

TEOLOGÍA SISTEMÁTICA

por

J. Oliver Buswell, Jr.

TOMO II

**EL HOMBRE Y
SU VIDA DE
PECADOR**

EOLOGÍA SISTEMÁTICA, Tomo II, El hombre y su vida de pecador
J. Oliver Buswell, Jr.

© 1980 LOGOI, Inc.
14540 S. W. 136 St. Suite 200
Miami, FL. 33186

© 1962 Zondervan Publishing House
Grand Rapids, Michigan, EE.UU.
Título del original en inglés: *A Systematic Theology of the Christian Religion*

Diseño textual: J. Lourdes Ramírez

Todos los derechos reservados, ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, ni procesada, ni transmitida en alguna forma o por algún medio —electrónico o mecánico— sin permiso previo de los editores, excepto breves citas en reseñas y debidamente identificada la fuente.

Categoría: Teología sistemática

CONTENIDO

PREFACIO	215
----------------	-----

Capítulo I EL HOMBRE A LA IMAGEN DE DIOS

I. LA DECLARACIÓN DE LA DOCTRINA	217
II. ¿QUÉ ES LA IMAGEN DE DIOS EN EL HOMBRE?	218
A. La imagen no es física	218
B. La encarnación y la imagen de Dios	218
C. Dominio, un aspecto de la imagen	219
D. Ciencia, justicia, y santidad en Cristo	221
E. Respeto para la humanidad	223
F. Contra la idolatría	223
G. La dualidad del ser humano	223
1. El ser material del hombre debe guardarse puro	224
2. El ser no material del hombre hecho a la imagen de Dios	224
H. Términos psicológicos	225
1. El corazón	225
2. Mente (conocimiento)	225
3. Mente (reflexión profunda)	226
4. Afecto (traducido «entrañable amor» y de otras maneras)	226
5. Alma	226
6. Espíritu	227
7. Voluntad	228
8. Distinciones entre el hombre y la bestia	228
I. El caso de la dicotomía o tricotomía	230
1. Hebreos 4.12	230
2. 1 Tesalonicenses 5.23	231
3. 1 Corintios 15.44	232
4. Delitzsch sobre la tricotomía	233
5. El hombre no es una trinidad	234
J. El origen del alma	235
1. Teorías de la preexistencia	235
2. Traducianismo, y 3. Creacionismo	236
4. El argumento de Hodge en favor del creacionismo	237
5. La conclusión del autor	238
III. LA IMAGEN DE DIOS, RESUMEN DE CONSECUENCIAS	240
A. En cuanto a nosotros mismos	240
B. En cuanto a otros	241
C. En cuanto a dominio	242

Capítulo II
EL HOMBRE PECADOR—LA CAÍDA

I.	DATOS OBSERVABLES	243
	A. Analogías	243
	B. El sentido del deber	244
	C. Capacidades superiores	245
	D. Exigencias desordenadas	245
	E. Evidencia negativa	247
II.	EL CUADRO BÍBLICO DE LA HUMANIDAD CAÍDA	248
	A. La presentación de Pablo	248
	B. El Hijo del Hombre, el modelo perfecto	250
	C. Convicción por el Espíritu Santo	251
III.	NATURALEZA Y ORIGEN DEL PECADO	251
	A. Una definición precisa de pecado	251
	B. El origen del pecado en el universo	252
	1. Pre-humano	252
	2. El tentador original	253
	3. El pecado sin remedio	254
IV.	DOS PREGUNTAS FILOSÓFICAS:	255
	A. ¿Es concebible el libre albedrío?	255
	B. ¿Puede Dios permitir el pecado?	256
	1. Primera solución de Pablo	257
	2. Segunda solución de Pablo	257
V.	LA CAÍDA DEL HOMBRE	259
	A. Estado original de santidad	259
	1. Las declaraciones de los credos	259
	2. El relato bíblico	260
	B. Significado de los dos árboles	261
	1. El árbol de la vida	261
	2. El árbol de la ciencia del bien y del mal	266
	C. La naturaleza de la tentación y el pecado	269
	1. Un incidente histórico determinado	270
	2. Había un tentador	270
	3. Un hecho responsable y culpable	271
	4. Una acción a la vez física y espiritual	271
	5. El pecado aparece en triple forma	273
	6. La mujer y el hombre	274
	D. El significado de la caída	275

Capítulo III
EL HOMBRE PECADOR
RESULTADOS Y CONSECUENCIAS DE LA CAÍDA

I.	CONSECUENCIAS POSITIVAS	277
	A. El significado de «pecado original»	277

B.	Referencias del Antiguo Testamento y de los Apócrifos	278
C.	Referencias menores del Nuevo Testamento	279
D.	Romanos 5.12-21	282
E.	El principio representativo	287
	1. Ilustraciones	288
	2. Objeción	288
	3. Representación junto a la cruz	289
II.	TEORÍAS EXCLUÍDAS	290
A.	Interpretación mítica de Génesis	290
B.	La teoría de la «imputación mediata» excluida	291
	1. La analogía de la santificación	292
	2. Identificación sustantiva con Adán excluida	292
	a. El «realismo»de Jonatán Edwards	293
	b. El punto de vista de Shedd sobre la imputación	295
	c. H. Strong y H. C Thiessen	297
	d. Agustín sobre la imputación	297
	e. Consideraciones generales en contra de los puntos de vista sustantivos	299
III.	EL PACTO O RELACIÓN FEDERAL	301
A.	Uso bíblico	301
B.	Origen y valor del término «teología del pacto»	302
C.	El relato de Génesis, el «pacto de obras»	303
IV.	EL PACTO DE LAS OBRAS YA NO RIGE	306
A.	Escrituras aducidas en contra	306
B.	El «dispensacionalismo»	308
C.	«Unidad del pacto de la gracia»	310
D.	«Dispensacionalismo» en Hodge y Calvino	311
E.	«Confinados bajo la ley, encerrados»	313
F.	Conclusión general	314

Capítulo IV

ORIGEN Y ANTIGÜEDAD DEL HOMBRE

I.	LA CUESTIÓN DEL ORIGEN DEL HOMBRE	315
A.	Oposición contemporánea	315
B.	Doctrina bíblica	316
C.	Evolución teísta	317
D.	El origen de la vida	318
II.	LA ANTIGÜEDAD DEL HOMBRE	319
A.	Cronología de Ussher	319
B.	El silencio de la Biblia	320
C.	Entendimiento de los modismos antiguos	320
D.	Green y Warfield y los hallazgos recientes	322
E.	Las genealogías de Jesús	323

F.	Otros ejemplos de genealogías que se acortan	327
G.	Las genealogías que se supone dan la antigüedad del hombre	333
H.	Nombres individuales y nombres de familias	336

Capítulo V

LA VIDA HUMANA EN ESTA EDAD

I.	EL HOMBRE GOBERNARÁ EL MUNDO	341
II.	SUBDIVISIONES PRINCIPALES, LAS CIENCIAS SOCIALES	343
A.	La filosofía bíblica de la historia	343
1.	Argumentos contrarios	345
2.	El particularismo judío	346
3.	Historia particular en un horizonte cósmico	346
4.	El punto de vista bíblico fuera de la corriente judío-cristiana	347
5.	La dificultad de la encarnación	349
6.	La objeción de Kant	349
7.	Cristo una figura cósmica	351
8.	La edad de oro	354
9.	Realismo histórico	354
10.	Resumen	355
B.	El punto de vista bíblico de la antropología cultural y física	356
1.	Antropología física	356
a.	De un linaje	356
b.	Tipos humanos diferentes	358
2.	El punto de vista bíblico de la antropología cultural	359
a.	La cultura antes de la caída	359
b.	El contraste con la mitología	362
c.	Génesis 6.14	363
d.	Datos culturales primitivos posteriores a la caída del hombre	365
C.	Culturas cambiantes y verdades inmutables	367
1.	Cambios en la aplicación de principios	368
a.	El sábado antes de la resurrección	368
b.	El día de reposo después de la resurrección	370
c.	Ilustraciones menores	372
d.	Los principios de la ley moral	373
e.	Opinión contraria	374
f.	Conclusión	384
2.	Revelación progresiva	384
a.	El plan de la salvación	384
b.	La ley moral	385
c.	Escatología	385
d.	Un entendimiento más claro	386
3.	Resumen	386

Capítulo VI

LA VIDA HUMANA EN ESTA EDAD (continuación)

II. LAS CIENCIAS SOCIALES (CONTINUACIÓN)	389
D. La doctrina bíblica de la familia	389
1. La interpretación de Cristo	389
2. La interpretación de Pablo	389
3. Abusos que se regularon	390
4. Reglas bíblicas que gobiernan el divorcio	391
a. Los dichos de Cristo	391
b. Principios de interpretación	392
c. Antecedentes: la ley mosaica	392
d. Los derechos de las mujeres	393
e. Las palabras de Cristo sobre la persona divorciada	394
f. La enseñanza de Pablo sobre el divorcio	394
g. El pacto de familia	395
h. El abandono	396
i. Un cristiano abandonado por otro cristiano	397
j. Divorcio por homosexualidad	398
k. ¿Puede casarse en segundas nupcias la persona culpable en el divorcio?	398
l. La actitud del corazón	399
5. La relación de padres e hijos	400
a. La disciplina	401
b. La educación	401
c. Escuelas cristianas	402
d. ¿Qué nivel de escuelas?	403
e. Educación postgraduada	404
f. Conclusión	405
E. La doctrina bíblica del estado	405
1. Primeras referencias	405
2. Patriarcales y 3. Teocráticas	406
4. Los jueces	406
5. El reino	407
6. La línea de David	407
7. Romanos 13.1-7	407
a. Gobernadores sin ley	408
b. Gobernantes legales	408
c. Otras funciones del gobierno	409
d. La cuestión del pacifismo	409
e. Diferentes formas de gobierno	409
8. El ejemplo de Pablo con referencia al gobierno	410
a. Autoridades judías	410
b. Las autoridades romanas	411
c. La enseñanza de Pedro	412

9.	La actitud de Cristo hacia el gobierno	412
a.	Las autoridades judías	412
b.	Evitando involucrarse en política	412
c.	Ante Pilato	413
d.	Volviendo la otra mejilla	414
e.	Jesús sobre el uso de la espada	414
f.	El uso de la espada por Pedro	415
g.	Analogía misionera	416
10.	El cristiano y las cortes civiles	416
a.	Un mandamiento relativo	416
b.	Los tribunales de la iglesia	417
c.	Cuatro pasos en corregir los males	417
d.	El cuarto paso	418
e.	Antes del paso primero	418
f.	Cinco pasos por todos	418
11.	Integridad de carácter	419
F.	Las doctrinas económicas de la Biblia	420
1.	Principios primarios	420
2.	Principios económicos mosaicos	421
3.	Cómo ve el Antiguo Testamento la edad mesiánica	422
4.	La economía política del Nuevo Testamento	422
5.	El diezmo y la mayordomía cristiana	424
6.	El noveno mandamiento	425
III.	LA IGLESIA VISIBLE EN EL MUNDO	425
A.	La iglesia como corporación	426
B.	La iglesia en el Antiguo Testamento	426
C.	Condición de miembro en el Nuevo Testamento	428
D.	La pureza del testimonio	429
1.	2 Corintios 6.14—7.1	430
2.	No el retiro del deber	431
3.	La iglesia no está en la política	431
E.	La organización de la iglesia	431
1.	La iglesia visible más que la iglesia local	432
2.	Sínodos	433
F.	Ramas de la iglesia	433
G.	El propósito misionero	436
	APÉNDICE	437

PREFACIO

Al empezar el estudio del hombre pecador y su vida en este mundo, es necesario que el estudiante recuerde que nuestro sistema de doctrina bíblica es de tal naturaleza que cada parte depende de la otra y todas contribuyen entre sí, de tal manera que cualquiera que sea el tema bajo discusión estaremos obligados a presumir, más o menos ingenuamente, lo demás del sistema hasta que todo el campo sea examinado. Ahora podemos dar por sentado lo que hemos dicho en la primera parte de este tomo en cuanto a Dios y su revelación pero será imposible discutir nuestro tema presente sin dar por sentado también el plan de la salvación en Cristo, que es el tema de la Tercera Parte, y sin indicar el destino eterno del hombre, que será el tema principal de la Cuarta Parte.

El orden de la materia en esta sección, como en la primera, se determina por consideraciones prácticas. He elegido empezar con el hombre visible, el hombre creado a la imagen de Dios, pero perdido en pecado, el hombre como se ve en la gran mayoría de las referencias de la Biblia, como por ejemplo en el tercer capítulo de Juan. Creo que la mayoría de los estudiantes devotos de teología, tanto como la mayoría de los laicos cristianos de nuestra generación, están así mejor preparados para empezar en medio del cuadro que con los orígenes humanos.

Un estudio de la creación y la antigüedad del hombre, con que la mayoría de las grandes teologías sistemáticas históricas han empezado, es algo lleno hoy en día de dificultades técnicas, y los que se alleguen al estudio bíblico del hombre muy probablemente tendrán ideas preconcebidas que pueden oscurecer el análisis tanto de la doctrina de la creación del hombre como la cuestión de su antigüedad. Creo que será más fácil para el estudiante entender estos dos puntos después que haya estudiado bien el punto de vista bíblico de la imagen de Dios en el hombre y la doctrina bíblica del pecado.

Como en la primera parte, citas de la Biblia, si no son de la Reina Valera (1960) y si no se designa otra fuente, son mi propia traducción.

Las características especiales de esta sección son: (1) énfasis en la relación entre la doctrina del pecado original y la de la expiación; (2) ética social bíblica en el campo de las ciencias sociales.

EL HOMBRE A LA IMAGEN DE DIOS

I. LA DECLARACIÓN DE LA DOCTRINA

El *Catecismo menor de Westminster* resume la doctrina del hombre creado a la imagen de Dios con estas palabras:

P. 10: ¿Cómo creó Dios al hombre?

R. Dios creó al hombre varón y hembra según su propia imagen, en ciencia, justicia, y santidad, con dominio sobre todas las criaturas.

La *Confesión de fe de Westminster* desarrolla esta doctrina con estas palabras (cap. IV, sec. 2): «Después que Dios hubo creado todas las demás criaturas, creó al hombre varón y hembra, con alma racional e inmortal dotada de conocimiento, justicia, y santidad verdadera, a la imagen de Dios, teniendo la ley de Dios escrita en su corazón y dotados del poder de cumplirla: sin embargo, había la posibilidad de que la quebrantaran dejados a su libre albedrío, que era mudable. Además de esta ley escrita en su corazón, recibieron el mandato de no comer del árbol de la ciencia del bien y del mal, y mientras guardaron este mandamiento fueron felices gozando de la comunión con Dios y teniendo dominio sobre las criaturas».

Estas declaraciones se basan principalmente en Génesis 1.26-28; 2:7; Efesios 4.22-25; Colosenses 3.9,10. La narración de Génesis acerca de la creación del hombre a la imagen de Dios se encuentra en estas palabras: «E hizo Dios animales de la tierra según su género, y ganado según su género, y todo animal que se arrastra sobre la tierra según su especie. Y vio Dios que era bueno. Entonces dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señoree en los peces del mar, en las aves de los cielos, en las bestias, en toda la tierra, y en todo animal que se arrastra sobre la tierra. Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó. Y los bendijo Dios, y les dijo: Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra, y sojuzgadla, y señoread en los peces del mar, en las aves de los cielos, y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra.... Entonces Jehová Dios formó al hombre del polvo de la tierra, y sopló en su nariz aliento de vida, y fue el hombre un ser viviente» (Gn 1.25-28; 2.7).

Las palabras hebreas «imagen» *tselem* y «semejanza» *demuth* no significan ni más ni menos en este contexto que sus equivalentes en castellano. La LXX (Septuaginta) traduce *tselem* con la palabra griega correspondiente *eikon*, y *demuth* con la palabra *homoiosis*. Aunque hay literalmente una distinción entre una imagen y una semejanza, siendo la última palabra más amplia y más inclusiva, sin embargo es inútil hacer distinciones exactas entre las dos palabras como se encuentran en este contexto. Las palabras paralelas para dar esencialmente el mismo pensamiento son un modo de expresión hebreo muy conocido. El significado del pasaje evidentemente es que el hombre fue creado parecido a Dios en algunos aspectos importantes.

II. ¿QUÉ ES LA IMAGEN DE DIOS EN EL HOMBRE?

Cuando surge la pregunta de en qué consiste la semejanza a Dios o la correspondencia con Dios en el hombre, la respuesta tiene que encontrarse en el contexto de Génesis y en otras referencias bíblicas a este asunto.

A. La imagen no es física

Primeramente podemos decir con énfasis que la imagen de Dios en el hombre no consiste en ninguna manera en una semejanza física en cuanto a forma. La doctrina bíblica de la espiritualidad e incorporabilidad de Dios fue presentada en la primera sección. Puesto que Dios es un espíritu sin cuerpo, sería una contradicción de términos que el ser físico del hombre de alguna manera se pareciera al ser de Dios. Cierto, la Segunda Persona de la Trinidad «fue hecha carne y habitó entre nosotros» (Jn 1.14), y el Padre lo envió «en semejanza de carne de pecado» (Ro 8.3), y como nuestro Redentor tomó para sí mismo nuestra naturaleza de carne y sangre y fue hecho «en todo semejante a sus hermanos» (Heb 2.14-18). No obstante, en todas estas referencias a la encarnación es Cristo quien toma nuestra semejanza. Jamás hay una sugerencia en la Escritura de que nuestra naturaleza física es en alguna manera un aspecto de la imagen de Dios en nosotros.

B. La encarnación y la imagen de Dios

Que el hombre es creado a la imagen de Dios es una consideración básica para el entendimiento de la encarnación. Aunque la imagen de Dios en el hombre no es física, Cristo, la eterna Segunda Persona de la Trinidad, podía asumir en sí mismo nuestra naturaleza

humana, incluyendo sus aspectos físicos, porque la naturaleza espiritual del hombre es la imagen de Dios.

En Juan 10:24-39 se dice que los jefes de los judíos en Jerusalén consideraron a Jesús como culpable de blasfemia y estaban a punto de apedrearlo. «Muchas buenas obras os he mostrado de mi Padre: ¿Por cuál de ellas me apedreáis?» preguntó. La contestación de ellos fue: «Por buena obra no te apedreamos, sino por la blasfemia, porque tú, siendo hombre, te haces Dios» (vv. 32,33).

La contestación de Jesús se fundaba en que puesto que el hombre fue creado a la imagen de Dios, estando aun los hombres pecadores relacionados con Dios, su pretensión de ser el Hijo de Dios pudiera ser verdad y no necesariamente blasfemia. Cita del Salmo 82.6,7 una oración en que Dios se dirige a los hombres inicuos con las palabras: «Yo dije: Vosotros sois dioses, y todos vosotros hijos del Altísimo; pero como hombres moriréis, y como cualquiera de los príncipes caeréis». Jesús sólo usa la frase «Yo dije dioses sois», y arguye en efecto: «Si él llamó dioses a estos hombres a quienes vino la palabra de Dios, ¿por qué entonces debe rechazarse sin examen de evidencia la pretensión de Dios en la carne?»

Para nuestro fin aquí el hecho significativo es que el Señor Jesús consideró a los hombres «a quienes vino la palabra de Dios» como en alguna manera relacionados con Dios, esto es, creados a la imagen de Dios.

Si no fuera por el hecho de la imagen de Dios en el hombre, la encarnación sería una contradicción. Pero puesto que el hombre es creado a la imagen de Dios, mantener que Dios ha venido en carne humana no involucra ninguna contradicción, sino que es enteramente creíble.

C. Dominio, un aspecto de la imagen

Como los autores del *Catecismo menor de Westminster* han notado, el contexto en Génesis 1 y 2 en que la doctrina de la imagen de Dios es comunicada implica que el hombre fue creado para ser como Dios en ejercer dominio sobre la creación como vicerregente de Dios bajo la providencia divina. No sólo tenemos este hecho claramente declarado en Génesis 1.26-28, citado arriba, sino que se hace referencia al mismo hecho en numerosos pasajes de la Escritura. Antes de que el pecado entrara en el mundo, Dios había dicho: «Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra y sojuzgadla, y señoread...» (Gn 1.28). Pero mucho después que el pecado había venido al mundo, después del juicio del mundo por el diluvio, el dominio del hombre sobre la

creación dado por mandato divino es declarado de nuevo con énfasis en Génesis 8.15—9.17. Ver especialmente 9.1,2.

La posición del hombre en la creación se declara otra vez en conexión con la doctrina de la imagen de Dios en él. «El que derramare sangre del hombre, por el hombre su sangre será derramada; porque a la imagen de Dios es hecho el hombre. Mas vosotros fructificad y multiplicaos; procread abundantemente en la tierra, y multiplicaos en ella» (Gn 9.6,7).

El dominio que el hombre debe ejercer se manifiesta magníficamente en Salmo 8.4-9: «Digo: ¿Qué es el hombre, para que tengas de él memoria, y el hijo del hombre, para que lo visites? Le has hecho poco menor que los ángeles, y lo coronaste de gloria y de honra. Le hiciste señorear sobre las obras de tus manos; todo lo pusiste debajo de sus pies: Ovejas y bueyes, todo ello, y asimismo las bestias del campo, las aves de los cielos y los peces del mar; todo cuanto pasa por los senderos del mar. ¡Oh Jehová, Señor nuestro, cuán grande es tu nombre en toda la tierra!»

El dominio para el cual el hombre fue creado según se describe en el Salmo 8 encuentra un comentario más amplio en Hebreos 2.5-9: «Porque no sujetó a los ángeles el mundo venidero, acerca del cual estamos hablando; pero alguien testificó en cierto lugar, diciendo: ¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él, o el hijo del hombre, para que le visites? Le hiciste un poco menor que los ángeles, le coronaste de gloria y de honra, y le pusiste sobre las obras de tus manos; todo lo sujetaste bajo sus pies. Porque en cuanto le sujetó todas las cosas, nada dejó que no sea sujeto a él; pero todavía no vemos que todas las cosas le sean sujetas. Pero vemos aquel que fue hecho un poco menor que los ángeles, a Jesús, coronado de gloria y de honra, a causa del padecimiento de la muerte, para que por la gracia de Dios gustase la muerte por todos».

En otras palabras, según la Epístola a los Hebreos la semejanza del hombre a Dios en gobernar el mundo como vicerregente bajo la providencia divina no ha sido realizada todavía. Es obvio que el hombre no domina el mundo creado, y que en su condición caída ni aun puede gobernarse a sí mismo.

Cristo el eterno Hijo de Dios, quien ahora ha llegado a ser un miembro de nuestra raza e históricamente ha obrado lo que es necesario para nuestra salvación, fue coronado con gloria y honra desde la eternidad pasada para que su sacrificio pueda tener un valor infinito para todo hombre. Es solamente como redimida en Cristo que la humanidad puede tener dominio sobre la creación.

En 1 Corintios 15.25-27 Pablo conecta las palabras del Salmo 8.6 con las del Salmo 110.1. En la última referencia las palabras «Siéntate a mi diestra, hasta que ponga a tus enemigos por estrado de tus pies» debe entenderse como dirigida al Hijo de Dios en su soberanía eterna y consumado en su reino futuro.

Cuando lleguemos al estudio de escatología examinaremos las promesas de Cristo de que reinaremos con él en su reino futuro (Mt 19.28; Lc 22.18, 28-30; cf. 2 Tim 2.12; 1 Co 6.2,3). Vendrá el tiempo de restauración (Hch 3.20,21), el tiempo en que este mundo creado será librado de la «esclavitud de corrupción» (Ro 9.18-23). Entonces la humanidad redimida, reinando con Cristo, tendrá aquel dominio sobre la creación que es un aspecto de la imagen de Dios en el hombre.

La parábola de Lucas 19.11-28 enseña con más detalle la relación de la humanidad redimida en Cristo con el dominio de este mundo presente. Como Arquelao había ido a Roma para recibir su reino¹ y había puesto a Palestina para gobernar sobre territorios que le fueron dados, así dice Cristo: «Un hombre noble [Cristo mismo] se fue a un país lejano para recibir un reino y volver». En esta parábola los deberes asignados a los siervos en el tiempo antes del regreso del rey corresponden a nuestros deberes en cuanto a este mundo en la época actual. En la parábola, cuando regresó el rey, dijo a sus siervos según sus capacidades: «Tendrás autoridad sobre diez ciudades... sobre cinco ciudades, etc.»

Aquel aspecto de la imagen de Dios en el hombre por el cual el hombre debe señorear sobre el mundo creado como vicerregente bajo la providencia divina no se ha realizado todavía. El pecado ha entrado y el hombre no puede gobernar como se propuso que lo hiciera. Su dominio debe ser ejercitado por la gracia de Dios hasta el punto en que sea posible dadas las exigencias de la época actual, pero llegará a su realización completa en el reinado futuro de nuestro Señor Jesucristo cuando «reinaremos con él».

D. Ciencia, justicia, y santidad en Cristo

Que ciencia, justicia, y santidad son aspectos de la imagen de Dios en el hombre es lo que sostienen los autores de las normas de Westminster basándose en una combinación de Efesios 4.22-25 y Colosenses 3.9,10: «En cuanto a la pasada manera de vivir, despojaos del viejo hombre, que está viciado conforme a los deseos enga-

1 Ver Josefo, *Antigüedades*, Libro 17, cap. 11, s. 1 ss., y cap. 13, s. 1.

ñosos, y renovaos en el espíritu de vuestra mente, y vestíos del nuevo nombre, creados según Dios en la justicia y santidad de la verdad. Por lo cual desechando la mentira, hablad verdad cada uno con su prójimo; porque somos miembros los unos de los otros...» y «No mintáis los unos a los otros, habiéndoos despojado del viejo hombre con sus hechos, y revestíos del nuevo, el cual conforme a la imagen del que lo creó se va renovando hasta el conocimiento pleno».

De estos dos pasajes, el segundo pone el énfasis en la ciencia y el primero en la justicia y santidad, pero es obvio que hay un sector donde las ideas se traslapan. La «justicia», justificación, integridad de carácter, «santidad» de uno que ha aceptado al Señor Jesucristo como su Salvador personal se describe junto con aquella «ciencia» y entendimiento sin el cual la palabra de Dios no podría venir a nosotros (Jn 10.35) ni podríamos tener comunión con el Señor. Esto incluye toda la naturaleza moral y racional del hombre.

Con estas dos referencias debemos juntar los varios pasajes que enseñan que los regenerados han de conformarse a la imagen de Cristo. «A los que antes conocí, también los predestinó para que fuesen hechos conforme a la imagen de su Hijo, para que él sea el primogénito entre muchos hermanos» (Ro 8.29). «Por tanto, nosotros todos, mirando a cara descubierta como en un espejo la gloria del Señor, somos transformados de gloria en gloria en la misma imagen, como por el Espíritu del Señor» (2 Co 3.18). Se dice que Cristo es «la imagen del Dios invisible» (Col 1.15; cf. 2 Co 4.4); «el resplandor de su gloria, y la imagen misma de su sustancia» (Heb 1.3). Cuando Pablo dice que Cristo, en la encarnación, «estaba en forma de Dios» (Flp 2.6), tenemos que recordar que en tal contexto las palabras «en forma de» significan «teniendo todos los atributos esenciales de». Los redimidos están en proceso de ser restaurados a la imagen de Cristo, quien es la imagen de Dios.

El clímax glorioso de la doctrina de la imagen de Dios en el hombre, renovado en los regenerados, se encuentra en 1 Juan 3.1,2: «Mirad cuál amor nos ha dado el Padre, para que seamos llamados hijos de Dios; por esto el mundo no nos conoce, porque no le conoció a él. Amados, ahora somos hijos de Dios, y aún no se ha manifestado lo que hemos de ser; pero sabemos que cuando él se manifieste, seremos semejantes a él, porque le veremos tal como él es».

E. Respeto para la humanidad

Una derivación adicional a la doctrina de la imagen de Dios en el hombre tiene que ver con la actitud del cristiano hacia cada otro ser humano en particular y hacia cada grupo de seres humanos. Cuando Santiago se refiere a nuestra inconstancia, que con la misma lengua pretendemos bendecir a nuestro Señor y Padre, y maldecimos a los hombres, que son «hechos a la semejanza de Dios» (Stg 3.9), esto implica que debe haber en nuestra actitud el debido respeto a la humanidad como tal. Fue una palabra de Dios dirigida a hombres malos la que Cristo usó (Jn 10.34,35; Sal 82.6) para mostrar lo racional de la encarnación. No tenemos derecho a pronunciar maldición sobre ningún hombre u hombres. Dios es el único juez. Tenemos que trabajar constantemente para que los hombres creados a la imagen de Dios puedan ser restaurados a esa imagen por la redención que es en Cristo Jesús.

F. Contra la idolatría

Pablo usa el hecho de la humanidad creada a la imagen de Dios como un argumento contra la idolatría, y cita un dicho (Hch 17.28ss) que se encuentra en dos de los autores griegos, Arato, un poeta de Cilicia quien vivió cerca del año 315 A.C., y Cleanthes, un filósofo estoico, un joven contemporáneo de Arato. El dicho, «Porque linaje suyo somos», aunque citado de una fuente no cristiana, es un dicho que Pablo reconoce como un fragmento de la verdad. El arguye que si la imagen de Dios está en nosotros «no debemos pensar que la Divinidad sea semejante a oro, plata, o piedra, escultura de arte o de la imaginación del hombre». Por supuesto, esto es puramente negativo e introductorio al mensaje, «Cristo, y este crucificado», que Pablo empezó a anunciar mientras hablaba de su resurrección.

G. La dualidad del ser humano

Según la Biblia el hombre posee una parte material tanto como una no material, cuerpo y alma, y estos dos aspectos del hombre no sólo son distinguibles lógicamente sino separables, tanto que en la muerte, la parte no material del hombre va al reino invisible, los cielos o el lugar de los viles, para reunirse con su cuerpo en la resurrección, y entretanto que el cuerpo vuelve al polvo, esperando la resurrección. Que hay esta división doble en el hombre, como lo presenta la Escritura, es bien obvio.

1. El ser material del hombre debe guardarse puro

El hombre es esencial e idealmente un ser corpóreo. El hombre no material sin el cuerpo es incompleto. Los muertos benditos en el cielo (Ap 6.9-11) regocijándose en la presencia del Señor desean sin embargo una consumación adicional. Los cuerpos que «duermen en el Señor», con la misma identidad numérica pese a todos los cambios, serán levantados de la muerte «a la final trompeta» (Lc 14.14; 1 Co 15; 1 Tes 4.13-18; etc.). En ningún lugar presentan los escritores de la Biblia la perspectiva de una mera inmortalidad como espíritu sino siempre la de una resurrección corpórea como consumación de la vida futura. (Esto será discutido con más detalle en la Cuarta Parte bajo el tema de escatología, como también la continuidad de la identidad numérica del cuerpo en la resurrección.)

Mientras, el cuerpo, que es la morada, el instrumento, y la expresión del hombre, quien es creado a la imagen de Dios, debe guardarse puro y santo para la manifestación de santidad. Pablo habla con indignación airada contra aquellos que manchan sus cuerpos con corrupción pecaminosa (Ro 1.24). Enseña que «no reine pues, el pecado en vuestro cuerpo mortal» (Ro 6.12). Nuestros cuerpos están sujetos a la muerte por causa del pecado (Ro 8.19) pero esperan la consumación de nuestra herencia como hijos de Dios en la resurrección (Ro 8.23). Mientras tanto debemos «presentar nuestros cuerpos a Dios en sacrificio vivo y agradable» (Ro 12.1). Debemos reconocer nuestros cuerpos como «miembros de Cristo», «templos del Espíritu Santo» (1 Co 6. 13-20).

El hecho de que el hombre es esencialmente un ser corpóreo y que su corporeidad será restaurada en la resurrección debe considerarse en conexión con el dominio sobre el mundo que es un aspecto de la imagen de Dios en el hombre.

2. El ser no material del hombre hecho a la imagen de Dios

Los idiomas bíblicos tienen una rica variedad de palabras que se refieren a la parte no material del hombre. Es característica general de estas palabras, como de las correspondientes en inglés (también en español) que se deriven de términos físicos, pero en su uso psicológico han perdido su significado físico casi completamente. También es característico que el ser no material del hombre se designe por palabras diferentes que correspondan a la función o relación mostrada en el contexto. Tal como nos podemos referir al mismo individuo como

esposo, padre, hermano, tío, etc., así la entidad no material que es el hombre se puede referir como corazón, mente, voluntad, espíritu. Estos diferentes nombres no son sinónimos, como tío y padre no lo son, pero todos pueden designar la misma entidad, el mismo ser humano no material. Además es característica del lenguaje bíblico, como lo es del español, que se puede hablar de cualquier aspecto funcional del hombre como del hombre mismo y también como de algo que él posee. Así podemos decir: «Tengo un alma, un espíritu, un corazón, una mente, una voluntad», o podemos decir: «Yo soy un alma, un espíritu, un corazón, una mente, una voluntad».

H. Términos psicológicos

Será imposible dentro del compás de esta obra presentar un estudio completo de los términos psicológicos bíblicos. He escogido los que me parecen los términos bíblicos más importantes y he tratado de presentarlos en tal manera que el estudiante que se interesa en seguir el tema pueda hacerlo fácilmente con el uso de su concordancia y léxico.

1. El corazón

La palabra «corazón» es la traducción del hebreo *lebhabh* o *lebh*, y la griega *kardia*; pero en tanto que la palabra «corazón» designa al hombre no material principalmente como un ser emocional caracterizado por lástima y simpatía, las palabras en los idiomas bíblicos al contrario indican más bien al hombre en su función de elección y determinación, y también en su naturaleza cognoscitiva.

2. Mente (conocimiento)

En el Antiguo Testamento la palabra «mente» casi siempre representa alguna palabra que se traduce en otra parte como «corazón» o «alma» o «espíritu». Pero en el Nuevo Testamento hay dos grupos de palabras más o menos distintas que designan la mente. *Nous* y las palabras que vienen de la misma raíz designan al ser no material del hombre como un pensador cognoscitivo. Esta es la palabra que se usa en Lucas 24.45: «Entonces les abrió el entendimiento para que comprendiesen las Escrituras.» *Dianoia*, una forma intensiva de la misma raíz (ver Lc 10.27), y *ennoia*, también de la misma raíz (ver 1 P 4.1), indican lo interior de una actitud mental.

3. Mente (reflexión profunda)

La palabra *fronema* y la palabra similar *fronesis* vienen de la raíz *fren* que literalmente quiere decir el diafragma. Por supuesto, la diferencia anatómica se ha perdido completamente. Estas dos palabras basadas sobre esta raíz designan al hombre no material como un profundo pensador meditativo y reflexivo. Particularmente significativo es el uso de *fronema* en Romanos 8.6,7,27.

4. Afecto (traducido «entrañable amor» y de otras maneras)

Esta palabra representa la hebrea *rachamim* en Génesis 43.30 y otros lugares. El equivalente en griego *splangchna*, y el verbo correspondiente se usa frecuentemente en el Nuevo Testamento. Esta palabra designa al ser no material del hombre como afectuoso y sentimental, especialmente en afecto y amor para otros.

5. Alma

La palabra «alma» se usa para traducir el hebreo *nefesh* y el griego *psyche*, los cuales pueden referirse al aliento físico o a la vida biológica tanto como a lo que comúnmente entendemos como alma. El que la palabra designe aliento, o vida, o alma, es algo que tiene que ser determinado por el contexto.

Cuando la palabra «alma» se usa para referirse al ser no material del hombre, generalmente significa el hombre en alguna relación con su cuerpo o con las circunstancias terrenales. Así, cuando Juan vio visiones de los muertos benditos en el cielo, en el estado intermedio entre la muerte y la resurrección, y notó especialmente la compañía de los mártires, los designó como almas, «las almas de los que habían sido muertos por causa de la palabra de Dios y por el testimonio que tenían» (Ap 6.9). Esta referencia a las almas de aquellos que han sido martirizados se debe contrastar con el hecho de que, cuando no hay una referencia particular al martirio o al cuerpo de que salieron los muertos benditos en el estado intermedio, se refiere a ellos como «espíritus». Ver la referencia «los espíritus de los justos hechos perfectos» (Heb 12. 23).

6. Espíritu

La palabra «espíritu» es de una raíz latina que originalmente quería decir aliento físico. En nuestra Biblia esta palabra se traduce del hebreo *ruach* y del griego *pneuma*, ambas pueden significar aliento físico, o viento, tanto como lo que ordinariamente llamamos espíritu. Tal como en el caso de los otros términos psicológicos de importancia, de vez en cuando es difícil decir si el significado debe ser físico o psicológico. La mayoría de los traductores de las versiones en castellano han entendido la palabra *pneuma* en Juan 3.8 como «viento». Dieron la traducción «el viento sopla de donde quiere...». Sin embargo, parece que los padres de la Asamblea de Westminster en el siglo XVII entendieron este versículo de otra manera porque en la *Confesión de fe*, cap. X, sec. 3, usan la expresión con referencia al Espíritu Santo «quien obra cuando, donde, y como quiere». Creo que este versículo debe ser traducido «el Espíritu sopla donde él quiere. Oyes su voz, pero no sabes de dónde él viene ni a dónde él va. Así nace todo aquel que nace del Espíritu».

La palabra espíritu usada psicológicamente designa un ser personal no material. De la manera que «alma» designa al ser personal no material, usualmente cuando hay alguna referencia a su cuerpo o a sus conexiones terrenales, y los otros términos psicológicos discutidos hasta aquí cada uno designa la persona no material en alguna conexión funcional específica, así la palabra «espíritu» designa un ser personal en aquellas circunstancias en que no hay referencias a las conexiones terrenales ni a las funciones humanas ordinarias. Así Jesús dijo: «Dios es Espíritu; y los que le adoran en espíritu y en verdad es necesario que le adoren» (Jn 4.24). Cuando se refiere a espíritus humanos, el contexto usualmente tiene que hacer con nuestro culto y nuestras relaciones más elevadas con Dios, sin ninguna referencia especial a nuestros cuerpos u otras relaciones terrenales. El autor de la Epístola a los Hebreos se refiere a «los espíritus de los justos hechos perfectos» (12.23) en su relación celestial. Al referirse a los que rechazaron el evangelio en los días de Noé, cuando el Espíritu de Cristo estuvo predicando a través de Noé y la paciencia de Dios esperaba mientras se preparaba el arca, Pedro los designa como «espíritus encarcelados» (1 P 3.18ss). Quiere decir que ahora son seres personales no regenerados en el estado intermedio esperando la resurrección y el juicio final, y se les llama «espíritus» porque no hay referencia en el contexto a ninguna conexión física con su vida terrenal anterior, excepto solamente a su incredulidad.

7. Voluntad

La palabra «voluntad» se traduce del hebreo *ratson* y de dos grupos de palabras griegas, las relacionadas con *boule* y *thelema*. Sirven de ilustración a estas palabras los siguientes pasajes: «Y hacía conforme a su voluntad [*ratson*] y se engrandecía» (Dn 8.4). «[José de Arimatea] ... no había consentido en el acuerdo [voluntad - *boule*] ni en los hechos de ellos» (Lc 23.51). «Testificando Dios juntamente con ellos con señales y prodigios y repartimiento del Espíritu Santo según su voluntad [*thelema*]» (Heb 2.4).

La palabra «voluntad» se refiere al ser no material en sus aspectos y actividades volitivas, ejerciendo esfuerzo y haciendo decisiones.

8. Distinciones entre el hombre y la bestia

La distinción entre el hombre y la bestia es cualitativa no sustantiva. No es que el hombre tenga o sea un alma, corazón, mente, voluntad, sino que el ser no material del hombre es una persona creada a la imagen de Dios. Cuando leemos en Génesis 2.7 que Dios sopló al hombre «aliento de vida y fue el hombre un ser viviente», ni la frase «aliento de vida» ni «ser viviente» distinguen al hombre de los animales, porque en Génesis 7.21,22 leemos «y murió toda carne que se mueve sobre la tierra, así de aves como de ganado y de bestias y de todo reptil que se arrastra sobre la tierra y todo hombre. Todo lo que tenía aliento de espíritu de vida en sus narices, todo lo que había en la tierra murió». Aquí tanto el hombre como la bestias ere refieren como teniendo «aliento de vida». En estos dos casos se usan las mismas palabras hebreas. En Génesis 2.7 la frase que se refiere al hombre es *nishemath chayyim*, «aliento de vida». En Génesis 7.22 las palabras hebreas que se refieren a los animales y al hombre son *nishemath roach chayyim* «aliento de espíritu de vida». La frase «aliento de vida», traduciendo *ruach chayyim* «espíritu de vida», frecuentemente se refiere a animales tanto como al hombre (ver Gn 6.17; 7.15). La frase «ser viviente», *nefesh chayyah*, aplicada al hombre en Génesis 2.7, comúnmente se refiere a los animales. Ver por ejemplo el texto hebreo de Génesis 1.21,24; 2.19, donde estas palabras se traducen «seres vivientes» en dos casos y «animales vivientes» en otro.

La palabra hebrea *ruach* frecuentemente se refiere a los animales tanto como al hombre. En Eclesiastés 3.19-21 la palabra «aliento» y la palabra «espíritu» son usadas para traducir *ruach*: «Porque lo que sucede a los hijos de los hombres, lo mismo sucede a las bestias; es decir, un mismo suceso les acontece: como mueren estas, así mueren aquellos; y un mismo aliento tienen todos ellos; de modo que ninguna

preeminencia tiene al hombre sobre la bestia; ¡porque todo es vanidad! Todos van a su mismo lugar; pues que todos son del polvo, y todos tornan otra vez al polvo. ¿Quién conoce al espíritu de los hombres, que sube a lo alto; y el espíritu de las bestias, que desciende abajo, a la tierra?»

(Estos versículos se citan no por su enseñanza, pues el lector reconocerá que esta es una parte de la meditación pesimista del «predicador» y no la conclusión del libro, ni la enseñanza de las Escrituras como tal, sino solamente como un ejemplo del uso de la palabra hebrea.)

En el Salmo 104.29,30 leemos: «Escondes tu rostro, se turban; les quitas el hálito [*ruach*] dejan de ser; y vuelven al polvo. Envías tu espíritu [*ruach*], son creados, y renuevas la faz de la tierra».

La palabra hebrea *neshamah*, «aliento», se puede traducir «alma», como en Isaías 57.16, o «espíritu», como en Job 26.4 y Proverbios 20.27. Se aplica tanto al hombre como a las bestias. En Job 34.14,15 leemos: «Si él pusiese sobre el hombre su corazón, y recogiese así su espíritu [*ruach*] y su aliento [*neshamah*] toda carne perecería juntamente, y el hombre volvería al polvo.»

