regeneración, y la naturaleza de uno, siendo la primera activa y dominante, y la última restringida y suprimida. Aquí la voluntad debe ejercerse constantemente, y la más esmerada atención debe darse a fin de que "ninguna raíz de amargura [el yo] surja" y dé problemas y la naturaleza pecaminosa entre otra vez en ascenso (Floyd W. Nease, *Symphonies of Praise*, 143).

40. "¿Qué es la perfección cristiana? Amar a Dios con todo nuestro corazón, mente, alma y fuerza. Esto implica que ningún mal genio, ninguno contrario al amor, permanece en el alma; y que todos los pensamientos, palabras y acciones se rigen por puro amor". "La perfección que yo enseñé es amor perfecto; amar a Dios con todo el corazón, recibir a Cristo como profeta, sacerdote y rey, a fin de que reine único sobre todos nuestros pensamientos, palabras y acciones" (Juan Wesley).

Cualquiera que sea el tiempo, ya sea largo o corto, cualesquiera que sean las manifestaciones de tristeza, sean gemidos o lágrimas (estas cosas pueden variar), hasta que el pecado no sea purgado del alma por un acto instantáneo del Espíritu en respuesta a la fe sencilla en el Jesús que limpia, esa persona no tiene lo que llamamos la entera santificación. Por otra parte, pretender una crucifixión del pecado en el alma, sin contar previamente con que ese pecado sea clavado en la cruz en convicción profunda y penetrante y en renuncia de uno mismo, es desarrollar un tipo superficial de experiencia. Fe, con la finalidad de que sea ejercitada, presupone un cierto estado de la mente y los afectos, y sin ellos no puede existir: su existencia misma los incluye, es decir, en los términos más breves, supone el conocimiento del pecado y la tristeza por éste, y el conocimiento de que hay un Salvador y una disposición a abrazarlo (Obispo Foster, *Christian Purity*, 121).

41. ¡Pureza y madurez! Las palabras son similares en sonido pero muy distintas en significado. La pureza puede encontrarse en los primeros momentos después de que el alma encuentre el perdón y la paz con Dios. Pero la madurez implica tiempo y crecimiento y ensayo y desarrollo. El cristiano puro puede incluso ser un cristiano débil. Porque no es tamaño o fuerza lo que se acentúa, sino solo la ausencia del mal y la presencia del bien elemental. La pureza se obtiene como una crisis, la madurez viene como un proceso. Uno puede ser hecho puro en un abrir y cerrar de ojos; es dudoso que alguien en este mundo deba clasificarse como realmente maduro. El crecimiento continúa mientras dure la vida, y quién sabe si pueda continuar por toda la eternidad. Más fe, más amor, más esperanza y más paciencia inclina a uno a pensar que en algún momento indefinido no tendremos ninguno de los opuestos de estos. Pero el crecimiento no es un proceso de purificación. El crecimiento suma, la purificación resta. Y aunque uno pueda acercarse a la santidad por un proceso muy gradual, deberá haber un último momento para la existencia del pecado y un primer momento cuando éste se haya ido totalmente, lo cual significa que en realidad la santificación debe ser instantánea. En este o en cualquier momento, cada cristiano está libre de pecado o no está libre de pecado. No puede haber ningún sentido en el que él sea realmente santo y al mismo tiempo todavía de alguna manera esté contaminado (J. B. Chapman, *Holiness: The Heart of Christian Experience*, 23-24).

42. La imposibilidad de distinguir entre pecado y flaqueza pone un énfasis indebido en el pecado y tiende a disuadir a los que la buscan seriamente a ir adelante a una completa liberación de la mente carnal. Llamar pecado a lo que no es pecado también abre la puerta a actos de pecado. Otra distinción a tenerse en cuenta es aquella entre la humanidad como tal y la carnalidad. Esta última es una perversión de la anterior. La entera santificación no quita rasgo humano natural y normal alguno, aunque sí los purifica y los trae bajo sujeción a la ley de la razón y a las más elevadas influencias de la gracia divina.