Debe ser evidente por los datos presentados que la diferencia entre el hombre y los animales no se halla en ninguna de las palabras que se refieren al ser no material del hombre. El caso no es que el hombre tiene o es un espíritu, o tiene o es un alma, una mente, un corazón, una voluntad, y que el animal no la tiene o no lo es. La distinción se revela claramente en que el hombre fue creado a la imagen de Dios y está destinado a vivir para siempre, mientras que las bestias no son creadas a la imagen de Dios y no hay razón alguna para suponer que tienen alguna clase de inmortalidad.

Una lección implícita de estos hechos es que, sin comprometer nuestra doctrina ni afectar la posición cristiana de que el hombre es singular, creado a la imagen de Dios, podemos aprovechar todos los datos que nos presentan los estudios científicos de la sicología animal. Por supuesto que un perro o un mono o un caballo tienen una mente, un espíritu, etc. Una bestia tiene una mente animal y en ciertos aspectos puede ser más astuta que la mente humana. Muchas de las bestias tienen habilidades de sentido y aun de entendimiento que sobrepasan nuestras habilidades. En la psicología, especialmente en la educacional, hay muchas lecciones valiosas que podemos aprender de los animales en cuanto a los procedimientos de enseñanza y aprendizaje. Pero la doctrina bíblica es que el ser no material del hombre es singular en cuanto el hombre es creado a la imagen de Dios.

1. El caso de la dicotomía o tricotomía

Con toda la variedad de términos y distinciones en los varios nombres usados para los diferentes aspectos funcionales del ser no material del hombre, han surgido de tiempo en tiempo, en la iglesia grupos que han considerado el alma y el espíritu como entidades sustantivas distinguibles y separables. La herejía apolinarista del siglo IV A.D. se basa en esta teoría. El hombre era considerado tricótomos, es decir, hecho de tres partes distinguibles y separables —cuerpo, alma, y espíritu. Este punto de vista erróneo de la naturaleza humana se usó como base para una explicación errónea de la encarnación que dejó la naturaleza humana de Cristo radicalmente incompleta.

A diferencia de la tricotomía, el punto de vista común de los teólogos ortodoxos a través de la historia eclesiástica ha sido que el hombre es dicótomos. Es obvio que su cuerpo se separa de su ser no material al morir. El hombre no material, una complejidad a la cual se hace mención por una variedad de nombres funcionales, es sin embargo una sola entidad sustantiva no material, indivisible.

1. Hebreos 4.12

Tal vez el argumento más importante de los tricotomistas se basa en Hebreos 4.12: «Porque la palabra de Dios es viva y eficaz, y más cortante que toda espada de dos filos; y que penetra hasta partir el alma y el espíritu, las coyunturas y los tuétanos, y discierne los pensamientos y las intenciones del corazón».

El argumento es que si se puede «partir el alma y el espíritu» tienen que ser separables y, por lo tanto, distinguibles.

En respuesta debemos notar que este texto no indica una división o separación del alma del espíritu. Eso habría demandado alguna preposición tal como *metaksu* y una fraseología que sugiera «dividido entre alma y espíritu». En realidad, los objetos del infinitivo «partir» son una serie de genitivos, cada uno en sí mismo nombrando algo que se divide. La versión Reina-Valera (1960) dice correctamente «hasta partir el alma y el espíritu, las coyunturas y los tuétanos». Se dice que la Palabra parte el alma y parte el espíritu por su poder penetrante, tal como las coyunturas y los tuétanos se parten con la espada que mata al animal para el sacrificio.

Que no se indica una división entre, sino una división de es evidente de la última parte del versículo: «Discierne los pensamientos y las intenciones del corazón». Obviamente, los pensamientos e intenciones no se pueden considerar como entidades sustantivas separa-

bles. En realidad, las intenciones son un tipo de pensamiento. La Palabra es discernidora de los pensamientos y de las intenciones.

El significado de Hebreos 4.12 se ve más claramente en el versículo 13: «No hay cosa creada que no sea manifestada en su presencia; antes bien todas las cosas están desnudas y abiertas a los ojos de aquel a quien tenemos que dar cuenta».

Vemos, entonces, que Hebreos 4.12 no da ayuda alguna al punto de vista tricótomo de que el alma y el espíritu son entidades sustantivas distinguibles o separables. No son más separables que los pensamientos y las intenciones.

2. 1 Tesalonicenses 5.23

Después de Hebreos 4.12, los tricotomistas basan su argumento en 1 Tesalonicenses 5.23: «Y el mismo Dios de paz os santifique por completo; y todo vuestro ser, espíritu, alma, y cuerpo, sea guardado irreprochable para la venida de nuestro Señor Jesucristo».

Los tricotomistas a veces repiten con gran énfasis las palabras de este texto, «espíritu, y alma, y cuerpo», dando énfasis a la palabra «y», tal como si fuera prueba irrefutable de que el espíritu y el alma son entidades sustantivas, separables, y distinguibles. Pero el mismo argumento nos llevaría a una división cuádruple si uno quisiera citar Lucas 10.27, «Con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con todas tus fuerzas, y con toda tu mente», con el mismo énfasis.

Es sorprendente que en la historia eclesiástica nunca se ha desarrollado una división cuádruple basada en este dicho de Jesús (Lc 10.27; cf. Mt 22.37; Mr 12.30). La teología cristiana no se ha tenido que preocupar nunca por algún partido que sostenga que el «corazón», «mente», y «entrañable amor» (*splangchna*) no son sinónimos; y los argumentos ordinariamente presentados para la tricotomía serían tan acertados para una distinción sustantiva entre lo que estos tres términos designan como para una distinción sustantiva entre «alma y espíritu».

La mención del alma y del espíritu en 1 Tesalonicenses 5.23 no solamente no abunda más en favor de la tricotomía que la enumeración de corazón y mente y alma y fuerza en Lucas 10.27 hacia una división cuádruple sino que el contexto en Tesalonicenses apunta en la dirección opuesta. Las palabras «por completo» y «todo» muestran que Pablo no estaba pensando en las partes del hombre sino más bien en los aspectos del hombre como un todo. J.I. Marais, en su artículo sobre la psicología en *International Standard Bible Encyclopedia*, cita a Abraham Kuyper, quien dijo: «El apóstol no

emplea la palabra *jolomereis*, «en todas vuestra partes», para luego resumir estas partes en cuerpo, alma y espíritu, sino *joloteleis*, una palabra que no se refiere a las partes...»

Marais luego hace este comentario: «[En la Escritura] el hombre se representa como una unidad y los varios términos empleados para indicar la unidad en su diversidad de actividades o pasividades no implican necesariamente existencia de diferentes esencias, o de órganos separados, por las cuales estas se realizan». Esta es exactamente la posición que yo recomendaría al estudiante asumir, con la excepción de que donde Marais habla de «esencias» y «órganos» yo he usado las palabras «entidades sustantivas».

La nota sobre 1 Tesalonicenses 5.23 en la edición Scofield de la Biblia dice en parte: «Alma y espíritu se distinguen decididamente en la sepultura y resurrección del cuerpo. Se siembra un cuerpo animal (*soma psychikon* —cuerpo del alma), resucitará cuerpo espiritual (*soma pneumatikon* —cuerpo espiritual), 1 Corintios 15.44. Por eso, decir que no hay diferencia entre el alma y el espíritu es lo mismo que aseverar que no hay diferencia entre el cuerpo mortal y el cuerpo resucitado».

3. 1 Corintios 15.44

A esto replicaríamos que en primer lugar, el dicotomista no dice que «no hay diferencia» entre alma y espíritu. Estas palabras no son sinónimos sino nombres funcionales que difieren uno del otro como «corazón» y «mente» difieren uno del otro. En segundo lugar, el autor de esta nota debiera haber recordado que es una doctrina importante de la fe cristiana que la identidad numérica del cuerpo no se pierde en el cambio de la naturaleza del cuerpo, ya que el mismo cuerpo pasa por las experiencias de muerte, corrupción, y resurrección. Es parte fundamental de nuestro sistema de doctrina cristiana que el cuerpo de Cristo con que nació, en que vivió su vida en la carne, en que fue crucificado, es la misma identidad numérica que su cuerpo resucitado y glorioso, como el que seremos nosotros en nuestra resurrección (Flp 3.21).

Las palabras *soma psychikon*, «cuerpo del alma», designan bien claramente al cuerpo humano como que tiene estos atributos que son apropiados para la vida de la persona en la carne en este mundo durante la época presente. De la misma manera, las palabras *soma pneumatikon*, «cuerpo espiritual», se refieren al mismo cuerpo, cambiado tal cual será en la resurrección, y apropiado para la vida de la persona, asociada con Cristo resucitado en su reino futuro.

4. Delitzsch sobre la tricotomía

He hecho referencia anteriormente a la gran obra *Biblical Psychology* [Sicología bíblica] del profesor Franz Delitzsch. No hay duda de que fue un erudito de extraordinaria habilidad e influencia y que su obra contiene una tremenda cantidad de información detallada. Puesto que los tricotomistas lo citan con frecuencia como una autoridad en su punto de vista, será bueno examinar algunas de sus declaraciones para ver cuál en verdad era ese punto de vista. En una sección titulada «La falsa y la verdadera tricotomía» empieza con la declaración: «Es inútil decir que la dicotomía o la tricotomía es exclusivamente la representación bíblica de la constitución de la naturaleza humana. La Escritura habla en algunos lugares de una manera definitivamente dicotomista, como por ejemplo Mateo 6.25; Santiago 2.26; 1 Corintios 6.20; (según la lectura del *textus receptus*), en otros, de una manera absoluta e innegablemente tricotomista, como 1 Tesalonicenses 5.23; Hebreos 4.12. Porque hay una falsa tricotomía y en oposición a ella una dicotomía bíblica, y hay una falsa dicotomía y en oposición a ella una tricotomía bíblica». (p. 103)

En una nota anterior indiqué que Delitzsch no hace distinción de categorías entre entidades sustantivas y atributos funcionales. Si se reconoce esta distinción, entonces la cuestión llega a definir claramente. No conozco a nadie que niegue que el ser no material del hombre tiene muchos atributos funcionales y estos se pueden llamar por numerosos nombres. La única tricotomía que es censurable es aquella que mantiene que hay dos entidades sustantivas en el ser no material del hombre, y esta tricotomía tiene que ser verdadera o falsa. Cuando Delitzsch habla, como lo hace en la cita de arriba, no sostiene una tricotomía sustantiva, ni cualquier clase de tricotomía a la cual se haga objeción aquí. En realidad, aunque Delitzsch no lo reconoce explícitamente, hay en el fondo de mucho de lo que él dice un reconocimiento inconsciente de la verdad del punto de vista dicotomista y la falsedad de la tricotomía que hemos rechazado. Dice él, por ejemplo: «Según su representación [de la Escritura], el hombre es la síntesis de dos elementos absolutamente distintos.... El cuerpo no es el precipitado del espíritu ni el espíritu el sublimado de la materia». (p. 105 ss.)

Que la distinción de Delitzsch entre alma y espíritu es una distinción de función y no de entidades sustantivas es evidente de esta declaración: «El alma es el aspecto externo del espíritu, y el espíritu el aspecto interno del alma; y la parte más interna de la naturaleza del hombre es su ego, que es distinto del espíritu, alma, y cuerpo». (p. 179) Debe ser

evidente al lector que en esta cita la palabra «distinto» significa distinto funcionalmente y no distinto sustantivamente, una distinción de «aspecto», no de sustancia. Nada hay en la obra de Delitzsch que muestre que la diferencia entre «alma» y «espíritu» sea otra que una diferencia de nombres funcionales para la misma entidad sustantiva, el mismo tipo de diferencia que prevalece entre corazón y mente.

5. El hombre no es una trinidad

Una idea bien establecida en la mente de la mayoría de los tricotomistas es que el hombre como cuerpo, alma, y espíritu es un reflejo de la Trinidad, Padre, Hijo, y Espíritu Santo, y que esta naturaleza tricótoma del hombre es lo que constituye la imagen de Dios o por lo menos es un aspecto de esa imagen.

- (1) Se ha mostrado más arriba, que «ciencia, justicia, y santidad, con dominio sobre las criaturas» o, en otras palabras, la naturaleza no material del hombre, en sus funciones intelectuales, morales, y espirituales, y su reinado potencial sobre lo demás de la creación son, según la Biblia, lo que constituye la imagen de Dios en el hombre. Se ha mostrado que el cuerpo del hombre no es en ningún sentido una parte o un aspecto de la imagen de Dios.
- (2) Cuando se dice que Cristo, la segunda persona de la Trinidad, es la imagen del Padre debe ser argumento suficiente para mostrar que no hay base para la tricotomía en la doctrina de la imagen de Dios en el hombre. En 2 Corintios 4.4 Pablo hace referencia a «la luz del evangelio de la gloria de Cristo, el cual es la imagen de Dios». En Colosenses 1.15 se refiere a Cristo como «la imagen del Dios invisible». Si pues la segunda Persona de la Trinidad es en sí misma la imagen de Dios, «el resplandor de su gloria y la imagen misma de su sustancia» (Heb 1.3), sígase que la expresión «imagen de Dios» no tiene referencia a su naturaleza trina, sino que se refiere a su naturaleza personal espiritual. Por eso, la imagen de Dios en el hombre no es una trinidad, sino que es la semejanza de la naturaleza personal y espiritual de Dios.
- (3) Cualquier tentativa por fabricar una analogía entre las personas de la Trinidad y la supuesta naturaleza tricótoma del hombre resultaría en una seria herejía. Según los tricotomistas el espíritu es muy superior al alma, y el alma y el espíritu son muy superio-

res al cuerpo. ¿Cómo entonces podría haber una analogía al Ser Trino de Dios, cuyas tres personas son «las mismas en sustancia, iguales en poder y en gloria»?² ¿A qué persona de la Trinidad correspondería el cuerpo, si el Dios Trino en la esencia de Su Ser pre-encarnado es incorpóreo?

Cualquier tentativa de encontrar la imagen de Dios, desde el punto de vista tricótomo del hombre tiene pues que llevarnos a absurdas, contradicciones y serias herejías.

J. El origen del alma

En la historia de la iglesia han existido tres teorías acerca del origen del alma: la preexistencia, el traducianismo, y el creacionismo. Charles Hodge expresa claramente estos tres puntos de vista y favorece fuertemente el creacionismo.³

1. Teorías de la preexistencia

Bajo el título de preexistencia es difícil distinguir la mera existencia idealista en la mente de Dios del decreto eterno de Dios y su presciencia. Por supuesto que Dios ha conocido cada alma humana en su omnisciencia desde toda la eternidad pasada. No es esto lo que nos interesa ahora, sino solamente la preexistencia sustantiva.

En la iglesia antigua, Orígenes (185-254 D.C.) fue casi el único en mantener la preexistencia personal e individual del alma. Orígenes sostenía que el alma había pasado por varias otras encarnaciones en las cuales había incurrido en pecado. Sus opiniones no fueron muy diferentes de la doctrina de transmigración de Platón y los griegos en general.

En el mundo moderno, no solamente los teosofistas y los de otras sectas, sino también filósofos tales como F. C. S. Schiller de Oxford, y F. R. Tennant de Cambridge, del pasado reciente, han sostenido la preexistencia sustantiva de una materia de alma impersonal.

La teoría de la preexistencia nunca ha sido aceptada por los teólogos ortodoxos. Está completamente ausente de la Biblia y no cuadra en absoluto con las doctrinas escatológicas de la vida eterna o del castigo eterno del individuo.

² *Confesión de Fe de Westminster*, pregunta 6.

³ *Systematic Theology*, vol. II, pp. 65-76.

2. Traducianismo, y 3. Creacionismo

Ha habido ejemplos sobresalientes de teólogos ortodoxos en ambos lados. Tanto el traducianismo como el creacionismo han sido defendidos por hombres buenos. Hodge se refiere a la indecisión de Agustín entre estos dos puntos de vista. En el gran ensayo de Warfield sobre «Agustín y la controversia pelagiana»⁴ se narra el desarrollo de la opinión de Agustín. En las primeras épocas de las controversias con Pelagio, indica Warfield, Agustín se encontró en la posición de no poder probar, ni que las almas son «transmitidas» por los padres en el proceso de la generación, ni que son creadas especialmente por Dios en cada caso individual. Hacia el año 414 Agustín envió una carta a Jerónimo, en Belén, quien había tomado una posición decididamente creacionista. De esta carta Warfield cita como sigue: «Si se hacen nuevas almas para los hombres, individualmente al nacer, no veo, por un lado, que podrían tener pecado mientras todavía están en la infancia; tampoco creo, por otro, que Dios condena a alguna alma que él ve sin pecado.... [Sin embargo] el que no ha sido regenerado en Cristo necesariamente tiene que quedar bajo la condenación de la cual el apóstol dice que por la ofensa de uno, el juicio vino sobre todos los hombres para condenación.... Por lo que si esa opinión vuestra [creacionismo] no contradice este bien fundamentado artículo de fe, que sea mía también, pero si lo contradice que no sea más la vuestra».

Warfield añade: «En cuanto a obtener luz, Agustín podría haberse evitado el trabajo de su composición; Jerónimo contestó solamente que no tenía tiempo para responder a la pregunta que se le enviaba».⁵

Agustín fue criticado por algunos de sus contemporáneos por no poder llegar a una opinión definida entre el traducianismo y el creacionismo. Cinco años después, en 419 A.D., se le preguntó si había sabido de Jerónimo con respecto a su pregunta, Warfield dice: «Al contestar esta carta Agustín expresa su tristeza por no haber sido digno de una respuesta de Jerónimo, aunque habían transcurrido cinco años desde que le escribiera, pero esperaba todavía que una respuesta llegara en buena hora. En cuanto a él mismo, confiesa que no podía ver todavía cómo el alma puede contraer pecado de Adán y al mismo tiempo no ser derivada de Adán...»⁶

La inclinación de Agustín a la teoría del traducianismo se basa en su punto de vista de la manera en que el pecado se pasa de Adán a

4 Benjamin Warfield, *Studies in Tertullian and Augustine* [Estudios sobre Tertuliano y Agustín] (Oxford University Press, 1930).

5 Warfield, *Tertuliano y Agustín*, p. 334.

6 Warfield, *Tertuliano y Agustín*, p. 371.

su posteridad. Siendo de opiniones ascéticas, Agustín se inclinó a la idea de que el pecado se transmite de una generación a otra por el mismo proceso de la procreación, aunque él sostenía claramente que el matrimonio fue instituido por Dios y es en sí mismo santo.

Agustín fue muy positivo al exponer la Escritura al efecto de que todos los descendientes de Adán pecaron en su pecado y son culpables tanto como corrompidos como consecuencia de ese pecado; pero el hecho es que Agustín no elaboró claramente la distinción entre la imputación judicial del pecado de Adán basada en la analogía de la doctrina de la justificación, y la transmisión de la corrupción por medio de conductos tales como la herencia social y fisiológica.

Al examinar la imputación del pecado de Adán trataremos de hacer una distinción precisa entre la culpabilidad judicial por el hecho representativo de Adán, de un lado, y la corrupción y pecaminosidad de nuestra naturaleza que, aunque dolorosamente real, es sin embargo secundaria a la imputación de culpa. Se verá que somos culpables en el pecado de Adán por el principio de representación. Es la enseñanza de la Biblia, y es la experiencia común de la humanidad, que el pecado y la corrupción se transmiten de una generación a otra. Además, la Escritura dice claramente que pecamos en el pecado de Adán, pero la Escritura no es del todo clara, y los datos de la experiencia no son claros, en que los procesos mismos de procreación sean los canales a través de los cuales el pecado es transmitido. La Escritura, y el sentido común ordinario, deben llevarnos a la conclusión de que el matrimonio y el engendramiento de hijos son santos y correctos y aprobados por Dios; y no debemos considerarlos en ningún sentido como el conducto especial para transmitir la corrupción de una generación a otra en la historia humana.

Las Escrituras nos enseñan que el pecado de Adán nos es imputado por el principio de la representación, tal como la expiación es imputada. Así debe quedar en claro que la doctrina del pecado original no está en favor ni del traducianismo ni del creacionismo.

4. El argumento de Hodge en favor del creacionismo

Charles Hodge toma una posición firme en favor de la doctrina de la creación especial del alma individual en cada ser humano. Sosteniendo firmemente el punto de vista representativo de la imputación del pecado de Adán, no cree que el creacionismo hace que Dios sea el autor del pecado. Cuando Dios da un alma al hijo de una pareja humana, el alma es pecaminosa por el principio de la representación, como descendiente de

Adán. Esa alma es también corrompida por el pecado, no porque Dios la hiciera corrompida como tal, sino porque es miembro de la raza de Adán y envuelta en los procesos hereditarios tanto fisiológicos como sociales.

Tal vez la razón más poderosa de Hodge para razonar en favor del creacionismo es que esta doctrina le parece más consecuente con la doctrina de la humanidad sin pecado de Cristo en la encarnación. Es esencial a nuestro sistema de doctrina cristiana que Cristo tomó para sí mismo una auténtica naturaleza humana, y que su naturaleza humana fue completamente sin pecado. El punto de vista traducionista del origen del alma, si (como creo no es el caso) se relaciona lógicamente con los medios por los cuales el pecado se transmite de una generación a otra, hace difícil entender cómo la humanidad de Cristo pudo ser sin pecado. En cambio, el punto de vista creacionista, piensa Hodge, hace más fácil concebir la humanidad sin pecado de Jesús. Esto, siento mucho decirlo, no lo puedo aceptar.

5. La conclusión del autor

Nuestro Señor tomó para sí mismo un cuerpo sin pecado que fue derivado de María por el milagro del nacimiento virginal. La impecabilidad de ese cuerpo queda garantizada por la protección especial de Dios. El cuerpo de Cristo fue absolutamente sin pecado sencillamente por causa de una protección sobrenatural. Como dice la Biblia, se le prometió a María que «El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra. Por lo cual también el Ser que nacerá, será llamado Hijo de Dios» (Lc 1.35).

No debemos inferir de nada en la Escritura que el acto humano ordinario de la procreación dentro de la sagrada relación del matrimonio habría sido en sí mismo contrario a la doctrina de la impecabilidad. Sencillamente, es un hecho que cada cuerpo humano nacido por generación natural desde la caída del hombre ha sido contaminado por los efectos del pecado, y eso por una multitud de fuerzas y tendencias ajenas al mero acto de procrear.

En el nacimiento de Jesús no llegó a la existencia un ser personal nuevo. El eterno Hijo de Dios se dio a sí mismo un cuerpo sin pecado y un complejo de atributos humanos completo y perfecto, pero sin pecado. Él, es decir, su Ser eterno y personal, su alma, llegó a ser una persona humana, un alma humana, sin dejar de ser, en ninguna manera, un alma divina.

Una confusión considerable se ha creado por la suposición inconsciente de que la naturaleza humana es un tipo de sustancia, casi

una sustancia material. En una definición estricta de nuestros términos, debemos sostener que una naturaleza es un complejo de atributos, no una sustancia. Cristo en la encarnación se dio a sí mismo un cuerpo sin pecado y un complejo de atributos humanos sin pecado. Cuando él nació, su identidad personal no empezó a existir.

Ahora bien, si se sostiene el punto de vista traducionista del origen del alma, tiene que mantenerse que en el nacimiento virginal de Cristo una nueva identidad personal sencillamente no empezó a existir. En cambio, si se sostiene el punto de vista del creacionismo, entonces hay que sostener que en el nacimiento de Cristo una nueva identidad personal no fue creada. En cualquier caso, su identidad personal es eterna: ni derivada ni creada. Según cualquier teoría del origen del alma del hombre ordinario, el eterno Hijo de Dios es la identidad personal de Jesús. Tenía desde la eternidad la naturaleza divina, completa y perfecta, y tomó la naturaleza humana sin pecado completa y perfectamente. Su mente, alma, espíritu, corazón, etc., llegó a ser una mente, alma, corazón, etc., humana, sin dejar de ser una mente, alma, corazón, etc., divina. Por eso sugiero que la humanidad sin pecado de Cristo en la encarnación no tiene relación alguna con la cuestión del traducianismo o el creacionismo. Todo lo que la Biblia dice sobre este tema se puede creer perfectamente con cualquiera de las dos teorías. Concluiría entonces con Agustín que, sobre una base bíblica, no podemos establecer firmemente ni el punto de vista traducianista ni el creacionista del origen del alma humana.

Entre estos dos puntos de vista me parece a mí que hay un cierto hecho obvio que ha sido ignorado en las discusiones históricas, y ello es la perfecta uniformidad y regularidad de la llegada de un alma cuando una vida humana empieza a existir. En nuestro pensamiento corriente cuando observamos tal uniformidad y regularidad perfecta en otras cosas, atribuimos los resultados a las fuerzas secundarias que Dios ha creado y que mantiene por su providencia divina. Por esto, y sólo por esta razón, me inclino hacia el traducianismo, pero no creo que se pueda establecer firmemente sobre la base de alguna enseñanza bíblica explícita; y me parece que ir más allá de los hechos de la experiencia y la enseñanza de la Escritura en este asunto es inútil.

III. LA IMAGEN DE DIOS, RESUMEN DE CONSECUENCIAS

A. En cuanto a nosotros mismos

Se ha mostrado que la imagen de Dios en el hombre es su naturaleza intelectual, moral, y espiritual, junto con sus funciones potenciales como vicerregente de Dios en Cristo sobre el resto de la creación. Siendo esta la doctrina de la Escritura, nuestra actitud hacia nosotros mismos como seres humanos redimidos se modifica en gran manera. Somos los objetos de la gracia de Dios. «El fin principal del hombre es glorificar a Dios y gozar de él para siempre.»⁷ El mensaje del Evangelio es que Dios nos invita a tener comunión con él mismo. «Venid a mí todos los que estáis trabajados y cargados que yo os haré descansar» (Mt 11.28). Dios ha provisto en Cristo un camino para eliminar todas las barreras entre el hombre pecador y Dios (Jn 3.16).

Además, tenemos el derecho de esperar compañerismo y comunión personal con Dios y con los que han aceptado su invitación de ser miembros de su familia. «Mirad cuál amor nos ha dado el Padre, para que seamos llamados Hijos de Dios» (1 Jn 3.1). Jesús designó nuestra relación a Dios, como seres humanos, como la de aquellos «a quienes vino la palabra de Dios» (Jn 10.35). En este texto la palabra «vino» es *egeneto*, a veces traducida «aconteció». En otras palabras somos seres a quienes, la palabra de Dios ha «acontecido» como un evento que ocurre. En el contexto, al citar del Salmo 82.6, Jesús estaba refiriéndose a hombres malos en particular. Ahora, si los hombres como tales, aun hombres malos, son seres a quienes «acontece» la Palabra de Dios, cuanto más aquellos que han aceptado la gracia de Dios pueden esperar recibir y ser instruidos por la revelación de Dios.

No sólo son los hombres receptores de la gracia de Dios y elegibles para el compañerismo con él, sino que los que han aceptado a Cristo son sus representantes en el mundo. En su oración como Sumo Sacerdote el Señor dijo: «Como tú me enviaste al mundo, así yo los he enviado al mundo» (Jn 17.18). Nos dice que somos «la luz del mundo» (Mt 5.14), puesto que representamos a Cristo quien es «la luz del mundo» (Jn 8.12). Nos manda «Así alumbre vuestra luz delante de los hombres para que vean vuestras buenas obras, y glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos» (Mt 5.16).

Esto significa no solamente que debemos vivir una vida santa consecuente con nuestra confesión de fe cristiana sino que debemos oponernos en el mundo a todas las cosas que sean contrarias a la

⁷ *Catecismo Menor de Westminster*, pregunta 1.

gloria de Dios. La Biblia nos dice: «No participéis en las obras infructuosas de las tinieblas sino más bien reprendedlas» (Ef 5.11). También nos instruye que «al que sabe hacer lo bueno y no lo hace, le es pecado» (Stg 4.17).

B. En cuanto a otros

La función de los hombres creados a la imagen de Dios y regenerados a la imagen de Cristo a la cual se da más énfasis en la Biblia es la de dar el mensaje del evangelio de la gracia de Dios a cada ser humano en todo el mundo. A nosotros es dada la gran comisión (Mt 28.18-20). Somos responsables de la luz que tenemos a todos los que no tienen la luz. Pablo explica que no tiene nada de que jactarse en el hecho de que predica el Evangelio, porque, dice, «me es impuesta necesidad; y ay de mí si no anunciare el evangelio.... La comisión [*oikonomia*] me ha sido encomendada» (1 Co 9.16-17). Cuando Pablo dijo a los ancianos de la iglesia de Éfeso: «Yo os protesto en el día de hoy que estoy limpio de la sangre de todos; porque no he rehuido anunciaros todo el consejo de Dios» (Hch 20.26-27), ciertamente estaba pensando en las palabras solemnes dadas a Ezequiel (3.17,18; 33.7,8) haciéndolo responsable de llevar el mensaje de Dios a sus contemporáneos.

Pero el móvil más grande de Pablo para predicar a los perdidos fue que en él, como uno regenerado a la imagen de Cristo, había un amor abundante, aun hasta derramarse, haciéndole imposible quedarse callado. La gloria de Pablo era que se sentía constreñido por dentro a predicar el evangelio espontáneamente. «¡Ay de mí si no anunciare el evangelio! ... ¡El amor de Cristo me constriñe!» (1 Co 9.16; 2 Co 5.14).

El hecho de ser el hombre creado a la imagen de Dios cambia toda nuestra perspectiva en cuanto a otros hombres. Puesto que creemos que el hombre como hombre es creado a la imagen de Dios, somos impulsados por los motivos más fuertes a ganarlos para que acepten la oferta de la gracia de Dios y sean así regenerados a la imagen de Cristo. Nos afligimos profundamente, y esto es una necesidad lógica, por la impiedad dondequiera que exista en la raza humana. No importa cuán degradado esté el individuo o la cultura, tenemos que pensar del hombre como hombre a la luz de los propósitos de Dios para la humanidad. No sabemos quiénes son ni dónde están los elegidos de Dios. Es nuestro deber buscarlos dondequiera que estén.

Una de las formulaciones de Kant de lo que él llamó «el imperativo categórico» fue: «Considera la humanidad en ti mismo y en otros,

siempre como un fin y nunca como un simple medio». Aunque encontramos la metafísica de Kant muy inferior al sistema de doctrina cristiana, y su ética muy inferior al plan de salvación en Cristo, en esta declaración del imperativo categórico encontramos una verdad que está muy cerca del corazón del programa redentor que Dios nos ha comisionado para llevar a cabo la evangelización del mundo.

C. En cuanto a dominio

La doctrina de la imagen de Dios en el hombre, incluyendo el propósito de Dios de que el hombre tenga dominio como vicerregente sobre las otras criaturas, cuando se considera junto con el hecho de que este dominio nunca se ha realizado todavía (Heb 2:8), implica claramente un largo período de tiempo todavía futuro en que la humanidad redimida en Cristo dominará y gobernará el mundo en justicia. Después del «apocalipsis de los hijos de Dios» (cf. 1 Jn 3.2), «la esperanza de la creación» será realizada. «La creación misma será libertada de la esclavitud de corrupción a la libertad gloriosa de los hijos de Dios» (Ro 8.19-21). Este tema será discutido en forma más amplia más adelante bajo el tema de escatología, pero en este punto es importante notar que en la segunda venida de Cristo, en la consumación del programa redentor de Dios, él vindicará su propósito creativo, y su imagen en el hombre como vicerregente de la creación será completamente realizada.

EL HOMBRE PECADOR—LA CAÍDA

I. DATOS OBSERVABLES

Según el punto de vista bíblico, el hombre en este mundo es una criatura caída. No es lo que Dios quería que fuese. No es lo que debiera ser. No es lo que puede ser en Cristo. La imagen de Dios en el hombre no está borrada (ver Sal 82.6,7, citado por Jesús en Jn 10.34,35), pero el hombre está quebrantado y corrompido.

Para algunos observadores la doctrina bíblica de la caída del hombre es una suposición errónea y sin apoyo. El punto de vista humanístico considera al hombre como producto de la evolución hacia arriba, y si alguna vez cayó, dicen, cayó hacia arriba. Por esta razón iniciaremos el estudio del hombre como pecador desde el punto de vista de datos observables que están a la vista de los que mantienen el punto de vista opuesto.

A. Analogías

En muchas partes del mundo hay ruinas de templos antiguos y edificios de otros tipos. No sólo en el antiguo Cercano Oriente sino también en las selvas del sudeste de Asia y América Central se pueden encontrar tales ruinas. Mientras esto se escribe, una revista popular publica el reportaje del descubrimiento de piedras de un templo antiguo en las profundidades de un antiguo pozo en Yucatán, y se espera que una gran parte de la estructura de este templo será recordada y reconstruida de acuerdo con su diseño original.

¿Cómo saben los arqueólogos que algunas rocas son ruinas de edificios grandes y altamente ornamentados, mientras que otras piedras son lo que son y están donde están como resultado de fuerzas naturales impersonales? Por supuesto, todo el mundo sabe la respuesta. Las rocas que son parte de ruinas son rocas que llevan las marcas de haber sido cortadas, modeladas, y ajustadas unas a otras. Muchas llevan también marcas que se pueden considerar como evidencia de fuerzas destructivas posteriores a los procedimientos que indican diseño.

Es verdad que en la naturaleza, totalmente aparte de las obras atribuidas a la inteligencia humana, pueden encontrarse rocas que

parecen columnas y figuras ornamentales de templos y otros grandes edificios. Esto pasa especialmente entre las estalactitas y las estalagmitas de las cavernas. Pero no solamente con las rocas es este el caso, pues no es del todo difícil al hallarse en un bosque de grandes pinos noruegos imaginar que está andando en los pasillos de una gran catedral. En verdad puede haber detalles en las estructuras encontradas en la naturaleza cuya causa puede ser dudosa. La naturaleza a veces imita muy de cerca la obra del hombre.

Sin embargo, toda persona inteligente consideraría absurdo poner en duda que el arqueólogo pueda estar bien seguro de que algunos grupos de rocas son ruinas y llevan toda la evidencia de haber existido anteriormente en la forma de edificios ornamentados. Si yo me encontrara con un individuo que, después de examinar el bloque tallado y cilíndrico del pozo profundo en Yucatán, y haberlo comparado con otros en la localidad, quisiera argüir que la forma de esta roca fue el resultado de fuerzas naturales impersonales, yo le pediría que examinara algunas de las características de la roca, con la esperanza de que él llegaría a verla como yo la veo, como un fragmento quebrado de lo que anteriormente existía como una entidad.

B. El sentido del deber

Una de las razones para pensar que el hombre es un ser caído es que la humanidad universalmente tiene un sentido del bien y del mal. Todas las culturas que se han estudiado hasta aquí han manifestado alguna expresión del pensamiento de lo que debe ser, estando más o menos en contraste con lo que es. No me refiero al mero deseo de gratificar nuestros deseos o necesidades. Este es un concepto diferente del concepto de lo que debe ser en su contexto ético. Al discutir el argumento moral de la existencia de Dios, he tratado de mostrar que el sentido humano de deber es inexplicable aparte de la idea de una fuente original de excelencia moral, derivada de Dios mismo. El hecho de que el hombre generalmente tiene un sentido moral me parece constituir evidencia de que el hombre ha caído de un estado más alto. ¿Cómo podría un mero proceso evolucionario naturalista dar origen al sentido de obligación moral, no el mero deseo, obligación a normas morales que deben ser realizadas independientemente del deseo personal?

C. Capacidades superiores

Otra razón para creer que el hombre ha caído de un estado más alto es el hecho de que el hombre tiene capacidades muy superiores a sus ideas o a sus hechos presentes. Vivimos en un mundo altamente tecnológico. Sin embargo, es posible tomar individuos de las llamadas sociedades primitivas, en donde las complejidades de nuestro día nunca se han pensado, y en una generación adaptarlos a tipos de trabajo altamente técnicos.

La civilización se ha desarrollado a veces a pasos grandes y repentinos sin la menor indicación de un cambio en la capacidad humana. El hombre se ha adaptado rápidamente a nuevos artefactos. Me refiero a cosas tales como la invención del sistema decimal con el signo cero que llegó a nuestra cultura occidental siglos después de Cristo. Me refiero también a adelantos tales como la geometría analítica de Descartes y el cálculo de Leibnitz, y al progreso notable en la lógica simbólica del pasado reciente, para no mencionar los descubrimientos igualmente notables en las ciencias físicas y biológicas. Siempre quedo grandemente impresionado con el hecho de que, aunque la precisión del pensamiento envuelto en la lógica simbólica nunca fue experimentado en la raza humana hasta hace poco, mis estudiantes de lógica de primero y segundo año son bastante capaces de aceptar y adoptar estos complejos principios y operar con ellos.

La idea misma de progreso es de origen reciente en nuestra cultura occidental. Ha habido largos siglos y hay muchas áreas en la cultura humana en que la idea de progreso apenas se nota. El profesor Juan B. Bury de Cambridge (1861-1927) en una obra intitulada *The Idea of Progress* sugiere que la idea misma del progreso en asuntos humanos no es mucho mayor que la edad del vapor. Esto es una exageración. Beard en su introducción relaciona el título del libro de Bury con la exposición «Century of Progress» (Siglo de Progreso) en Chicago. Sin embargo, en nuestro día el progreso ha llegado a ser casi un culto. En presencia del progreso la mente humana es capaz de maravillosa adaptación.

D. Exigencias desordenadas

Otra evidencia del hecho de que el hombre es un ser caído es su complejo de exigencias, impulsos, y deseos, muchos de los cuales no se puede permitir que se ejerzan al máximo sin resultados desastrosos para el individuo y la sociedad. No solamente hay que refrenar muchos de estos impulsos mediante la autodisciplina sino que la ex-

perencia cristiana demuestra que el individuo prudente tiene que evitar el exponerse a ciertos tipos de estímulos si quiere vivir una vida espiritual de paz, armonía, y equilibrio.

Una ilustración de lo que quiero decir es el hecho de que para la mayoría de los seres humanos el deseo de alimentarse no está en proporción a las necesidades del cuerpo. El glotón no sólo afecta su propia salud y utilidad, haciéndose incapaz de gozar de muchas de las mejores cosas de la vida, sino que una multitud de personas con apetitos desproporcionados a sus necesidades fisiológicas encuentran prudente el evitar situaciones que los estimulen a la glotonería. El individuo obeso que guarda una cajita de dulces y nueces siempre a mano merece muy poca simpatía.

Empleo esta ilustración para indicar principios aplicables a problemas mucho más serios. Hay psicólogos que clasifican los impulsos o estímulos humanos comunes bajo tres categorías: (a) el impulso de los alimentos, (b) el impulso por la autopreservación, (c) el impulso por el amor. No defendiendo la exactitud científica de esta ni me comprometo con ninguna teoría de lo que se llama «instintos». Esta triple clasificación servirá para ilustrar el principio espiritual al cual hago referencia.

Según el punto de vista cristiano del hombre, la humanidad, como originalmente fue creada, tenía sus exigencias e impulsos en perfecto equilibrio. Los deseos de alimento, de autopreservación, y de amor estuvieron en armonía con la voluntad de Dios y el bien del hombre.

Para el observador cristiano parece bastante evidente que estos impulsos o exigencias en el hombre, como existe ahora, están fuera de toda proporción de lo que es bueno y constituyen poderosas fuerzas psicológicas que lo llevan a lo que moralmente es malo.

He hablado anteriormente acerca del deseo de alimentos como una ilustración práctica. El impulso de autopreservación está sujeto a semejante distorsión y lleva a parecido abuso. En algunos puede llevar a la cobardía, en otros al homicidio, y a veces a los dos, porque el matón es muchas veces un cobarde terrible cuando no puede hacer de las suyas.

De la misma manera el impulso del amor que existe en la gran mayoría de los hombres fácilmente degenera en la lujuria con efectos desastrosos tanto en el individuo mismo como fuera de él en hechos que destruyen el orden de la sociedad.

Tal como en la discusión del impulso por alimentos se indicó que así como es necesario evitar situaciones que estimulen el apetito, también es de gran importancia que el cristiano evite las situaciones que

transforman el amor en lujuria. El cuerpo humano es en verdad hermoso, pero es un hecho que su exhibición inusitada, llamando la atención en maneras que el mundo a veces defiende en nombre del arte, es para muchos un estímulo de pensamientos y acciones sensuales.

Aparte de las bendiciones obvias del amor matrimonial, la comunicación amistosa y el compañerismo están entre las más grandes que Dios nos ha dado en este mundo, pero la familiaridad indebida y la intimidad corporal del baile moderno son ciertamente un estímulo que lleva a muchos a la lujuria. Lo mismo sucede con la literatura o el teatro pornográfico.

El propósito de la presente discusión no es desarrollar una teoría de ética social cristiana sino indicar que el mismo hecho de que el hombre tiene poderosos impulsos que han de ser frenados y que no deben ser expuestos innecesariamente a estímulos y circunstancias tentadoras, es a mi modo de pensar una evidencia de que el hombre ha caído de un estado original en el cual estos impulsos eran lo que deben ser.

E. Evidencia negativa

Por el lado negativo, una observación de la crueldad y depravación humanas revela muchas características de «inhumana» actividad humana que no se puede imaginar se haya desarrollado por vía natural. La misma palabra «inhumano» es evidencia de que el hombre es comúnmente considerado como algo que no debe ser y que Dios no quería que fuese. Los estudiantes del comportamiento animal nos dicen que no se observa entre los animales crueldad comparable a la que el hombre muestra a veces hacia el hombre.

Hay muchos datos en el campo de la sicología anormal, la psicoterapia, y aun en el psicoanálisis que se explican más lógicamente con referencia al hecho de que el hombre es una criatura caída. En 1930 el doctor Barbour ¹ mostró que muchos de los hechos de la mente desordenada se explican mejor por el punto de vista bíblico de que son resultados del pecado que por el mitológico «inconsciente» o el «id» (Freud) o por «memoria racial» o el «inconsciente colectivo» (Jung). En un prefacio al libro de Barbour, H. R. Mackintosh dijo: «La maldad psíquica (o enfermedad moral) y el pecado no son lo mismo.... El psicoanálisis desea ayudar al hombre a encontrar armonía dentro de sí mismo y en su ambiente finito; el cristianismo va más allá, y trata de sanar el pecado al reconciliarlo con Dios». En otras

1 *Sin and the New Psychology* [El pecado y la nueva sicología] (Abingdon Press, 1930).

palabras, los desórdenes que son resultado del pecado se pueden sanar mejor sanando el pecado. Obras más recientes en la materia han presentado muchos datos corroborativos.