No solo el pecado correctamente llamado, es decir, la transgresión voluntaria de una ley divina, sino el pecado incorrectamente llamado, es decir, la transgresión involuntaria de una ley divina, conocida o desconocida, necesitan la sangre expiatoria. Creo que no hay tal perfección en esta vida que excluya estas transgresiones involuntarias, las cuales veo como naturalmente resultantes de la ignorancia y los errores inseparables de la mortalidad. Por lo tanto, perfección sin pecado es una frase que nunca uso, no sea que parezca contradecirme. Creo que una persona llena del amor de Dios es todavía capaz de transgresiones involuntarias (Juan Wesley, *Plain Account*, 43).

Para nosotros la clara enseñanza de la Biblia es que el ser humano deja de pecar cuando empieza a arrepentirse... sin embargo, necesita una salvación adicional de muchas otras cosas: de su ignorancia, de su carencia de aptitud para conformarse a los patrones celestiales, y de sus deficiencias o limitaciones debido a los resultados de las viejas condiciones. Él es como el hijo de un rey que ha sido capturado y llevado a vivir entre razas salvajes e incivilizadas, pero que finalmente es recapturado y traído a casa; está lleno de alegría y amor, sin embargo, en su ignorancia, es susceptible de faltar de muchas maneras a las nuevas condiciones a las que ha llegado. Así, cada cristiano siempre tendrá necesidad de decir, "Perdónanos nuestros pecados". Cada uno necesita una salvación de gracia abundante que mantenga todos los elementos de la mente y del cuerpo en su estado normal como agentes e instrumentos de Jesucristo. Los apetitos del cuerpo son creados por Dios, justos y buenos, y han de mantenerse en equilibrio y condición adecuados por las benignas uniones del Espíritu Santo. Los atributos de la mente son, además, creados por Dios, y deben mantenerse en equilibrio por el mismo Espíritu divino. Algunos de ellos necesitarán gran ayuda directa del Espíritu Santo, y es necesario por nuestro bien que nos demos cuenta de esa ayuda y la recibamos en respuesta a la oración. ... Una persona santificada está en la parte inferior de la escalera. Es apenas un niño, un niño limpio. Ahora ha de aprender, crecer, ascender, ser divinamente ampliado y transformado. El Cristo en esa persona ha de hacer canales nuevos y completos en y a través de cada parte de su ser, vertiendo el fluir del cielo a través de su pensamiento, vida, dedicación y fe (Phineas F. Bresee, *Sermon: Death and Life*).

43. Los enteramente santificados necesitan la expiación. "En cada etapa necesitamos a Cristo en los siguientes aspectos: (1) Cualquiera que sea la gracia que recibamos, es un regalo de Él. (2) Lo recibimos como comprado por Él, simplemente teniendo en cuenta el precio que Él pagó. (3) Tenemos esta gracia, no solo de Cristo, sino en Él. Porque nuestra perfección no es como la de un árbol que florece por la savia que deriva de su propia raíz, sino, como se dijo antes, como la de una rama que, unida a la vid, lleva frutos, pero separada de ella, se seca y se marchita. (4) Todas nuestras bendiciones, temporales, espirituales y eternas, dependen de su intercesión por nosotros, que es un aspecto de su oficio sacerdotal, por lo tanto por ellas tenemos siempre igual necesidad. (5) El mejor de los seres humanos todavía necesita a Cristo en su oficio sacerdotal para expiar sus omisiones, sus deficiencias (como algunos impropriamente les dicen), sus errores de juicio y práctica, y sus defectos de diversos tipos. Estas son todas desviaciones de la ley perfecta, y por lo tanto necesitan una expiación. Sin embargo, que las mismas no sean correctamente pecados, entendemos que así se percibe de las palabras del apóstol Pablo de que el que ama, ha

cumplido la Ley; porque "el cumplimiento de la Ley es el amor" (ver Romanos 13:10). Ahora bien, los errores y cualquier flaqueza que se derive necesariamente del estado corruptible del cuerpo, no son de ninguna manera contrarios al amor, ni, por lo tanto, en el sentido de la Biblia, pecado" (Juan Wesley, *Plain Account*, 42-43").