En *Abnormal Psychology and Modern Life* por J. C. Coleman, segunda edición 1956, el autor en las páginas 48-51 repasa el desarrollo histórico de la escuela freudiana, y en las páginas 572-74 resume los métodos actuales del psicoanálisis. Este texto de casi setecientas páginas, ampliamente usado, no tiene nada de cristiano en su punto de vista pero expone los datos del pecado en gran detalle.

Me parece que si uno tiene ojos morales en su cabeza puede ver que el hombre no es lo que debe ser, ni lo que puede llegar a ser, ni lo que fue en el principio de su existencia. Se puede ver que el hombre es lo que la Biblia dice que es, una criatura caída.

II. EL CUADRO BÍBLICO DE LA HUMANIDAD CAÍDA

A. La presentación de Pablo

La presentación notable del pecado y depravación humana que se halla en Romanos 1.18-2:13 y 3.10-18 encuentra su comentario actual en casi cada informe de noticias por la radio, porque en casi cada uno, mezclado con amenazas y tensiones internacionales, son numerosos los casos de robos, homicidios, y violaciones, con frecuentes ataques contra niños, homosexuales o de otro tipo.

El apóstol Pablo empieza el primero de estos pasajes por descubrir el estado original del hombre, a quien el conocimiento de Dios le fue revelado, y él asocia este estado con el hecho de que de la naturaleza misma hay suficiente evidencia del «eterno poder y divinidad» de Dios, «de modo que no tienen excusa». El argumento de Pablo no es que cada ser humano es culpable de cada pecado enumerado, sino que estos pecados, estos actos de crimen y depravación, son característicos de la humanidad caída. Repite tres veces en el capítulo 1, versículos 24, 26, y 28, «que Dios los entregó». El hombre, dice Pablo, prefiere adorar y dar culto a la criatura en vez del Creador, «por lo cual los entregó Dios en las concupiscencias de sus corazones, a inmundicia, para que deshonrasen sus mismos cuerpos entre sí» (v. 24 V.M.) Dios «los entregó a pasiones viles» (v. 26 V.M.). Pablo especifica horribles crímenes de corrupción y perversión y entonces resume, «y como no quisieron tener a Dios en su conocimiento, los entregó Dios a un ánimo réprobo, para hacer cosas que no convienen» (v. 28 V.M.).

La palabra traducida «no convienen» *me kathekonta* es un término filosófico griego, no cristiano, que Pablo adopta aptamente para

describir la corrupción moral de la humanidad. La palabra en sí misma es evidencia de que el pensamiento ético tanto cristiano como pagano ha observado en la conducta humana las evidencias de que el hombre no es lo que debe ser. El pecado y la corrupción sencillamente no caben en el patrón que, aunque roto, se puede advertir en la naturaleza de la humanidad caída.

Pablo procede a una descripción generalizada de la depravación humana en dos poemas en prosa más tremendamente elocuentes, me parece, que cualquiera que se pueda encontrar en la literatura, ya sea secular o sagrada. El lector que pueda examinar los pasajes en el griego encontrará una estructura equilibrada y una retumbante onomatopeya que mueve las emociones con un sentido de horror. lo que encuentro imposible de transmitir en la traducción. Lo que sigue presenta correctamente el significado pero no alcanza a transmitir el impacto emocional y, por lo tanto, el impacto ético total.

«... llenos de toda injusticia, malignidad, rapacidad, rencor; enfermos de envidia, homicidios, contiendas, engaño, malicia, son murmuradores, calumniadores, aborrecedores de Dios, descarados, soberbios, altivos, inventores de males, desleales a los padres, necios, alevosos, sin afecto natural, sin misericordia.»

Después de considerar asuntos relacionados, especialmente la relación de los judíos a la ley moral, Pablo resume otra vez (Ro 3.9-18). Esta vez su acusación es un mosaico de pasajes del Antiguo Testamento, entretejidos en una impresionante descripción de conjunto: «Pues ya hemos acusado a judíos y a gentiles, que todos están bajo pecado. Como está escrito:

No hay justo, ni aun uno;
No hay quien entienda,
No hay quien busque a Dios.
Todos se desviaron, a una se hicieron inútiles; No hay quien
haga lo bueno, no hay ni siquiera uno.
Sepulcro abierto es su garganta;
Con su lengua engañan.
Veneno de áspides hay debajo de sus labios;
Su boca está llena de maldición y de amargura.
Sus pies se apresuran para derramar sangre;
Quebranto y desventura hay en sus caminos;
Y no conocieron camino de paz.
No hay temor de Dios delante de sus ojos».

El lector dirá: «Eso es demasiado severo. No se puede caracterizar así a todos los seres humanos». Cierto, cada ser humano no se caracteriza por cada uno de estos atributos de corrupción. Ese no es el argumento de Pablo. Pero, todos estos atributos de corrupción se encuentran en la humanidad y se manifiestan con demasiada frecuencia.

Cada bloque de un templo caído no se quiebra o se daña de la misma manera, así, no todos los hombres son culpables individualmente de todas estas cosas. Pero cada bloque de un templo caído es parte de las ruinas y lleva sus características.

Un misionero en un país pagano leyó una vez el primer capítulo de Romanos a una congregación en que había individuos que previamente nunca habían oído parte alguna de la Biblia. Mientras leía la terrible descripción del pecado y corrupción, notó a un hombre viejo que refunfuñaba, haciendo gestos amenazadores, y aparentemente muy enojado. Cuando terminó el capítulo y cerró el libro el anciano saltó a sus pies y gritó: «¿Quién le contó a usted todo esto acerca de mí?»

Es la experiencia de una multitud de hombres pensadores que cuando son confrontados con lo que las Escrituras enseñan acerca de la humanidad caída, aunque no son culpables de muchos de los crímenes individuales mencionados, tienen que confesar: «Esa es la raza a la que yo pertenezco; soy de esa clase. Pertenezco a esa ruina».

B. El Hijo del Hombre, el modelo perfecto

Fue cuando Isaías vio «al Señor ... alto y sublime» (Is 6.1), que clamó: «¡Ay de mí!... porque siendo hombre inmundo de labios, y habitando en medio de pueblo que tiene labios inmundos, han visto mis ojos al Rey, Jehová de los ejércitos» (Is 6.5). Mucho más que la visión de su propia miseria, la visión de la santidad de Dios, reveladas soberanamente en Nuestro Señor Jesucristo, trae la convicción al hombre de que él es un ser caído. No todos podemos tener la visión sobrenatural que tuvo Isaías, pero todos podemos leer la narración de la vida terrestre del eterno Hijo de Dios, quien nos dejó el ejemplo «para que sigamos sus pisadas» (1 P 2.21). Es indispensable a la doctrina cristiana de la persona y las naturalezas de Cristo que él asumió en sí mismo todos los atributos esenciales de la humanidad sin pecado que el hombre tenía antes de la caída. Jesús en la historia es la mejor evidencia de que el hombre es un ser caído, muy lejos de alcanzar su modelo.

C. Convicción por el Espíritu Santo

Jesús prometió: «Cuando él [el Espíritu de verdad] venga, convencerá al mundo de pecado, de justicia y de juicio» (Jn 16.8). Esta fue la promesa de Jesús al hablar del ministerio del Espíritu Santo. El mundo de nuestro día permanece extrañamente sin condenarse, sin convencer, e indiferente, sin embargo, cuando hombres llenos del Espíritu Santo presentan fielmente la Palabra de Dios, hay convicción de pecado. La gran necesidad del mundo de hoy es de hombres consagrados que el Espíritu Santo pueda usar en la obra de convencer de pecado. Solamente así, puede haber un cambio hacia el Señor y el recibimiento del evangelio.

III. NATURALEZA Y ORIGEN DEL PECADO

A. Una definición precisa de pecado

Hasta este punto en este capítulo hemos supuesto que hay conocimiento común de lo que es el pecado, y hemos tratado de mostrar cómo la observación común indica que el hombre es pecador, caído de un estado moral y espiritual más alto. Ahora es necesario dar una definición más exacta de nuestros términos. Lo que necesitamos no es tanto una definición lexicográfica como lo que el lógico llama una definición precisamente, es decir, una definición que da por sentado un cierto conocimiento común del significado del término pero busca aclarar cualquiera incertidumbre que pueda existir.

Filosóficamente hablando, el pecado por lo común se define como una subdivisión del problema del mal. Existe en nuestra cultura general la idea del bien o un sentido del *deber*. Comúnmente este sentido se encuentra como un dato en la conciencia individual cuando llega, por contraste, un sentido de algo que *no debe ser*. La palabra «mal» en el uso de una persona cualquiera es todo lo que él siente que no debe ser.

Muchos filósofos dividen el tema del mal en *mal natural* y *mal moral*. Lo primero incluye calamidades en la naturaleza en las cuales los valores personales temporales que sentimos que no deben ser destruidos son destruidos pero de los cuales las personas finitas no pueden ser consideradas culpables o responsables.

El mal moral se limita a los acontecimientos o actitudes en que los valores personales sufren daño y sentimos que no deben ser, y sufren en tal manera que sentimos que hay personas culpables o responsables.

Algunos limitarían la palabra pecado a los males morales en los cuales hay la idea de una ofensa contra Dios, mas bien que contra el

hombre, pero probablemente el uso corriente identificaría el pecado con el daño a valores personales al que se le puede fijar culpa.

Hay una amplia divergencia de opiniones entre los filósofos en cuanto al criterio de lo que debe, o no debe, ser. Hay varias importantes escuelas de pensamiento tocante a la cuestión de lo que es bueno y lo que es malo. La respuesta cristiana es que Dios nos ha dado el sentido del deber, y que él ha revelado el criterio y la sustancia de lo que es bueno y de lo que es malo. El mero hecho de que tenemos un criterio de lo que debemos, o no debemos, ser, un sentido bien diferente del sentido del placer o deseo, es inexplicable sobre una base meramente naturalista. Volvamos entonces el punto de vista cristiano.

«Pecado es la falta de conformidad a la ley de Dios, o la transgresión de ella». Estas palabras del *Catecismo menor de Westminster* se basan en 1 Juan 3.4: «Pues el pecado es infracción a la ley». El punto de vista bíblico del pecado, sin embargo, no depende enteramente del concepto de ley, porque los escritores bíblicos apelan al carácter santo de Dios como base de la ley. «Santos seréis, porque santo soy yo, Jehová vuestro Dios» (Lv 19.2) es la presuposición constante. Fue la revelación del carácter santo de Dios (Is 6.1-6) lo que hizo a Isaías reconocer su corrupción pecaminosa. Así el pecado no es solamente la violación de la ley divina, que es una expresión de la voluntad de Dios; más profundamente, es la violación de la expresión del carácter santo de Dios. Es la corrupción de la bondad que Dios impartió originalmente a sus criaturas, especialmente es la corrupción de la santidad con que Dios dotó al hombre originalmente cuando lo creó a su imagen.

El carácter divino es expresado por la voluntad divina en la ley divina. Los cristianos generalmente entienden que los Diez Mandamientos y la ley del amor (cf. Éx 20.1-17 y Lc 10.27) constituyen un breve resumen de la santa ley moral de Dios para el hombre. Y todo esto se basa en el carácter santo de Dios.

Luego, en conclusión, podemos definir el pecado como cualquier cosa en la criatura que no exprese o sea contraria al carácter santo del Creador.

B. El origen del pecado en el universo

1. Pre-humano

Según la Biblia, el pecado original humano no es el primer pecado en el universo. El primer pecado humano se atribuye sencillamente a la autocorrupción voluntaria de la criatura sujeta a tentación. La

narración se da en Génesis 3, y el hecho del pecado original humano se explica en Romanos 5.12-21 y en otros lugares. Según el relato de Génesis 3, el hombre fue creado con una naturaleza santa en comunión con Dios, y colocado en un ambiente que era totalmente bueno; pero el hombre fue tentado a pecar por un ser personal de otro tipo u orden, quien había pecado anteriormente contra Dios. Este hecho indica que la historia del pecado original del hombre no pretende ser un relato del origen absoluto del pecado en el mundo.

El relato del pecado humano original es de más valor para nosotros por causa de que este pecado fue inducido por el tentador. Aparte de la doctrina de que Adán fue nuestro representante, la cabeza «federal» de la raza humana, y que nosotros, representados por él, pecamos en él, en nuestra experiencia común el pecado es inducido por el pecado anterior. Somos, en Adán e individualmente, pecadores culpables y corrompidos, pero ningún ser humano ha sido la fuente del origen absoluto del pecado en el universo. Por eso tenemos que buscar el origen del pecado en el tentador.

2. El tentador original

El tentador en la narración de Génesis es una inteligencia personal mala. Las palabras «la serpiente» deben en mi opinión, leerse como un nombre propio, o como un título funcionando como nombre propio. La narración de Génesis no tiene nada que decir acerca de un reptil biológico. No se dice que la «serpiente» era uno de los «animales del campo», sino más astuta que cualquiera de ellos (v. 1) y destinada a una maldición más grande que cualquiera (v. 14). Las culebras no comen polvo literalmente (Gn 3.14; Is 65.25), sino el ser prostrado y comer polvo es una metáfora antigua para la humillación de un enemigo. No hay tanta antipatía natural entre seres humanos y serpientes (v. 15) como la hay entre humanos e insectos. Tenemos que enseñar a los niños a evitar los reptiles venenosos. El significado total de la «enemistad» del versículo 15 es la enemistad entre «la serpiente» y el Redentor prometido. «La serpiente» es Satanás y aparece en toda la Biblia como el enemigo principal de Dios y el hombre, el instigador de todo tipo de mal.

¿Qué dice la Biblia acerca del origen prístino del pecado, antes de la caída del hombre? Hay indicación definida en la Biblia de que la humanidad no es el único orden de seres personales creados entre quienes el pecado ha llegado a ser una realidad. En Judas versículo 6 hay una referencia a «ángeles que no guardaron su dignidad sino que

abandonaron su propia morada». El versículo paralelo, 2 Pedro 2.4, habla de «los ángeles que pecaron». Los escritores bíblicos presumen que Satanás es el jefe de los ángeles caídos. En 1 Juan 3.8 leemos: «El diablo peca desde el principio». 1 Timoteo 3.6 sugiere que el pecado raigal o básico de Satanás fue el orgullo. Las palabras de Jesús son más explícitas: «El [el diablo] ha sido homicida desde el principio, y no ha permanecido en la verdad; [esto es evidente] porque no hay verdad en él. Cuando habla mentira de suyo habla, porque es mentiroso y padre de mentira» (Jn 8.44).

La declaración de Jesús de que el diablo es, desde el principio, un homicida y mentiroso se basa probablemente en el hecho de que por la mentira Satanás obró la caída del hombre, en que el hombre (1) llegó a ser sujeto a la muerte física, (2) sujeto al castigo eterno, «la muerte segunda», y (3) llegó a ser muerto espiritualmente, eso es, alejado de la comunión con Dios.

Hay expositores que sostienen que, aparte de las referencias bien claras a la caída de Satanás antes dadas, las acusaciones proféticas de Babilonia (Is 13 y 14, especialmente 14.12-14) y del rey de Tiro (Ez 28.1-19 especialmente los versículos 12-19) contienen referencias al estado original de Satanás y de su caída. Tenemos que rechazar «el significado doble» en exégesis, pero no está fuera de razón sostener que ciertas partes de esta profecía pueden contener analogías que arrojan luz sobre este estado original de Satanás y su caída.

3. El pecado sin remedio

Las declaraciones bíblicas en cuanto a la caída de Satanás no son muy completas. Sin embargo, el relato bíblico del origen del pecado prístino es bien claro: El pecado tomó realidad primeramente en un orden de seres personales que no constituyen una especie (Mt 22.30; Mr 12.25; Lc 20.35,36). No tienen solidaridad comunal ni responsabilidad comunal representativa. Su pecado fue el acto de individuos como individuos y no involucra el principio «federal» o de representación.

Este orden de seres, aparentemente con entendimiento completo y adecuado del carácter santo de Dios y la participación de su carácter santo en sus criaturas, fueron dotados con el poder de elegir espiritual y éticamente. Algunos de estos seres, incluyendo a Satanás como jefe, deliberadamente escogieron corromper su carácter santo dado por Dios, y además escogieron esparcir su corrupción tanto como fuera posible en la creación de Dios. Puesto que su pecado fue, suponemos, un acto

premeditado con conocimiento adecuado y completo, es análogo al acto consciente y responsable después de la convicción por el Espíritu de cuyo acto Jesús dijo que el pecador es «reo de juicio eterno» (Mr 3.29). En otras palabras pecaron sin remedio. Para un estudio penetrante de la psicología de un acto determinativo y una actitud permanente de pecado, compare el soliloquio de Satanás en la primera parte del Paraíso perdido de Milton. Se presenta a Satanás como rehusando la idea misma de arrepentimiento y afirmándose en la actitud: «¡Mal, se tú mi bien!» Según la Biblia, el pecado se originó en un acto de libre albedrío en que la criatura con entendimiento adecuado de la cuestión, deliberada y responsablemente eligió corromper el carácter santo con que Dios había dotado a su creación.

IV. DOS PREGUNTAS FILOSÓFICAS:

A. ¿Es concebible el libre albedrío?

Quedan dos preguntas filosóficas: (1) desde el punto de vista cósmico, ¿cómo podría haber un acto responsable libre?; (2) ¿cómo podría un Dios santo permitir el pecado?

Del punto de vista mecanicista o determinista puede haber sólo una contestación negativa a la primera de estas preguntas. Los estudiantes que piensan en términos de mecánica o matemática argumentan: «Si una esfera perfecta descansa en un plano horizontal perfecto nunca puede moverse excepto por alguna fuerza externa. Por eso el libre albedrío es inconcebible». Esto es decir que si el libre albedrío es excluido por definición, queda excluido.

Los idealistas racionalistas (Leibnitz, Royce, D. S. Robinson) que aceptaron la supuesta «ley lógica de la razón suficiente» creen que todo lo que existe, existe por necesidad lógica. El universo es un «sistema implicante» que todo lo abarca. Luego, por supuesto, la acción original de «pecado» fue una acción «necesaria», necesaria por implicación lógica.

No es raro que los deterministas redefinan la libertad como «la habilidad de actuar según la naturaleza del individuo». Esto no nos lleva a ninguna parte, o mejor dicho, nos lleva a todas partes, porque no podemos encontrar ningún ser en el universo que no actúe siempre según su naturaleza. Conocemos su naturaleza sólo por sus acciones o sus efectos.

Asimismo el determinista a veces sostiene que la sociedad tiene que tratar al criminal incorregible «como si» fuera libre y responsable, aunque por supuesto no lo es.

No son sólo los antiteístas los que sostienen tales posiciones deterministas. ¡Aun Jonatán Edwards, en su irritante tratado sobre la «Voluntad», sostiene que el libre albedrío es completamente imposible para Dios o el hombre! El determinista cristiano acaba usualmente en una paradoja inescrutable. Puede aceptar todo lo que la Biblia dice acerca del primer pecado como realmente verídico, pero las declaraciones bíblicas no proporcionan una explicación filosófica. Satanás pecó por necesidad. Dios está enojado justamente con todo pecado. ¡Así sea!

Para mí negar el libre albedrío parece un dogmatismo filosófico puramente arbitrario, completamente contrario a la evidencia razonable y al punto de vista bíblico. No hay razón —ni psicológica, ni filosófica, ni bíblica— por la que no podamos aceptar la idea de que un ser personal pueda quedar libre para escoger entre ciertos móviles y, habiendo escogido, ser responsable personalmente de su elección. Si Dios está enojado con el pecado justamente, entonces se sigue que el pecador es culpable en sentido cósmico, final, y absoluto.

El asunto bajo discusión ahora es la posibilidad filosófica del libre albedrío tal como se ejemplifica en el origen absoluto del pecado en la caída del tentador original. El capítulo IX de la *Confesión de fe de Westminster*, intitulado «El libre albedrío», trata principalmente del libre albedrío del hombre pero presupone enfáticamente no sólo la posibilidad sino también la verdadera libertad de la voluntad en la creación original. Al hablar anteriormente acerca de los decretos eternos de Dios, citamos el párrafo 1 del capítulo 3 de la *Confesión de fe*, que claramente resume las mismas presuposiciones teológicas y filosóficas. La respuesta a la pregunta No. 13 del *Catecismo menor* nos dice: «Nuestros primeros padres, dejados a su libre albedrío, cayeron del estado en que fueron creados, pecando contra Dios». Así, las normas de Westminster contestan repetida y enfáticamente la pregunta filosófica de la posibilidad del libre albedrío afirmativamente.

B. ¿Puede Dios permitir el pecado?

Llegamos ahora a la pregunta: ¿Cómo puede un Dios bueno permitir el pecado? Calvino y los calvinistas en general concuerdan en negar que Dios sea en sentido alguno el autor del pecado. Sin embargo, encontramos que Dios «hace todas las cosas según el designio de su voluntad» (Ef 1. 11). No podemos negar que «todo lo que sucede» está dentro de los decretos eternos de Dios. El pecado tiene que estar dentro de los decretos eternos de Dios, en algún sentido en que él no es su autor.

1. Primera solución de Pablo

En Romanos 9 Pablo nos da dos soluciones al problema; primero, el barro y el alfarero:

«Me dirás: ¿Por qué, pues, inculpa? Porque, ¿quién ha resistido a su voluntad?

»Oh hombre, ¿quién eres tú, para que alterques con Dios? ¿Dirá el vaso de barro al que formó: Por qué me has hecho así? ¿O no tiene potestad el alfarero sobre el barro, para hacer de la misma masa un vaso para honra y otro para deshonra?» (Ro 9.19-21).

Muchas personas nunca van más allá de la solución primera o preliminar de Pablo. Dios tiene el derecho de hacer lo que él quiera con su creación. Algunas mentes devotas todavía se aferran a la paradoja. Por un lado se presume que lo que no debe ser, no debe ser permitido. Por otro lado, Dios «hace todas las cosas según el designio de su voluntad» (Ef 1.11).

Algunos hasta se han refugiado en el verso de Pope (poeta y pensador inglés): «El mal no es mal si se entiende correctamente, y mal parcial es bien universal».

Pero la solución cristiana no está de acuerdo con Pope. Poner en tela de juicio la «pecaminosidad del pecado» sería poner en tela de juicio la necesidad de la expiación de Cristo para la salvación de los pecadores.

2. Segunda solución de Pablo

La segunda solución de Pablo claramente quiebra un cuerno del dilema y no nos deja en una paradoja; pero Pablo no logra esto objetando que el pecado absolutamente no debe ser. El sofisma que deja a algunas mentes en estado de contradicción es *la suposición falsa de que lo que no debe ser, no debe ser permitido*. Los que han estudiado los métodos educacionales modernos deberían ser los últimos en criticar el que Dios permita el pecado. Como padres dentro de los límites de nuestro entendimiento finito, tenemos que permitir que nuestros hijos experimenten algunas caídas y golpes si van a aprender a andar. Algunas cosas se permiten con el objeto de enseñarnos por experiencia.

Pablo no deja la cuestión meramente en su referencia al barro y al alfarero. En los versículos anteriores (17,18) había indicado que al permitir que Faraón naciera, que llegara al trono de Egipto y resistiera la salvación de Israel, y al forzar un encuentro con Faraón, Dios había demostrado su poder y hecho que su nombre fuera conocido en toda la tierra. «Por esta razón te he incitado» (sugerencia de Alford).

Después de presentar los derechos de Dios, como los del alfarero sobre el barro, Pablo continúa: «¿Y qué si Dios ... soportó con mucha paciencia» [a Faraón], para demostrar su *enojo*, y hacer notoria su *habilidad* y las riquezas de su *gloria* al salvar a su pueblo?

En la palabra «soportó» ciertamente está sugerido el permiso de Dios. Tenemos que inferir entonces que dentro de los decretos de Dios, hay decretos de permisión, de cosas de las cuales Dios mismo no es el autor.

Calvino distinguió enfáticamente entre el mero permiso de lo que Dios conoció de antemano, y el decreto de Dios de permitir lo que él elija permitir. En su capítulo intitulado «La Operación de Dios en el corazón de los hombres», al comentar sobre Job 1, Calvino dice: «¿Cómo podemos referir la misma acción a Dios, a Satanás, y al hombre, como si cada uno fuera el autor de ella, sin excusar a Satanás por asociarlo con Dios, o hacer a Dios el autor del mal? Muy fácilmente, si examinamos, primero, el fin para el cual la acción fue designada, y en segundo lugar, la manera por la cual fue efectuada.... El Señor permite que su siervo sea afligido por Satanás; a los caldeos, a quienes él ordena ejecutar su propósito, permite y deja que sean impulsados por Satanás». ²

En el próximo párrafo, objetando a lo dicho por Agustín de que «endurecer y cegar pertenecen no a la operación sino a la presencia de Dios», Calvino añade que hay «numerosas expresiones de las Escrituras que evidentemente indican alguna intervención de Dios más allá de la mera presciencia». Calvino continúa: «Agustín mismo sostiene abundantemente que los pecados proceden no solamente del permiso o de la presciencia sino del poder de Dios...»

Que Dios soportó a Faraón no es mero permiso de lo inevitable, opinión contra la cual Calvino protesta frecuentemente. Es el decreto permisivo de Dios para su propio propósito de revelación. ¿Cuál sería la historia del programa redentor de Dios sin la revelación del «poder», «nombre», «enojo», «habilidad», y «gloria» de Dios al revelarse estas cosas en los acontecimientos incluidos en el decreto por el cual permitió el pecado de Faraón?

A la luz de Romanos 9 podemos presumir que el decreto de Dios que permitió el primer pecado puede ser justificado, aun en nuestras mentes finitas, por la analogía de Pablo de la justificación del permiso del pecado de Faraón. En las palabras de José a sus hermanos (Gn

2 *Instituciones*, Libro II, cap. IV, s. ii.

50.20) podemos decir a cada pecador en la historia cósmica: «Vosotros pensasteis mal ... mas Dios lo encaminó [i.e., lo permitió] a bien».

V. LA CAÍDA DEL HOMBRE

A. Estado original de santidad

1. Las declaraciones de los credos

Al examinar la imagen de Dios en el hombre, hemos ya explicado que el estado original en que el hombre fue creado fue de «ciencia, santidad y justicia con dominio sobre las criaturas» (Cat. men. No. 10). El *Catecismo menor* describe el estado original del hombre así: «¿Qué acto particular de providencia ejecutó Dios respecto del hombre en el estado en que este fue creado? Cuando hubo creado al hombre, hizo con él una alianza de vida bajo la condición de perfecta obediencia: vedándole comer del árbol de la ciencia del bien y del mal so pena de la muerte» (P. 12).

«¿Permanecieron nuestros primeros padres en el estado en que fueron creados? Nuestros primeros padres, dejados a su libre albedrío, cayeron del estado en que fueron creados, pecando contra Dios» (Preg. 13).

El *Catecismo mayor* declara algo más explícitamente en las preguntas: 17, 20, 21:

Preg. 17: ¿Cómo creó Dios al hombre?

Rpta.: Después que Dios hizo todas las criaturas, creó al hombre, varón y hembra; formó el cuerpo del hombre del polvo de la tierra y a la mujer de una costilla del hombre, los dotó de almas vivientes, racionales e inmortales, haciéndolos conforme a su propia imagen, en ciencia, justicia, y santidad, teniendo la ley de Dios escrita en sus corazones, con poder para cumplirla, con dominio sobre las criaturas, aunque expuestos a caer.

Preg. 20: ¿Cuál fue la providencia de Dios para con el hombre en el estado en que este fue creado?

Rpta.: La providencia de Dios para con el hombre en el estado en que este fue creado consiste en haberlo colocado en el paraíso para que lo cultivara, concediéndole libertad para comer del fruto de la tierra, poniendo las criaturas bajo su dominio, e instituyendo el matrimonio para su ayuda, proporcionándole la comunión con él, e instituyendo el descanso, entrando en un pacto de vida con el hombre bajo condición de obediencia personal, perfecta y perpetua, del cual el árbol de la vida era una prenda, prohibiéndole comer del árbol de la ciencia del bien y del mal bajo pena de muerte.

Preg. 21: ¿Permaneció el hombre en aquel primer estado en que Dios le creó?

Rpta.: Nuestros primeros padres, dejados a su libre albedrío, por la tentación de Satanás transgredieron el mandamiento de Dios comiendo del fruto prohibido, cayendo así del estado de inocencia en que fueron creados.

La *Confesión de fe de Westminster* describe la condición original del hombre en términos similares:

Después que Dios hubo creado todas las demás criaturas creó al hombre, varón y hembra, con alma racional e inmortal, dotados de conocimiento, justicia, y santidad verdadera a la imagen de Dios, teniendo la ley de este escrita en su corazón y dotados del poder de cumplirla; sin embargo había la posibilidad de que la quebrantaran dejados a su libre albedrío, que era mudable. Además de esta ley escrita en su corazón, recibieron el mandato de no comer del árbol de la ciencia del bien y del mal, y mientras guardaron este mandamiento, fueron felices gozando de comunión con Dios, y teniendo dominio sobre las criaturas (cap. IV, sec. 2).

La distancia que media entre Dios y la criatura es tan grande, que aun cuando las criaturas racionales le deben obediencia como a su Creador, sin embargo, no podrán nunca tener fruición con él como su bienaventuranza o galardón, si no es por alguna condescendencia voluntaria de parte de Dios, habiéndole placido a él expresarla por medio de un pacto.

El primer pacto hecho con el hombre fue un pacto de obras en el que se prometía la vida a Adán, y en este a su posteridad bajo la condición de una obediencia personal perfecta (cap. VII, secs. 1,2).

Todos los grandes credos de las ramas de la iglesia tradicionalmente evangélica concuerdan en cada punto esencial con las cosas citadas arriba. He citado la Confesión de Westminster y los Catecismos, y no otros documentos paralelos de la iglesia, porque creo que estas normas son más completas sobre este tema que cualquier otra, y ninguna cosa que una rama de la iglesia haya considerado esencial bajo este tema se ha omitido.

2. El relato bíblico

La principal fuente bíblica de la doctrina del estado de santidad original del hombre se encuentra en Génesis 1 y 2. Muchas características de este relato ya han sido discutidas ampliamente en otros propósitos y aquí sólo necesitamos mencionarlas.

- (a) La imagen de Dios en el hombre implica semejanza y correspondencia moral con ausencia total de pecado en el principio y con dominio armonioso.
- (b) Dentro del dominio ejercitado por el hombre se nos enseñan los principios de actividad económica productiva. Esto está implícito en las palabras de Génesis 2.-17: «Y Jehová Dios plantó un huerto en Edén, al oriente; y puso allí al hombre que había formado». Después de enumerar detalles interesantes incluyendo «el árbol de vida en medio del huerto, y el árbol de la ciencia del bien y del mal», esta declaración concluye con las palabras, «tomó, pues, Jehová Dios al hombre, y lo puso en el huerto de Edén, para que lo labrara y lo guardase. Y mandó Jehová Dios al hombre diciendo: De todo árbol del huerto podrás comer; mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás; porque el día que de él comieres, ciertamente morirás».
- (c) La relación del hombre a la creación animal, como está descrita en Génesis 2.18-20, se puede tomar como una referencia al deseo natural del hombre de estudiar y clasificar al mundo creado en el cual se encuentra. También se ha dicho que estos versículos condenan la bestialidad y separan al hombre del resto del mundo animal como un orden completamente distinto.
- (d) El relato de la creación de Eva, Génesis 2.21-25, muestra claramente la santidad y singularidad de la relación matrimonial monógama.

B. Significado de los dos árboles

1. El árbol de la vida

En el estado de santidad original del hombre todo indica que estaba libre para disfrutar del «árbol de la vida»; pero después que el pecado llega al mundo, se le prohíbe al hombre participar del árbol de la vida (Gn 3.22-24) en su condición pecaminosa y no regenerada.

El árbol de la vida aparece otra vez en el último libro de la Biblia en el período de tiempo más lejano esbozado en la profecía, los nuevos cielos y la nueva tierra. En la carta a Éfeso (Ap 2.7) Cristo dice: «Al que venciere, le daré a comer del árbol de la vida, el cual está en medio del paraíso de Dios.» Al describir «la nueva Jerusalén» que está en «la tierra nueva» (Ap 22.2,14), Juan dice: «En medio de la

calle de la ciudad, y a uno y otro lado del río, estaba el árbol de la vida, que produce doce frutos dando cada mes su fruto; y las hojas del árbol eran para la sanidad de las naciones.... Bienaventurados los que lavan sus ropas, para tener derecho al árbol de la vida, y para entrar por las puertas de la ciudad».

Ezequiel no usa la expresión «árbol de la vida», pero «los árboles» en su visión (47.7,12) pueden ser los mismos que tenemos en Apocalipsis 22.2,14.

Parecería sumamente claro que «el árbol de la vida» tiene un significado espiritual simbólico, por el uso de las palabras en el relato de Génesis. Parecería claro también que en Apocalipsis, Juan, al referirse al árbol de la vida, esperaría que el lector tuviera en mente el relato de Génesis. Estamos pues justificados al tomar estos dos pasajes de la Escritura juntos para tratar de contestar la pregunta: ¿cuál es el significado de «árbol de la vida»?

En los datos presentados ante nuestros ojos, una cosa es clara a primera vista: comer del árbol de la vida simboliza vivir para siempre, o en alguna manera se relaciona con ello. «Y dijo Jehová Dios: he aquí el hombre es como uno de nosotros, sabiendo el bien y el mal; ahora, pues, que no alargue su mano, y tome también del árbol de la vida y coma, y viva para siempre [*wachay le'olam*]. Y lo sacó Jehová del huerto del Edén para que labrase la tierra de que fue tomado. Echó, pues, fuera al hombre, y puso al oriente del huerto de Edén querubines, y una espada encendida que se revolvía por todos lados, para guardar el camino del árbol de la vida» (Gn 3.22-24).

Hay por lo menos dos maneras en que se puede interpretar este significado del árbol de la vida:

- (a) El significado puede ser mágico. La magia se distingue del milagro en el sentido de que se entiende que la situación está bajo el control del mago y que él produce los resultados sobrenaturales por su propia manipulación de factores bajo su control. Según la interpretación mágica de esta escritura, si el hombre pudiera haber tomado con sus manos el fruto del árbol de la vida y haber comido de aquel fruto físicamente, habría sido inmune a las consecuencias fatales de cualquier enfermedad o accidente que de otro modo hubiera terminado con su vida. Algunos de los que mantienen este punto de vista mágico infieren que si el hombre sólo hubiera podido tomar del fruto una sola vez, habría obtenido esta inmunidad para siempre. Otros sostienen que la eficacia

mágica del fruto era algo de que el hombre habría tenido que participar más o menos continuamente, y que habría estado comiendo del fruto día por día y así habría sido preservado en su vida física. No hay evidencia bíblica que favorezca una de estas opiniones sobre la otra.

A favor del punto de vista mágico se hace referencia a la traducción de Apocalipsis 22.2: «Y las hojas del árbol eran para la sanidad de las naciones.» El argumento es que en la nueva tierra la humanidad será sostenida en su condición inmortal por el fruto y las hojas del árbol de la vida.

En contra de la interpretación mágica se puede argumentar que tal punto de vista de Apocalipsis 22.2 está en conflicto con todo lo que la Biblia enseña en cuanto a la vida futura e inmortalidad de los redimidos. Solamente la humanidad redimida gozará de los beneficios de la nueva tierra. La idea de que el mantenimiento de la vida y la salud dependen de cualquier acción literal de participar del fruto y de las hojas es bastante ridícula. La palabra traducida «sanidad», *therapeia*, significa principalmente «servicio». El significado «sanidad» es solamente secundario y derivado. Que habrá enfermedad que necesite «sanidad» está en desacuerdo con lo que la Biblia enseña en cuanto al futuro estado de los redimidos.

Sin embargo, Juan claramente aludía al relato de Génesis del árbol de la vida. Es imposible sostener que el ángel que impartió la visión a Juan le habría dado una interpretación del árbol de la vida contraria a su significado en el relato en Génesis. Si el entendimiento más obvio del árbol de la vida y su fruto y sus hojas en Apocalipsis 22 es que en la «nueva tierra» simboliza visiblemente la bendición de la presencia de Cristo, y esta es la interpretación que yo recomendaría mucho, entonces debemos buscar este significado en el relato de Génesis.

- (b) Examinemos ahora la interpretación simbólica del árbol de la vida. Por interpretación simbólica no quiero decir nada que se acerque a la interpretación mitológica que discutiremos más adelante en relación con el estudio de la imputación del pecado de Adán. La interpretación mitológica en efecto niega el significado histórico del relato. Debemos notar que la interpretación simbólica del árbol de la vida no pone en tela de juicio en lo más mínimo las características históricas que se ven a primera vista en el relato de Génesis.

Debiera ser evidente a primera vista que el relato de Génesis está destinado a proveer datos históricos en cuanto al origen de la humanidad y al origen de la condición pecaminosa en la cual se ve que el hombre existe. Pero si el propósito del relato en Génesis es impartir historia primitiva, es igualmente obvio que el propósito es impartir aspectos de esa historia primitiva que tienen significado para nosotros. Una especie de alimento físico que perpetuaría la vida y salud fisiológicas, pero inaccesible, no tendría significado para el pueblo a quien escribió Moisés. Tomando el libro de Génesis en su presentación, escrito para la edificación del pueblo de Israel en tiempos del Éxodo, el significado simbólico del árbol de la vida habría cuadrado perfectamente con todo el sistema de culto que Dios había revelado por medio de Moisés. Una vida eterna en comunión con Dios fue simbolizada por la participación en el fruto del árbol de la vida; pero al venir el pecado al mundo, tal acceso directo a Dios no es ya posible. En su lugar está el sistema de sacrificios, que indica el camino que Dios preparará para tener esta vida eterna tan literalmente como el cordero pascual fue sacrificado y comieron el pan sin levaduras y las hierbas amargas, tan literalmente como el maná fue suministrado en el desierto, así el árbol de la vida, antes de la caída del hombre había estado también «en medio del huerto» (Gn 2.9).

Es mi sugerencia que debemos entender el árbol de la vida en Génesis y en Apocalipsis como algo definitivamente análogo al sistema de sacrificios de la edad patriarcal, el sistema levítico instituido por Moisés, y los sacramentos del bautismo y Santa Cena que observamos hoy. Todos estos son sacramentos visibles y tangibles por los cuales la fe en Dios se simboliza y la comunión con Dios se realiza.

Si esta sugerencia es aceptable, entonces hay un elemento en el relato de Génesis que en ninguna manera contradice la tradición teológica ortodoxa, pero que comúnmente es pasado por alto. Quiero decir que no solamente estaba el hombre en un período de prueba; no solamente se esperaba que el hombre quedaría en su estado de santidad «bajo condición de perfecta obediencia»; sino que la situación como la tenemos descrita en el relato de Génesis implica que el hombre debiera haber ejercitado su libre albedrío en una acción definida y positiva de entrega personal. Si el hombre sólo hubiera obedecido perfectamente y no hubiera participa-

do del árbol de la ciencia del bien y del mal, hipotéticamente habría permanecido en su estado de prueba. Es un error decir que la obediencia perfecta por sí sola haría de uno un hijo de Dios. Las palabras de Jesús en cuanto al siervo que había cumplido con su deber en el campo y en la casa deben dejar esto bien claro (Lc 17.7-10, esp. v. 10). «Así también vosotros, cuando hayáis hecho todo lo que os ha sido ordenado, decid: Siervos inútiles somos, pues lo que debíamos hacer, hicimos.»

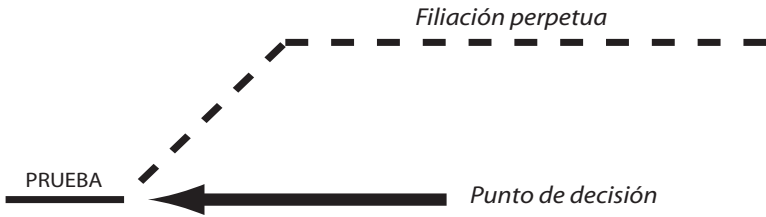
El hombre estuvo bajo prueba en el jardín de Edén. No estuvo en un estado permanente de hijo espiritual, tal como el estado a que llegamos por la regeneración, el milagro de la gracia. Está implícito en el relato de Génesis que la alternativa abierta al hombre era una entrega positiva a la voluntad de Dios para la gloria de Dios, una entrega análoga a la acción de fe, obrada por el Espíritu Santo (Ef 2.8; Flp 2.13), por la cual un pecador puede llegar a ser un hijo de Dios ahora. La sugerencia mía es que participar del fruto del árbol de la vida, como participar de la Santa Cena hoy día, debemos considerarlo como una acción exterior, posterior y expresiva de la acción de entrega por la cual el hombre pone su fe en Dios. En el caso de Adán hipotéticamente el hombre habría recibido el estado permanente como hijo espiritual de Dios si deliberadamente se hubiera vuelto del árbol prohibido al árbol de la vida.

Entonces, ¿por qué el hombre fue excluido del árbol de la vida tan pronto como pecó? (Gn 3.22-24). El hombre fue excluido del árbol de la vida por un principio análogo a aquel por el cual los incrédulos son excluidos de la Santa Cena (1 Co 11.17-34). Génesis 3:22 no dice que si el hombre tomara físicamente del fruto del árbol de la vida viviría para siempre por lo mágico del fruto mismo. Más bien la idea es que participar del fruto del árbol de la vida simbolizaría una vida de eterna comunión con Dios. En verdad no sabemos si el hombre había o no participado del fruto del árbol de la vida antes de caer. Yo creo que no lo había hecho, pero de esto no hay prueba positiva. Muchas personas han participado de los sacramentos de la Santa Cena en un estado no regenerado, en ignorancia o en desafío abierto a la gracia de Dios. Ningún protestante cree que el hombre recibe la vida eterna por el acto físico de participar.

En verdad, como hay idólatras que bajo la influencia del romanismo han pensado que por participar físicamente de los

sacramentos se alcanzan bendiciones espirituales, así el hombre cuando cayó podría haber tenido la idea de que la participación física del fruto del árbol de la vida le habría dado la vida eterna. El hombre probablemente se habría dicho: «Comeré del fruto del árbol de la vida y viviré para siempre». Es todo el concepto de comer del fruto y vivir para siempre lo que se niega, y la Escritura no justifica ninguna suposición que sostenga la creencia de que la acción de comer sería la causa de tal equivocadamente esperado efecto.

El estado primitivo del hombre y la perspectiva gloriosa que le esperaba en su prueba del jardín de Edén se puede ilustrar por el diagrama siguiente:



Tenemos que postular que de su condición de prueba, por el poder de Dios, y por una acción de entrega, hipotéticamente podría el hombre haberse cambiado a un estado de filiación perpetua tal como solamente por la cruz de Cristo se ofrece al hombre caído. Tal como la participación de los sacramentos simboliza exteriormente la obra de la gracia de Dios, por la cual pasamos de nuestra condición caída a la eterna comunión con Dios, de la misma manera el participar del árbol de la vida habría simbolizado la acción de Dios por la cual el hombre habría entrado en la filiación perpetua por una entrega completa al Señor.

2. El árbol de la ciencia del bien y del mal

El segundo árbol tenemos que entenderlo no en el sentido mágico ni místico sino en el simbólico, análogo a aquel en que entendemos el árbol de la vida.

(a) La interpretación mágica ha sido ofrecida no sólo por eruditos racionalistas, como el Dr. Cyrus Gordon, sino también por algunos eruditos ortodoxos de renombre. Por supuesto, este último grupo no emplearía la palabra «mágica». Pero yo creo que su punto de vista cabe dentro del significado estrictamente correcto de esa palabra. Se sostiene que el relato de Génesis quiere decir que había algo físico, químico, o biológico en el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal, que si se comía impartiría conocimiento. Los eruditos que yo conozco, tanto racionalistas como ortodoxos, que sostienen este punto de vista insisten en que la frase «bien y mal» es en efecto una expresión hebrea que no tiene referencia al bien o al mal moral como tal, sino que sencillamente quiere decir «todas las cosas» o «toda clase de cosas». «La ciencia del bien y del mal», pues, se hace equivalente al conocimiento de todo tipo de cosas relacionadas con la cultura y el desarrollo humanos. Se sostiene que los escasos informes que tenemos en pasajes tales como Génesis 4.2,21,22 en cuanto al desarrollo de la cultura humana, son evidencias de que comer del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal impartía conocimiento cultural diverso.

(b) Yo argüiría al contrario que el significado a primera vista de las palabras «bien y mal» en tal contexto es simbólico y ético. La opinión opuesta es contradictoria a los datos presentados en el «Léxico hebreo» por Brown, Driver, Briggs. Bajo la palabra *tobh*, «bien», cuando se usa con la palabra *ra'*, «mal», significa «bien moral» en Génesis 2.9,17; 3.5,22; Deuteronomio 1.39; 30.15; 2 Samuel 14.17; 1 Reyes 3.9; Isaías 5.20; 7. 15,16; Amós 5.14,15; Miqueas 3.2; etc. El mismo léxico bajo la palabra *ra'*, «mal», da una lista de más de 30 pasajes similares de significado ético. Negar el significado ético de «la ciencia del bien y del mal» en Génesis 2 y 3 es, me parece, no captar en absoluto lo que Moisés quiere decir. Parece perfectamente obvio que el autor quiere exponer el origen del pecado humano, y así entendió Pablo el asunto al discutir la condición pecaminosa del hombre en Romanos 5 y otras partes.

Si el nombre del árbol, «árbol de la ciencia del bien y del mal», significa conocimiento ético del bien y del mal (y cualquiera otra interpretación me parece inaceptable), ¿en qué sentido significa el participar del fruto de este árbol, la adquisición del conocimiento ético del bien y del mal?

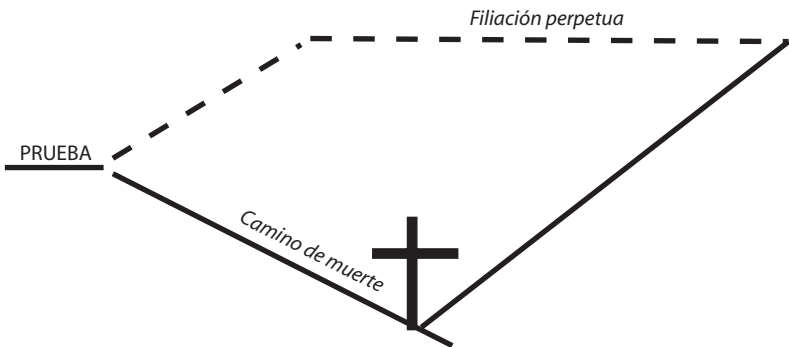
- (1) La idea de que lo que se simboliza aquí es el *acto de procrear* se rechaza rotundamente. Antes de que hubiera pecado humano, en las primeras palabras de Dios al hombre, y mientras este estaba aún en un estado de santidad, Dios dijo: «Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra...» (Gn 1.28). Es sorprendente cuán extendida ha sido esta falsa idea, no solamente entre los mormones sino también entre algunos teólogos ortodoxos. No hay nada en el relato de Génesis ni en su interpretación en otras Escrituras que justifique tal punto de vista.
- (2) El conocimiento intelectual puro no puede ser el significado. El conocimiento cognoscitivo del bien y del mal precedió al hecho de comer. Antes que entrara el pecado en el relato, mientras el hombre estaba todavía en el estado de santidad, Dios dijo: «De todo árbol del huerto podrás comer; mas del árbol de ciencia del bien y del mal no comerás; porque el día que de él comieres, ciertamente morirás» (Gn 2.16,17). Así queda perfectamente claro que el hombre sabía, cognoscitivamente, el mal de la desobediencia y, por otro lado, el bien de la obediencia a la voluntad revelada de Dios antes de que pecara.
- (3) La palabra «conocer» en hebreo tal como en español puede tener referencia al conocimiento de la experiencia, que es algo más que un conocimiento cognoscitivo. Gerhardus Vos en el capítulo ya citado indica que en Deuteronomio 1.39 e Isaías 7.15,16 una falta de conocimiento del bien y del mal significa la inmadurez de la niñez, y en 2 Samuel 14.17-20 el conocimiento del bien y del mal significa madurez moral. La declaración de que Eva, cuando fue tentada, vio que el árbol «era codiciable para alcanzar la sabiduría» (Gn 3.6) sugiere no una falta de información, sino la codicia orgullosa de la experiencia, en contraste con la inocencia. Creo que tenemos que concluir que el árbol de la ciencia del bien y del mal significa *conocimiento ético experimental* es decir, conocimiento de acción y comisión, no mero conocimiento cognoscitivo.

Como indica Gerhardus Vos, este árbol podría haber significado en la experiencia humana el conocimiento experimental del bien y del mal mediante la práctica del bien. Según la voluntad revelada de Dios, el hombre se vio confrontado con este árbol que lo haría escoger a favor o en contra de la comunión que tenía con Dios durante su tiempo de prue-

ba. El hombre podría haber contemplado este árbol a la luz de la obediencia y comunión y podría haber escogido intencionalmente el camino de lealtad al mandamiento de Dios y de comunión con la santidad de Dios. Si tal hubiera sido su elección, esto habría sido en verdad el árbol del conocimiento experimental del bien y del mal por la elección del bien.

A este pensamiento en parte sugerido por Vos, yo añadiría mi sugerencia anterior de que el hombre podría haber demostrado su elección de comunión santa con Dios no sólo con dar la espalda a la desobediencia y al árbol de la ciencia del bien y del mal sino también con volverse intencionalmente hacia la obediencia y la comunión y al árbol de la vida, cuyo fruto estuvo a su alcance durante todo el tiempo antes de convertirse en pecador.

Pero en vez de escoger la obediencia, el compañerismo, y la comunión santa y permanente con Dios, el hombre interrumpió la comunión santa, escogiendo la desobediencia y la autocorrupción y el camino de muerte. El siguiente diagrama puede ilustrar en una manera sencilla lo que ocurrió.



La raya quebrada indica la elección hipotética de comunión con Dios. La línea sólida hacia abajo indica el estado del hombre pecador. «Muerto en delitos y pecados» (Ef 2.1), sujeto a la muerte física y en el camino al castigo eterno que es «la muerte segunda» (Ap 20.6,14).

C. La naturaleza de la tentación y el pecado

He comentado sobre el Tentador con relación al origen absoluto del mal moral en el universo. Sugerí allí que el hecho de que el hombre fuera tentado a pecar por un ser personal que había pecado anteriormente es más útil para nosotros hoy día que si las cosas hubiesen sido de otra manera, porque en la experiencia humana cada pecado es

causado en parte por algún pecado anterior y por las tentaciones que el pecado engendra. También he dado razones para tomar las palabras «la Serpiente» como sustantivo o nombre propio, o algún título, más bien que indicando algún reptil biológico en particular. Y he dado otras referencias bíblicas para mantener esta opinión. Queda ahora por examinar la naturaleza de la tentación y el pecado en el libro de Génesis y su significado para nosotros en doctrina y práctica.

1. Un incidente histórico determinado

La tentación y el pecado son un incidente histórico determinado. Años atrás tuve una conversación con un erudito y anciano profesor de filosofía, H. N. Gardiner, del Smith College. Un racionalista teológico, tendía a ridiculizar el relato de Génesis de la caída del hombre.

—Cada filosofía tiene que enfrentar el problema del mal de alguna manera —dije yo—, y nunca he encontrado una mejor presentación del problema moral del mal que la que encuentro en el tercer capítulo de Génesis.

—Pero usted la toma como alegoría, ¿verdad? —dijo él—. ¿Cree Ud. que hubo tal incidente?

—Como alegoría —contesté— la historia tendría muy poco significado para mí, puesto que nunca soy tentado a pecar en abstracto. Pero como crónica de un incidente histórico, un incidente que ha afectado a toda la raza humana, no obstante ser una tentación determinada y una acción determinada de autocorrupción, el relato tiene suprema importancia para mí.

Me parece que cualquiera que lea el relato de Génesis tiene que quedar impresionado con el hecho de que pretende narrar un incidente determinado. Además, en las referencias en el Nuevo Testamento al informe de Génesis se considera el incidente tan específico e histórico como la crucifixión de Cristo. Véase Romanos 5 especialmente. Además, la naturaleza representativa del acto general del pecado humano, como se interpreta en la teología del Nuevo Testamento, requiere que lo consideremos como un incidente histórico determinado.

2. Había un tentador

La tentación a pecar, como ya se ha dicho, fue presentada por un ser personal que había pecado anteriormente. Ningún ser humano jamás ha sido confrontado con una tentación a pecar sin la agencia de un ser o seres personales que hayan pecado antes. Este hecho es a veces utilizado como una excusa, pero la excusa no es válida, porque

el amor de Dios siempre está disponible para contrarrestar y poder vencer el poder del tentador. Cuando uno es tentado por otra personalidad pecaminosa y cae, no tiene el derecho de eludir la culpa o quejarse de la ira de Dios que se revela desde los cielos contra él. Culpamos a Eva por decir: «La serpiente me engañó», y culpamos a Adán, aun más, por decir: «La mujer que me diste por compañera». Está implícito en la crónica de Génesis y explícito en toda la Biblia que el poder de Dios contra el pecado siempre está disponible para el individuo tentado. «No os ha sobrevenido ninguna tentación que no sea humana; pero fiel es Dios, que no os dejará ser tentados más de lo que podéis resistir, sino que dará juntamente con la tentación la salida, para que podáis soportar» (1 Co 10.13).

3. Un hecho responsable y culpable

El hecho de que la tentación humana siempre es causada, en parte, por un tentador, y que Dios siempre provee una salida, nos da una respuesta a cierta cuestión filosófica que presentan a veces los que quieren negar la verdadera responsabilidad moral. El libre albedrío, tal como se enseña en la Biblia y se resume en las normas de Westminster, dicen ellos, es inconcebible porque la libertad de la voluntad implica una elección sin móviles, una mera elección caprichosa.

Tal libertad de la voluntad como se enseña en las Escrituras nunca es libertad de escoger sin móviles, sino que es una libertad, un don del Espíritu Santo (Flp 3.13; Ef. 2.9,10), para elegir entre la seducción del pecado y la gracia de Dios. De la misma manera que sin el poder del Espíritu Santo para convencer y convertir ningún hombre desde la caída es libre para elegir la gracia de Dios, así el primer hombre y mujer, de no ser por el poder de Dios que se implica en el relato de Génesis, no habrían estado libres para resistir el poder y la seducción del tentador. Sin embargo, tal como tenemos el relato, los teólogos ortodoxos han entendido siempre que el hombre en el estado de santidad, bajo prueba en el jardín de Edén, estaba libre para elegir a favor o en contra de la comunión con Dios, a favor o en contra de la autocorrupción; y así fue completamente culpable de su acción pecaminosa.

4. Una acción a la vez física y espiritual

La tentación empezó con una exageración: «¿Conque Dios os ha dicho; No comáis de todo árbol del huerto?» (Gn 3.1). La tentación siguió con otra exageración. La mujer corrigió la exageración de la serpiente pero añadió otra de sí misma. «Ni le tocaréis» (Gn 3.3).

La tentación continuó con una mentira: «No moriréis» (v. 4). La palabra muerte en la Escritura nunca quiere decir no existencia sino siempre un estado relativo de existencia. El hombre, al pecar murió en tres sentidos de la palabra: (a) quedó muerto en pecado (Ef 2.1); (b) quedó sujeto a la muerte física (Gn 3.19); (c) quedó expuesto a la muerte segunda (Ap 20.6,14).

La tentación siguió con la pronunciación de una media verdad. Satanás dijo: «Sabe Dios que el día que comáis de él, serán abiertos vuestros ojos, y seréis como Dios, sabiendo el bien y el mal» (v. 5). Esto fue una verdad parcial. Dios había nombrado el árbol «el árbol de la ciencia del bien y del mal», y después que el hombre pecó leemos: «Dijo Jehová Dios: He aquí el hombre es como uno de nosotros sabiendo el bien y el mal...» (v. 22).

¿Qué significa la frase: «Seréis como Dios, sabiendo el bien y el mal», y la frase paralela: «el hombre es como uno de nosotros, sabiendo el bien y el mal»? La palabra traducida «Dios» es *Elohim*. Al estudiar el hecho de la imagen de Dios en el hombre ya hemos indicado que la palabra *Elohim* se usa en el Salmo 82 en referencia a hombres; y Cristo cita esta palabra, usando la palabra griega «dioses» *theoi*, en Juan 10.34,35. La palabra es usada por Cristo con referencia a seres personales que son capaces de recibir la palabra de Dios. En el artículo sobre *élohim* en el Léxico Hebreo de Brown, Driver, y Briggs se da una lista de muchos casos que tiene este significado: «seres personales capaces de recibir la palabra de Dios». Sugiero que este es el significado en Génesis 3.5,22.

Hemos mostrado que la frase «conocimiento del bien y del mal», en referencia a esta parte específica del relato del Génesis, debe tomarse en el sentido de conocimiento experimental del bien y del mal. Ahora, en el caso de Dios mismo, el Dios trino, debe ser bien obvio que, según la Biblia, Dios posee eternamente el conocimiento experimental del bien y del mal. Sus decretos eternos incluyen su aprobación de todo lo que es bueno y su ira contra todo lo que es malo.

Es evidente por lo que las Escrituras nos dicen de la caída de Satanás y sus ángeles, los demonios, que, anterior a la creación del hombre, o por lo menos, anterior a la caída del hombre, todos los ángeles habían pasado por un período de prueba. Los ángeles santos se habían confirmado en justicia y en comunión con Dios, y los ángeles caídos se habían confirmado en enemistad con Dios y todo lo que es santo.

Inferiríamos de la Escritura que los ángeles fueron los únicos seres personales capaces de recibir la palabra de Dios antes de la

creación del hombre, aparte de Dios mismo. Así sería el caso de que todos los que podían ser designados como *élohim* en el sentido más amplio, antes de la caída del hombre, poseían el conocimiento experimental del bien y del mal.

Si nuestra interpretación hasta aquí es correcta, podemos deducir que las palabras de Jehová Dios que tenemos en Génesis 3.22: «He aquí el hombre es como uno de nosotros, sabiendo el bien y el mal», quieren decir que el hombre, tanto como los otros seres personales existentes en el universo en aquel tiempo, había pasado de un estado de prueba a un estado de carácter ético confirmado, teniendo el conocimiento experimental del bien y del mal por haber hecho una elección responsable.

5. El pecado aparece en triple forma

La naturaleza detallada de la tentación se describe en Génesis 3.6: «Y vio la mujer que el árbol era bueno para comer, y que era agradable a los ojos, y árbol codiciable para alcanzar la sabiduría; y tomó de su fruto, y comió; y dio también a su marido, el cual comió así como ella».

Muchos profesores de Biblia han notado que la tentación triple que Eva encontró en el fruto prohibido es como el deseo triple en 1 Juan 2.16: «Los deseos de la carne, los deseos de los ojos, y la vanagloria de la vida». Los deseos de la carne son los apetitos carnales y los deseos contrarios a la voluntad de Dios; la mujer vio que el fruto del árbol «era bueno para comer». El deseo de los ojos es codicia; la mujer vio que el fruto del árbol «era agradable a los ojos». La vanagloria de la vida es la autoafirmación contraria a la voluntad de Dios; la mujer vio que el fruto era «codiciable para alcanzar sabiduría».

También se ha sugerido que la tentación triple de Cristo en el desierto puede ejemplificar el mismo patrón triple. Cristo fue tentado a convertir las piedras en pan para satisfacer su hambre, a tirarse del pináculo del templo para exhibirse, y a poseer todos los reinos del mundo bajo la dirección de Satanás.

Sea o no que la división triple de la tentación tiene el propósito de ser explícita en el relato de Génesis, es muy claro el hecho de que la tentación fue a la vez específica y material, típica y espiritual.

6. La mujer y el hombre

La relación entre la mujer y el hombre en la tentación no debe exagerarse de su debido límite. Es verdad que se refiere a ella en el Nuevo Testamento; pero en los pasajes doctrinales más importantes tales como Romanos 5 y 1 Corintios 15 no se menciona. En la advertencia a la iglesia de Corinto, la cual estaba siendo corrompida por influencias falsas, Pablo dice: «Temo que como la serpiente con la astucia engañó a Eva, vuestros sentidos sean de alguna manera extraviados de la sincera fidelidad de Cristo» (2 Co 11.3). Esta referencia en sí misma no distingue a la mujer del hombre, porque Pablo aplica el caso a toda la iglesia de Corinto que está sujeta al engaño.

En sus instrucciones a Timoteo (1 Tim 2.8-15) Pablo hace referencia a la susceptibilidad de la mujer de ser engañada: «Adán no fue engañado, sino que la mujer, siendo engañada, incurrió en transgresión». Debemos recordar, sin embargo, que Pablo no piensa que Eva fue engañada por falta de inteligencia, sino más bien por su interés en la «sutileza». Además, la referencia de Pablo de que Adán no fue engañado parecería poner al hombre en una posición peor que la de la mujer, más bien que lo opuesto. Después de los primeros capítulos de Génesis, nunca se menciona ni alude a Eva específicamente en el Antiguo Testamento. Se menciona a Eva por nombre solamente dos veces en el Nuevo Testamento; esto es, en los dos pasajes citados más arriba. No obstante, es claro que se refiere a Eva, aunque no por nombre, en 1 Corintios 11.8-12. Dos lados del tema se traen a colación. Sabemos que en este pasaje Pablo estaba contestando preguntas que había recibido por carta de Corinto. Esto es evidente por las palabras «En cuanto a las cosas de que me escribisteis» en 1 Corintios 7.1, y la frase repetida «en cuanto a». Es posible que la idea expresada en 1 Corintios 11.8-10 pudo haber sido citada de la carta de consulta de Corinto, y que los versículos 11 y 12 son la respuesta de Pablo. De todos modos, es evidente que Pablo pone a la mujer y al hombre, espiritualmente, al mismo nivel.

No debe pasarse por alto el significado del versículo 16. Los corintios habían inquirido en cuanto a obligar a las mujeres a cubrirse la cabeza con un velo en las asambleas públicas. La respuesta de Pablo es enfática, «Si alguno quiere ser sentencioso, nosotros [los judíos] no tenemos tal costumbre, ni las iglesias de Dios [hasta aquí establecidas en Asia Menor]». Es una mera especulación ociosa ir más allá de las enseñanzas claras de las Escrituras al distinguir entre el hombre y la mujer en cuanto al pecado original de la humanidad.

D. El significado de la caída

En los grandes pasajes doctrinales el pecado original siempre se considera como una acción singular del hombre, un hecho representativo, en el cual todos los descendientes naturales están comprendidos, un acto representativo que es exactamente paralelo pero directamente opuesto en sus efectos a la expiación de Cristo. Este es el tema del capítulo III que sigue.

EL HOMBRE PECADOR RESULTADOS Y CONSECUENCIAS DE LA CAÍDA

I. CONSECUENCIAS POSITIVAS

A. El significado de «pecado original»

El término «pecado original» se usa propiamente para incluir tanto la culpa judicial como la corrupción misma de la humanidad que resultan del pecado de Adán. El *Catecismo menor de Westminster* aprueba este uso.

«Pregunta 18. ¿En qué consiste lo pecaminoso del estado en que cayó el hombre?»

«Respuesta. Lo pecaminoso del estado en que cayó el hombre consiste en la culpabilidad del primer pecado de Adán, la falta de justicia original, y la depravación de toda su naturaleza, a la cual se llama comúnmente pecado original, con todas las transgresiones de hecho que de ella dimanar».

Comentando sobre estas palabras Charles Hodge dice: «A menudo se entiende por pecado original todas las malas consecuencias subjetivas de la apostasía de nuestros primeros padres, y por eso incluye los tres particulares que se acaban de mencionar».¹

Con un énfasis ligeramente diferente, me siento inclinado a limitar el término «pecado original» al pecado particular por el cual Adán cayó, y a nuestro involucramiento judicial en ese hecho. Me inclino a considerar juntas la corrupción de nuestra naturaleza y nuestras transgresiones de hecho, bajo un encabezamiento, y a no incluir estos factores bajo la definición de «pecado original». Esto es sólo cuestión de palabras. Aunque creo que yo lo digo de un modo algo más claro, ni por un momento insistiría que tal es el único uso bíblico del término.

Es verdad, como Hodge indica, que la corrupción de nuestra naturaleza es en sí misma un castigo disciplinario judicial que resulta de nuestra implicación en la culpa del pecado de Adán. Desde este punto de vista es enteramente apropiado incluir nuestra corrupción

1 *Systematic Theology*, vol II, p. 227.

natural bajo la definición de pecado original, como lo hace el catecismo. Cualquiera que sea el uso adoptado es claro, (1) que la culpa del primer pecado de Adán nos es imputada judicialmente por el principio representativo, y (2) que la culpa de nuestra corrupción y de nuestros pecados particulares nos es imputada porque tal culpa está en nosotros individual y colectivamente como especie.

Una de las lecciones más difíciles de aprender para nosotros es que el pecado no es solamente lo que hacemos sino también lo que somos. El pecado en forma de corrupción está en nuestra naturaleza. En Romanos 7 Pablo expone de manera muy gráfica «el pecado que mora en mí». Dice: «Yo sé que en mí, esto es en mi carne [i.e., mi naturaleza humana caída] no mora el bien». Y clama en angustia: «¡Miserable de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte? [este cuerpo caracterizado por la muerte]».

B. Referencias del Antiguo Testamento y de los Apócrifos

La imputación del pecado de Adán a su posteridad no se expone explícitamente en el Antiguo Testamento. El hecho de que la palabra Adán significa «hombre» y que se traduce así frecuentemente hace difícil identificar referencias específicas a Adán como individuo después de Génesis 5, con la excepción de un pasaje tal como 1 Crónicas 1.1. Parece correcto entender Oseas 6.7 como una referencia a Adán y al pecado de la humanidad. Cuando en la versión de 1960 leemos «Adán», la idea es que los israelitas han quebrantado su pacto como Adán quebrantó el pacto de Dios originalmente.

Sugiero que las implicaciones de Adán para su posteridad, aunque no explícitamente declaradas en los pasajes teológicos del Antiguo Testamento, están no obstante implícitas en el relato de Génesis y las muchas referencias del Antiguo Testamento al hombre nacido como pecador. Debe ser evidente a primera vista que el autor de Génesis no está narrando meramente sucesos antiguos sino que lo hace con el propósito de interpretar la vida espiritual y los problemas de la humanidad, y especialmente de su pueblo. Obviamente el afanar constante de la humanidad, la recurrencia de la enfermedad y la muerte generación tras generación, y especialmente el carácter pecaminoso del hombre natural, aparecen a lo largo del relato del Génesis. Cuando David exclama: «En maldad he sido formado y en pecado me concibió mi madre» (Sal 51.5), ¿quién puede dudar que se refería al relato de Génesis y al hecho de que pertenecemos a una raza caída?

Aparte de las Escrituras canónicas había en el pensamiento judío una aproximación a la doctrina de la caída del hombre como se encuentra en el Nuevo Testamento. El autor de *2 Esdras* es muy aficionado a hacer alusiones a Adán. Dice: «Y a él diste un mandamiento, que él transgredió e inmediatamente tú señalaste para él la muerte. El primer Adán, teniendo un corazón malo, transgredió, y fue vencido, y no solamente él, sino también todos los que nacieron de él» (2 Esd 3.7,21). El autor de *La sabiduría de Salomón* expresa ideas semejantes: «Dios creó al hombre incorruptible y lo hizo a imagen de su propia naturaleza; mas por envidia del diablo entró la muerte en el mundo, y la experimentan los que le pertenecen» (Sab 2.23,24 N.C.).

C. Referencias menores del Nuevo Testamento

En 1 Corintios 15 el apóstol Pablo declara el significado teológico de Adán en dos breves referencias. La primera en el versículo 22: «Porque así como en Adán todos mueren, también en Cristo todos serán vivificados». Muchas cosas de una naturaleza controversial se han escrito en cuanto a esta sencilla declaración.

Primero permitidme dar lo que a primera vista me parece ser el significado obvio del texto. El tema bajo discusión no es la vida eterna sino la resurrección del cuerpo. Pablo había declarado ante el tribunal romano: «...ha de haber resurrección de los muertos, así de justos como de injustos» (Hch 24.15). Las frases «en Adán» y «en Cristo» se entienden mejor como el dativo de agencia que es común con la proposición (griega) *en*. Así, lo que Pablo está diciendo es que, tal como en o por la acción de Adán todos los hombres mueren (cf. Heb 9.27), así también en y por medio de la acción de Cristo todos los hombres se levantarán de los muertos. Enseguida Pablo especifica tres «órdenes» de resurrección: primero, Cristo, quien fuera el primero en levantarse a inmortalidad; después, los que son de Cristo en su venida; luego el final, cuando la muerte misma será destruida, esto es, por la resurrección de «los demás de los muertos» (Ap 20.5).

Contra este parecer a primera vista se argumenta que la frase «en Cristo» siempre significa «en una condición regenerada». Puesto que la Escritura es clara que no todos los hombres que mueren «en Adán» van a ser regenerados, se sostiene que Pablo no podía haber comprendido a «todos los hombres» en la segunda parte de 1 Corintios 15.22 en el mismo sentido que en la primera parte. Algunos comentaristas van hasta el extremo de cambiar la sintaxis de la oración de Pablo y la hacen leer «Como todos en Adán mueren, así todos en Cristo serán vivificados». Esto no es hermenéutica legítima.

La dificultad ante nosotros existe sólo si presumimos estrictamente que las palabras «en Cristo» no podían ser usadas por Pablo en el sentido ordinario de agente sino como referencia al estado regenerado del hombre. Examinaremos la evidencia.

Hay por lo menos setenta y cinco casos en que Pablo usa la frase «en Cristo». Esto se puede clasificar de modo general como (1) locativo, es decir, que indica un área de influencia y de poder y fe, y (2) agente, cuando se dice que las acciones son hechas por una persona, la preposición (griega) *en* con el dativo de agente es una forma común de expresión.

En la gran mayoría de los casos donde «en Cristo» se construye como locativo, el contexto muestra que el área del poder e influencia de Cristo se entiende como un área en que se acepta a Cristo verdaderamente por fe. Típico de tal caso es 2 Corintios 5.17: «De modo que si alguno está en Cristo, nueva criatura es». Pero en este caso, como en otros, no son las palabras mismas «en Cristo» las que designan un estado regenerado, sino el contexto.

Un caso claro en que «en Cristo» se refiere no solamente al área, o a las personas, donde se acepta a Cristo por fe es Efesios 1.10. Se dice que el propósito de Dios es «en la dispensación del cumplimiento de los tiempos, de reunir todas las cosas en Cristo, así las que están en los cielos, como las que están en la tierra». Es claro por otras Escrituras que absolutamente todo sin excepción será encabezado «en Cristo» — «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» (Flp 2.10,11).

Ahora bien, es perfectamente evidente que las Escrituras enseñan que algunos hombres, tanto como los ángeles caídos, nunca aceptarán a Jesucristo ni pondrán su fe en él. Lo que la Escritura enseña es que Cristo será la cabeza de todas las cosas. Será la cabeza de los que le rechazan en el sentido indicado en Lucas 20.18: «Todo el que cayere sobre aquella piedra, será quebrantado; mas sobre quien ella cayere le desmenuzará». Ahora bien, si Dios va a encabezar todo en Cristo en el sentido locativo, es perfectamente claro que las palabras «en Cristo» en sí mismas no designan un estado de fe y confianza en él. Las palabras mismas solamente designan el área en que se reconoce el poder de Cristo como dominante.

El mismo pensamiento se expresa en Juan 15.2 en las palabras: «Todo pámpano que en mí no lleve fruto lo quitará». Sé que algunos han tratado de traducir este versículo: «...levantará», pero tal inter-

pretación viola la ilustración. Sencillamente no es cierto que el que poda la viña levanta los pámpanos que no lleven fruto. Si este fuera el caso no habría poda alguna. Estar «en Cristo» en el sentido de ser regenerado se interpreta a menudo como «morar» o permanecer firmemente en Cristo en contraste a estar solamente en su reino. Comparar los versículos que siguen en Juan 15 y también Juan 8.30-36.

Un caso del uso de la frase «en Cristo» como agente se encuentra en Gálatas 3.14: «Para que en Cristo Jesús la bendición de Abraham alcanzase a los gentiles». El mismo pensamiento se encuentra en Efesios 3.6: «Los gentiles son coherederos y miembros del mismo cuerpo, y copartícipes de la promesa en Cristo Jesús por medio del evangelio». En estas dos referencias Cristo es el agente por el cual la promesa viene a los gentiles, pero sería absurdo presumir de esto que debemos considerar a todos los gentiles como si estuvieran «en Cristo» en el sentido de ser regenerados.

Por todo esto llegamos a la conclusión de que las palabras «en Cristo todos serán vivificados» (1 Co 15.22) significan solamente que por el poder de Cristo todos, «los justos y los injustos», serán levantados de los muertos. Si esta conclusión es válida, estamos en lo cierto al tomar la primera parte de esta frase en su significado sencillo y obvio. Es la enseñanza del apóstol Pablo de que «en Adán todos mueren». Tenemos que entender que en y por la acción del pecado de Adán todos los hombres mueren. El tiempo presente del verbo justifica la implicación de un procedimiento continuo. Todos los hombres están sujetos a la muerte. Esta idea implicase claramente también en el versículo anterior (1 Co 15.21): «Porque por cuanto la muerte entró por un hombre, también por un hombre [es decir, por Cristo, viene] la resurrección de los muertos». Comparar también Hebreos 9.27: «Está establecido para los hombres que mueran una sola vez...»

La segunda referencia al pecado de Adán al causar la muerte universalmente en la humanidad se amplía más en el versículo 45. Pablo dice: «Fue hecho el primer hombre Adán, alma viviente, el postrer Adán [Cristo], espíritu vivificante». Pablo continúa: «El primer hombre es de la tierra, terrenal [cf. Gn 2.7; 3.19]; el segundo hombre, que es el Señor, es del cielo. Cual el terrenal, tales también los terrenales; y cual el celestial, tales también los celestiales. Y así como hemos traído la imagen del terrenal, traeremos también la imagen del celestial» (1 Co 15.47-49).

La referencia a Cristo en el versículo 45 de llegar a ser un Espíritu vivificante nunca debe entenderse como si implicara que él no

poseyó eternamente, junto con el Padre y el Espíritu Santo, el poder de dar vida, sino más bien que en la acción de levantar a los muertos él llega a ser tal espíritu vivificante, en el sentido de que demuestra ser la fuente de la vida. Que Cristo es el que da vida eterna se manifiesta claramente en el capítulo 1 de Juan, especialmente en los versículos 3 y 4: «En él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres». Cuando leemos: «Como el Padre tiene vida en sí mismo, así también ha dado al Hijo tener vida en sí mismo» (Jn 5.26), el significado no es que el Hijo no sea eternamente el que da vida, sino que el Padre ha designado que por el Hijo vendrá la resurrección. Esto se enseña claramente en Juan 5.27-29. Cristo es preminentemente el dador de vida (Jn 5.40; 6.33,51). El es «la resurrección y la vida» (Jn 11.25; 14.6; 20.31). El doctor W. P. H. Griffith Thomas en su artículo intitulado: «Adán en el N.T.» en *International Standard Bible Encyclopedia*,² habla inadvertidamente como si Cristo no fuera eternamente el dador de la vida, e interpreta Romanos 1.4 como si hubiera habido un tiempo específico cuando Cristo fue «constituido Hijo de Dios». Pero la palabra *oristhentos* se traduce más correctamente «designado», o, como tenemos en la versión de Valera, «fue declarado Hijo de Dios».

D. Romanos 5.12-21

El comentario más extenso sobre el pecado de Adán que se encuentra en la Biblia está en Romanos 5.12-21. Aquí se sostiene que por el acto representativo de Adán todos los hombres descendientes suyos por generación natural son constituidos pecadores, y por consecuencia están sujetos a la muerte. En esta Escritura se basan principalmente las siguientes secciones del *Catecismo menor de Westminster*:

Preg. 13: ¿Permanecieron nuestros primeros padres en el estado en que fueron creados?

Rpta.: Nuestros primeros padres, dejados a su libre albedrío, cayeron del estado en que fueron creados, pecando contra Dios.

Preg. 16: ¿Cayó todo el género humano en la primera transgresión?

Rpta.: Habiéndose hecho la alianza con Adán, no para él sólo sino también para su posteridad, todo el género humano descendiente de él según la generación ordinaria pecó en él y cayó con él en su primera transgresión.

Preg. 17: ¿A qué estado redujo la caída al hombre?

Rpta.: La caída redujo al hombre a un estado de pecado y de miseria.

Preg. 18: ¿En qué consiste lo pecaminoso del estado en que cayó el hombre?

Rpta.: Lo pecaminoso del estado en que cayó el hombre consiste en la culpabilidad del primer pecado de Adán, la falta de justicia original, y la depravación de toda su naturaleza, llamada comúnmente pecado original, con todas las transgresiones de hecho que de ella dimanar.

Preg. 19: ¿En qué consiste la miseria del estado en que cayó el hombre?

Rpta.: Todo el género humano perdió por su caída la comunión con Dios, está bajo su ira y maldición y expuesto a todas las miserias de esta vida actual, a la muerte misma, y a las penas del infierno para siempre.

Es evidente de las declaraciones directas y claras de las Escrituras que el pecado de Adán fue una acción representativa que incluyó a todos sus descendientes naturales. «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» (Ro 5.12). Las palabras «todos pecaron» en este versículo no significan solamente que todos los hombres han pecado en alguna oportunidad u otra sino que todos pecaron representativamente cuando Adán pecó. Esto queda sumamente claro en el contexto, en el cual se dice que el pecado de Adán es una acción representativa tan verdadera e históricamente como se dice que la expiación de Cristo es una acción representativa en la cual hemos muerto por nuestros pecados. Pablo había enseñado en una epístola anterior que «uno murió por todos; luego todos murieron; y por todos murió, para que los que vivan, ya no vivan para sí, sino para aquel que murió y resucitó por ellos» (2 Co 5.14,15). Nada podría ser más claro que la declaración de Pablo en Romanos 5.12 de que el pecado vino al mundo por el pecado de Adán, y que la muerte vino al mundo porque el pecado vino así al mundo.

Pablo prosigue: «Pues antes de la ley [de Moisés], 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» (Ro 5.13,14).

La manera en que Adán es un tipo de Cristo se expresa ampliamente en los cinco versículos siguientes. Hay una analogía exacta en el principio representativo, estando los resultados del pecado de Adán exactamente en una dirección opuesta a las consecuencias de la expiación de Cristo.

La presunción de Pablo de que la muerte en el género humano es una evidencia del pecado se basa sólidamente en el relato de Génesis. «El día que de él comieres, ciertamente morirás» (Gn 2.17). El hecho de que los hombres murieron desde el tiempo de Adán hasta el tiempo de Moisés, tal como los hombres han estado muriendo desde entonces, prueba, dice Pablo, que había pecado. Este hecho prueba que había una ley primitiva de Dios antes de que fuese dada la ley mosaica. Este hecho, a su vez, establece la doctrina de Pablo de que todos los hombres son pecadores, tanto judíos como gentiles. No es meramente un asunto de la ley mosaica, sino que todos los que forman la especie humana son pecadores por el principio de representación a través del pecado de Adán.

La referencia a «los que no pecaron a la manera de la transgresión de Adán» sin duda designa a aquellos (incluyendo niños) que no dieron la espalda deliberada y conscientemente a Dios y a su voluntad revelada. El argumento es que la humanidad se constituyó judicialmente como pecadora, y por eso sujeta a la muerte, por causa de la acción representativa de Adán, sin considerar su corrupción y culpa personal.

Pablo enseguida procede a hacer cinco declaraciones en cada una de las cuales expone el paralelo y el contraste entre el pecado de Adán y la expiación de Cristo. Tendremos que ver estos versículos otra vez cuando lleguemos al estudio de la expiación. Nuestro propósito ahora es entender la doctrina llamada comúnmente «pecado original».

Explica Pablo: «Pero el don no fue como la transgresión; porque si por la transgresión de aquel uno murieron los muchos, abundaron mucho más para los muchos la gracia y el don de Dios por la gracia de un hombre, Jesucristo» (v. 15). En este versículo Pablo no contradice en manera alguna la particularidad de la expiación. Agustín dijo hace mucho tiempo que la expiación es «suficiente para todos, eficiente para los elegidos de Dios». En el versículo que acabamos de citar se pone de relieve la sobreabundante suficiencia de la expiación de Cristo en contraste con el pecado de Adán.

Pablo sigue: «Y con el don no sucede como en el caso de aquel uno que pecó; porque ciertamente el juicio vino a causa de un solo pecado para condenación, pero el don vino a causa de muchas transgresiones para justificación» (v. 16).

Mientras que cada uno de los versículos 15-19 dice la misma cosa, con un énfasis ligeramente diferente, el punto especial del énfasis en el versículo 16 está en los efectos directamente opuestos de la expiación de Cristo. Un hombre pecó representativamente, y la mul-

titud llegó a ser pecadora; pero un hombre murió por nuestros pecados, y se ofrece la justificación a esta multitud.

Otra vez dice Pablo: «Pues 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» (v. 17).

Mientras que en los versículos 15 y 16 se recalca la suficiencia infinita de la expiación, en el versículo 17 se menciona la necesidad de recibir el don. La expiación de Cristo no es universal en sus resultados, ni es universal en su designio ni en su intención. Estos hechos no contradicen su suficiencia, aplicabilidad, y oferta universales. Pablo prosigue: «Así que, como por la transgresión de uno vino la condena-ción a todos los hombres, de la misma manera por la justicia de uno vino a todos los hombres la justificación de vida» (v. 18).

Otra vez aquí el punto de énfasis es la suficiencia, la oferta, y la aplicabilidad infinitas de la expiación.

La serie de paralelos concluye: «Porque así como por la desobediencia de un hombre los muchos fueron constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno, los muchos serán constituidos justos» (v. 19).

El punto de énfasis en el versículo que acabamos de citar es la provisión absoluta de la expiación comparada con las consecuencias extensivas del pecado de Adán. Los adverbios correlativos «así como», *jospér*, «así también», *joutos cai*, son muy enérgicos y precisos al dar énfasis a la comparación. La sorprendente declaración del versículo 19 es que así como todos los hombres están perdidos por el pecado de Adán, así en la misma manera y en la dirección opuesta, a todos los hombres se les ofrece una expiación suficiente y aplicable en Cristo. En términos de la distinción triple de Warfield, el pecado de Adán se imputa potencialmente a la totalidad de la raza humana natural, y el pecado de la totalidad de la raza humana se imputa potencialmente a Cristo. Yo baso la palabra «potencialmente» en la frase de Agustín «suficiente para todos». No es el caso que todos los hombres, por causa del pecado de Adán, irán al lago de fuego y experimentarán el castigo eterno. Algunos serán salvos por la expiación de Cristo. Asimismo, no es verdad que todos serán salvos por la expiación de Cristo. En realidad solamente los pecados del pueblo de Cristo son imputados a Cristo y en realidad la justicia de Cristo se imputa solamente a los suyos. Dios salvará a sus elegidos, y los salvará por fe, no de sí mismos sino del don de Dios. Pero es verdad que la expiación de Cristo es infinitamente más que suficiente para contrapesar el pecado de Adán.

La salvación de los elegidos no es simétrica con la pérdida de los perdidos. La base de aquella está totalmente en la gracia de Dios. «Así que no depende del que quiere ... sino de Dios que tiene misericordia» (Ro 9.16). Por otra parte, la razón y la base del castigo eterno de cualquier individuo no es ninguna insuficiencia en la expiación, sino su rechazo del amor de Dios en Cristo. «El que no cree ya ha sido condenado porque [*joti*] no ha creído en el nombre del unigénito Hijo de Dios» (Jn 3.18).

Por supuesto, si uno rehúsa aceptar a Cristo, rehúsa el perdón de sus pecados específicos, y rehúsa aceptar lo que es suficiente para cubrir su pecado por su representante, Adán. Esta es la razón por la que, luego de enumerar pecados gravísimos, Pablo dice: «Porque por estas cosas viene la ira de Dios sobre los hijos de desobediencia» (Ef 5.6; cf. Col 3.6). La palabra «desobediencia», *apeitheta*, es, en el uso del Nuevo Testamento, prácticamente equivalente a la palabra para «incredulidad». Esto confirma la sugerencia de que la incredulidad, rechazar el amor de Dios en Cristo, es la razón y la base para el castigo eterno, y que los que rechazan a Cristo, en su rehusar el ser perdonados, se hacen responsables de nuevo por su pecado representativo en Adán y por sus pecados individuales.