44. George Peck dice: "En primer lugar, supongo que todos admitirán que cuando la tentación logra la concurrencia de la voluntad, el sujeto contrae culpa. No puede haber duda aquí. En segundo lugar, es igualmente evidente que cuando la tentación engendra en la mente un deseo por el objeto prohibido, el sujeto entra en tentación y entonces peca contra Dios. En tercer lugar, también está claro que la tentación no puede ser invitada o prolongada innecesariamente sin la indicación de una tendencia pecaminosa hacia el objeto prohibido, y por lo tanto, tal curso no solo implica la ausencia de la entera santificación sino que implica al sujeto en culpa presente" (George Peck, *Christian Perfection*, 435).

Si fuéramos a discutir el problema largamente haríamos esta pregunta: ¿Cómo pudieron Adán y Eva jamás caer siendo completos en santidad? La respuesta se encuentra en el simple reconocimiento del hecho de la humanidad de Adán. Fue cierto entonces, y todavía lo es, que el camino real de Satanás al corazón del ser humano es a través de sus naturales apetitos y deseos. La tentación siempre se basa en el deseo. Es sobre este hecho que él opera hasta que ha producido un acto de desobediencia, sembrando otra vez la semilla de iniquidad en el corazón del ser humano. Pero persiste la pregunta, ¿cómo puede el pecado realmente volver al corazón del ser humano después de haber sido eliminado una vez? La respuesta se encuentra en el adecuado reconocimiento de lo que es realmente el pecado como un principio. Aquí es donde nuestro lenguaje humano de nuevo se confunde en sus esfuerzos de describir las relaciones espirituales. Hablamos del pecado como una sustancia debido a la mendacidad del lenguaje. Se le llama el hombre viejo, el cuerpo de pecado. Pero estos términos son simplemente figuras retóricas. El pecado como un principio después de todo no es una sustancia, es una cualidad moral. Es la contaminación de la corriente sanguínea de la naturaleza moral. De haber sido el pecado una sustancia o una cosa, seguramente nunca hubiera podido colocarse de nuevo en la naturaleza una vez hubiera sido quitado. Pero el pecado no es una sustancia, es una condición moral. Y al igual que la corriente sanguínea de un individuo, habiendo sido una vez limpiada con purgantes, podría otra vez ser descuidadamente contaminada por contaminantes, así el corazón del ser humano puede otra vez contaminarse por la desobediencia e indolencia espiritual (H. V. Miller, *When He Is Come*, 27-28).

45. Santiago indica que el pecado comienza en la lujuria o en los afectos desordenados: "...sino que cada uno es tentado, cuando de su propia pasión es atraído y seducido". En alguna parte en el proceso el deseo legítimo da paso al afecto indebido, y ahí comienza el pecado. "Entonces la pasión [o el afecto desordenado], después que ha concebido [el hecho interno del pecado], da a luz el pecado [o la manifestación externa de una condición pecaminosa interna] y el pecado, siendo consumado, da a luz la muerte" (Santiago 1:14, 15).

Olin A. Curtis en su libro, *Christian Faith*, sostiene que el carácter puede ser absolutamente fijado por el libre uso de los motivos. Dice: "En la motivación de cada persona moral hay, al principio de la prueba, dos grupos antagónicos de motivos, los buenos y los malos. Es decir, cualquier interés personal que pueda deberse en lo absoluto a la conciencia es necesariamente bueno o malo. Mediante el uso del motivo en cualquiera de los grupos, el motivo así utilizado se hace más fuerte, y también el motivo opuesto, si existe, se hace más débil. O, al rechazar un motivo, éste se hace más débil, y también el contrario se hace más fuerte. Es decir, si usted tiene un interés y lo expresa en una voluntad específica, usted aumentará ese interés y disminuirá los intereses opuestos, o viceversa.

De esa manera, bajo la ley del uso, un motivo puede ser vaciado de toda urgencia. ... El agotamiento de cualquier motivo en particular tiende a agotar todos los motivos en el mismo grupo. La vida moral está de tal manera relacionada que si usted toca cualquier parte deberá influir el conjunto. Por ejemplo, nadie puede perder todo interés en la honestidad y no empezar a perderle consideración a la verdad. Cuando todo el grupo, sea el de motivos buenos o el de motivos malos, se agota, entonces el carácter moral de la persona se fija más allá de cualquier posibilidad de cambio" (Curtis, *Christian Faith*, 49-50).