La razón y la base, o lo que me gusta llamar la causa atribuible, o la causa condenable de la pérdida de los eternamente perdidos, es su rechazo del amor de Dios en Cristo. Este es el punto de vista desde el cual debemos considerar Escrituras tales como las que siguen: «El alma que pecare, esa morirá; el hijo no llevará el pecado del padre, ni el padre llevará el pecado del hijo; la justicia del justo será sobre él, y la impiedad del impío será sobre él» (Ez 18.20; cf. Ez 18.2-4; Jer 31.29,30). Estas citas fueron usadas equivocadamente por Pelagio contra la doctrina de la gracia de Dios de Agustín. Agustín reconoció la pecaminosidad de todo el género humano en Adán. No hay contradicción aquí. Todos somos culpables y corrompidos por causa del pecado de Adán y asimismo por causa de nuestros pecados individuales, pero Cristo ha ofrecido una expiación infinita. La causa atribuible de la perdición de los perdidos es «porque no han creído en el nombre del unigénito Hijo de Dios» (Jn 3.18).

Por eso debe quedar claro que el paralelo repetido cinco veces y descrito en Romanos 5.15-19 en ninguna manera indica salvación universal ni tampoco niega la particularidad y la eficacia de la expiación para la salvación de los elegidos. Positivamente enseña que todos los que descienden de Adán por generación natural, sin excepción, son pe-

cadores culpables, perdidos judicialmente bajo la ira y la maldición de Dios. También enseña que la expiación de Cristo, suficiente para todos, ofrecido a todos, aplicable a todos, sobreadundantemente incluye a cada miembro de la humanidad que la acepte por fe.

Pablo concluye esta presentación de las implicaciones del pecado de Adán con su resumen triunfante: «Pero la ley se introdujo para que el pecado abundase; mas cuando el pecado abundó, sobreadundó la gracia; para que así como el pecado reinó para muerte, así también la gracia reine por la justicia para vida eterna mediante Jesucristo, Señor nuestro» (vv. 20,21). Esta conclusión nos guía al llamamiento ferviente a una vida santa que ocupa los capítulos 6, 7, 8 de Romanos. Aquellos que hemos aceptado la expiación de Cristo tenemos que apropiarnos continuamente de su poder para limpiarnos y santificarnos por el Espíritu Santo.

El punto culminante de la discusión de Pablo de las implicaciones del pecado de Adán nos guía también a un llamamiento evangelístico. La doctrina del pecado original explica el problema del pecado del cual cada ser humano, convicto por el Espíritu Santo, está consciente. Puesto que se da la diagnosis, podemos persuadir a los perdidos por este mismo hecho que acepten el remedio en Cristo.

E. El principio representativo

Ahora tenemos ante nosotros los pasajes principales que enseñan que hay una analogía entre el pecado de Adán y la expiación de Cristo. Siendo aceptada esta analogía, hay ciertas implicaciones doctrinales que siguen necesariamente.

Veremos en el estudio de la doctrina de expiación que las Escrituras enseñan que Cristo, como nuestro sustituto, llevó nuestro castigo en nuestro lugar, como nuestro representante, sobre la cruz. Él murió en mi lugar como mi representante y sustituto cuando era yo el que debiera haber muerto. Por eso su muerte debe considerarse como mi muerte por mis pecados.

Resulta de la analogía desarrollada en Romanos 5.12-21 que cuando Adán pecó, pecó como mi representante. Yo llegué a ser un vil pecador en el jardín de Edén. No estuve allí, pero mi representante estuvo, y lo que él hizo yo lo hice por el principio de representación. Este es el significado de las palabras «todos pecaron» en Romanos 5.12.

1. Ilustraciones

En verdad el principio representativo circula por todo el ámbito de la vida humana. La acción representativa es un hecho sociológico en todas partes y se reconoce en cada sistema legal ordenado. Por ejemplo, se puede decir propiamente que yo ayudé a proclamar la Declaración de Independencia el 4 de julio, 1776. No estuve allí pero mis representantes actuaron como tales, y estoy implicado en todas las consecuencias de su acción. Además, yo declaré la guerra y entré a la segunda guerra mundial con toda la nación el 7 de diciembre de 1941. No estuve presente cuando se tomó la decisión. Sólo estaba escuchando por la radio. Podría haber sido un niño no nacido todavía. Sin embargo, mis representantes actuaron por mí y como mis representantes, por eso fue acción mía y estoy implicado e incluido en todas las consecuencias de aquella acción.

De la misma manera llegué a ser un pecador vil y culpable en el jardín de Edén. Yo di la espalda a la comunión con mi Dios Santo. Intencionalmente corrompí el carácter de santidad que Dios había impartido a su creación. Voluntariamente empecé a esparcir la corrupción sobre la creación que Dios quería que yo gobernase. No estuve allí. No, pero mi representante estuvo allí y él actuó como tal en mi lugar. Fui echado del jardín y excluido del árbol de la vida.

2. Objeción

Se hace la objeción que esto no es justo ni equitativo. En los asuntos humanos es posible que yo repudie las acciones de mis representantes. Podría emigrar a otro país donde la Declaración de Independencia no tiene efecto. Podría haber repudiado el acto del Congreso al declarar la guerra el 7 de diciembre de 1941.

¡Exactamente! Pero la repudiación no hace irreal la relación representativa. Sólo la alerta. Es verdad que yo podría haber repudiado el acto del Congreso al declarar la guerra el 7 de diciembre de 1941. Entonces habría ido a un campo de concentración. Tojo habría sido mi representante, y Pearl Harbor habría sido mi acción. Aun así habría sido verdad que mis representantes declararon la guerra, pero yo podría haber repudiado a esos representantes y, por la motivación de un grupo al cual no pertenecía originalmente, podría haber entrado a otro grupo y escogido otros representantes. De la misma manera, aunque no puedo quejarme de la acción de mi representante en el jardín del Edén, y al contemplar mi propio corazón sé que posiblemente habría actuado como él, no obstante, por la motivación del Espíritu Santo, he

repudiado al primer Adán, he acudido a Aquel que murió por mí «fuera de la puerta» (Heb 13.12). Morí por mis pecados en el año 30 D.C. fuera de los muros de Jerusalén. Yo no estuve allí, pero mi representante estuvo. Él murió en mi lugar, por consiguiente yo morí.

Aunque la doctrina del pecado original pueda parecer dura e irracional, y el corazón inconverso del hombre natural pueda rechazarla, sin embargo, el hecho de que se me ofrece el privilegio de elegir otro representante y repudiar al primero hace menos difícil para mí aceptar la enseñanza clara de Romanos 5.12-21.

3. Representación junto a la cruz

Hay otra ilustración del principio representativo que no se presenta ordinariamente en los libros de teología sistemática; sin embargo, a mi parecer, es más gráfica y clara que cualquiera otra presentación de la doctrina. Me refiero a lo que ocurrió junto a la cruz del Calvario. Al contemplar aquella escena tengo que reconocer en lo más íntimo de mi ser que yo fui uno que hiciera afrenta al Hijo de Dios. Lo que se hizo allí, tan verdaderamente como lo que se hizo en Edén, y tal vez aun más gráficamente, representó a la raza humana a la cual pertenezco. Yo fui uno que escarneció y abofeteó al Hijo de Dios. Yo hice la corona de espinas y la clavé en su cabeza. Fui yo uno que escupió en su cara. Fui yo quien martilló los clavos en sus manos y en sus pies. Yo me mofé de él y le desafié: «Si eres Hijo de Dios, desciende de la cruz» (Mt 27.40).

La crucifixión de Jesucristo, «Dios manifestado en la carne», fue un acto representativo en que toda la raza humana estuvo implicada. Que nadie diga que sólo los judíos son culpables. Un juez gentil quiso lavar sus manos de su obvia responsabilidad. Soldados gentiles le colocaron el vestido de púrpura y la corona de espinas. Soldados gentiles martillaron los clavos en sus manos y pies. Una lanza gentil traspasó su costado. Los gentiles echaron suertes por sus vestiduras. Judíos y gentiles juntos, toda la raza humana, son culpables. La crucifixión del Hijo de Dios es el acto representativo más obvio y más abarcador del pecado humano. Si alguno encuentra difícil aceptar su propia responsabilidad por el pecado de Adán, ciertamente ninguna persona racional, convencida a un grado mínimo por el Espíritu Santo, negará que «fue mi pecado, representativamente, el que colocó a Jesús sobre la cruz».

Es de la esencia misma del cristianismo que aceptemos la expiación de Cristo como lo que realiza lo que es necesario para el perdón de todos nuestros pecados. Como la Escritura presenta el asunto,

especialmente en el capítulo 5 de Romanos, tenemos que reconocer nuestro involucramiento en el pecado original del hombre si hemos de participar, o a lo menos si hemos de comprender nuestra participación en la redención comprada por Cristo.

II. TEORÍAS EXCLUÍDAS

A. Interpretación mítica de Génesis

Tenemos que excluir definitivamente ciertas teorías doctrinales más o menos prevalecientes entre los estudiantes de teología, si aceptamos la analogía entre el pecado original y la expiación provista por Cristo. En primer lugar debemos mencionar aquellas teorías que interpretan el relato de Génesis de la creación y caída del hombre como mitos, o que en alguna manera niegan la historicidad verdadera del relato. (1) Según entiendo yo la teología neoortodoxa de Kierkegaard y de Barth, es característico de ese tipo de pensamiento sostener que Adán, en la historia del Génesis, representa a la humanidad pecaminosa, me representa a mí, solamente en un sentido mítico, es decir, en un sentido que niega la historicidad literal del relato.

He argumentado más arriba que el pecado de Adán fue un hecho representativo; y que, representativamente, yo pecé cuando Adán pecó. Pero esto es muy diferente del punto de vista adoptado por el grupo neoortodoxo. De acuerdo con el capítulo 5 de Romanos, acepto el pecado de Adán como un acontecimiento histórico, y como mi pecado, precisamente como acepto la muerte de Cristo como un acontecimiento histórico y como mi muerte por mi pecado, esto es, por el principio representativo. La identidad numérica de Adán y la historicidad de su acción son esenciales a este punto de vista.

A mi modo de interpretar a Kierkegaard, Barth, y Brunner, nunca hubo tal acontecimiento en la historia como el que se narra en Génesis 3. En algún lugar Brunner ha dicho, en esencia: «Acepto la doctrina del pecado original, pero no creo que la caída del hombre fue un suceso particular que ocurrió en la historia. Creo que la humanidad ha evolucionado de alguna forma semejante al mono. No se puede considerar literalmente que Adán fuera el antecesor natural de toda la especie humana».

En respuesta a este tipo de teología tenemos que indicar que tal actitud hacia la doctrina del pecado original minaría la doctrina de la expiación como un hecho cumplido literalmente, una transacción de una vez por todas en la cruz del Calvario.

(2) Aun aparte de la teología neoortodoxa, o de cualquier sistema teológico explícito, encuentro entre nuestros contemporáneos una tendencia a rechazar la historicidad del relato de Génesis, sin darse cuenta de que la doctrina de la expiación está envuelta de alguna manera. Cuando llegemos a la discusión de la creación del hombre y su antigüedad en la tierra, tendremos más que decir acerca de algunas de las teorías a las cuales hacemos referencia ahora. Baste por el momento indicar meramente que cualquier teoría del hombre preadámico, cualquier teoría de la evolución gradual del hombre de una forma no humana, cualquier teoría que de alguna manera ponga a un lado o debilite la individualidad de Adán y la historicidad del acontecimiento particular narrado en Génesis 3, definitivamente mina y, si es llevado a su conclusión lógica, destruye completamente la doctrina cristiana de la expiación. Si no consideramos a Adán como el progenitor de la raza humana, y el representante de todos nosotros en el pecado original, entonces lógicamente no podemos considerar a Cristo como Aquel que ha hecho expiación suficiente para todos, Aquel que es el «único Redentor de los elegidos de Dios».

B. La teoría de la «imputación mediata» excluida

Para un entendimiento más completo del fondo histórico y teológico de la doctrina del pecado original del que es posible en esta obra, el estudiante debe leer el excelente capítulo de Charles Hodges sobre este tema. El punto de vista que Hodge llama «imputación mediata»³ es la teoría de que toda la humanidad ha llegado a ser pecadora por la influencia del pecado de Adán, y que la culpa que nos es imputada se basa no directamente sobre el acto original del pecado humano sino mediatamente sobre la pecaminosidad que se ha desarrollado en nosotros. Esta doctrina implicaría que no somos pecadores culpables porque nuestro representante pecó sino que somos pecadores culpables solamente porque estamos individualmente corrompidos.

Resulta bien claro que tal interpretación del pecado de Adán destruiría la analogía del pecado original con la expiación de Cristo. Si no somos pecadores culpables porque nuestro representante pecó, entonces no somos justificados porque nuestro Representante, nuestro Sustituto, «llevó nuestros pecados en su cuerpo sobre el madero» (1 P 2.24).

La única doctrina de la expiación que sería consonante con la doctrina de la imputación mediata del pecado de Adán sería la sociniana, o teoría de la influencia moral. Esta teoría, de una manera

3 Hodge, *Systematic Theology*, vol. II, pp. 130-277.

errónea y antibíblica, niega que Cristo verdaderamente llevara nuestra culpa como nuestro sustituto. Nos enseña que él meramente nos dio un ejemplo, o liberó fuerzas morales que nos inducen a vivir una vida moral. De hecho no hay nada de expiación en la teoría de la influencia moral. De modo que no hay imputación alguna en la teoría de imputación mediata.

1. La analogía de la santificación

Hay una verdad en lo que la doctrina de la imputación mediata trata de expresar. La culpa del pecado de Adán nos es imputada en forma inmediata no por causa de nuestra pecaminosidad, pero no obstante somos individualmente pecaminosos. En la dirección opuesta, contrastamos la justificación, que es la imputación inmediata y directa de la expiación de Cristo, con la santificación, un procedimiento que empieza con la justificación y continúa en el progreso de la vida santa. Cuando aceptamos a Cristo por fe, somos justificados inmediata y directamente por su expiación, y entonces empieza nuestra santificación. Pero tal como no somos justificados por causa de nuestra santificación, así tampoco estamos sujetos a la imputación judicial del pecado de Adán por causa de nuestra pecaminosidad.

Hemos de afirmar con todo énfasis que al negar la imputación mediata de la culpa de Adán, no negamos el hecho de que la corrupción y el pecado caracterizan a la humanidad como resultado del pecado original del hombre. Nada de lo que hemos dicho en contra de la teoría de la imputación mediata debe tomarse como si debilitara lo que hemos dicho más arriba de la evidencia que el hombre es una especie caída, profundamente sumergido en corrupción, tanto en lo que respecta a su naturaleza como a su comportamiento individual.

Aunque el pecado es imputado inmediatamente, no mediatamente, la corrupción del pecado se «transmite» por procedimientos mediatos. «El pecado original se ha transmitido de nuestros primeros padres a su posteridad por la generación natural, pues todos los que proceden de ellos así de esta manera son concebidos y nacidos en pecado» (*Catecismo mayor de Westminster*, preg. 26).

2. Identificación sustantiva con Adán excluida

Cualquier teoría de la doctrina de la imputación del pecado de Adán a la raza humana que no mantenga la identidad numérica del individuo está excluida por el paralelo entre el pecado original y la expiación. Tal como sería panteísmo sostener que, en la expiación,

estamos identificados sustantivamente con Cristo en cualquier manera que hiciera oscura o borrosa la distinción numérica con él, así la analogía con la expiación sería destruida por cualquier teoría del pecado original que nos identificara con Adán de otra manera que la del principio representativo.

Comentando sobre lo que él llama «teorías realistas» y a las que yo llamo «teorías sustantivas» de la imputación, Charles Hodge dice: «Es verdad que la justicia de Cristo nos es imputada porque es nuestra según las provisiones del pacto de la gracia; porque fue obrada para nosotros por nuestro gran Cabeza y Representante, quien obedeció y sufrió en nuestro lugar. Pero no es verdad que es nuestra en el sentido de que fuéramos los agentes por quienes esa justicia se efectuó, o las personas en quienes es inherente. De la misma manera, se puede decir que el pecado de Adán se imputó a nosotros porque es nuestro, en cuanto es el pecado de la cabeza divinamente constituida y representante de nuestra especie. Pero no es nuestro en el sentido que lo fue suyo. No fue nuestra acción, es decir, un acto en que nuestra razón, voluntad, y conciencia fueron ejercitadas. Hay un sentido en que la acción de un agente es la acción de su representante. Lo obliga en cuanto a la ley tan efectivamente como pudiera obligarse a sí mismo. Pero no es él, sin embargo, el agente eficiente de la acción».⁴

Además, en lo que él llama puntos de vista «realistas», prosigue Hodge: «El sentido en que muchos aseveran que la acción de Adán fue nuestra acción es: que la misma sustancia ... numérica, la misma razón y voluntad que existían y actuaban en Adán, pertenecen a nosotros; de modo que fuimos verdadera y propiamente los agentes de su acción de apostasía».⁵

Hay dos teorías importantes que enseñan nuestra identificación sustantiva con Adán, una de las cuales, el idealismo de Jonatán Edwards, aparece adecuadamente tratada por Hodge en la misma sección de su teología sistemática a la cual hicimos referencia más arriba.

a. El «realismo» de Jonatán Edwards

El idealismo de Jonatán Edwards y el idealismo platónico que da énfasis al pretendido realismo de las universales no son idénticos. No obstante, me parece que ambas formas niegan las entidades sustantivas en el sentido en que la Biblia presume esta categoría. El idealismo de Edwards es nominalista, como el de Berkeley, pero él está de acuerdo

4 Hodge, *Systematic Theology*, vol. II, p. 216.

5 Hodge, *Systematic Theology*, vol. II, p. 216.

con los realistas idealistas al sostener que todos los miembros de la especie humana, idealmente (y para los idealistas, todo lo que hay de nosotros es la idea de nosotros) estuvieron presentes en Adán y por ello pecaron cuando él pecó.

La peculiar negación de sustancia de Edwards se declara señaladamente en su obra sobre el pecado original, parte IV, cap. 3. Edwards, como idealista, niega la existencia de sustancia en el sentido ordinario de la palabra. «Cada sustancia creada ... es una existencia dependiente, y por eso es un efecto y tiene que tener alguna causa [como si la «dependencia» de mi libro sobre el escritorio probara que el escritorio es la «causa» del libro] y la causa tiene que ser una de estas dos: o la existencia antecedente de la misma sustancia, o el poder del Creador. Pero no puede ser la existencia antecedente de la misma sustancia». Edwards procede a argumentar que la existencia continuada de las sustancias no puede depender del «curso establecido de la naturaleza», salvo que este curso de naturaleza establecido no sea «sino la continuada eficiencia inmediata de Dios». Concluye: «Así, la existencia de cada persona y cosa creada, en cada momento, tiene que ser de la creación continuada o inmediata de Dios. Ciertamente se seguirá de estas cosas que la preservación en existencia por Dios de las cosas creadas es exactamente equivalente a una creación continuada, o a su creación de esas cosas de la nada en cada momento de la existencia».

En un capítulo anterior Edwards había argumentado enérgicamente que Dios no es el autor del pecado puesto que él meramente permite seguir «el curso ininterrumpido de la naturaleza» y retira aquellas fuerzas que impedirían el pecado. Es aparente aquí que, según la filosofía de Edwards, a pesar de negar él esta implicación, Dios es el autor del pecado, porque la existencia del curso ininterrumpido de la naturaleza, y de todas las personas y sustancias no es nada más que la actividad creativa e ininterrumpida de Dios de momento en momento.

Entonces, dice Edwards, puesto que no hay continuidad en el ser, aparte de la creación ininterrumpida de Dios, la especie humana pecó en Adán simplemente porque Dios decretó que debe ser considerada como uno con él. Las diferentes partes de un árbol son una, si Dios así lo considera. De este modo, todos los miembros de la especie humana son uno en Adán por el decreto de Dios que Edwards francamente considera «arbitrario». Pecamos en Adán sencillamente porque, en la acción ininterrumpida de Dios, él decreta que lo hicimos (que así fue).

Si somos culpables en el pecado de Adán sencillamente porque Dios eligió considerarnos una sola sustancia metafísica e idealista en Adán, entonces sería razonable deducir que la expiación de Cristo es efectiva por una razón paralela. Pero si sostenemos que somos uno solo, metafísicamente, con Cristo en un sentido sustantivo, estamos metidos irremediablemente en el panteísmo. El panteísmo latente de la filosofía de Edwards es evidente a muchos que han examinado sus obras. Edwards fue un gran pastor y evangelista y predicador del evangelio, pero como teólogo filosófico, habría sido mejor si nunca hubiera hablado.

b. El punto de vista de Shedd sobre la imputación

W.G.T. Shedd no fue un idealista en metafísica, sin embargo su punto de vista de la imputación del pecado de Adán a la especie humana tiene rasgos similares. Se encuentra principalmente en el tomo II de su *Dogmatic Theology* [Teología dogmática], capítulo 1, sobre «La creación del hombre» y el capítulo 5 sobre el «Pecado original». Shedd habla continuamente de la «naturaleza humana» como si fuera una especie de sustancia, una sustancia que pudiera cometer un acto de pecado. Argumenta que la naturaleza humana existió sin distinción en Adán, y, como tal, pecó cuando Adán pecó. Subsecuentemente cada miembro individual de la especie humana recibe una porción de esta naturaleza humana que pecó, y por lo tanto cada individuo es culpable del pecado de Adán.⁶ Shedd francamente rechaza la doctrina de que la imputación de la justicia de Cristo es estrictamente análoga a la imputación del pecado y de Adán. Arguye que «la imputación del pecado de Adán descansa sobre un tipo de unión diferente de aquel en que descansa la imputación de la justicia de Cristo. La primera se basa en una unión natural: una unión de naturaleza y sustancia constitucional... toda la especie humana, como una naturaleza sustancial pero invisible, actúa en y con la primera pareja humana. El traducianismo es verdad sólo en la antropología y con referencia a la apostasía. No tiene aplicación alguna a la soteriología y a la redención. No hay unidad racial en la redención. Todos los hombres estuvieron en Adán cuando desobedeció; pero no todos los hombres estuvieron en Cristo cuando obedeció. Todos los hombres se propagan de Adán y heredan su pecado. Ningún hombre se propaga de Cristo, ni hereda su justicia».⁷

La teoría traduciana del origen del alma es una parte integral del punto de vista de la imputación de Shedd. Dice él: «Toda la culpa del

6 p. 57.

7 p. 188.

primer pecado, cometido así por todo el género, se imputa a cada individuo del género...»⁸

Su idea de la naturaleza humana como un tipo de entidad sustantiva se expresa así: «La naturaleza humana psicofísica existente en Adán y Eva no tuvo un paralelo autoconsciente separado de la de Adán y Eva. A diferencia de lo visible, como la mano o el ojo, era una sustancia o naturaleza invisible capaz de ser transformada en un número infinito de individuos conscientes; pero mientras moraba en Adán y no estando aun distribuida ni individualizada, no tuvo una consciencia distinta de sí misma más que la mano o el ojo en este caso supuesto. Pero, existiendo y actuando en y con los individuos autoconscientes, participó en su autodeterminación y es culpable de su pecado, como la mano y el ojo y todo el cuerpo son culpables del pecado del hombre individual».⁹

El punto de vista traduciano del origen del alma crea dificultades en el entendimiento de la doctrina de la encarnación sólo si la naturaleza humana se considera como una entidad sustantiva. Este es el caso con el parecer de Shedd. La naturaleza humana como sustancia, según él, se transmite a cada individuo en el proceso de la herencia fisiológica. Esta naturaleza humana en su totalidad llegó a ser pecaminosa en Adán. ¿Cuál es, entonces, la naturaleza de la humanidad de Cristo? ¿Qué clase de naturaleza humana tomó él? Shedd responde: «Puede objetarse que por la teoría traduciana la naturaleza humana de Cristo participó del pecado de Adán, porque fue una parte fraccionaria de la naturaleza humana original que cometió este pecado. Esto es correcto [*¡sic!*]; la naturaleza humana de Cristo fue justificada y santificada antes que fuera asumida en unión con el *Logos*; justificada previamente, tal como lo fueron los santos del Antiguo Testamento, sobre la base de la expiación aun futura...»¹⁰

¡Esta fantástica idea solamente podía significar que Cristo nuestro Redentor fue un pecador salvado por gracia! Pero ¿qué del hecho de que el Cordero de Dios tendría que ser una ofrenda sin mancha lógica y cronológicamente antes de la expiación? Si la naturaleza humana que Cristo asumiría era ya culpable de pecado, no podría considerarse, aun anticipadamente, como un sacrificio perfecto.

Como objeción a la idea de Shedd tendremos que decir (1) que una naturaleza no es una entidad sustantiva sino un complejo de atri-

8p. 185.

9p. 192.

10p. 59.

butos. Una naturaleza puede ser pecaminosa y corrompida, pero una naturaleza no puede pecar; sólo una persona puede pecar. Por el principio representativo de la imputación, la persona de Cristo no puede estar representada en la acción de Adán, porque Cristo, como persona, no descendió de Adán sino que es el Creador de Adán. La humanidad que Cristo asumió fue un complejo de atributos completamente sin pecado, incluyendo el atributo de vivir en un cuerpo. La humanidad inmaculada de Cristo es un complejo perfecto de atributos exactamente análogo a la humanidad de Adán antes de la caída.

En segundo lugar (2), y mucho más importante, objetamos la doctrina de la imputación de Shedd porque *quebranta la analogía* entre el pecado original y la expiación obrada por Cristo. Sólo por el principio representativo se mantiene esta analogía.

c. A.H. Strong y H. C Thiessen

Siento mucho que mi muy estimado colega de tiempos pasados, el difunto Dr. Henry C. Thiessen, en su *Conferencias sobre teología sistemática*, sigue el error de A. H. Strong de atribuir el punto de vista sustantivo de la imputación del pecado de Adán a Agustín y a «Lutero, Calvino, y los reformadores en general con la excepción de Zuinglio». ¹¹ Acertadamente considera al Sr. Strong como un exponente del punto de vista sustantivo, pero, como mostraremos más ampliamente en la discusión de la doctrina de la expiación, hay un mundo de diferencia entre Strong y Shedd. ¡Para Strong, Cristo es, panteísticamente, la sustancia de la humanidad, y por eso sustancialmente responsable por el pecado humano! Shedd jamás ni aun se aproximó a tal error, ni tampoco Thiessen.

d. Agustín sobre la imputación

Ni es tampoco correcto decir que Agustín sostuvo un punto de vista sustantivo de la imputación. Los pasajes de Agustín citados por Strong, y a los cuales Thiessen alude al sostener el punto de vista sustantivo de la imputación, son pasajes en los que Agustín da énfasis a la propagación de la corrupción por procesos naturales. Esto nadie lo puede negar. Pero, es un asunto diferente de la imputación judicial de culpa, que es análogo a la imputación de justicia en Cristo.

Como dice Hodge al resumir la opinión de Agustín sobre la imputación del pecado de Adán, «...es un asunto de poca importancia

¹¹ Henry Thiessen, *Lectures in Systematic Theology* [Discursos sobre la teología sistemática], p. 264.

cómo entendió [Agustín] la naturaleza de la unión entre Adán y su posteridad; si sostuvo la teoría representativa o realista; o si a la larga se declaró por el traducianismo en contra del creacionismo, o por este en contra de aquel. En estos puntos su lenguaje es confuso e indeciso. Baste decir que él sostuvo que la unión entre Adán y su especie era tal que toda la familia humana fue probada y cayó con él en su primera transgresión.... Sobre este punto él está perfectamente claro». ¹²

Hay lugares en que Agustín «parece adoptar la doctrina realista de que todos los hombres estaban en Adán y que su pecado fue el pecado de ellos, siendo la acción de una humanidad genérica. Como Leví estuvo en los lomos de Abraham y dio diezmos en él, así nosotros estuvimos en los lomos de Adán y pecamos en él.» ¹³ En verdad, en *La ciudad de Dios* de Agustín, Libro XIII, cap. 14, dice: «Porque todos nosotros estuvimos en aquel hombre, puesto que todos nosotros fuimos aquel hombre, quien cayó en pecado.... Porque aún no se creaba y distribuía para nosotros la forma particular en que como individuos íbamos a vivir, pero ya estaba presente la naturaleza seminal de la cual seríamos propagados, y esta, siendo viciada por el pecado, y amarrada por la cadena de la muerte, y justamente condenada, el hombre no podría haber nacido del hombre en ningún otro estado».

Tenemos que admitir que estas palabras sostienen definitivamente el punto de vista de Shedd. Sin embargo, como indica Hodge, Agustín no sostuvo congruentemente este punto de vista de la imputación del pecado de Adán. Hodge enumera cinco interpretaciones diferentes presentadas por Agustín en diferentes oportunidades, y concluye que «si una es válida, las otras son inválidas». Un punto de vista presentado clara y repetidamente por Agustín es que «como somos justificados por la justicia de Cristo, no es incongruente que debamos ser condenados por el pecado de Adán». Agustín nunca sugiere ni remotamente que estuviéramos sustantivamente en Cristo cuando él murió por nuestros pecados. Hodge concluye: «De esto es claro (1) que Agustín no tenía una convicción definida en cuanto a la naturaleza de la unión entre Adán y la especie, que es la base de la imputación de su pecado a su posteridad, como tampoco la tenía en cuanto al origen del alma; y (2) que ninguna teoría particular sobre este punto, sea la representativa o la realista, puede ser considerada como un elemento del agustinianismo, como la forma eclesiástica e histórica de la doctrina». ¹⁴

¹²Hodge, *Systematic Theology*, vol. II, pp. 157-164.

¹³Hodge, *Systematic Theology*, p. 162.

¹⁴Hodge, *Systematic Theology*, vol. II, p. 163 ss.

El estudiante que no tiene tiempo de leer las referencias voluminosas y esparcidas de Agustín acerca de la doctrina del pecado original, referencias que ocurren en sus escritos sobre el pelagianismo y el maniqueísmo, encontrará en el artículo de Warfield intitulado «Agustín y la controversia pelagiana» una presentación completa del tema.¹⁵

e. Consideraciones generales en contra de los puntos de vista sustantivos

Referente a las teorías sustantivas de la imputación, Hodge resume: «Podemos entender cómo se puede decir que morimos en Cristo y resucitamos con él, que su muerte fue nuestra muerte, y su resurrección nuestra resurrección, en el sentido de que él actuó por nosotros como nuestro sustituto, cabeza, y representante. Pero, decir que real y verdaderamente morimos y resucitamos en él, que fuimos los agentes de sus acciones, no comunica idea alguna a la mente. De la misma manera podemos entender cómo se puede decir que pecamos en Adán y caímos con él, en cuanto que él fue el divinamente nombrado cabeza y representante de su especie. Pero la proposición de que nosotros ejecutamos su acto de desobediencia es a nuestros oídos un sonido sin significado. Es tanto una imposibilidad como que actuase una nada. No existíamos en ese tiempo. No tuvimos existencia antes de nacer en el mundo; y que hubiéramos actuado antes de que existiéramos en una imposibilidad absoluta».¹⁶

Se supone que ciertas frases de lo que Hodge llama «opiniones realistas» de la imputación del pecado de Adán (lo que yo prefiero llamar opiniones sustantivas) son sostenidas por referencias a los descendientes de Abraham halladas en el capítulo 7 de Hebreos. «Ciertamente los que de entre los hijos de Leví reciben el sacerdocio, tienen el mandamiento de tomar del pueblo los diezmos según la ley, es decir, de sus hermanos, aunque estos también hayan salido de los lomos de Abraham y por decirlo así, en Abraham pagó el diezmo también Leví, que recibe los diezmos; porque aún estaba en los lomos de su padre cuando Melquisedec le salió al encuentro» (Heb 7.5,9,10).

De estos versículos se alega que la descendencia fisiológica de un antecesor significa algún tipo de identidad sustantiva con él. Si cuando Abraham, bisabuelo de Leví, pagó diezmos a Melquisedec, Leví pagó diezmos, por lo tanto, se sostiene, Leví tendría que haber estado presente en ese tiempo en algún sentido sustantivo de la palabra.

¹⁵ Warfield, *Studies in Tertullian and Augustine*, pp. 289-412.

¹⁶ Hodge, *Systematic Theology*, vol. II, p. 224.

Al contrario, un examen cuidadoso del uso de la Escritura muestra que es la relación representativa y no la relación sustantiva la que se designa por frases que podrían, tomadas literalmente, indicar descendencia fisiológica. Cualquier persona naturalizada de origen extranjero que aceptaba el pacto de Jehová y las ordenanzas del culto hebreo se consideraba como entre «los hijos» de Abraham. En Génesis 46.26 leemos que «todas las personas que vinieron con Jacob a Egipto, procedentes de sus lomos, sin las mujeres de los hijos de Jacob, todas las personas [quizás incluyendo a las esposas] fueron sesenta y seis». En el versículo que sigue se nos dice que, contando a José y a sus dos hijos, «todas las personas de la casa de Jacob que entraron en Egipto, fueron 70». Evidentemente la esposa de José se contó como uno de los 70. [N.T. La cuenta muestra que no estaba incluida ninguna de las esposas pero sí dos hijas.]

Pero luego en Éxodo 1.5 (V.M.) leemos: «Todas las almas, las que salieron de los lomos de Jacob, fueron setenta almas; y José estaba ya en Egipto». Estas referencias indicarían que proceder «de los lomos» de un antecesor era simplemente una manera de expresar el hecho de ser contado entre su pueblo. Probablemente esto incluye a las esposas de los descendientes, hijos adoptivos, y cualquier persona naturalizada.

Jesús reprochaba el orgullo de ser miembro de la nación de Israel al decir «Dios puede levantar hijos de Abraham aun de estas piedras» (Mt 3.9). Al distinguir entre los hijos espirituales y naturales (o políticos) de Abraham, Pablo argumenta como sigue: «Pues no es judío el que lo es exteriormente, ni es la circuncisión la que se hace exteriormente en la carne; sino que es judío el que lo es en lo interior, y la circuncisión es la del corazón, en espíritu, no en letra; la alabanza del cual no viene de los hombres, sino de Dios» (Ro 2.28,29). «Esto es: no los que son hijos según la carne son los hijos de Dios, sino que los que son hijos según la promesa son contados como descendientes» (Ro 9.8).

Entonces tenemos que concluir que la referencia a Leví como procedente de «los lomos de Abraham» no sostiene ninguna teoría sustantiva de la imputación del pecado de Adán a su posteridad. El único hecho significativo es que Abraham representó a Leví, tal como él representó a todos los hijos de Israel y a todos nosotros que, por fe, adoramos a Cristo. El hecho de que Leví descendiera fisiológicamente de Abraham, su bisabuelo, es meramente coincidente con el argumento en Hebreos 7.

III. EL PACTO O RELACIÓN FEDERAL

A. *Uso bíblico*

La teología del pacto y la teología federal son una y la misma cosa. La palabra latina *foedus* de la que viene la palabra «federal» significa «pacto, tratado, convenio, etc.». En la segunda edición del *Diccionario completo de Webster* (inglés) la «Teología federal» se define como «el sistema teológico que descansa sobre el concepto de que, antes de la caída, el hombre estuvo bajo un pacto de obras, por el cual Dios le prometió (por intermedio de Adán, la cabeza federal de la especie) eterna bienaventuranza si guardaba perfectamente la ley; y que desde la caída el hombre está bajo un pacto de gracia, por el cual Dios, de su libre gracia, promete las mismas bendiciones a todos los que creen en Cristo (la Cabeza federal de la iglesia)».

La palabra «pacto» (hebreo *berith*; griego, *diatheke*) se usa frecuentemente en toda la Biblia. Cualquier arreglo más o menos formal instituido entre dos o más partes se puede llamar pacto. A veces un pacto es una mera promesa y no incluye ni condiciones, ni consentimiento del lado de la parte o partes a quienes se hace la promesa. Pero más frecuentemente un pacto incluye un acuerdo ya sea tácito o explícito, entre dos o más partes, y también incluye términos condicionales.

Un pacto puede tener que hacer con una gran variedad de circunstancias y se mencionan muchos pactos en las Escrituras. Entre los más importantes se hallan Génesis 9.8-17; 15; 17.7; Deuteronomio 5.2ss; 26.17,18; 2 Samuel 7.

Tanto en hebreo como en griego la palabra para testamento es la misma que la palabra para un pacto o contrato. Evidentemente en tiempos muy tempranos un testamento llegó a considerarse como un contrato con los muertos (ver Heb 9.16,17). De aquí la costumbre de sacrificar un animal en relación con un pacto solemne para significar el hecho de que el pacto debía considerarse tan legal como un contrato con el muerto en la forma de un testamento.

El término «Nuevo Testamento» en contraste con «Antiguo Testamento» se originó con las palabras de Jeremías 31.31ss. Cristo se refiere a este «nuevo pacto» en sus palabras en la última cena (ver Mt 26.28; Mr 14.24; Lc 22.20; 1 Co 11.25). Pablo en 2 Corintios 3.6-16 trata ampliamente el contraste entre el nuevo pacto, y el antiguo pacto y el autor de Hebreos hace lo mismo en varios pasajes: 7.22; 8.6-10; 9.4,15-20; 10.16,29; 12.24 (cf. 10.19ss); 13.20. Un examen cuidadoso de estas escrituras mostrará que los escritores de la Biblia usaron el término «antiguo pacto» no para referirse a los 39 libros

anteriores a la vida terrenal de Cristo, ni al sistema de culto revelado contenido en esos 39 libros, sino para referirse a una actitud legalista y vanagloriosa en la contemplación de estos libros y sus provisiones. Del mismo modo, las palabras «nuevo testamento» en las Escrituras se refieren no a los 27 libros escritos desde el tiempo de Cristo en la tierra sino a la nueva relación a la que los elegidos de Dios, en cada edad desde la caída del hombre, han entrado por la fe.

Habrá que dejar una discusión más amplia de estos términos para el estudio del pacto de la gracia y el plan de la salvación. Estos hechos se presentan aquí para mostrar la importancia de la idea del pacto en la representación bíblica del trato de Dios con los hombres. Al describir el cambio de estado que se realiza cuando un pecador acepta a Cristo como su Salvador, se dice que el pecador entra en el «nuevo pacto», y la condición de la cual ha sido convertido se describe como en el «antiguo pacto». Así se puede ver claramente la gran importancia de la idea del pacto en las Escrituras.

B. Origen y valor del término «teología del pacto»

En su artículo sobre la «Imputación» Warfield dice: «Hacia mediados del siglo XVII el método «federal» o «del pacto» de mostrar el plan del Señor al tratar con los hombres empezó a encontrar gran aceptación entre las iglesias reformadas. No había nada nuevo en este modo de presentar la verdad. La idea estuvo presente en el pensar de los Padres de la Iglesia y los escolásticos; y fue básico al pensamiento protestante, tanto luterano como reformado, desde el principio, y en este último se expresó claramente primero por Ursino. Pero luego rápidamente llegó a prevalecer como la manera preferible de concebir el método del tratamiento divino con los hombres.»¹⁷

El término «teología del pacto» no debe ser considerado como un fin en sí mismo. Sin embargo, el estudiante encontrará que el concepto del pacto es bíblico y provee una sólida base para exponer el sistema bíblico de doctrina en cuanto al hombre pecador.

Hay teólogos cristianos consagrados que resisten enérgicamente la interpretación del pecado original según el pacto. Se razona correctamente que no se usa la palabra pacto en el relato de la caída; pero la oposición a contemplar la caída del hombre dentro de la idea del pacto es más profunda que la mera ausencia de la palabra. (1) En primer lugar está la negación pelagiana o arminiana de que el género

¹⁷ Warfield, *Studies in Theology*, p. 306.

humano sea culpable judicialmente por causa del pecado de Adán. Algo menos serio que el punto de vista pelagiano-arminiano son esas opiniones sustantivas que niegan el principio representativo y aquellas que se basan en la imputación mediata en vez de la inmediata.

(2) Pero aparte de las opiniones pelagianas y sustantivas y de la negación del principio representativo, ha surgido un marcado sentimiento de que la «teología del pacto» está limitada solamente a los que practican el bautismo de niños y enseñan que los hijos de padres cristianos son «hijos del pacto». Por esta razón, muchos bautistas que en todo otro respecto son calvinistas y que no pueden ser acusados con justicia de pelagianismo, niegan vigorosamente la interpretación «pactual» del pecado original.

Esto es un malentendido desafortunado. Ningún escritor ortodoxo reciente de importancia teológica ha sido más celoso defensor de la teología del pacto que Charles Haddon Spurgeon. Spurgeon dio énfasis a la doctrina del «pacto de la familia», entre otros pactos presentados en la Palabra de Dios. Históricamente, la «teología del pacto» ha sido enseñada por los más importantes teólogos bautistas tanto como por los que bautizan niños. La diferencia entre Spurgeon y los presbiterianos, por ejemplo, es que él no consideraba el bautismo de infantes apropiado bajo la doctrina del pacto de la familia (trataremos la cuestión del bautismo en su lugar), pero esta diferencia acerca del bautismo de niños no debe considerarse como basada en la teología del pacto, como tal, ni aun en la doctrina del pacto de la familia. Ciertamente es algo muy distinto de la cuestión del pacto de Dios con Adán.

C. El relato de Génesis, el «pacto de obras»

Hay un número de evidencias en el mismo relato de Génesis que indican la existencia de un pacto, esto es, un arreglo que incluye dos o más partes, instituido más o menos formalmente. (1) El relato nos dice que cuando Dios hubo creado al hombre, inmediatamente Dios lo bendijo y les dijo: «Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra y sojuzgadla, y señoread sobre los peces del mar, en las aves de los cielos y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra. Y dijo Dios: He aquí que os he dado toda planta que da semilla, que está sobre la tierra, y todo árbol en que hay fruto y que da semilla; os serán para comer» (Gn 1.28,29).

Debe ser claro de estas palabras que Dios estableció un arreglo que incluía a todos los descendientes de Adán. De otro modo, el decir «fructificad y multiplicaos» en relación con las palabras «llenad la tierra

y sojuzgadla, y señoread...» no tendría sentido. Al considerar la imagen de Dios en el hombre se mostró que el dominio sobre la tierra es un aspecto de la imagen de Dios. Este hecho quedaría negado de negarse la relación original de pacto entre Dios y el hombre para toda la humanidad.

(2) Las palabras de Dios al hombre al establecerse el jardín de Edén implican una relación de pacto que incluye a todos los descendientes de Adán. Verdad es que las palabras con referencia a «labrar y guardar el jardín» (Gn 2.15) no mencionan explícitamente la posteridad de Adán. Estas palabras se dan en el relato antes de la creación de Eva como lo tenemos en el capítulo segundo. Sin embargo, Eva las entendió como aplicables a toda la humanidad. La prohibición dada a Adán en la segunda persona singular en Génesis 2.17 es citada por Eva en el plural en Génesis 3.3.

Las palabras «el día que de él comieres ciertamente morirás» expresan la condición del pacto de obras y las consecuencias de su violación. Tanto la condición como las consecuencias se han discutido anteriormente en relación con el significado del árbol de la ciencia del bien y del mal.

(3) Las consecuencias del pecado de Adán se interpretan muy explícitamente en Génesis 3 como aplicadas a él y a toda su posteridad. En realidad los que no aceptan la Biblia como la Palabra de Dios generalmente interpretan a Génesis 3.14-19 como llevando al pasado remoto las condiciones actuales de la vida humana. La enemistad entre la humanidad y Satanás (v. 15), el dolor en tener hijos, no solamente en dar a luz sino en todo el proceso de criarlos (v. 16), los espinos y cardos, plagas y pestilencias que vienen con el fruto de la tierra (vv. 17,18), el ganar el pan con el sudor del rostro, el regresar al polvo generación tras generación (v. 19), todas estas cosas son hechos obvios de la vida humana. Aceptando la Biblia como la Palabra de Dios, consideramos estos versículos no como llevando los asuntos actuales a la antigüedad en el relato de Génesis sino como una interpretación de los efectos del acto original del pecado.

Ciertamente si estas cosas son como la Biblia declara, las consecuencias del pecado de Adán sobre toda la humanidad, tenemos que admitir una relación de pacto entre Dios y Adán para toda la posteridad como la base lógica de todo lo que ha ocurrido.

Sin lugar a duda es como Pablo dice, tan claramente: «La creación fue sujeta a vanidad, no por su propia voluntad, sino por causa del que la sujetó en esperanza ... sabemos que toda la creación gime a una, y a una está con dolores de parto hasta ahora» (Ro 8.20,22).

(4) El uso de las palabras *ellogao* y *logidzomai* en el Nuevo Testamento, las cuales significan ambas «considerar» o «imputar», implica un pacto como la base de la imputación o del arreglo de cuentas. Así Pablo, en el bien conocido pasaje de Romanos 5.12-21, comentado en detalle más arriba, luego de indicar que fue por un hombre que el pecado y la muerte pasaron a toda la especie humana, observa que mientras tanto no se «considera» o «imputa» el pecado donde no hay ley; sin embargo, la muerte, que es el vicerregente del pecado, reinó sobre la humanidad como rey desde Adán hasta Moisés tal como ha prevalecido desde entonces. La implicación clara es que hubo una base legal primitiva para la imputación del pecado a toda la humanidad. Es precisamente esto lo que la interpretación sobre la base del pacto del pecado original enseña. Pablo usa la misma palabra *ellogao* en Filemón 18 cuando dice: «Si en algo te dañó, o te debe ponlo a mi cuenta». La palabra *logidzomai* se usa constantemente en el Nuevo Testamento para indicar la imputación de nuestro pecado a Cristo como nuestro sustituto en la cruz (Ro 6.10,11), y la imputación de la justicia de Cristo a nosotros por la fe (Ro 4.3,5,6, etc.).

(5) El mismo principio representativo implica una base de pacto para la representación. La Biblia enseña muy claramente que Dios trata en una relación de pacto con un representante de una clase de seres: Adán-y-su-posteridad. Esta clase no es una mera colección de individuos sino que es una clase de seres que tienen una realidad dada por Dios como clase.

Considero que, en lealtad a la Biblia, tenemos que rechazar el «realismo platónico», eso es, el realismo *a priori* de los universales. (Un «universal» es el nombre de una clase de seres.) Tenemos que rechazar la fórmula *universalia ante rem*, i.e., el universal tiene realidad antes que la cosa misma. Así pues rechazamos todas las opiniones sustantivas e idealistas de la imputación del pecado de Adán y de la relación que sostenemos a la expiación de Cristo. Estoy convencido de que también tenemos que rechazar el «nominalismo», esto es, la idea de que las relaciones de clase son meros nombres para colecciones de cosas específicas, la idea expresada en la fórmula *universalia post rem*. Hay una realidad definitiva en clases de seres. Hay una realidad definitiva en la clase Adán-y-su-posteridad. La realidad de la clase es inherente en las cualidades comunes de los miembros de la clase. La forma tradicional para esta, la opinión de la realidad Aristotélica, es *universalia in re*. La realidad de la clase está en los individuos que componen esa clase y que tienen las cualidades esenciales comunes de esa clase.

Este tipo de realidad de clase es un concepto que se encuentra en los textos de lógica. Por ejemplo, Copi dice: «Una clase es una colección de todos los objetos que tienen una cierta cualidad común, a la cual nos referimos como «la característica que define la clase»». ¹⁸ Me parece que este es el concepto bíblico y lógico del universal —o el nombre de la clase— humanidad-descendida-de-Adán.

Es en términos del nombre de la clase, «humanidad», como se ha definido arriba, que yo concibo el principio representativo como ejemplificado en Adán en el hecho original del pecado humano. Por esto yo considero la teología del pacto y del principio representativo en términos de la realidad de la clase, humanidad-descendida-de-Adán. Dios estableció el convenio por el cual tomó el primer antecesor de la raza como su representante, y la acción de este como un hecho representativo y responsable de todo el grupo. Dios hizo esto de la misma manera, lógicamente, que tomó a Cristo como el representante y sustituto de todos sus elegidos. Fundado en estas consideraciones, yo recomiendo que se acepte la declaración del *Catecismo menor de Westminster*: «Habiéndose hecho la alianza con Adán, no para él solo, sino también para su posteridad, todo el género humano descendiente de él según la generación ordinaria pecó en él y cayó con él en su primera transgresión».

IV. EL PACTO DE LAS OBRAS YA NO RIGE

Como corolario de la interpretación en pacto del pecado original es importante que nos demos cuenta de que el pacto de obras ya no rige ni siquiera en un sentido hipotético.

A. Escrituras aducidas en contra

(1) Hodge dice: «Las Escrituras saben sólo acerca de dos métodos para lograr la vida eterna; el uno que demanda obediencia perfecta, y el otro que demanda fe». Hodge enseña claramente que el pacto de las obras no está ya vigente. Él dice: «Decir que los hombres están aún bajo el pacto es decir que aún están bajo la prueba; que la raza no cayó cuando Adán cayó». Es claro que al decir que hay «dos métodos para lograr la vida eterna», él considera el primero solamente como hipotético. En apoyo de su entendimiento de aquel método hipotético, dos veces repite el texto «Haz esto y vivirás» (Lc 10.28; cf. Mt 19.17), y cita: «El hombre que haga estas cosas, vivirá por ellas» (Ro 10.5),

¹⁸ Irving M. Copi, *Introduction to Logic* [Introducción a la lógica], segunda edición, p. 148.

y la declaración de Pablo: «El cual pagará a cada uno conforme a sus obras» (Ro 2.6; cf. Sal 62.12; Ap 20.12; 22.12), como si el pacto de las obras estuviera hipotéticamente aún en vigencia.¹⁹

Al contrario, me parece un grave error indicar que la obtención de la vida eterna a través del pacto de las obras es posible, aun en un sentido meramente hipotético. He tratado de mostrar que el pacto hecho con Adán en el jardín de Edén no prometió vida eterna meramente en la base de una obediencia negativa, sino que un acto de compromiso, simbolizado por participar del árbol de la vida, era implícitamente necesario si habría de lograrse la vida eterna desde el punto de vista del Edén. Yo argumentaría que desde la caída, aun si uno pudiera nacer sin pecado y pudiera vivir una vida totalmente libre de pecado (imposible, por supuesto), esto no lo haría un hijo de Dios, no le daría vida eterna. Todavía estaría en la posición de un «siervo inútil» (Lc 17.10). La vida eterna en el sentido de ser un hijo espiritual de Dios para siempre, nunca fue ofrecida al hombre bajo la mera condición de la obediencia negativa.

Pero la cuestión importante es que el Edén se ha perdido para siempre. Todos somos pecadores corrompidos y culpables. El «pacto de las obras bajo la condición de una obediencia personal perfecta» se cerró para siempre. La esencia de una incredulidad vanagloriosa es la suposición de que el hombre caído pudiera recomendarse a Dios por cualquier tipo de buenas obras.

(2) Mi argumento es que las Escrituras no ofrecen, ni aun hipotéticamente, vida eterna bajo la condición de obediencia u obras meritorias de ningún tipo. Las palabras «Haz esto, y vivirás» (Lc 10:28) fueron dichas al abogado que acababa de anunciar el principio de amor a Dios con todo el corazón, alma, fuerzas, y mente, junto con el debido amor destinado al prójimo. Puede objetarse que el amor no es igual a la fe, y esto, por supuesto, es cierto; pero si uno verdaderamente ama al Señor con todo su corazón, cree en él para salvación.

(3) Asimismo, al citar Romanos 10.5 como si la vida eterna pudiera obtenerse por el cumplimiento de las ordenanzas divinas, se está interpretando erróneamente el sentido de lo que dice Pablo. Las palabras, *en aute*, y las correspondientes en Gálatas 3.12, *en autois*, donde se cita el mismo pasaje del Antiguo Testamento, no deberán tomarse como caso instrumental sino como locativo, indicando la esfera u horizonte de la vida de un hombre piadoso. Pablo en estos

¹⁹Hodge, *Systematic Theology*, vol. II, p. 117-122.

dos pasajes cita Levítico 18.5. En ese contexto Moisés obviamente no está describiendo los medios de la obtención de la vida eterna, sino el horizonte dentro del cual debe vivirse una vida terrenal piadosa. Ezequiel en el capítulo 20 varias veces cita este texto de Levítico 18.5, y claramente indica su interpretación locativa y no la instrumental (cf. Neh 9.29). Moisés no está diciendo, ni Pablo lo cita así, que alguien bajo circunstancia alguna pueda jamás alcanzar la vida eterna por el cumplimiento de las ordenanzas de la ley.

Las referencias bíblicas para el juicio conforme a las obras, tales como Romanos 2.6, citado por Hodge, si las examinamos en su contexto, prueban (a) que en tales Escrituras las obras pueden ser consideradas como evidencias de fe; (b) que nadie jamás obtendrá la vida eterna por medio de buenas obras.

B. El «dispensacionalismo»

Semejante al error de enseñar que la vida eterna podría obtenerse hipotéticamente por la obediencia perfecta es el de que ha habido una «dispensación» desde la caída en que la obtención de la vida eterna era posible a base de méritos. Hay quienes enseñan que desde la muerte y resurrección de Cristo, «el punto de prueba ya no es la obediencia legal como condición de la salvación, sino la aceptación o el rechazo de Cristo, con buenas obras como fruto de la salvación...»,²⁰ implicando que antes del tiempo de Cristo, la obediencia legal era la condición para la salvación.

Las Escrituras citadas en apoyo de la obtención de la vida eterna sobre una base meritoria durante «la dispensación de la ley» incluyen las palabras de Cristo: «Haz esto, y vivirás», citadas más arriba por Charles Hodge, y ya consideradas.

Otro pasaje bíblico citado para sostener la salvación en base meritoria es la conversación de Cristo con el joven rico (Mt 19.16-22). Se indica que Jesús examinó al joven en cuanto a algunos de los diez mandamientos, y que el joven contestó que los había guardado desde su juventud, y preguntó: «¿Qué más me falta?» A esto Jesús contestó: «Una cosa te falta; vende todo lo que tienes, y dalo a los pobres, y tendrás tesoro en el cielo; y ven y sígueme» (Mr 10.21).

Se alega que en este incidente Jesús enseñó que el joven podría alcanzar la vida eterna por obedecer los Diez Mandamientos y dar a los pobres. Insisto, al contrario, que tal interpretación no capta el punto del

²⁰ Scofield Reference Edition of the Bible [Biblia de referencia Scofield], nota al pie de la página para Juan 1.17.

relato. Jesús no dijo: «Varias cosas te faltan», sino «Una cosa te falta», y esa «cosa» era «Ven y sígueme». En otras palabras, la única cosa necesaria para la vida eterna no es la obediencia legal, ni las dádivas a los pobres, sino el aceptar personalmente a Jesucristo como Señor.

Otra vez se alega que las palabras del publicano: «Dios, sé propicio a mí, pecador» (Lc 18.13) indican que el publicano se presentó como pidiendo a Dios que aceptara su sacrificio, el humo del cual iba ascendiendo del altar del patio del templo, y pidiendo a Dios que le diera vida eterna a base de esta buena obra ceremonial.

Me parece que justamente lo opuesto es el significado del texto. Así como el publicano estuvo en presencia de lo que simbolizaba la expiación de Cristo, así nosotros estamos contemplando la obra terminada de Cristo en la cruz, y decimos en esencia tal como él dijo: «Dios, no tengo otra defensa que la obra terminada de Cristo para mi justificación».

Hay en verdad algunos que dicen que pedir a Dios que perdone los pecados es olvidarse de que ya él ha perdonado nuestros pecados por Jesús. Contestamos que si pedir algo que ha sido dado es olvidar o negar que ya fue dado, entonces no tenemos razón para orar por ninguna cosa, porque leemos en la Escritura: «Todo es vuestro» (1 Co 3.21). En realidad, Dios nos ha enseñado que debemos pedir por las cosas que él ha dicho que ya nos ha dado. Orar, «Dios, sé propicio a mí, pecador» es una manera bíblica y lógica y por la cual indicamos que aceptamos por fe la obra terminada de Cristo.

También se sostiene que las palabras del padrenuestro, «Perdónanos nuestras deudas, como también nosotros perdonamos a nuestros deudores» (Mt. 6.12), enseñan el perdón de pecados sobre una base meritória. La nota que comenta esta frase en la edición Scofield de la Biblia reza: «Esto tiene como base la ley. Comp. Ef. 4.32, donde la base es la gracia. Bajo la ley, el perdón tiene como condición que en nosotros haya también un espíritu perdonador; bajo la gracia se nos perdona por amor de Cristo y se nos exhorta a perdonar en vista de que ya hemos sido perdonados».

Pero las palabras del padrenuestro no dicen: «Perdónanos nuestras deudas porque hemos perdonado». La palabra clave es «como» y no «porque». Estas palabras nos enseñan solamente que hay una relación entre el perdón que recibimos y el perdón que otorgamos. Lo que es esa relación se enseña explícitamente en Efesios 4.32: «Sed benignos unos con otros, misericordiosos, perdonándoos unos a otros, como Dios también os perdonó a vosotros en Cristo».

Es verdad que en la versión común del Evangelio según San Lucas en español, encontramos en esta porción del padrenuestro: «Y perdónanos nuestros pecados, porque también nosotros perdonamos a todos los que nos deben» (Lc 11.4). ¡A primera vista tendríamos la terrible doctrina de que el Señor de la gloria, mientras estuvo aquí en la tierra, enseñó a los hombres a pedir a Dios que los perdonara porque ellos eran tan buenos como para perdonar a otros!

Al contrario, las palabras griegas *kai gar*, traducidas «porque», significan literalmente «y en verdad». *Gar* a veces es meramente expletivo y no siempre «da una razón», dice Robertson. En realidad, *gar* es una combinación de *ge ara*, y en mi opinión significa «en verdad» más frecuentemente que «por» o «porque». Lo que nos enseña la forma del padrenuestro en Lucas es que debemos orar por el perdón de Dios y en relación con esto, declarar «y en verdad perdonamos...» Si hemos aceptado verdaderamente el perdón de Dios en Cristo, no guardaremos rencor a otros. Pero si guardamos rencor, es una evidencia de que no hemos aceptado verdaderamente la gracia de Dios. Jesús dijo: «Si no perdonáis a los hombres sus ofensas, tampoco vuestro Padre os perdonará vuestras ofensas» (Mt 6.15).

La oración que nuestro Señor nos enseñó a orar no descansa «en una base legal». La justificación por la fe es el único camino que Dios abre a los pecadores en cualquier dispensación. Los hombres siempre han estado dispuestos a mirar la Palabra de Dios, tanto el Nuevo como el Antiguo Testamento, con corazones endurecidos tapados por el velo de la incredulidad, pero «cuando, se conviertan al Señor, el velo se quitará» (2 Co 3.16), y se revelará la gloria de la gracia de Dios. Ninguna sílaba de la Escritura enseña la obtención de la vida eterna sobre base alguna que no sea la gracia de Dios en Cristo.

C. «Unidad del pacto de la gracia»

Cuando lleguemos al estudio del plan de salvación y del pacto de la gracia, daremos énfasis a la unidad y compatibilidad de la obra de la gracia de Dios en todas las épocas. Ahora, considerando la naturaleza del hombre como pecador, es necesario destacar el hecho negativo: que nunca ha habido una forma por la cual nuestro Santo Dios haya tratado favorablemente con el hombre pecaminoso excepto únicamente su gracia en Cristo. Por la definición de la santidad como es concebida en la Biblia, es analíticamente necesario que veamos que «Dios no puede mirar el pecado con ningún grado de simpatía» (cf. Hab 1.13). Puesto que Dios verdaderamente existe metafísicamente, es ontológicamente

necesario que entendamos que él odia el pecado. Él no puede ser «justo y el que justifica» a los hombres que son injustos aparte de la expiación de Cristo, por la cual Dios en la carne llevó nuestros pecados.

D. «Dispensacionalismo» en Hodge y Calvino

Hemos citado dos notas de la versión Scofield de la Biblia que sugieren que ha habido un tiempo, una dispensación de la ley, durante el cual la justificación fue ofrecida a los hombres sobre la base de los méritos. Yo insto enfáticamente que esta idea sea abandonada totalmente como incompatible con la Santidad inmutable de Dios; pero indicaría que este error no debemos atribuirlo a nuestros contemporáneos, los así llamados «dispensacionalistas», como si ellos estuvieran sin fundamento histórico. Al contrario, este error tiene profundas raíces en la teología protestante histórica. Los grandes teólogos del pasado, con bastante frecuencia, implican una justificación meritoria ofrecida por Dios a la humanidad durante el período que precedió a la vida terrenal de Cristo. El hecho de que este punto de vista es incompatible con la santidad inmutable de Dios generalmente ha sido pasado por alto. Hemos llamado la atención a la idea de Charles Hodge de que la vida eterna por medio de las obras es hipotéticamente posible. En su discusión del pacto de la gracia, él declara claramente que solamente hay un tal pacto, y que este se administra bajo diferentes formas externas en las diferentes dispensaciones. Sin embargo, al discutir lo que él llama «la tercera dispensación, esto es, el período de tiempo que se extiende desde Moisés hasta Cristo», dice: «Era un pacto legal. Decía: «Haz esto, y vivirás». Contiene, como también lo contiene el Nuevo Testamento, una nueva proclamación del original pacto de obras.... Nuestro Señor aseguró al joven que vino a él buscando instrucción que si él guardaba el mandamiento viviría.... Cuando esto se contrasta con la economía nueva o cristiana, como un modo diferente de revelar el mismo pacto, se le llama un estado de tutela y servidumbre, muy diferente de la libertad y el espíritu filial de la dispensación bajo la cual ahora vivimos». ²¹

Al comentar sobre la dispensación evangélica en contraste con la economía mosaica, Hodge dice: «Es más puramente evangélica.... En el Nuevo Testamento el evangelio predomina en gran manera sobre la ley. Mientras que bajo el Antiguo Testamento, la ley predominaba sobre el evangelio». ²² Más tarde, al discurrir sobre la doctrina de la

²¹ Hodge, *Systematic Theology*, vol II, pp. 375 ss.

²² *Ibid.*, p. 376

expiación, Hodge dice: «Ya no estamos obligados a ser libres de todo pecado, y a rendir obediencia perfecta a la ley, como la condición de la salvación». ²³

Debemos poner muy en claro que Hodge usa tales expresiones como «obediencia perfecta a la ley, como la condición de la salvación», sólo inadvertidamente. Él aclara perfectamente que cualquier pecador que necesite salvación (y esto no puede incluir a Adán antes de la caída) necesita una expiación de valor infinito. La salvación nunca fue, y nunca pudo haber sido ofrecida al hombre desde la caída, sobre cualquier otra base que los méritos de Cristo. Ninguna Escritura, entendida correctamente, enseña que en cualquiera dispensación un pecador podría contribuir a su propia salvación en lo más mínimo por obras, fuesen morales, ceremoniales, o de cualquier otro tipo.

La dificultad «dispensacionalista» se puede encontrar aun en los escritos de Calvino. En sus *Institutos*, Libro III, cap. XI, párrafo VII en su comentario sobre Romanos 10.5,6, Calvino dice: «¿Veis como él [Pablo] distingue así entre la ley y el evangelio, que aquella atribuye justicia a las obras, pero este la regala libremente sin la ayuda de las obras?... Es cierto que la ley también tiene sus promesas. Por lo cual, a no ser que confesáremos que la comparación sea impropia, tiene que haber algo distinto y diferente en las promesas del evangelio. Ahora, ¿qué podrá ser, sino que estas son gratuitas y dependen solamente de la misericordia divina, mientras que las promesas de la ley dependen de la condición de obras?» En el comentario sobre los Romanos, Calvino habla más extensamente de estos versículos. ²⁴ Como he indicado más arriba, creo que es un error tomar la palabra «vivir» en Levítico 18.5, y citada en Romanos 10.5 y 6, como una referencia a la vida eterna. Creo que el contexto en Levítico, el uso del pasaje en Ezequiel 20, en Nehemías 9.29, y el uso por Pablo en Romanos 10 y Gálatas 3 indican que Moisés sencillamente daba la declaración de que la ley puede proveer una esfera externa en la cual el pueblo de Dios puede desarrollar sus vidas. Las leyes buenas bajo un gobierno capaz son una esfera propia de actividad terrenal en que vivir. Cuando Calvino dice: «Estas palabras están sacadas de Levíticos 18.5, en donde el Señor promete la vida eterna a quienes guardasen la ley...», ²⁵ inadvertidamente está dando base para el dispensacionalismo moderno, la idea de que al hombre pecador se le ofreció hipotéticamente la vida eterna por medio de sus propias buenas obras.

²³ Ibid., p. 493.

²⁴ Commentary on Romans, (Grand Rapids: Eerdmans), pp. 385 ss.

²⁵ Ibid., p. 387.

Debe ser evidente que esto es sólo una inadvertencia, porque en la *Institución*, Libro II, cap. 11, intitulado «La diferencia entre los dos testamentos», donde él dice algunas cosas bastante «dispensacionistas», Calvino enseña con referencia a ciertas «promesas del Antiguo Testamento»: «Cuando Agustín negó que deben ser consideradas como una parte del Antiguo Testamento dio una opinión muy correcta, y quiso decir que ahora enseñamos lo mismo, porque tenía en mente aquellos pasajes de Jeremías y Pablo, en los cuales el Antiguo Testamento se distingue de la palabra de gracia y misericordia. Juiciosamente añade también en el mismo lugar que los hijos de la promesa, desde el principio del mundo, quienes han sido regenerados por Dios, y, bajo la influencia de la fe obrando por amor, han obedecido sus mandamientos, pertenecen al Nuevo Testamento.... Porque esta es la mismísima cosa que yo quería aseverar: que todos los santos desde el principio del mundo, que las Escrituras mencionan como escogidos particularmente por Dios, han sido participantes con nosotros de la misma bendición para salvación eterna».

Nosotros los que nos adherimos a «la teología del pacto» o «la teología reformada», que hacemos énfasis en la unidad del pacto de la gracia, debemos acercarnos a nuestros hermanos que enseñan, «dispensacionalmente», que hubo una edad de salvación por obras divinamente ordenada antes de Cristo, y que la «obediencia legal» fue siempre «la condición de salvación», debemos acercarnos a ellos con más persuasión si recordamos humildemente que esta idea «dispensacional» de la vida eterna ofrecida por medio de la obediencia legal se encuentra inadvertidamente en las obras de algunos de nuestros teólogos reformados más eminentes.

E. «Confinados bajo la ley, encerrados»

Quisiera concluir esta extensa discusión del hombre como pecador con un estudio breve de las palabras de Pablo que aparecen en Gálatas 3.23: «Pero antes que viniese la fe estábamos confinados bajo la ley, encerrados para aquella fe que iba a ser revelada».

Las palabras «antes que viniese la fe» se toman a veces erróneamente al referirlas al desarrollo cronológico de la revelación, lo que implica, «antes que viniera Cristo». Esto es claramente un error porque Pablo, en el contexto inmediatamente anterior, ha citado la doctrina de la fe del libro de Génesis y de la profecía de Habacuc. En el capítulo 10 de Romanos deriva las doctrinas de la fe de Deuteronomio 30.11-14, de Isaías 28.16, y de Joel 2.32. Es absolutamente imposi-

ble que Pablo quisiera decir: «Antes que Cristo viniese estábamos confinados, encerrados...» Se hace de Abraham el gran ejemplo de fe, no solamente en la Epístola a los Romanos sino también en los versículos inmediatamente siguientes en este capítulo de Gálatas: «Si vosotros sois de Cristo, ciertamente linaje de Abraham sois y herederos según la promesa».

Evidentemente Pablo quiere decir: «Antes que viniese a mi la fe, y al pueblo que se jacta de justicia propia como yo, estábamos confinados, encerrados...»

Debe recordarse que, antes de su conversión, Saulo de Tarso no era un santo del Antiguo Testamento, no un creyente, sino un hombre que se jactaba de su justicia propia, tan perdido como todos los otros miembros no regenerados de la humanidad. Esto lo hace sumamente claro en los primeros once versículos del capítulo cuatro de Gálatas. Saulo de Tarso antes de su encuentro con Jesús en el camino a Damasco es un maravilloso tipo de la alta moralidad de la humanidad perdida. Estaba esforzándose diligentemente en ser justo, no sólo según las normas ceremoniales sino también según las normas morales. En cuanto a la ley de Dios, dice que era en verdad no sin pecado, pero como los hombres ven las cosas, «irreprochable» (Flp 3.6), y sin embargo estaba perdido.

Así es con toda la especie humana no regenerada y sin Cristo. A pesar de lo mejor que los hombres pueden hacer, están confinados, bajo la condenación de la Santa ley de Dios, encerrados con sólo una oportunidad de salvación, a saber, fe en el plan evangélico de redención. Nunca ha habido, nunca pudo haber una dispensación, o aun una situación limitada, en que nuestro santo Dios, hubiera o pudiera haber ofrecido la salvación a los pecadores sobre un plan que en el más mínimo grado dependiese de la acción meritoria humana.

F. Conclusión general

Es como declararon los escritores del *Catecismo menor de Westminster* (P. 19): «Todo el género humano perdió por su caída la comunión con Dios, está bajo su ira y maldición, y expuesto a todas las miserias de esta vida actual, a la muerte misma, y a las penas del infierno para siempre».

ORIGEN Y ANTIGÜEDAD DEL HOMBRE

En los capítulos anteriores hemos estudiado la naturaleza del hombre según fue creado a la imagen de Dios y según cayó en pecado. Ha sido adrede que he postergado hasta ahora el asunto del origen y la antigüedad del hombre excepto hasta donde la cuestión del origen humano se ha involucrado en otros temas.

I. LA CUESTIÓN DEL ORIGEN DEL HOMBRE

Puesto que el origen de cualquier objeto de nuestra investigación echa luz sobre su naturaleza, a la inversa, la naturaleza de cualquier objeto de estudio necesariamente lleva implicaciones en cuanto a su origen. Si el hombre es lo que se ha observado ser, un ser espiritual capaz de recibir la Palabra de Dios, y no obstante un ser que lleva las marcas de su caída, debemos esperar el descubrir que el hombre ha tenido un origen compatible con su naturaleza y que da razón de ella. Siendo el hombre lo que es, estamos buscando una inferencia razonable de efecto a causa si aceptamos el punto de vista de que el origen del hombre fue un hecho creador de Dios.

A. Oposición contemporánea

Sin embargo, en nuestro día y época existe entre nuestros contemporáneos una tendencia creciente a pensar del hombre, y todo lo demás en el universo, como provenientes de orígenes naturalistas, es decir, no sobrenaturales. En este punto nuestro día es diferente de algunos períodos del pasado.

En el primer siglo después de Cristo, Pablo pudo apelar a los estoicos y epicúreos en el Areópago en el terreno de su propia literatura, y pudo encontrar una base intelectual común con ellos en la presuposición del origen sobrenatural de la raza humana. Pablo dijo: «Algunos de vuestros propios poetas también han dicho: Porque linaje suyo somos» (Hch 17.28). La cita es de Arato (245 A.C.) de su poema intitulado «Los fenómenos». Se dice que Cleantes, quien murió hacia la mitad del siglo III A.C., usó una expresión similar.

En el paganismo antiguo, aun en *De Rerum Natura* de Lucrecio, el cristianismo no tenía que enfrentarse a ninguna idea antiteísta sistemática del origen humano comparable al naturalismo actual. Cuando el genuino cristianismo bíblico revivió en el siglo XVI, aunque enfrentado a abrumadores obstáculos de ignorancia, corrupción, y superstición, no hubo una negación cabal de lo sobrenatural. El humanismo del día fue a veces indiferente, pero el cristianismo nunca se vio confrontado a un antisobrenaturalismo detallado tal como se encuentra en los escritos de Fred Hoyle o en *Naturalism and the Human Spirit* de Krikorian.¹

En nuestro día la idea de la «estabilidad del sistema solar» presentada por Laplace (1749-1827) ya no es aceptable filosóficamente por causa de datos físicos mucho más extensos. Sin embargo, la respuesta de Laplace a Napoleón es más popular que en el día de Laplace. Cuando Napoleón preguntó si era verdad que en su *Mecanique Celeste* Laplace había mencionado al Creador, replicó: «*Je n'avais pas besoin de cette hypothese-la*» (Yo no he tenido necesidad de esa hipótesis).² Esta es una actitud que uno encuentra frecuentemente desarrollada y firmemente metida en el pensamiento contemporáneo.

Para nosotros lo esencial del asunto está bien declarado por Warfield: «La aseveración fundamental de la doctrina bíblica del origen del hombre es que debe su ser a un hecho creador de Dios».³ El artículo del cual esta declaración se cita fue publicado originalmente en 1911. Medio siglo después el punto central de importancia no ha cambiado, pero el asunto ha sido intensificado grandemente.

B. Doctrina bíblica

La doctrina bíblica de la creación especial del hombre se ha discutido antes en relación con las doctrinas del teísmo, y más arriba en esta misma sección en la doctrina de la imagen de Dios en el hombre. No será necesario repetir mucho de lo que ya se ha dicho, sino sólo resumirlo a los fines de la presente discusión.

El simple hecho de la creación divina se relata en Génesis 1.26,27. Dios creó al hombre varón y hembra, lo creó a su propia imagen y le dio dominio sobre lo demás de la creación. Es en Génesis 2.7,21,22 en el relato más detallado de la creación, donde tenemos la declaración: «Entonces Jehová Dios formó al hombre del polvo de la tierra y

1 Krikorian, ed. Colombia University Press, 1944.

2 *Newton's Principia*, Florian Cajori, ed. (University of California Press, 1946), apéndice, p. 677.

3 Warfield, *Studies in Theology*, p. 235.

sopló en su nariz aliento de vida, y fue el hombre un ser viviente.... Entonces Jehová Dios hizo caer sueño profundo sobre Adán, y mientras este dormía, tomó una de sus costillas y cerró la carne en su lugar. Y de la costilla que Jehová Dios tomó del hombre hizo una mujer y la trajo al hombre».

Parece evidente a primera vista que el relato de Génesis de la creación del hombre quiere dar la impresión de un acto especial de creación y no de formas biológicas ya en existencia. Ciertamente no se puede sacar del relato de la creación de Eva nada menos que una creación especial.

C. Evolución teísta

Hay buenos cristianos que sostienen que el proceso por el cual el hombre fue creado fue biológico y genético; en otras palabras, que el ser físico del hombre fue producto de la evolución. Recuerdo bien que una forma de esta teoría me interesó en mis días en la universidad, hace ya muchos años. Creía piadosamente en la inerrabilidad de la Biblia, pero pensaba que el relato bíblico podía armonizar con la idea de que Adán era producto de una mutación y que fue constituido como hombre en la imagen de Dios por un acto sobrenatural especial. No dudé la creación especial de Eva. Argüí que la mutación por la cual la naturaleza física de Adán pudo haber sido producida habría sido tan grande que no podía haber copulado con nadie del linaje del cual su cuerpo fue derivado. Hasta llegué al punto de notar que el esqueleto de gorila que estaba colgado en nuestra sala de biología en la Universidad de Minnesota tenía trece costillas, mientras el hombre ordinariamente tiene solamente doce.

Sin embargo, llegué a quedar completamente convencido hace muchos años ya de que esta hipótesis es insostenible. Primero, los datos de Mendel, la ciencia de la genética, parecen corroborar la frase de Génesis «según su especie», que ocurre frecuentemente en el relato de la creación.

Además, la evolución no resuelve ninguna dificultad. Es más complicado que el punto de vista de una sencilla creación especial. Los procesos naturales, con excepción de aquellos en que interviene la inteligencia personal, tienden hacia lo sencillo y homogéneo más bien que a la que podemos llamar las formas más altas de la vida.

En cuanto a la teoría de Darwin de la supervivencia del más apto, frecuentemente se ha dicho que el Darwinismo no explica la llegada de los aptos. Nada hay en los procesos naturales que explique al hombre tal como ahora lo observamos.

Además, en el estudio de la filosofía he encontrado frecuentemente la opinión entre filósofos no cristianos de que la evolución biológica no explica nada en vista de la grandeza del proceso cósmico. No arroja luz sobre el enorme problema filosófico de las extensiones cósmicas de la física de la astronomía.

Asimismo, la declaración de Génesis 2.7 en el sentido de que «Jehová Dios formó al hombre del polvo de la tierra» parece indicar poderosamente que el cuerpo del hombre fue formado no de algún animal preexistente sino más bien de materia inorgánica.

Se puede observar un abismo entre el hombre y los otros animales que algunos antropólogos han llamado una sima biocultural. Es decir, tanto la biología como la cultura del hombre como criatura que hace herramientas lo separan mucho de lo no humano; y estudiantes de este ramo me dicen que, mientras progresa la arqueología humana, la sima biocultural no disminuye sino que se está definiendo más claramente.

Por último, me impresiona el que es muy difícil armonizar la teoría de la derivación del cuerpo humano físico de antecesores meramente animales con la doctrina del hombre creado a la imagen de Dios, el hombre como criatura caída, el hombre como redimible en Cristo. Es especialmente difícil armonizar la teoría evolucionista con la doctrina de la encarnación, Cristo como *Deus-homo*, Dios manifiesto en la carne.

Por las razones enumeradas y por otras consideraciones generales, tengo que concluir que el hombre, como se ha observado, se puede explicar solamente como el resultado de un acto especial de creación, tal como se relata en los primeros capítulos de Génesis.

D. El origen de la vida

Los creyentes en la Biblia a veces se refugian tras posiciones defensivas, no amparadas por la Biblia misma. La Biblia no enseña que el mundo es plano, o que fue creado en el año 4004 A.C., o que la tierra, o el sistema solar, o nuestra galaxia son el centro del universo material. El adherirse a posiciones no bíblicas en un espíritu religioso dogmático ha creado problemas innecesarios para la fe bíblica.

La Biblia en ninguna parte enseña que el hombre no pueda hacer organismos vivos y autopropagados de materia inorgánica por procedimientos físicos y químicos. No soy un bioquímico. Dudo que el hombre, como dicen, «creará vida». Pero, no tengo nada que perder en lo que concierne a mi fe cristiana. W. H. Thorpe, un biólogo de

Cambridge, dice de ciertos adelantos en la bioquímica: «Pero como resultado de estas y otras consideraciones, creo que los desarrollos modernos en la bioquímica y biofísica están en camino de proveer evidencia aun más extraordinaria para la doctrina de la emergencia que la que tenían a su disposición los filósofos y científicos de una generación anterior». ⁴

Bueno, si los tejidos vivos y autopropagados se pueden hacer de materiales inorgánicos, que se den a conocer los hechos. Pero la «doctrina de emergencia» es un asunto completamente distinto si significa la negación de una creación especial. El hombre puede volar sin escala a través del océano, pero eso no prueba nada en cuanto al origen de los aborígenes norteamericanos. Hay cristianos consagrados que creen en la Biblia, y que creen que los bioquímicos crearán vida. Culturalmente estamos interesados. Teológicamente nada tenemos que perder.

II. LA ANTIGÜEDAD DEL HOMBRE

Pero no defendemos meramente la noción general de la creación especial del hombre; también defendemos la Biblia como la Palabra de Dios, el relato absolutamente verídico de los asuntos que proclama. Siendo este el caso, se presenta una dificultad bastante obvia al teólogo al contemplar la evidencia moderna para la antigüedad del hombre. Tal como la Biblia ha llegado a nosotros en español y otras lenguas modernas, parece dar información bastante definida acerca de la edad del hombre en la tierra. Este aspecto del relato bíblico ha sido estudiado por hombres en generaciones pasadas que pensaron que podían juntar las declaraciones bíblicas y presentar una cronología mundial.

A. Cronología de Ussher

El arzobispo Ussher (1581-1656) publicó entre 1650 y 1654 su esquema de cronología bíblica, el que todavía aparece en los márgenes de muchas ediciones de la Biblia en inglés. Frecuentemente se encuentra uno con laicos que tienen la idea de que las fechas de Ussher forman parte del texto inspirado. Los que han tenido enseñanza teológica tienen la obligación de explicar que estas fechas son sencillamente el resultado de los estudios de un erudito de la Biblia de mediados del siglo XVII, un erudito que en muchos puntos completó con conjeturas donde sus datos no coincidían. Ussher no pretendió nunca que sus fechas fueran aceptadas como basadas sólidamente en

4 W.H. Thorpe, *Biology, Psychology and Belief*, (Cambridge University Press, 1961), pp. 41 ss.

datos revelados. Por ejemplo, no tomó en cuenta Hechos 7.4 en su análisis de Génesis 11.26-12.4. Además, no tomó en cuenta el hecho de que los últimos versículos del capítulo 11 ocurren en una transición entre relatos que tratan principalmente de familias o dinastías, (caps. 10 y 11) y relatos que mayormente tienen que ver con individuos (caps. 12s). Hechos 7.4 debe advertirnos que al final del capítulo 11 y al principio del capítulo 12 de Génesis estamos tratando con números que nunca tuvieron el propósito de ser sumados, pero que incluyen lapsos de tiempo, intervalos no indicados específicamente.

B. El silencio de la Biblia

En cuanto a la antigüedad del hombre en la tierra, tenemos que decir llanamente que la Biblia no nos da datos sobre los cuales podamos basar alguna conclusión, ni siquiera una aproximación. Warfield, el más grande defensor de la inerrabilidad de la Biblia, entre los teólogos eruditos del pasado reciente, en su discusión sobre «La antigüedad y la unidad de la raza humana», dice: «...por todo lo que sepamos, en vez de veinte generaciones y unos dos mil años en el intervalo entre la creación y el nacimiento de Abraham, puede haber habido doscientas generaciones y algo como veinte mil años, o aun dos mil generaciones y algo así como doscientos mil años. En una palabra, los datos bíblicos nos dejan completamente sin guía para estimar el tiempo que pasó entre la creación del mundo y el diluvio, y entre el diluvio y el llamamiento de Abraham. En cuanto a lo que concierne a las aseveraciones bíblicas, podemos presumir cualquiera duración de tiempo entre estos eventos que por otras consideraciones parezcan razonables».⁵

C. Entendimiento de los modismos antiguos

En otras palabras, al darnos los datos de Génesis, capítulos 5, 10, y 11, Moisés no tenía el propósito de darnos números que pudieran ser sumados, sino que dio por sentado que sus lectores entenderían que la información biográfica en estos capítulos se daba no con un fin cronológico sino, entre otros, el de mostrar el trato de Dios con los hombres y las familias desde el principio de la especie humana hasta Abraham, sin hacer caso de las personas no mencionadas y las omisiones en el relato tal como fue dado, y para mostrar la gran antigüedad del programa redentor de Dios por muchas familias antiguas, anteriores al tiempo de Abraham. Los nombres en las genealogías de Géne-

⁵ Warfield, *Studies in Theology*, p. 244.

sis 5, 10, y 11 deben tomarse como nombres de familias, o dinastías, tanto como individuos, y el tiempo de nacimiento de un hombre particular bien puede entenderse como el tiempo del nacimiento de un antecesor de aquel hombre, y aun un antecesor bastante remoto.

Tenemos que comprender que estos relatos pretenden ser muy antiguos, y podemos esperar que una investigación cuidadosa sería necesaria para que entendamos los modismos y los usos incluidos.

Encuentro una buena ilustración de la dificultad de entender expresiones remotas de nuestro idioma en las palabras del finado Bronislaw Malinowski, quien fue profesor de antropología en la Universidad de Londres. Malinowski pide que el lector se imagine estar sentado en un círculo de nativos de las islas Trobriand, al N.E. de Nueva Guinea. Entonces da una traducción exacta de un informe de una expedición a otro grupo de islas como sigue: «Corremos frentemadera nosotros mismos; remamos en lugar; volvemos, vemos compañero nuestro, él corre tras-madera detrás su brazo-mar Pilolu».

Estas palabras se dan como una traducción exacta, gramatical y sintácticamente, pero son ininteligibles sin una explicación del fondo contemporáneo. Malinowski explica que «madera» se usa como metáfora para una canoa grande. Cuando la canoa llega casi a la playa se bajan las velas y se usan los remos. Así, la expresión literal «remamos en lugar» significa «habíamos llegado a la playa, habíamos bajado las velas y estábamos usando los remos para traer la canoa a su lugar». Las palabras «su mar-brazo» incluyen un uso peculiar del pronombre posesivo. Con estos preliminares Malinowski explica la cita así: «Un número de nativos están sentados juntos. Uno de ellos, que acaba de regresar de una expedición marina, da un relato del viaje y se jacta de la superioridad de su canoa. Cuenta a sus auditores como, al cruzar el brazo de mar de Pilolu (entre las islas Trobriand y las Amphletts), su canoa adelantó a todas las otras. Cuando se acercaban a su destino, los marineros miraron atrás y vieron a sus compañeros muy atrás, aún en el brazo de mar de Pilolu».