La tentación y la prueba, entendidas correctamente, tienden a agotar los motivos para pecar y a fortalecer los que establecen el carácter en la justicia. Por otra parte, el constante rechazo de lo bueno y la aceptación de lo malo tienden a fijar el carácter en el pecado y en la injusticia. Cuando todos los motivos para el bien han sido agotados al punto de que el Espíritu Santo no tenga base adicional de apelación al corazón, se dice que el individuo "se ha pasado de la raya" o ha cometido el pecado contra el Espíritu Santo. Puede que exista un acto final y sin duda lo habrá, pero será tan solo el acto final de una serie que ha resultado en el endurecimiento del corazón contra toda apelación del Espíritu Santo.

46. Entre los diversos términos que se han utilizado para indicar la experiencia de la entera santificación, esta expresión, "abundancia de la bendición" (Romanos 15:29), es una que ha encontrado su lugar. ... Al buscar la derivación de la palabra griega, descubrimos que se trata de un verbo que tiene dos sentidos, uno el de llenar y el otro el de cumplir, completar, perfeccionar, lograr. Aunque ambos significados están presentes en el uso del término en el Nuevo Testamento, sin embargo los últimos predominan en una proporción de cuatro a uno. Si traemos este segundo significado hasta el sustantivo, algo que se fundamenta no solo por el hecho de que el verbo más a menudo lleva este sentido y también por la terminación del sustantivo, entonces la idea que transmite es lo que se ha completado, es decir, el complemento, el relato completo, el número o la cantidad entera, la plenitud, la perfección. Es cierto que el término tenía un sentido general, y así se utiliza en los evangelios, sin embargo, en los escritos paulinos es evidente que ha pasado en su mayor parte a un significado definitivo, teológico y doctrinal. Se convirtió en una palabra que tenía una connotación muy definida. ... Entre los cristianos de aquel día, la palabra había encontrado su manera de expresar el pensamiento de una completa experiencia cristiana relativa a la santidad de corazón, como la expresión "segunda bendición" lo hizo en los círculos metodistas en una fecha mucho más posterior, y como lo hace ahora entre nosotros (Olive M. Winchester).
47. No puede ser perfecta consagración a la entera voluntad de Dios hasta que ha habido un arrepentimiento sincero del doble ánimo y de la voluntariedad y de la terquedad y del amor al mundo, todo lo cual son las marcas de un corazón no santificado. La tristeza del alma por su pecado interno debe ser tan profunda y conmovedora como lo fue la tristeza por sus pecados externos. El uno es tan repugnante a los ojos de Dios como los otros, y es una barrera igualmente eficaz al perfecto disfrute de gracia y favor. Luego, al acercarse al trono de Dios con esta más profunda necesidad, hay un punto donde el que busca satisfacerla sabe que su tristeza y arrepentimiento por su depravación de corazón han alcanzado su máxima profundidad; que su consagración a la voluntad de Dios es completa y final; que las posesiones, el tiempo, los talentos y las ambiciones, las esperanzas, los deseos, y los seres queridos y amigos, todos han sido rendidos para siempre a Cristo; que el gran futuro desconocido ha sido puesto audazmente y con confianza en las manos de Dios a fin de que Él lo controle y lo revele como y cuando le plazca hacerlo; que un querido Isaac ha sido amarrado y colocado en el altar y el cuchillo levantado sin pensar en que habrá mano divina que intervenga, de modo que se pueda decir de nosotros, como de Abraham, que por la fe realmente lo hemos ofrecido a Dios. Uno sabe más allá de toda duda en esa hora que su sacrificio es completo; que no hay nada que podría agregarle y nada que podría

quitarle. Y en ese instante glorioso, el que lo busca tiene el testimonio de su propio corazón de que toda condición humanamente posible de satisfacer ha sido satisfecha (J. Glenn Gould, *The Spirit's Ministry*, 9-10).