Esta ilustración puede parecer ajena al caso pero yo creo que no. Al tiempo que la Biblia como una entidad, y en la mayor parte de todo lo que tiene que decir, está hablando de asuntos de interés común a la humanidad en todas las épocas y lugares, hay no obstante ciertos elementos en las Escrituras que tienen que ver con asuntos antiguos y que requieren un estudio cuidadoso de los modismos y los usos.

En la siguiente información yo pretendo mostrar (1) que los escritores bíblicos al dar una lista de nombres en una genealogía nunca se

propusieron dar a entender a los lectores que todos los eslabones en la cadena están incluidos, sino por el contrario, esperaron que el lector reconociera que los nombres dados están seleccionados, y que puede haber vacíos en la lista, y que la extensión de los vacíos no tiene importancia.

(2) Será evidente que en las genealogías más antiguas, los nombres propios pueden referirse más o menos recíprocamente a dinastías o a individuos; y la cuestión de si se refieren a una familia o dinastía, o a un individuo, debe determinarse por el contexto.

Nota: Hay evidencia de que una parte de la información de Moisés sobre la historia humana primitiva puede haber venido de fuentes sumerias antiguas, de las cuales el Espíritu Santo le condujo a hacer su selección. Es muy interesante comparar las listas sumerias de reyes o dinastías con las genealogías de Génesis 5 y 11. La lista cuneiforme de reyes antes del gran diluvio, como la da Finegan *Light from the Ancient Past* (pp. 25ss), contiene ocho nombres, cada uno cubriendo un período entre 18.600 y 43.200 años, siendo el período total de 241.200 años. «Una forma más reciente de la misma lista», contiene diez nombres que cubren un período total de 432.000 años. «Después de mencionar el diluvio, la lista sumeria de reyes continúa con una serie de dinastías» (ibid., p.31). Finegan hace una lista de catorce de ellas que abarcan en duración desde la primera dinastía de veintitrés reyes que duró 24.510 años, hasta una dinastía que incluía solamente un solo rey que reinó por veinticinco años; Finegan observa que en esta última lista «hay una tendencia a empezar reinados de duración legendaria y proceder poco a poco a reinados de duración verdaderamente histórica».

D. Green y Warfield y los hallazgos recientes

Para los datos que voy a presentar, y para la mayoría de las opiniones en cuanto a estos datos, estoy en deuda con lo que Warfield dijo en el artículo citado más arriba y también con un artículo citado por el propio Warfield pero escrito por el profesor William Henry Green, D.D., publicado en la revista *Bibliotheca Sacra*, abril, 1890. Green en este artículo cita una declaración que él había publicado en 1863, esto es, hace un siglo atrás, en que dijo: «Hay un elemento de incertidumbre en una computación de tiempo que descansa sobre genealogías, como lo tenemos mayormente en la cronología sagrada. ¿Quién habrá de certificarnos que las genealogías antediluvianas y anteriores a Abraham no se han condensado de la misma manera que las posteriores a Abraham?... Nuestra cronología actual se basa en la

impresión a primera vista de estas genealogías.... Pero, si estas indicaciones de la antigüedad del hombre recién descubiertas y de que el mundo científico está tan entusiasmado, al ser investigadas cuidadosamente y pesadas concienzudamente demostrarán todo lo que cualquiera se ha imaginado que pudiera demostrar, ¿qué de ello? Mostrarán solamente que la cronología popular está basada en una interpretación errónea; y que una lista parcial y escogida de nombres preabrahámicos ha sido confundida por una lista completa».

Las opiniones de Green y Warfield, habiendo escrito el anterior sobre este tema hace un siglo atrás, no se pueden acusar de adaptación para acomodar las evidencias recientes y opiniones corrientes. Mientras escribo, las revistas populares contienen artículos alegando que se han hallado restos humanos en África, que se pueden fechar científicamente como 1.750.000 años atrás.

Como quiera que se resuelva este asunto en particular, parece que se han hallado decididamente restos humanos en estratos de piedra caliza que indicarían una antigüedad humana mucho mayor de lo que se había pensado posible anteriormente.

Por supuesto que estamos interesados culturalmente en el asunto de la antigüedad del hombre, pero teológicamente no tenemos nada que perder. Al contrario, tal como Dios en años recientes ha extendido grandemente nuestro conocimiento en términos del espacio astronómico, así también nos ha llevado a contemplar alcances mucho más grandes de tiempos cósmicos. Bien podemos decir. «¡Cuán grande es él!» La figura cósmica de Cristo, cuyas «salidas son desde el principio» (Miq 5.2), se magnifica en gran manera.

E. Las genealogías de Jesús

Para ilustrar la idea bíblica de las genealogías el estudiante puede volver ahora a las genealogías de Jesús como se dan en el evangelio según San Mateo. Se reconoce generalmente que este evangelio fue escrito pensando en lectores judíos, y que se esperaba que los judíos del tiempo de Mateo estarían familiarizados con las narraciones del Antiguo Testamento, intensamente interesados en sus propias genealogías y su historia nacional. Si el Evangelio de Mateo fue escrito antes de la destrucción de Jerusalén, como yo creo, entonces el templo aun existía y se cree comúnmente que se encontraban allí extensos archivos genealógicos. Es completamente absurdo sostener que Mateo falsificó el informe o no sabía lo que estaba haciendo. Estaba escribiendo para un auditorio inteligente que podría indagar

sus declaraciones por lo menos en el Antiguo Testamento pero también en los archivos del templo.

Volviendo ahora al primer capítulo de Mateo, el primer hecho que ahora llama nuestra atención, como Warfield ha indicado, es que Mateo nos da dos genealogías, una muy corta en el versículo uno y otra genealogía más larga y formal en los versículos 2-17. La primera genealogía dice así: «Libro de la generación de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abraham».

Toda mente moderna reconoce inmediatamente que no estamos leyendo en términos de nuestro uso moderno. Las palabras «hijo de» no significan en este versículo lo que significaría en un texto histórico moderno. David estaba separado de Abraham por un gran número de generaciones y Cristo de David por más de dos veces aquel número.

En el uso bíblico la palabra «hijo» significa no sólo lo que significa en castellano. El artículo sobre esta palabra en el *Diccionario bíblico* de Davis da una lista de siete usos bíblicos, algunos de los cuales son, por supuesto, figurados. Un hijo puede ser un descendiente remoto. «Por ejemplo, Jehú, hijo de Nimsi, en realidad era nieto de Nimsi, porque era el hijo de Josafat, hijo de Nimsi» (cf. 2 R 9.2 y 20).

Pero la palabra «hijo» también incluye uno que ha sido adoptado a una familia o tribu. Compárese Éxodo 2.10 y Génesis 17.9-14. Hemos visto más arriba que el dicho «procedentes de los lomos de Abraham» (Gn 46.26; Éx 1.5) incluye a las esposas de los hijos de Jacob.

Así, con nuestra moderna manera occidental de hablar, si leyésemos el primer versículo de Mateo sin tener otra genealogía en el contexto inmediato, concluiríamos que Jesús era nieto de Abraham, pero veremos que tal idea era enteramente extraña a la mente de Mateo. Veremos además que cualquiera flexibilidad que haya en el uso bíblico de la palabra «hijo» también se encuentra en el uso de la palabra «engendrar».

Observando ahora la segunda genealogía de Mateo, 1.2-17, encontramos que está dividida en tres secciones de catorce nombres cada una. El versículo 17 resume: «De manera que todas las generaciones desde Abraham hasta David son catorce; desde David hasta la deportación de Babilonia, catorce, y desde la deportación de Babilonia a Cristo, catorce».

Sin embargo, para nuestra mentalidad occidental resulta extraño que al contar los nombres de los antecesores de Cristo, no encontremos cuarenta y dos nombres como esperaríamos al multiplicar tres por catorce sino cuarenta nombres contando desde Abraham hasta

José inclusive. Una cosa es segura, no podemos creer que Mateo fuera incapaz de multiplicar catorce por tres. No podemos catalogar como estúpido al autor de uno de los libros más influyentes que jamás se hayan escrito. Mateo ciertamente sabía lo que estaba haciendo con los nombres que él arregló tan cuidadosamente en esta sección introductoria.

Evidentemente lo que Mateo quería no era tres grupos de catorce que pudieran ser sumados sino tres grupos de catorce que fueran fáciles de memorizar, siendo el último nombre de los primeros catorce, David, el primero de los segundos catorce, y el último nombre de los segundos catorce, Jeconías (quien vivió al principio de la cautividad babilónica), el primero de los terceros catorce. El hecho de que los tres grupos de catorce suman cuarenta nombres de los antecesores de Jesús no era asunto de importancia en la mente de Mateo. El nos dio una lista que mostraba una continuidad desde Abraham a través de David al padre adoptivo de Jesús, y la dio en una forma mnemotécnica conveniente.

Otra característica de la larga genealogía de Mateo no aparece en la superficie pero habría sido aparente a cualquier judío educado de aquel tiempo. El profesor W.H. Green en el artículo al cual nos referimos más arriba resume el asunto así: «Las omisiones en la genealogía de nuestro Señor como se da en Mateo 1 son conocidas de todos. Así, en el versículo 8 se eliminan tres nombres entre Jorám y Uzías, a saber, Ocozías (2 R 8.25), Joas (2 R 12.1), y Amazías (2 R 14.1); y en el versículo 11, Joacim se omite después de Josías (2 R 23.34; 1 C 3.16)...»

Es evidente por estos hechos que cuando Mateo, de acuerdo con el uso bíblico imperante, dijo: «Fulano engendró a Zutano», estaba usando la palabra «engendrar» en un sentido figurado que incluiría a cualquier persona que pudiera considerarse como integrante de la línea de descendientes.

Cuando comparamos la genealogía de Jesús en Lucas, encontramos cincuenta y seis nombres desde Abraham a Jesús inclusive. Esto es igual a cuatro veces catorce sin traslapos. No hay seguridad de que Lucas diera importancia especial a su número de nombres. Si estaba consciente de los cuatro grupos de catorce, no lo menciona. Siendo griego, es posible que considerara lo de la genealogía en forma diferente que Mateo, que era hebreo.

Comparando a Mateo y Lucas, notamos que los catorce nombres de Abraham a David inclusive, son idénticos, pero de David a Jesús

hay muy pocos nombres en común. Personalmente creo que James Orr tenía razón al sugerir que Lucas da la genealogía de María y Mateo la de José.⁶ Esta no es una posición que uno pueda mantener dogmáticamente, pero sí parece la más razonable. Las palabras «como se creía» en Lucas 3.23 se traducen *jós enomidzeto*, y preferiblemente debe traducirse «según la costumbre». El significado obvio en el contexto, es que Jesús, nacido de la virgen María en la casa de José, fue considerado el hijo de José según la costumbre y la ley judaica, a pesar del hecho de que José no fue su padre verdadero. Esta frase en Lucas da más luz sobre el uso bíblico de las palabras «hijo de». Tanto Mateo como Lucas trazan la genealogía por José, esposo de María, como el primer paso antes de Cristo mismo, y ambos declaran explícitamente que Jesús no era el hijo biológico de José.

La Escritura no declara explícitamente que María era de la «casa y familia de David» (Lc 2.4). La lectura variante dada en el margen por Nestlé «ambos eran de la casa y familia de David», no está bien atestiguada. Pero G. T. Purvis en su artículo sobre María en la cuarta edición del *Diccionario bíblico* de Davis, da las siguientes razones para suponer que tal era el caso: 1. Se le dijo a ella que su hijo recibiría «el trono de David su padre» (Lc 1.32). 2. Se dijo de él que sería «del linaje de David según la carne» (Ro 1.3, cf. 2 Tim 2.8; Hch 2.30).

En la porción de la genealogía de Jesús anterior al tiempo de Abraham, Lucas da diez nombres desde Adán a Noé inclusive, y diez nombres desde Sem a Taré inclusive. Aquí otra vez tampoco podemos estar seguros de que Lucas tuviera interés en el hecho de dos listas de diez nombres cada una. El incluye un nombre, Cainán (Lc 3.36), que no aparece en el hebreo de Génesis pero que aparece en la LXX (ver Gn 11.13).

Creyendo en la veracidad de todo el relato bíblico, podemos aceptar la palabra de Lucas de que había por lo menos un individuo, Cainán, entre Arfaxad y Sala. En sí mismo esto prueba que la lista de nombres en Génesis 11, tal como la tenemos en el hebreo, no es completa; y confirma nuestro argumento de que Moisés no tenía la intención de dar la idea de una lista completa, o de números que pudieran ser sumados.

En verdad es posible que Lucas estuviera interesado en una estructura algo formal, diez nombres desde Adán a Noé inclusive, y diez nombres desde Sem a Taré. La mención especial de las generaciones de Taré en Génesis 11 pudiera haber sido la razón para incluir a Cainán

6 James Orr, *The Virgin Birth of Christ* [El nacimiento virginal de Cristo] (Scribners, 1915), cap. 3.

(puesto que la existencia de Cainán era verdad) y haciendo así a Taré el décimo nombre en el segundo grupo. Aunque Lucas no llama la atención a la formalidad de la lista de nombres en la genealogía de Jesús, cuando reunimos todos los datos es completamente razonable suponer que eligió los nombres dados con algo de una estructura formal en mente. Diez nombres desde Adán a Noé, diez nombres desde Sem a Taré, catorce nombres desde Abraham a David, tres veces catorce nombres desde Natán, hijo de David, a Jesús... todos estos datos hacen razonable suponer que Lucas eligió los nombres con algo de una estructura formal en mente, como ciertamente lo hizo Mateo.

F. Otros ejemplos de genealogías que se acortan

El profesor W. H. Green en el artículo citado anteriormente, luego de discutir la genealogía de Jesús en Mateo, prosigue:

Otros casos [de omisiones en las genealogías bíblicas] se encuentran en otras partes; mencionamos solamente unos pocos de los más sobresalientes. En 1 Crónicas 26.24 leemos en una lista de nombramientos hechos por el rey David (24.3; 25.1; 26.26) que Sebuel [nota de Green: «En 1 Crónicas 24.20 se le llama un hijo de Amram, el antecesor de Moisés; porque Subael y Sebuel con toda probabilidad son meras variaciones ortográficas del mismo nombre»], el hijo de Gersón, el hijo de Moisés, era gobernador de la tesorería; y otra vez en 1 Crónicas 23.15,16 hallamos escrito: «Los hijos de Moisés fueron Gersón y Eliezer. [De los hijos] de Gersón fue Sebuel el jefe». Es absurdo, pues, suponer que el autor de Crónicas era tan crasamente ignorante como para suponer que el nieto de Moisés podía estar vivo en el reinado de David, y nombrado por él para un oficio responsable. Otra vez en la misma relación (1 Cr 26.31) leemos que «de los hebronitas, Jerías era el jefe», y este Jerías era, de acuerdo con 23.10, el primero de los hijos de Hebrón, y Hebrón era (v. 12) el hijo de Coat, el hijo de Leví (v. 6). De modo que si no se permite ninguna abreviación en las listas genealógicas, tenemos que el bisnieto de Leví ocupa un cargo prominente en el reino de David.

Green continúa:

La genealogía de Esdras se relata en el libro que lleva su nombre; pero aprendemos por otro pasaje, en que se da la misma línea de descendencia, que ha sido abreviada por la omisión de seis nombres consecutivos. Esto aparecerá con la siguiente comparación: [Green aquí menciona los nombres dados en 1 Crónicas 6.3-14 y en Esdras

7.1-5 en columnas paralelas que muestran la omisión de los seis nombres, Amarías, Ahitob, Sadoc, Ahimaas, Azarías, Johanan. Estos seis nombres se dan en la lista de Crónicas pero se omiten en la lista de Esdras. Green continúa:] Aun más, Esdras dice (8.1,2): «Estos son los jefes de casas paternas, y la genealogía de aquellos que subieron conmigo de Babilonia, reinando el rey Artajerjes: De los hijos de Finees, Gersón; de los hijos de Itanar, Daniel; de los hijos de David, Hatús». Aquí, si no se permite una abreviación de la genealogía, deberíamos tener a un bisnieto y un nieto de Aarón, y a un hijo de David subiendo con Esdras desde Babilonia después de la cautividad.⁷

Las ilustraciones siguientes de Green se dan en una forma tan compacta que lo mejor que puedo hacer es citar extensamente de su valioso artículo: Esta tendencia a abreviar genealogías por la omisión de cualquiera que no sea esencial para el propósito inmediato del escritor se muestra en abreviaciones aun más extraordinarias que las que hemos estado considerando. Personas de diferentes grados de parentesco se han colocado juntas algunas veces bajo un título común descriptivo de la mayoría, y todas las palabras de explicación, aun aquellas que parecen esenciales al sentido, son rigurosamente excluidas, dejando el suplir esos vacíos al conocimiento independiente del lector. De ahí que varios pasajes en las genealogías de Crónicas hayan quedado a oscuras y sin esperanzas. Esos pasajes pueden haber sido lo bastante inteligibles a los contemporáneos; pero para aquellos que no tienen fuentes ajenas de información les falta la clave para su explicación. En otros casos somos capaces de entenderlas porque la información necesaria para hacerlos inteligibles se suple con pasajes paralelos de la propia Escritura. Así los primeros versículos de Crónicas contienen la siguiente lista escrita sin una palabra de explicación, a saber: Adán, Set, Enós, Cainán, Mahalaleel, Jared, Enoc, Matusalén, Lamec, Noé, Sem, Cam, Jafet.

No se nos dice quienes son estas personas o que relación tienen la una con la otra, o aun si tenían parentesco. El escritor supone que sus lectores tienen el libro de Génesis en sus manos y que la sencilla mención de estos nombres en este orden será suficiente para hacerles recordar que los primeros diez trazan la línea de descendencia de padre a hijo, desde el primero al segundo gran progenitor de la humanidad, y que los últimos tres son hermanos, aunque nada se dice para indicar que su relación es distinta de los que les preceden.

⁷ *Bibliotheca Sacra*, abril, 1890.

Asimismo, en 1 Crónicas 1.36 se habla de la familia de Elifaz, el hijo de Esaú, en estos términos: «Los hijos de Elifaz: Temán, Omar, Zefo, Gatam, Cenaz, Timna y Amalec».

Ahora, al consultar Génesis 36.11,12, vemos que los primeros cinco son hijos de Elifaz, y el sexto era su concubina, la cual era la madre del séptimo. Esto está tan claramente escrito en Génesis que el autor de las Crónicas no podía haberse equivocado, aunque fuera el hombre más dado a equivocaciones. Pero, confiando en el conocimiento de sus lectores para llenar la omisión, prescinde de aclarar lo de la concubina de Elifaz y al mismo tiempo une su nombres y el de su hijo con la familia a la cual se presenta en conjunto como una declaración de los hijos de Elifaz.

Igualmente ocurre en el linaje de Samuel que aparece en 1 Crónicas 6 tanto en grados ascendentes como descendentes. Así, en los versículos 22-24: «Los hijos de Coat: Aminadab su hijo, Coré su hijo, Asir su hijo, Elcana su hijo, Ebiasaf su hijo, Asir su hijo, Tahat su hijo, etc.»

El grado a que el compilador de esta lista ha procurado comprensión y concisión aparecerá del hecho —que nadie sospecharía si no fuera informado de otras fuentes— de que mientras la norma general que prevalece es de descendencia de padre a hijo, los nombres tercero, cuarto, y quinto representan hermanos. Esto se ve por una comparación de Génesis 6.24 y la genealogía paralela en 1 Crónicas 6.36,37. De modo que la verdadera línea de descendencia es como sigue:

En vv. 22-24 Coat	En vv. 37-38 Coat
Aminadab	Izhar
Coré	Coré
Asir, Elcana, Ebiasaf	Ebiasaf
Asir	Asir
Tahat, etc.	Tahat, etc.

La circunstancia de que el hijo de Coat se llame en una lista Aminadab y en la otra Izhar no es una verdadera discrepancia ni puede causar dificultad, puesto que no es cosa rara que la misma persona tenga dos nombres. Ver Abram, y Abraham, Jacob e Israel, José y Zafnat-panea (Gn 41.45), Oseas y Josué (Nm 13.16), Gedeón y Jerobaal (Jue 4.32), Salomón y Jedidías (2 S 12.24-25), Azarías y Uzías (2 R 15.1,13), Daniel y Belsasar, Ananías y Sadrac, Misael y Mesac, Azarías y Abed-nego (Dn 1.7), Saulo y Pablo, Tomás y

Dídimo, Cefas y Pedro, y en la historia profana Cijares y Darío, Octavio y Augusto, Napoleón y Bonaparte, Ferretti y Pío IX.

La genealogía de Moisés y Aarón se da así en Éxodo 6:

Versículo 16: «Estos son los nombres de los hijos de Leví por sus linajes: Gersón, Coat, y Merari; y los años de la vida de Leví fueron ciento treinta y siete años».

17: «Los hijos de Gersón...»

18: «Y los hijos de Coat: Amram, Izhar, Hebrón y Uziel y los años de la vida de Coat fueron ciento treinta y tres años».

19: «Y los hijos de Merari...»

20: «Y Amram tomó por mujer a Jocabed su tía, la cual dio a luz a Aarón y Moisés; y los años de la vida de Amram fueron ciento treinta y siete años».

21: «Los hijos de Izhar...»

22: «Y los hijos de Uziel...»

Hay prueba abundante de que esta genealogía ha sido condensada, como ya hemos visto que tantas otras lo han sido, dejando fuera algunos de los nombres menos importantes.

Esto se comprueba, en primer lugar, por las genealogías paralelas del mismo período; como la de Bezaleel (1 Cr 2.18-20), que narra siete generaciones desde Jacob; y de Josué (1 Cr 7.23-27), que narra once. Ahora, a duras penas puede concebirse que haya once eslabones en la línea de Jacob a Josué, y solamente cuatro de Jacob a Moisés.

Una prueba aun más convincente la da Números 3.19,27,28, de donde aparece que los cuatro hijos de Coat dieron lugar a sendas familias de los amranitas, los izharitas, los hebronitas, y los uzielitas; y que el número de los varones de estas familias de más de un mes de edad en adelante fuera de 8.600 un año después del éxodo. De modo que, si no ha habido una abreviación en la genealogía, el abuelo de Moisés tuvo durante la vida de este 8.600 descendientes del sexo masculino solamente, habiendo 2.750 de ellos entre las edades de treinta y cincuenta años (Nm 4.36).

Otra prueba igualmente convincente se puede encontrar en el hecho de que el hijo de Leví, Coat, nació antes de la entrada en Egipto (Gn 46.11), y la permanencia de los hijos de Israel en Egipto duró 430 años (Éx 12.40,41). Ahora, como Moisés tenía ochenta años de edad en el éxodo (Éx 7.7), debe haber nacido más de 350 años después de Coat, quien por consiguiente no podía haber sido su propio abuelo.

Esta genealogía, cuyo carácter abreviado está claramente establecido, es de especial importancia para el propósito inmediato de este

artículo, porque podría parecer a primera vista como si tal afirmación se excluyera en este ejemplo, y como si la letra de la Escritura nos encerrara a la inevitable conclusión de que hubo cuatro eslabones, y no más, desde Jacob a Moisés. Los nombres que se encuentran sin variación en todas las genealogías son: Jacob, Leví, Coat, Amram, Moisés (Éx 6.16-20; Nm 3.17-19; 26.57-59; 1 Cr 6.1-3,16-18; 23.6,12,13). Ahora indudablemente Leví era hijo de Jacob. De igual manera, Coat era hijo de Leví (Gn 46.11) y nació antes de que bajaran a Egipto. También Amram era descendiente inmediato de Coat. No parece posible, como propuso Kurtz, el incluir entre ellos los eslabones que faltan. En primer lugar, porque según Números 26.59, «la mujer de Amram se llamó Jocabed, hija de Leví, que le nació a Leví en Egipto», siendo esta Jocabed la tía de Amram (Éx 6.20) o la hermana de su padre. Ahora, es verdad que «hija de Leví» podría indicar en un sentido general, una descendiente de Leví, como a la mujer sanada por nuestro Señor (Lc 13.16) se la llama «hija de Abraham», y que le nació a Leví podría indicar sencillamente que ella era descendiente de él (Gn 46.25). Pero estas expresiones tenemos que aceptarlas en un sentido estricto y, por consiguiente, Jocabed tiene que haber sido la misma hija de Leví y hermana de Coat, quien por consiguiente tendría que haber sido el mismo padre de Amram. Esto aparece en una segunda consideración, a saber, que Amram era el padre de una de las subdivisiones de los coatitas (Nm 3.27), saliendo estas subdivisiones de los mismos hijos de Coat y sumando un total de 8.600 descendientes varones. El padre de Moisés no podría haber sido el antecesor de un cuarto de este número en los mismos días de Moisés.

Para evitar esta dificultad, Tiel y Keil suponen que hubo dos Amrams, uno hijo de Coat, otro el padre de Moisés, que era un descendiente más remoto pero que llevaba el mismo nombre que su antecesor. Esto soluciona la dificultad creada por los Amramitas (Nm 3.27), pero aún está expuesto el problema suscitado al hacer de Jocabed la madre de Moisés. Y aun más, la estructura de la genealogía en Éxodo 6 es tal como para hacer esta hipótesis forzada e improbable. El versículo 16 nombra los tres hijos de Leví: Gersón, Coat, y Merari; los versículos 17-20, los hijos de cada uno en su orden; los versículos 20-22, los hijos de los hijos de Coat; los versículos 23 y 24 contienen descendientes de esa generación, y el versículo 25 da la generación siguiente. Ahora, de acuerdo con el punto de vista de Tiel y Keil, debemos suponer que Amram, Izhar, y Uziel, de los versículos 20-22, son todos diferentes de Amram, Izhar, y Uziel del versículo 18, o

bien que Amram, aunque perteneciente a una generación posterior a Izhar y Uziel, se presenta antes que ellos, cosa que prohíbe la estructura regular de la genealogía; y además los hijos de Izhar y los hijos de Uziel, que aquí se nombran, fueron contemporáneos de Moisés y Aarón, los hijos de Amram (Nm 16.1; Lv 10.4).

Este asunto puede liberarse de toda perplejidad, sin embargo, al observar que Amram y Jocabed no fueron los padres inmediatos sino los antecesores de Aarón y Moisés. Cuántas generaciones pueden haber intervenido no lo podemos decir. En verdad se dice (Éx 6.20; Nm 26.59) que Jocabed los dio a luz de Amram. Pero en el lenguaje de las genealogías esto implica sencillamente que fueron descendientes de ella y Amram. Así en Génesis 46.18, después de narrar los hijos de Zilpa, sus nietos, y sus biznietos, el escritor añade: «Estos son los hijos de Zilpa... y dio a luz estos a Jacob; por todas dieciséis personas». Lo mismo ocurre con el caso de Bilha (v. 25): «Dio a luz estos a Jacob; por todas siete personas» (cf. vv. 15 y 22). Nadie puede suponer aquí que el autor de este registro usó los términos sin entender que los descendientes fueron más allá de la primera generación. De la misma manera, según Mateo 1.11, Josías engendró a su nieto Jeconías, y en el versículo 8 Joram engendró a su tataranieto Uzías, y en Génesis 10.15-18 se dice que Canaán, nieto de Noé, engendró varias generaciones enteras: los jebuseos, el amorreo, el gergeseo, al heveo, etc. (cf. Gn 25.23; Dt 4.25; 2 R 20.18; Is 51.2). Por lo tanto, nada puede ser más claro que, en el estilo de la Biblia, «dar a luz» y «engendrar» se usan en un sentido amplio para indicar descendencia sin restricción a la familia inmediata.*

No es una objeción seria a este punto de vista que en Levítico 10:4 Uziel, el hermano de Amram, se llame «tío de Aarón». La palabra hebrea traducida aquí «tío», aunque muchas veces aplicada específicamente a un grado definitivo de parentesco, tiene un sentido mucho más extenso, tanto etimológicamente como por uso. Un hermano del tatarabuelo todavía es tío y podrá describirse propiamente por la palabra usada aquí.

Se puede observar también que en la narración del nacimiento de Moisés no se dice explícitamente que sus padres se llamaran Amram

* En Ruth 4.17 del hijo de Rut se dice: «Le ha nacido un hijo a Noemí», la que era suegra de Rut y en el sentido estricto no era ningún antecesor del niño. Zorobabel se llama comúnmente hijo de Salatiel (Esd 3.2; Hag 1.1), y se llama así en las genealogías de Mateo 1.12 y Lucas 3.27, aunque en verdad era su sobrino (1 Cr 3.17-19). El parentesco en las genealogías no es siempre el de linaje verdadero como se ve en las genealogías del Señor dadas en Mateo y Lucas.

y Jocabed. Se dice sencillamente (Éx 2.1); «Un varón de la familia de Leví fue y tomó por mujer a una hija de Leví».

La morada de los hijos de Israel en Egipto provee para nuestros propósitos el mejor paralelo bíblico a los períodos que están bajo consideración. La mayor parte de este período de 430 años se deja en blanco en la Escritura. Unos pocos incidentes se mencionan al principio relacionados con el traslado de Jacob y su familia a Egipto y su establecimiento allí. Y al término del período menciona algunos acontecimientos en la vida de Moisés y los eventos concernientes al Éxodo. Pero, salvo estas excepciones, no se da ninguna historia de este largo período. El intervalo se llena solamente por una genealogía que se extiende de Leví a Moisés y Aarón y sus contemporáneos entre sus parientes más cercanos (Éx 6.16-26). Esta genealogía indica la duración de la vida de cada hombre en la principal línea de descendencia, a saber, Leví (v. 16), Coat (v. 18), Amram (v. 20). La correspondencia en los puntos ya indicados con las genealogías de Génesis 5 y 11 y los períodos que abarcan, es verdaderamente notable y, como procedieron de la misma pluma, bien podemos inferir de la semejanza en construcción una semejanza en designios. Ya se ha mostrado que la genealogía de Leví a Moisés no puede haber incluido todos los eslabones en la línea de descenso, y por consiguiente no puede haberse dado con la intención de servir como base de una computación cronológica. La declaración explícita en Éxodo 12.40 muestra que esto es absolutamente cierto. Aparece además del hecho de que los números dados en esta genealogía exhiben la larga vida de los patriarcas nombrados, pero no se pueden concatenar como para ofrecer el total del período entero. Esto sugiere la inferencia de que los números en las otras genealogías que estamos considerando fueron dados con el mismo designio, y no con la idea de permitir al lector construir la cronología.

G. Las genealogías que se supone dan la antigüedad del hombre

Toda la investigación anterior de las características de las genealogías bíblicas es preliminar al estudio de los dos pasajes decisivos que se supone que dan la antigüedad del hombre en la tierra. En Génesis 5.1-32 y 11.10-32 tenemos dos genealogías, una nos da diez nombres desde Adán a Noé y la otra, diez nombres de Sem a Abraham, y de cada nombre se dice que engendró su sucesor a una edad específica. Si estas dos listas están completas y no contienen omisiones, y si todos los nombres sin excepción son individuos y no dinastías, enton-

ces por el expediente sencillo de sumar las edades a las cuales los hijos sucesivos fueron engendrados, tendríamos el número de años desde Abraham hasta Adán. Así, si podemos determinar aproximadamente las fechas de Abraham, la fecha de Adán se puede determinar con bastante precisión.

El punto contrario lo expone W.H. Green en el artículo mencionado más arriba: «La analogía de las genealogías bíblicas está decididamente en contra de tal suposición. En numerosos otros casos hay evidencia incontrovertible de algún grado de abreviación.... El resultado de nuestra investigación hasta aquí es suficiente para mostrar que es peligroso presumir que cualquier genealogía bíblica tiene el propósito de ser estrictamente continua».

En realidad, tenemos evidencia bíblica definida de que el relato hebreo en Génesis 11 no es completo. Lucas pone a Cainán entre Arfaxad y Sala (Lc. 3:36). El Espíritu Santo guió a Lucas a hacer esto, y aceptamos la declaración de Lucas como verdadera. Sin duda Lucas conocía bien el relato hebreo, pero también sabía que las genealogías del Antiguo Testamento son selectivas en general y no pretenden dar todos los eslabones.

Ahora, la LXX en Génesis 11.12,13 da la edad de Arfaxad, padre de Cainán, cuando nació Nainán, y la edad de Cainán cuando engendró a Sala, y la edad hasta la cual vivió. No necesitamos recibir la LXX como representando infaliblemente el original que Moisés escribió, pero el simple hecho de que Lucas nos dice que Cainán vino entre Arfaxad y Sala, prueba que los números de Génesis 11 no se pueden sumar para una conclusión correcta. Nunca tuvieron tal propósito.

Es significativo que en la narración en Génesis Moisés dé los años de vida de nombre tras nombre tanto en el capítulo 5 como en 11. Esta es información que no podría darnos ninguna cronología comprensiva, porque las vidas traslaparon. Moisés no hace la más mínima tentativa de sumar estos números que nuestras mentes modernas tienden a sumar. Moisés no da resumen alguno. Al contrario, da datos que parecen completamente ajenos a cualquier suma total posible.

No es el caso que Moisés no estuviese interesado en cronología. En Éxodo 12.40 nos da una de las así llamadas «fechas largas»: «El tiempo que los hijos de Israel habitaron en Egipto fue 430 años». Pablo cita esta cifra en Gálatas 3.17 como el período de tiempo que transcurrió entre la promesa a Abraham y la fecha de la ley dada en Sinaí.*

* Pablo en Gálatas 3.17 no dice que la ley «vino cuatrocientos treinta años después», como si el tiempo total desde la promesa hasta la ley fuera de cuatrocientos treinta años, sino dice que

Otros escritores bíblicos tenían interés en fechas largas. En 1 Reyes 6.1 leemos que Salomón «en el año 480 después que los hijos de Israel salieron de Egipto, el cuarto año del principio del reinado de Salomón sobre Israel, en el mes de Zif, que es el mes segundo, comenzó él a edificar la casa de Jehová». El estudio de los «setenta y siete» en Daniel 9 también indica un interés en cronologías extensas. El hecho de que los escritores bíblicos se interesaban en cronologías, pero que ni Moisés ni ningún otro de los escritores bíblicos jamás resumiera los números de las genealogías de Génesis 5 y 11, ciertamente sugiere que estos números no tenían el propósito de ser sumados. Warfield dice: «No hay razón inherente en la naturaleza de las genealogías bíblicas de por qué una genealogía de diez eslabones consignados, como lo es cada una de las genealogías en Génesis 5 y 11, no pueda representar una descendencia real de cien o mil, o diez mil eslabones. El punto establecido por la tabla no es que estos son todos los eslabones que hubo entre el primero y el último nombre, sino que esta es la línea de descenso por la cual se traza la genealogía hacia adelante o hacia atrás, en una u otra dirección.»⁸ A este respecto Warfield cita el hecho de que la genealogía de Cristo en Mateo 1.1 necesita solamente dos pasos para retroceder hasta Abraham.

Hay otras indicaciones en el propio libro de Génesis que muestran la misma conclusión. Green, en el artículo a que ya nos hemos referido, dice que si tomáramos nada más que Génesis 5.3, inferiríamos naturalmente que Set fue el primer hijo de Adán. Pero sabemos del capítulo 4 que ya había tenido dos hijos, Caín y Abel, y de 4.17 que debía haber tenido por lo menos una hija, y de 4.14 que probablemente había tenido varios hijos, cuyas familias habían aumentado a un número considerable antes que Adán tuviera 130 años, cuando nació Set. No obstante, de todo esto la genealogía (en el cap. 5) no nos dice nada.

Dice Green: «Cuando se dice, por ejemplo, que «vivió Enós noventa años y engendró a Cainán», el uso bien establecido de la palabra «engendrar» hace de esta declaración igualmente verídica e igualmente de acuerdo con la analogía, tanto si Cainán fue un descendiente inmediato o lejano de Enós, si Cainán mismo nació cuando Enós tenía noventa años, o si nació uno de quien vino Cainán. Estas genealogías pueden proveernos la duración mínima que es posible aceptar

vino «después de 430 años», sin duda esperando que el lector entienda: «después del período de 430 años al cual Moisés hizo referencia (Éx 12.40)», lo que no implica que sólo habían transcurrido 430 años.

⁸ Warfield, *Studies in Theology*, p. 238.

para el período que cubren, pero no pueden indicar el tiempo representado por los nombres que han sido eliminados de la lista como innecesarios para el propósito particular del autor». ⁹

Otra indicación del método bíblico se encuentra en Génesis 11.26: «Taré vivió setenta años y engendró a Abram, a Nacar y a Harán». Es difícil que Moisés haya querido decirnos que estos tres hijos nacieron de un mismo padre en el mismo año.

H. Nombres individuales y nombres de familias

Los estudiantes de la Biblia están generalmente familiarizados con el hecho de que en el uso del Antiguo Testamento los nombres individuales y los nombres de familia a veces están mezclados de tal manera que no está completamente claro a cuál se refieren. Por ejemplo en Génesis 10 se entiende generalmente que la mayoría de los nombres son nombres de familia, de tribus, o de naciones. Sin embargo, en medio de este relato tenemos una nota personal (v. 9) acerca de Nimrod, «vigoroso cazador delante de Jehová», que evidentemente se aplica a algún individuo de la familia Nimrod que llevó el nombre en circunstancias especiales. El nombre de Jacob como el nombre de un individuo y como el nombre de la nación se mezcla en forma interesante en Génesis 46.3,4. Aquí Dios habla a Jacob como a un individuo y promete: «Yo soy Dios, el Dios de tu padre; no temas de descender a Egipto porque allí haré de ti una gran nación. Yo descenderé contigo a Egipto y yo también te haré volver». El relato muestra que Jacob murió en Egipto antes que su gente saliera de ese país. Es obvio que los pronombres en segunda persona singular se refieren tanto a Jacob como individuo como a su pueblo como nación. Enseñada tenemos las palabras: «Y la mano de José cerrará tus ojos», que el Dr. Pfeiffer interpreta como: «José cerrará tus ojos en la muerte». ¹⁰ Es sólo porque tenemos otra información respecto a la identidad de Jacob el individuo y Jacob la nación, que estos versículos son inteligibles. Jacob el individuo y su familia fueron a Egipto; Jacob la nación salió de Egipto. En Génesis 10 las cosas no son tan claras, pero es obvio que nombres individuales y nombres nacionales están entremezclados en el relato.

Isaías llama a la nación «Jacob» sin confusión. Cuando Ezequiel profetiza la restauración de Judá e Israel (cap. 37) y dice: «Mi siervo David será rey sobre ellos» (v. 24), es claro que no se refiere a David

9 William Green, *Bibliotheca Sacra*, abril, 1890.

10 Charles F. Pfeiffer, *The Patriarchal Age* (Baker, 1961), p. 20.

como individuo sino al Mesías de la línea de David cuyo nombre se puede también llamar propiamente David.

Sobre el asunto de nombres individuales y de tribus, el Dr. Pfeiffer comenta lo siguiente: «Se ha sugerido a menudo que las descripciones de los patriarcas bíblicos son realmente informes de los movimientos y actividades de tribus completas. Los términos tales como «hijo» y «engendró» pueden ser usados metafóricamente, y en algunos casos los escritores bíblicos los usan para mostrar el parentesco de grupos étnicos. Cuando, por ejemplo, leemos que Canaán llegó a ser el padre de Sidón, su primogénito (Gn 10.15), entendemos que la ciudad de Sidón fue la primera de las grandes ciudades cananeas, aunque más tarde fue superada por Tiro. Es claro que el autor de Génesis estaba pensando de Sidón como una ciudad, porque continúa: «y fue el territorio de los cananeos desde Sidón, en dirección a Gerar hasta Gaza» (10.9). También leemos en Génesis 10 que Canaán fue el padre del jebuseo, del amorreo, del gergeseo, del heveo, del araceo, del sineo, del arvadeo, del zemareo, y del hamateo (Gn 10.16-18), todos grupos étnicos o ciudades-estados de Canaán. Entre los descendientes de Cetura, segunda mujer de Abraham, encontramos a Madián y Súa (Gn 25.2), de los cuales ambos más tarde aparecen como tribus (cf. Éx 2.15; Job 2.11). Los cuadros genealógicos se usan frecuentemente para mostrar relaciones entre pueblos. Los compiladores no vacilaron en omitir generaciones cuando convenía a su propósito hacerlo, y ocasionalmente en usar nombres tribales».¹¹

Es claro que cuando llegamos al relato de Abraham estamos tratando con un individuo y no con una dinastía o tribu bajo el nombre de Abraham. También es claro que el número de años relacionados con los nombres de antes del diluvio es mucho mayor que los de después de aquel evento, y que hacia el final de la genealogía de Génesis 11 la edad de los individuos (o familias) es mucho más corta. Resulta relativamente claro del capítulo 10 que algunos de los nombres en el capítulo 11 son nombres de familias o dinastías.

El hecho de que algunos de los nombres sean nombres de familias o dinastías no soluciona el rompecabezas de la gran longevidad desde el final del capítulo 11 en adelante. El significado del relato es que Abraham, un individuo, murió a la edad de 175 años (Gn 25.7), pero la narración pone énfasis repetidas veces en que era excepcionalmente anciano. Esto no sería congruente si Moisés hubiera queri-

¹¹ Charles F. Pfeiffer, *The Patriarchal Age* (Baker, 1961), p. 19.

do que tomáramos a Taré, el padre de Abraham, que continuó por 205 años, como un individuo. Isaac era anciano y ciego desde años antes de su muerte, a la edad de 180 años. Jacob se consideró un hombre muy viejo a la edad de 130 años cuando fue a Egipto, donde murió a la edad de 147. El vigor de Moisés a la edad de 120 años (Dt 34.7) evidentemente se consideró notable.

No está claro si debemos considerar a Taré como el nombre de una familia que continuó por 205 años (Gn 11.32) o solamente como el nombre de un individuo. Si Taré era el nombre de una familia y los individuos Abraham, Nacor, y Harán nacieron todos en el año setenta de esa familia (Gn 11.26), entonces no sería tan difícil entender que Esteban tenía razón (Hch 7.4) al decir que Abraham salió de Harán a la edad de 75 años, después de la muerte de su padre individual, y que todavía la familia de Taré continuó otros 60 años en Harán.