48. Búsquela cada día, cada hora, cada momento. ¿Por qué no en esta hora, en este momento? Ciertamente usted puede buscarla ahora, si cree que es por la fe. Y hay un sentido en que seguramente sabrá si usted la busca por la fe o por las obras. Si por las obras, usted quiere que primero se haga algo, antes de ser santificado. Usted piensa así: Yo debo ser o hacer así y así. Y si ese es el caso, usted está buscándola por obras hasta este día. Pero si la busca por la fe, usted la espera como usted es, y si como usted es, pues la espera ahora. Es importante observar que existe una conexión inseparable entre estos tres puntos: esperarla por la fe, esperarla como usted es, y esperarla ahora. Negar uno es negarlos todos (Juan Wesley, *Sermons*, I:391).

Así como por haberlo pagado todo usted se considera libre frente a su acreedor o a su anfitrión, así ahora considérese libre ante Dios. Jesús lo ha pagado todo, y Él lo ha pagado por usted: ha comprado su perdón y su santidad. Por lo tanto, es ahora el mandato de Dios: "consideraos muertos al pecado"; y usted está vivo para Dios desde esta hora. Oh, comience, comience a considerarse así ahora; no tema; crea, crea, crea y siga creyendo en cada momento. Así continuará libre, puesto que esto se conserva como se recibe, solo por la fe (Fletcher de Madeley).

Los escritores sobre este tema desde la mitad hasta el final del siglo XIX estaban acostumbrados a utilizar el término "fe desnuda". J. A. Wood explica el término como sigue: "Por fe sencilla se quiere decir tomarle a Dios su palabra sin dudar o razonar; y por fe desnuda se quiere decir fe independiente de todo sentimiento, despojada de toda otra dependencia excepto solo de Cristo. El piadoso Fletcher dice que una fe desnuda es una "fe independiente de todas las sensaciones", una fe en una promesa desnuda, trayendo nada consigo, excepto un corazón endurecido, sacudido, distraído y descuidado, un corazón como el que usted tiene ahora" (J. A. Wood, *Perfect Love*, 104).

49. "Pero ¿no brilla la santificación por su propia luz?" "¿Y no lo hace así también el nuevo nacimiento? A veces lo hace, como también lo hace la santificación; otras veces es lo contrario. En la hora de la tentación, Satanás nubla la obra de Dios e inyecta ciertas dudas y razonamientos, especialmente en aquellos que tienen entendimientos muy débiles o muy fuertes. En tales momentos, hay una absoluta necesidad de ese testimonio sin el cual la obra de santificación no solo no podría discernirse, sino que tampoco podría subsistir. Si no fuera por esto, el alma no podría permanecer en el amor de Dios, y mucho menos podría regocijarse siempre y en todo dar gracias. En estas circunstancias, por lo tanto, un testimonio directo de que somos santificados es necesario en sumo grado" (Juan Wesley, *Plain Account*, 75-76).
50. William Burton Papa, al hacer hincapié en la fase positiva de la perfección cristiana, dice: "Es una perfección que no es otra cosa que una vida perfecta, la autoaniquilación en Cristo, una unión perfecta con su pasión y su resurrección, y el perfecto disfrute del valor de su nombre, Jesús, que es salvación del pecado. Es la perfección de ser nada en uno y todo en Él. Es una perfección que los elegidos a una voz han añorado, desde los apóstoles hacia abajo; ni más ni menos que el gimiente deseo de los hijos de Dios en todas las edades; la aspiración común, profunda, con solamente una nota más enfática que la que siempre se ha escuchado, aunque ella nunca haya estado ausente: la destrucción del pecado innato de nuestra naturaleza. El que escudriña el corazón siempre ha conocido la mente del Espíritu, aun cuando no se haya pronunciado claramente su deseo más profundo. Todavía, pues, nos atrevemos a creer que quitará las últimas cadenas que atan las aspiraciones de sus santos y les dará un solo corazón y una sola voz en la búsqueda de la des-

trucción del cuerpo de pecado así como en la mortificación de sus miembros" (Pope, *Compend. Chr. Th.*, II:99).