Es mi convicción que en las genealogías de Génesis 5 y 11 tratamos principalmente de familias o dinastías. Pero también hay individuos en el relato. Tal como el Mesías se puede llamar «David» como un nombre propio de individuo, cualquier cabeza de dinastía se puede llamar como un individuo por el nombre de esa dinastía si el relato así lo sugiere. Parece claro que el Enoc particular que «anduvo con Dios» y cuya experiencia se resume en Hebreos 11.5 fue el individuo que llevó el nombre de Enoc en el tiempo de esa experiencia, pero no es más verosímil sostener que este individuo había vivido personalmente 365 años, que lo es sostener que David como un individuo será el Mesías (Éx 37.24), o que Jacob como individuo murió en Egipto y también personalmente salió de Egipto en el tiempo del Éxodo. En Génesis 5 Moisés presenta en forma de resumen la antigüedad remota. La declaración de que «Enoc caminó con Dios, después que engendró a Matusalem, trescientos años, y engendró hijos e hijas» probablemente puede significar que la dinastía de Enoc fue encabezada por hombres piadosos y fieles durante trescientos años hasta que la última cabeza de la línea experimentó la trasposición.

Es mi convicción que la fórmula usada en las genealogías de Génesis 5 y 11 y traducida a nuestra manera occidental de hablar se puede traducir propiamente así: «Después de tantos años de la dinastía de O, el progenitor de la dinastía P vino a la historia (probablemente como la cabeza de una subtribu o familia), pero la dinastía de O continuó ejerciendo la dirección por tantos años más hasta que esa dinastía se extinguió. La dinastía O puede haber sido seguida por un espacio de cualquier tipo, una edad de apostasía larga o corta, o sen-

cillamente otra familia o familias, pero sin importancia para los fines del relato. Después que la dinastía de O se extinguió, y después de cualquier lapso que pudiera haber ocurrido, la dinastía de P quedó en posición dirigente. Después de tantos años de la dinastía de P, el progenitor de la dinastía de Q apareció en la escena, pero la dinastía de P continuó a la cabeza por tantos años más hasta que la dinastía de P se extinguió. Puede haber o no un espacio entre las dinastías de P y Q, entre las dinastías de Q y R, etc.»

En otras palabras, creo que la interpretación más razonable de las genealogías de Génesis 5 y 11 nos requiere conocer (1) que los nombres son seleccionados sin ninguna indicación de espacios o ausencia de ellos, y (2) que la mayoría de los nombres, si no todos, son nombres de familias o dinastías, tanto como de individuos.

Si se reconocen estos dos hechos, aparece una lección espiritual que de otro modo no se ve. Creo que Moisés estaba tratando de impresionar al pueblo hebreo con el hecho de que ellos no eran el único pueblo en la tierra con que Dios había tenido que hacer. Dios ya había guardado vivos sus oráculos entre sus propios pueblos en la tierra por mucho tiempo antes de Abraham. «No se dejó a sí mismo sin testimonio» (Hch 14.17). «Dios no hace acepción de personas, sino que en toda nación se agrada del que le teme y hace justicia» (Hch 10.34,35).

Esta lección debe agradarnos hoy día cuando los hallazgos de los antropólogos parecen indicar que el hombre ha estado en la tierra mucho más tiempo del que habíamos pensado anteriormente. Teológicamente no tenemos interés directo en la cuestión de la antigüedad del hombre. Cualquiera que fuere el tiempo transcurrido desde que Dios creó al hombre en la tierra, cualquiera fuere desde que el hombre se corrompió a sí mismo y llegó a ser un pecador a los ojos de Dios, sin hacer en absoluto caso de la cuestión del tiempo, Dios ha tratado continuamente con la especie humana. El Cristo de Belén, nuestro Salvador personal y futuro Rey, es una figura cósmica que domina todas las edades de la eternidad, «y sus salidas son desde el principio, desde los días de la eternidad» (Miq 5.2).

LA VIDA HUMANA EN ESTA EDAD

I. EL HOMBRE GOBERNARÁ EL MUNDO

Nuestro estudio del punto de vista bíblico de la naturaleza del hombre, creado a la imagen de Dios, ha dejado en claro que el hombre fue y está destinado a tener dominio sobre toda la tierra y sus criaturas. Se ha mostrado que aunque por causa del pecado este destino no será realizado en esta edad (Heb 2.8,9), este dominio del hombre sobre la tierra debe ponerse delante de la especie humana como meta y norma. El mandamiento de gobernar la tierra, dado antes que el hombre llegara a ser un pecador (Gn 1.26ss), se repitió a Noé y a su posteridad después de la devastación causada por el diluvio (Gn 8.15-9.17), y después que la humanidad hubo llegado a ser una especie pecaminosa.

El temor al hombre habrá de ser ahora un aspecto de su gobierno sobre las otras criaturas, todas las cuales, se dice, son dadas a él, y entregadas en sus manos (Gn 9.2,3). Antes de la caída había una restricción, el árbol prohibido. Ahora hay una excepción notable al gobierno del hombre. Se le prohíbe estrictamente comer sangre (Gn 9.4). Esta restricción se relaciona en el contexto inmediato a lo sagrado de la vida humana; pero más que esto, las instrucciones rituales levíticas específicamente relacionan la prohibición en contra de comer sangre con la doctrina de la expiación: «Porque la vida de la carne en la sangre está, y yo os la he dado para hacer expiación sobre el altar por vuestras almas; y la misma sangre hará expiación de la persona» (Lev 17.11). En esta cita la palabra *nefesh* se traduce tanto «vida» como «alma». La misma palabra se usa para «vida» en la frase «carne con su vida, que es su sangre...» en Génesis 9.4, y la misma palabra se usa para «vida» en Isaías 53.10 en la frase «cuando haya puesto su vida en expiación por el pecado...»

La relación de la sangre, la vida, y el alma debe entenderse en el sentido más sencillo y obvio de las palabras. Mientras que el alma está en el cuerpo, el cuerpo está vivo. Puesto que la vida física se sostiene por la sangre, es la sangre lo que mantiene la relación del alma con el cuerpo. Cuando alguien muere por el derramamiento de

su sangre, al mismo tiempo su alma deja su cuerpo. Cristo murió por el derramamiento de su sangre en la cruz. Así su vida (*nefesh*) fue hecha una ofrenda por el pecado.

Parece no haber otra razón para la prohibición de comer sangre que las dos razones ya mencionadas, a saber, para enseñar lo sagrado de la vida humana y para enseñar el significado de la expiación en la cual Cristo iba a dar su vida, por el derramamiento de su sangre, para la salvación de nuestras almas.

Los términos de la comisión dada a Noé y a su posteridad, que el hombre tendría dominio sobre el mundo, parecen ser idénticos a la comisión dada a Adán, excepto por el hecho de que ahora el temor sería un aspecto del dominio del hombre en el mundo, y la prohibición de usar la sangre como alimento, y por el hecho de que el hombre ahora es un pecador.

Pero ahora la comisión de gobernar no se da ya en un fondo de inocencia y armonía sino contra uno de pecado y disensión. La tierra acaba de ser devastada y la especie humana casi aniquilada. El asesinato ocurrirá, y tiene que ser sancionado por la fuerza (Gn 9.20-27). Los hombres conspiran para desafiar al gobierno soberano de Dios (Gn 11.1-9).

Sin embargo, Dios mantiene la relación pactada con el hombre (Gn 9: 8-17). Dios guardó vivos sus oráculos por el llamado de Abraham (Gn 12.1-3; Ro 3.1,2), cuando parecía que el conocimiento de Dios perecería de la tierra. El hombre pecador no alcanzará el dominio completo sobre la tierra como vicerregente de Dios en esta edad, pero debe esforzarse por este dominio propuesto por Dios bajo una relación pactada, y alcanzará éxito en la medida que la providencia divina lo haga posible.

En la Parte IV en el estudio de escatología se hará patente que el Nuevo Testamento predice que nosotros reinaremos como reyes con Cristo en su reino futuro, y no en esta edad presente. Ahora estamos en este mundo en la posición de siervos y mayordomos.

Parece apropiado, desde el punto de vista bíblico, tomar aquel aspecto de la imagen de Dios en el hombre que se relaciona con su dominio sobre la tierra como clave para la interpretación de toda la doctrina bíblica de la cultura humana. Cuando nos preguntamos qué enseña la Biblia en cuanto a los aspectos mayores de la cultura humana, empezamos cada división principal de nuestra investigación con el pensamiento de que este aspecto de cultura es una parte del programa general de la providencia de Dios para el hombre en la

tierra. Se encontrará que cada actividad o institución mayor de la cultura humana es el tema de un cuerpo de enseñanza que contiene la Escritura. Se encontrará que cada una existe para que el hombre pueda vivir para la gloria de Dios, y que cada una llega a su culminación y clímax en el reino futuro de nuestro Señor Jesucristo.

II. SUBDIVISIONES PRINCIPALES, LAS CIENCIAS SOCIALES

Los departamentos de materias en nuestras universidades modernas no son una guía infalible para la clasificación de áreas de la verdad. Sin embargo, estas divisiones tienen el propósito de corresponder a áreas de realidad, y usualmente las divisiones son dignas del más cuidadoso pensamiento. Es costumbre clasificar las ciencias sociales como historia, antropología, sociología, economía, y ciencia política. No seguiré este bosquejo exactamente pero lo usaré como guía.

Me propongo delinear, en primer lugar, un resumen de la doctrina bíblica de la filosofía de la historia. Enseguida daré una declaración breve de ciertas relaciones del punto de vista bíblico del hombre a la ciencia moderna de la antropología, tanto física como cultural. En el campo de la sociología presentaré primero datos bíblicos sobre el tema de las culturas variables y las normas inmutables, éticas y teológicas. Después discutiré el punto de vista bíblico de la familia. El próximo tema será el punto de vista bíblico del estado. Esto será seguido por una sección sobre las doctrinas económicas de la Biblia.

Después de las divisiones que caben dentro del área general de las ciencias sociales, se concluirá esta sección con una discusión de la iglesia visible como una institución en el mando de los asuntos humanos, aunque distinta y separada en su naturaleza y funciones.

A. La filosofía bíblica de la historia

Es claro que la Biblia contiene una gran cantidad de historia, pero la presentación de materia histórica como tal no es nuestro propósito actual.

La materia histórica contenida en la Biblia se presenta en el curso teológico usual en los ramos de «Historia del Antiguo Testamento», «Vida de Cristo», «Historia apostólica». Desde el punto de vista de la teología sistemática y aquella subdivisión de la misma que estudia el concepto bíblico de la vida humana en el mundo actual, la historia tiene un tema en movimiento, y todos los eventos históricos tienen que ser considerados en relación a este movimiento. Desde el punto de vista de la teología general, el movido tema de la historia

puede ser llamado el propósito y plan de Dios para su creación. Hablando en forma más analítica, la filosofía bíblica de la historia empieza con los decretos eternos de Dios. Dios se propuso crear al hombre a su propia imagen, permitir que el hombre pecara, redimir un pueblo de entre la especie caída, y finalmente vindicar su propósito creativo por la consumación de su programa de redención en un complejo escatológico de sucesos y procesos. El movimiento completo de la historia, el programa redentor de Dios, incluye tanto las obras de providencia de Dios como sus actos milagrosos de intervención.

Será imposible tratar extensamente las diferentes filosofías no bíblicas de la historia, pero el estudiante hallará ventajoso hacer por lo menos una comparación general, tal como se encuentra en el artículo sobre «Historia» en la *Enciclopedia británica* (edición 1959) escrito por E. F. Jacob de la Universidad de Oxford y J. T. Shotwell de la Universidad de Columbia. Después de un relato interesante de los historiadores clásicos griegos y latinos y sus puntos de vista sobre la historia, se dice al lector: «Los siglos IV y V asistieron a una gran revolución en la historia de la historia. El pasado pagano cayó casi en olvido, y en su lugar el genio de Eusebio (c. 260-340 D.C.) estableció la historia de la fuerza mundial que lo había desplazado, el cristianismo; y [la historia de] aquella fracción de la humanidad de la cual surgió, los judíos.... El cristianismo tuvo una filosofía de la historia. Sus primeros apologistas trataron de mostrar cómo el mundo había seguido un plan divino en su larga preparación para la vida de Cristo. A partir de este hecho central de la historia, la humanidad debe continuar por guerras y sufrimiento hasta que se cumpla el plan divino en el día del juicio. Esta idea recibió su declaración clásica en la *Ciudad de Dios* de San Agustín». Esta filosofía de la historia, continúan Jacob y Shotwell, la filosofía que trazó todas las cosas de cualquier importancia a través de la iglesia hasta el tiempo de Cristo y después a través de la historia del judaísmo hasta la creación del mundo, prevaleció sobre toda la cultura occidental hasta tiempos comparativamente recientes.

Con el surgimiento de los modernos métodos científicos «el antiguo esquema «providencial» se desintegra ante un nuevo interés en las naciones «gentiles» a cuya alta cultura las fuentes hebreas dieron testimonio contra su voluntad». ¹

Otras filosofías de la historia tales como la dialéctica idealista de Hegel y la dialéctica materialista de Karl Marx han tratado de susti-

1 "History", *Enciclopedia británica*, (edición 1959).

tuir la filosofía de la providencia divina. La historia secular moderna generalmente está dominada por opiniones evolucionistas, pero las filosofías evolucionistas como tales no dan una norma de evaluación ni un sentido de propósito o meta. Algunos filósofos de la historia han propuesto la idea de un absoluto falta de propósito, pero no ha tenido aceptación. Las filosofías evolucionistas frecuentemente tratan de combinarse con alguna forma panteísta o aun teísta de finalidad. Ejemplo de una filosofía panteísta de la historia se encuentra en la teoría del *Elan Vital* de Bergson.

La *Breve historia del mundo* de H. G. Wells es popularmente evolucionista, y trata de mostrar que la «historia universal es al mismo tiempo algo más y algo menos que la suma de las historias nacionales a las cuales estamos acostumbrados». ² La *Decadencia de Occidente* por Oswald Spengler (la ed. alemana, julio, 1918) hizo que los estudiantes de la historia empezaran a pensar de una manera pesimista. La voluminosa obra de Arnold J. Toynbee *Estudio de la historia* (6 tomos, 1934) repasa y compara el surgimiento y la declinación de unas veinte civilizaciones diferentes. Por causa de esta y otras obras, algunos historiadores sostienen que no puede haber una filosofía cabal de la historia.

1. Argumentos contrarios

Debe quedar en claro al empezar la discusión de este tópico que no estamos pretendiendo establecer nuestro punto de vista humano de las cosas como un criterio de la apropiada filosofía de la historia. No podemos ver la historia como una totalidad desde nuestro punto de vista finito. La mente humana, sin embargo, puede propiamente preguntarse: ¿Hay algún tema, algún plan prevaleciente que dé material para una filosofía en que el hombre pueda ver la historia como una totalidad? Si esto es lo que los escritores seculares quieren decir con filosofía de la historia, no podemos hacer ninguna objeción. Ofrecemos, pues, la filosofía bíblica de la historia no como un logro de la especulación humana sobre los datos observables sino como el punto de vista divinamente revelado del programa de Dios. Inevitablemente este programa será comparado con las opiniones humanistas. Por eso es completamente apropiado que debamos tratar de contestar las opiniones que se presenten.

2 Vol. I, p. v.

2. El particularismo judío

Uno de los argumentos de más peso contra la filosofía bíblica de la historia es el hecho de que la corriente de la historia a través del pueblo judío hasta la iglesia cristiana es un hilo extremadamente delgado en el movimiento masivo de la cultura humana desde la antigüedad remota. El lector superficial de la Biblia, empezando tal vez con la presunción verídica de que los idólatras y los que rechazan a Cristo no están bajo el favor de Dios, pero interpretando este principio en un sentido sectario y angosto, podría llegar a la impresión errónea de que Dios tuvo muy poco que hacer con los múltiples pueblos del mundo antes del llamado de Abraham, y que desde Abraham a Jesús, Dios estuvo absorbido completamente en un pueblo insignificante en una tierra pequeña al extremo oriental del Mediterráneo, descuidando completamente los intereses espirituales de las naciones circunvecinas, por no decir nada de las culturas más remotas de la India, China, y el hasta entonces desconocido hemisferio occidental. Tal filosofía de la historia sería difícil de defender, especialmente si fuera verdad que «las fuentes hebreas dieron testimonio contra su voluntad» a la alta cultura de las naciones gentiles circunvecinas. Pero ¿es este el cuadro de la historia mundial que se presenta en la Biblia?

3. Historia particular en un horizonte cósmico

En primer lugar debe recordarse que la Biblia no pretende dar la historia del trato de Dios con todos los pueblos del mundo, sino una parte particular de la historia mundial en la cual los «oráculos de Dios» han sido preservados de una manera especial. La historia de una corriente limitada de las obras de la providencia de Dios no niega ni es contraria a la filosofía de la historia mundial como una entidad. *The History of the Church of Scotland* por Hetherington, aunque limitada en su alcance, ciertamente mantiene el tema de la providencia universal de Dios. La *Constitutional History of the Presbyterian Church in the U.S.A.* por Charles Hodge no es contraria a una filosofía omnicompreensiva de la historia de la providencia divina, sino que más bien la sostiene.

En añadidura a esto debe recordarse que hay cierta visión particularista de la historia que es esencial a la fe cristiana, y si se rechaza ese tipo de particularismo se rechaza también el cristianismo. Sin embargo, el particularismo de la Biblia no es de favoritismo social o geográfico. Son los nuestros los más vigorosamente denunciados. El Antiguo Testamento contiene cien veces más críticas de los

pecados e idolatrías de Israel que de los pecados de los paganos. El Nuevo Testamento cubre un período muy breve de la historia comparado con el Antiguo, pero, en proporción, hay mucho más énfasis sobre el pecado de los cristianos profesantes que sobre el pecado de los paganos cabales.

Tomando el curso de la historia eclesiástica desde los tiempos neotestamentarios, dentro del horizonte bien conocido de la cultura occidental, el cristianismo ha sido particularista, no por ignorancia ni por falta de atención a los movimientos no cristianos, sino por una conciencia especial de las faltas de la cristiandad. La filosofía particularista de la historia expuesta en la Biblia no es la de desconocer los vastos movimientos y situaciones históricas fuera de la corriente principal de la historia de la revelación bíblica, sino es el particularismo de la salvación de un «remanente» de entre la masa de la bien conocida humanidad que «no quisieron tener a Dios en su conocimiento» (Ro 1.28, V.M.).

4. El punto de vista bíblico fuera de la corriente judío-cristiana

¿Qué dice, pues, la Biblia acerca de otras culturas y otras corrientes de la historia dentro de la providencia divina? Yo he sugerido más arriba que en las genealogías de Génesis 5 y 11 Moisés tenía el propósito de mostrar al pueblo judío el hecho de que Dios había estado ocupado con numerosas familias, dinastías, y razas por un largo período de tiempo. Esta sugerencia está en armonía con otros aspectos del libro de Génesis que presumen la universalidad de la providencia de Dios.

Jehová habla directamente a Faraón (Gn 12.17) y a Abimelec (Gn 20.3). Conspicuo en esta consideración es el relato de la reunión de Abraham con Melquisedec (Gn 14.18-20; Heb 5.10; 7.1-17). La misma escasez de detalles en este relato indica que el trato de Dios con otros pueblos fue algo que se dio por sentado. Melquisedec era un rey y un «sacerdote del Dios Altísimo». Abraham lo reconoció como superior en rango; y la Epístola a los Hebreos lo hace a él el tipo del sacerdocio de Cristo, más bien que a Aarón.

La enigmática figura de Balaam en Números 22.31 y mencionado en otras partes de las Escrituras indica claramente que Jehová no era considerado como solamente el Dios de los judíos.

La profecía de Jonás se reconoce generalmente como evidencia de que Jehová era considerado como el Dios de toda la tierra y no

solamente de los judíos. Amós se destaca por su presentación de la providencia mundial de Jehová. No sólo en los capítulos 1 y 2 presentó a Jehová como supremo sobre todas las naciones circunvecinas, sino que Jehová es el Dios de los etíopes, y tal como sacó a Israel de Egipto, así también trajo a los filisteos de Caftor y a los sirios de Kir (Am 9.7).

Algunos piensan que el libro de Job, que describe el culto a Jehová en términos patriarcales y no en términos levíticos, es un reflejo de la adoración a Jehová en Edom.

En el Nuevo Testamento, los magos que vinieron a adorar a Cristo al tiempo de su nacimiento ofrecen evidencia adicional de que, aunque la historia bíblica ocurre mayormente de Palestina, el Dios de los judíos es no obstante el Dios de todos los pueblos.

La Epístola a los Romanos arraiga profundamente en la historia la doctrina de la soberanía universal de Dios. Pablo argumenta enérgicamente que la razón por la cual los hombres se encuentran en las tinieblas de la idolatría pagana es que han dado la espalda a la revelación que tenían. La luz de la naturaleza es suficiente para que los idólatras «no tengan excusa» (Ro 1.18-32). Cita el salmo 19 que declara que el testimonio teísta de la naturaleza ha salido por toda la tierra (Ro 10.18). Pablo pregunta: «¿Es Dios solamente Dios de los judíos? ¿No es también Dios de los gentiles? Ciertamente, también de los gentiles» (Ro 3.29). Estas palabras con todo su contexto son el *reductio ad absurdum* de la alegación de particularismo judío.

Él libro de los Hechos presenta a Pedro, en la casa de Cornelio, como uno que reconoce la providencia divina universal: «Entonces Pedro, abriendo la boca, dijo: En verdad comprendo que Dios no hace acepción de personas, sino que en toda nación se agrada del que le teme y hace justicia» (Hch 10.34,35). El Dios que Pablo predicó en sus viajes misioneros es «el Dios vivo que hizo el cielo y la tierra, el mar y todo lo que en ellos hay. En las edades pasadas él ha dejado a todas las gentes andar en sus propios caminos; si bien no se dejó a sí mismo sin testimonio, haciendo bien, dándonos lluvias del cielo y tiempos fructíferos, llenando de sustento y de alegría nuestros corazones»(Hch 14.15-17).

He mencionado solamente unas pocas de las evidencias que indican que la filosofía de la historia contenida en la Biblia es la de la providencia universal de Dios y no solamente la del particularismo judío. Cuando consideramos además las muchas referencias al esparcimiento del evangelio por las naciones del mundo y la misión del

Mesías a las naciones, como está narrado, por ejemplo, en pasajes proféticos tales como Isaías 2.14, es correcto decir que los profetas del Antiguo Testamento tanto como los apóstoles del Nuevo Testamento estuvieron no menos conscientes de la providencia universal de Dios que el pastor más interesado en misiones universales en una iglesia verdaderamente bíblica de nuestros días.

5. La dificultad de la encarnación

Otra objeción a la filosofía bíblica de la historia es la particularidad de la encarnación, la vida, la muerte, y la resurrección de Jesús, y la exigencia de que todos los hombres en todo lugar deben creer en él y aceptar su obra expiatoria para ser salvos.

Esto es algo que el cristianismo no puede abandonar sin dejar de existir completamente. «No hay otro nombre bajo el cielo dado a los hombres en que podamos ser salvos» (Hch 4.12). «Porque nadie puede poner otro fundamento que el que está puesto, el cual es Jesucristo» (1 Co 3.11). La expiación por medio de la cruz de Cristo se representa inequívocamente como un acontecimiento hecho de una vez por todas. «Sabiendo que Cristo, habiendo resucitado de los muertos, ya no muere; la muerte no se enseñorea más de él. Porque en cuanto murió, al pecado murió una vez por todas; mas en cuanto vive, para Dios vive» (Ro 6.9-10).

6. La objeción de Kant

Kant objeta varias veces a esta doctrina en *La religión dentro de los límites de sólo la razón*. Hay una veintena de referencias a Cristo, varias al Hijo de Dios, y varias al Cristo como el arquetipo». Pero él ve solamente un valor limitado y ninguna finalidad en cualquier religión que se base sobre eventos verificables en la historia. En la traducción al inglés de Green y Hudson ³ (p. 119ss), Kant habla de Cristo como el «Maestro del evangelio [que] se anunció a sí mismo como un embajador del cielo». Da algunos de los puntos sobresalientes de la obra de Cristo en la tierra. Omitiendo la resurrección y ascensión de Cristo, Kant continúa: «Después que él hubo dado en su propia persona, por preceptos y sufrimientos incluso hasta una muerte meritoria pero no merecida, un ejemplo conformando el Arquetipo de una humanidad que tan solo agrada a Dios, se le presenta como volviendo al cielo de donde vino. Dejó tras sí, de palabra, su último

3 Manuel Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone* (Harper, 1960).

testamento; y confiando en el poder de la memoria de su mérito, enseñanza, y ejemplo [*sic*] pudo decir que él (el ideal de lo humano agradable a Dios) «estaría todavía con sus discípulos, aun hasta el fin del mundo». En estas palabras tenemos un salvador espiritualizado, apropiado solamente para la razón práctica y pura de Kant.

Kant presenta su idea de un «Relato histórico del establecimiento gradual de la soberanía del principio del bien en la tierra» en la sección de donde hemos tomado la cita anterior.⁴ Kant tiene lugar en su idea de la historia idealizada para una Biblia e iglesia espiritualizada, y aun un tipo de credo de autosalvación. «Tiene que inculcarse con cuidado y repetidamente que la verdadera religión consiste no en el conocer o considerar lo que Dios hace o ha hecho para nuestra salvación, sino en lo que nosotros tenemos que hacer para merecerla».⁵

Del cristianismo histórico basado en transacciones literales que Dios ha realizado en el mundo del espacio-tiempo, Kant dice: «Si fuera una cuestión de creencia histórica ... esta doctrina en verdad necesitaría una verificación por medio de milagros.... Cada fe que, como una fe histórica, se basa en libros, necesita para su seguridad un público culto para quien puede ser controlada por escritores que vivieron en aquellos tiempos.... La fe pura de la razón en contraste, no necesita tal autenticidad documentaria...»⁶

La objeción de Kant de que una revelación escrita requeriría un público instruido es una exageración, por decir lo menos. Compárese la *Confesión de Westminster*, cap. 1, sec. 7: «Las cosas que necesariamente deben saberse, creerse, y guardarse para conseguir la salvación, se proponen y declaran en uno u otro lugar de las Escrituras, de tal manera que no sólo los eruditos, sino los que no lo son, pueden adquirir un conocimiento suficiente de tales cosas por el debido uso de los medios ordinarios».

Una objeción muy similar a la de Kant se expresa frecuentemente en forma popular: «No es justo que Dios haga depender la salvación eterna de millones sobre millones de personas sobre el conocimiento y aceptación de unos pocos hechos determinados, de los cuales ellos nunca han oído».

4 Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, Libro III, División 2.

5 Kant, *Religion*, p. 123.

6 Kant, *Religion*, p. 120.

7. Cristo una figura cósmica

Se puede admitir que algunas personas que creen en la Biblia a veces se han expresado torpemente en términos que podrían justificar tal crítica, pero debe quedar en claro que la objeción se basa en una distorsión y no en una presentación correcta de la idea bíblica de la historia. El creyente más ingenuo dirá fácilmente, «Abraham era un cristiano», y señalará las palabras de Jesús: «Abraham vuestro padre se gozó de que había de ver mi día; y lo vio, y se gozó.... Antes que Abraham fuese, yo soy» (Jn 8.56,58).

El más sencillo creyente laico no siente ningún sentido de anacronismo con el dicho de que Moisés hizo su elección «escogiendo antes padecer aflicción con el pueblo de Dios, que gozar de las delicias pasajeras del pecado, estimando por mayor riqueza el vituperio de Cristo que los tesoros de Egipto» (Heb 11.25,26 V.M., *ton Aiguptou thesauron*). Es presunción natural de todo aquel cuyos pensamientos estén impregnados de la idea bíblica de los asuntos humanos que Moisés escogió el vituperio de Cristo, y que Cristo estuvo en el Antiguo Testamento (cf. 1 Co 10.4 «la Roca era Cristo»). Hay muy poca duda de que Judas quería decir que fue Cristo quien rescató a un pueblo de Egipto. La mayoría de los textos de Judas 5 rezan: «El Señor, habiendo salvado al pueblo sacándolo de Egipto», y esto es una referencia natural a Cristo; pero se encuentra en Vaticanus evidencia manuscrita bastante marcada para la variante «Jesús» en lugar de «Señor».

El Cristo de la Biblia es una figura de proporciones cósmicas que llena todo tiempo y aparece en todos los lugares. Cristo no empezó a existir cuando nació en Belén. «Sus salidas son desde el principio, desde los días de la eternidad» (Miq 5.2). Abraham, Moisés, David, Isaías, todos fueron salvos por fe en la expiación de Jesucristo. Lo mismo es verdad en cuanto a Job en la tierra de Uz, y a Adad Nirari III (811-782 A.C.), quien era rey de Nínive cuando predicó Jonás; a Naaman el sirio (2 R 5); a los magos que vinieron del oriente para adorar a Cristo cuando nació. Si el testimonio de Nabucodonosor (Dn 2.47; 4.37 etc.) indica verdadera fe (y de esto por supuesto Dios sólo puede ser el juez), entonces Cristo fue el Salvador de Nabucodonosor también.

Eruditos que creen en la Biblia sostienen la opinión de que Sócrates, en su testimonio de la «Voz de Dios» que le guiaba, estaba dando testimonio genuino de Cristo, el eterno *Logos* de Dios. Esta fase de la vida de Sócrates es discutida en extenso por Harold

Williamson en la introducción a su edición de la *Apología de Platón*.⁷ Williamson hace referencia a una edición de la *Apología* por J. Riddell (1861) en la cual todos los pasajes pertinentes han sido coleccionados, y Williamson da la lista de los mismos. No quisiera hacer una declaración dogmática al efecto de que Cristo habló a Sócrates y que Sócrates escuchó y creyó, pero lo considero una verdadera posibilidad.

Hay razón para creer que la presencia viva de la Segunda Persona de la Trinidad, la Luz «que alumbra a todo hombre», y la presencia viva del Espíritu Santo quien, según la promesa de Cristo, «convencerá al mundo», operan en las porciones más entenebrecidas del mundo. Yo no digo que los hombres se salven sin el evangelio. Eso sería completamente contrario a la Biblia; pero sí, digo que Cristo, la Segunda Persona de la Trinidad, y el Espíritu Santo, la Tercera Persona de la Trinidad, en adición a la luz de la naturaleza (Ro 1.20) se comunican con las almas perdidas en maneras que la inteligencia humana no puede conectar con la corriente principal de la revelación en la tradición judío-cristiana. No debemos suponer que Cornelio (Hch 10) hubiese nacido de nuevo antes de la visita de Pedro; pero ciertamente debe estar claro que fue convencido de pecado y traído al punto en que estaba listo a creer, antes de oír el evangelio por primera vez.

Ciertas historias misioneras que yo no he tenido la oportunidad de verificar, pero que creo están en armonía con las Escrituras, justifican el mismo análisis. Cierta fabricante de imágenes en el interior de Tailandia hace muchos años se convenció de que su mano era mayor que los ídolos que él hacía; dejó su oficio, y empezó a adorar al «Dios que hizo mis manos». De una manera muy extraña e inesperada unos misioneros encontraron a este hombre, le predicaron el evangelio, y él se salvó. Una pequeña tribu en el Sudán se convenció de que sus ídolos y fetiches no eran dioses. Empezaron a reunirse todos los días al mediodía a adorar al Dios que hizo el sol. Otra vez, por rara coincidencia, algunos misioneros encontraron a esta gente en el mismo acto de la adoración, les predicaron el evangelio y ellos aceptaron a Cristo como su Salvador. Se dice que hay experiencias similares en la vida de David Brainerd en su obra entre los indios, aunque no puedo encontrar una indicación clara de esto en el relato de la vida de Brainerd por Jonatán Edwards.

Tenemos que recordar que la Biblia no presenta su filosofía de la historia como si la historia fuera impersonal o automática. No debe-

7 Plato, *Apology*, ed. Harold Williamson (1934), introducción.

mos desestimar la superintendencia personal de Dios sobre todos los procesos históricos. Tenemos que reconocer que esta intervención particular de Dios siempre se da por sentada a través de la Biblia. «El viento sopla de donde quiere, y oyes su sonido; mas ni sabes de donde viene, ni a donde va, así es todo aquel que es nacido del Espíritu» (Jn 3.8). La Biblia enseña claramente que Dios tiene sus escogidos en cada raza e idioma y tribu en todo el mundo. Se enseña claramente que quien quiera que esté eternamente perdido, está perdido debido a su rechazo de la gracia de Dios en Cristo. «Porque no ha creído en el nombre del unigénito Hijo de Dios» (Jn 3.18).

Cuando leemos que la Segunda Persona de la Trinidad es declarada como la «luz... que alumbra a todo hombre» (Jn 1.9) y que Cristo prometió que el Espíritu Santo «convencerá al mundo» y específicamente que convencerá al mundo de pecado por no creer en Cristo (Jn 16.8-11), debemos tener en mente la providencia personal de Dios. Ni un gorrión cae sin su conocimiento.

Mi convicción personal es que cada individuo de la especie humana es en algunos términos confrontado con la gracia de Dios en Cristo, como lo fue Abraham. En esta opinión francamente confieso que voy más allá de cualquier declaración dogmática posible basada en cualquier enseñanza explícita de la Biblia. Yo creo, sin embargo, que esta opinión está enteramente de acuerdo con todo lo que la Biblia enseña, y que eso está sugerido en muchos pasajes bíblicos como un elemento en la filosofía bíblica de la historia.

Podemos declarar confiadamente que de todo el mundo, de los lugares más oscuros, tanto como de las regiones en que la luz del evangelio ha sido claramente conocida, nuestro Dios salvará a sus escogidos. Nuestro Salvador personal no es un proceso automático sino es el gran pastor de las ovejas. Donde él, por el Espíritu Santo, haya traído a algunos de sus elegidos al punto de convicción y disposición a aceptar el evangelio, él actuará, por procesos que pueden ser desconocidos para nosotros, para traer la luz del conocimiento de la gracia de Dios a tal persona.

Siempre tenemos que recordar claramente que el método revelado, el método normal por el cual el evangelio ha de llegar a los perdidos, es por medio de testigos renacidos, predicando y esparciendo la Palabra escrita. Sin embargo, los procedimientos por los cuales se da a conocer la gracia de Dios, y por los cuales las almas en tinieblas llegan a la convicción, no son enteramente visibles y abiertos al ojo humano. Nuestro Dios es el Dios de todo el mundo y todas las eda-

des. Al presentar y defender la filosofía bíblica de la historia, no necesitamos experimentar la menor perturbación en cuanto al particularismo de la doctrina de la salvación por la expiación de Cristo, y por él sólo, porque nuestro Cristo es una figura cósmica. Él es el eterno y omnipresente Hijo de Dios.

8. La edad de oro

Es característica de las principales filosofías religiosas el dedicar considerable atención al concepto de una «edad de oro». Las filosofías paganas generalmente postulan la edad de oro en el pasado. No obstante, esto no es característico de todo pensamiento no bíblico. Las utopías de la antigüedad clásica y de siglos más recientes en Europa Occidental se han postulado en el futuro. En el pasado reciente la filosofía marxista ha propuesto la idea de una edad de oro que será establecida por procesos económicos inevitables mediante la «revolución proletaria». El marxismo ha sido ateo en sus expresiones principales. La esperanza del marxismo se basa en un punto de vista optimista de las fuerzas ciegas de la naturaleza.

En su filosofía bíblica de la historia, el cristianismo ofrece una perspectiva de una «edad de oro», pero el cristianismo difiere de otros sistemas en que la edad de oro no se establecerá mediante procesos naturales o por programas humanistas, sino por la intervención personal de Dios en la segunda venida de Jesucristo, para establecer su reino visible sobre la tierra y efectuar una edad de bienaventuranza en la cual el propósito creativo y el programa redentor de Dios llegarán a su vindicación y consumación completa.

9. Realismo histórico

Quiero concluir la discusión de la filosofía bíblica de la historia poniendo de relieve el hecho de que la fe cristiana está íntimamente entrelazada y ligada con los hechos de la historia mundial considerados de manera realista. Nuestros teólogos filosóficos contemporáneos en Alemania tienen la costumbre de hacer una distinción entre la historia como *Historie* y la historia como *Geschichte*. Por el primero de estos términos parecen significar una secuencia de eventos literales y objetivos considerados desde el punto de vista realista. Por el segundo término parecen sugerir un punto de vista más o menos elevado, pero ficticio o aun mitológico, de las historias de la antigüedad. A los primeros relatos de la Biblia, llaman *saga*. La tendencia general de la así llamada neoortodoxia es la de divorciar el cristianismo

de los hechos literales e históricos. No podemos insistir demasiado en que esta tendencia tiende a destruir el cristianismo completamente y a sustituir «otro evangelio» en el lugar del evangelio. «Si Cristo no resucitó, vana es entonces nuestra predicación, vana es también vuestra fe» (1 Co 15. 14). Si el cristianismo no es real, histórica y literalmente verdad en el sentido realista de la *Historie*, entonces «somos los más dignos de conmiseración de todos los hombres» (1 Co 15.19).

Recalcar la historicidad realista del cristianismo implica que nuestro mensaje del evangelio puede estar sujeto a ataques de la crítica histórica. Tal es ciertamente el caso, y en nuestra proclamación de la fe cristiana no pedimos exención de los problemas crítico-históricos. Los cristianos tienen que estar siempre listos para dar razón de la esperanza que hay en ellos (1 P 3.15). Aunque el cristianismo no depende de un público educado, un ministerio educado es capaz de realizar grandes servicios para la propagación del evangelio. Los ataques críticos a la Biblia y al punto de vista cristiano de la historia a la larga siempre han resultado ser una bendición, pues tales ataques siempre han hecho que los eruditos cristianos aprecien y entiendan mejor la palabra de Dios al tener que estudiarla más profundamente. El cristianismo es una fe histórica y provee los datos para la filosofía de la historia revelada y presentada en la Biblia.

10. Resumen

Hemos considerado ciertas objeciones al particularismo del punto de vista bíblico de la historia, incluyendo el particularismo de la historia judaica y el del plan de salvación. No hemos negado que Dios ha estado obrando de una manera particular en la tradición judío-cristiana. Esta es la corriente principal de su programa redentor. Hemos puesto de relieve el hecho de que la Biblia presenta el programa redentor de Dios como realizado sólo en y mediante la persona y obra de Jesucristo. Además, hemos mostrado que la serie de eventos particulares por los cuales, según la Biblia, el programa redentor de Dios ha estado desarrollándose, están basados en la soberanía personal y universal de Dios y el alcance universal de su oferta de gracia.

Hemos mostrado que el punto de vista bíblico de la historia presume que Dios ha creado la raza humana con un propósito; que él permitió entrar el mal moral por un acto voluntario y libre del hombre como agente moral; y que, contra un fondo de corrupción moral, Dios ha elegido redimir un pueblo por su gracia.

La meta de la historia, la consumación del reino de Cristo, será una parte principal de nuestro estudio en el próximo tomo bajo el

título de escatología. Sin embargo, es necesario que se aclare, en este punto de la discusión de la filosofía bíblica de la historia, que la Biblia desde el principio hasta el fin presume una meta y consumación en las cuales el programa redentor de Dios será vindicado completamente en la tierra en el reino visible de Cristo.

B. El punto de vista bíblico de la antropología cultural y física

La palabra antropología tiene dos significados distintos. En teología es un término bien establecido para designar el punto de vista bíblico del hombre como hecho a la imagen de Dios, y como pecador. La antropología bíblica, o teológica, es el tema de la Parte II. En el curso universitario, antropología es el nombre de una ciencia especializada de origen algo reciente, ciencia que tiene un lugar en la clasificación común como una de las cinco principales ciencias sociales. En este sentido de la palabra, antropología es el estudio del hombre como hombre, y se subdivide comúnmente en antropología física y antropología cultural. En cada una de estas subdivisiones hay enseñanzas bíblicas importantes.

1. Antropología física

a. De un linaje

No solamente en el relato de la creación en Génesis sino en toda la Biblia se presume siempre que la humanidad tuvo su origen en una pareja humana, Adán y Eva. Las palabras de Pablo sobre este tema mientras habla a los filósofos del Areópago no son nada nuevo y no difieren de la presunción común de los escritores bíblicos. Hablando de Dios como el creador de todas las cosas, Pablo dice: «Y de una sangre ha hecho todo el linaje de los hombres, para que habiten sobre 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 hallarle, aunque ciertamente no está lejos de cada uno de nosotros» (Hch 17.26,27).

Que Dios ha hecho a todos los hombres «de una» es una referencia clara al relato de la creación en Génesis. Nótese que la palabra «sangre» no aparece en los mejores manuscritos, nada añade al pensamiento. Dios hizo a todos los hombres de un linaje, de una semilla, de un tipo. La misma expresión se encuentra en Hebreos 2.11, donde se refiere a Cristo: «Porque el que santifica y los que son santificados, de uno son todos». La unidad de Cristo se declara más claramente en los

versículos que siguen, especialmente en el 14 y el 16: «Por cuanto los hijos participaron de carne y sangre, él también participó de lo mismo.... Porque ciertamente no tomó para sí mismo [la naturaleza] de ángeles, sino tomó para sí mismo [la naturaleza] de la simiente de Abraham» [traducción del autor]. La unidad de Cristo con sus hermanos se especifica aquí como una unidad «de carne y sangre».

La unidad fisiológica de la raza humana descendida de Adán no es una mera insignificancia en el sistema bíblico de doctrina. Si no somos todos de un linaje, como se ha demostrado claramente en la discusión de la caída del hombre, entonces no sólo el relato de Génesis queda desacreditado por completo, sino que la expiación de Cristo, que el obró en su naturaleza humana, pura y perfecta, ha perdido su significado para nosotros.

La referencia a que los límites de las naciones fueron establecidos por Dios alude a pasajes del Antiguo Testamento tales como Deuteronomio 32.8,9: «Cuando el Altísimo hizo heredar a las naciones, cuando hizo dividir a los hijos de los hombres, estableció los límites de los pueblos según el número de los hijos de Israel. Porque la porción de Jehová es su pueblo; Jacob la heredad que le tocó». Compárese Salmo 74.16,17: «Tuyo es el día, tuya también es la noche; tú estableciste la luna y el sol. Tú fijaste todos los términos de la tierra; el verano y el invierno tú los formaste».

Pablo en su discurso ante el Areópago declara explícitamente el propósito por el cual Dios ha establecido las estaciones y los límites de las naciones, esto es, que los hombres sean estimulados a buscar a Dios. Hay un plan manifiesto de la providencia en el progreso geográfico del evangelio de nación a nación a medida que el programa misionero se desarrolla. Las palabras de Pablo acerca de los límites de las naciones «para que busquen a Dios» pueden reflejar su conocimiento de los problemas geográficos en una experiencia tal como la que se narra en Hechos 16.6-10. Pablo encontró lugar tras lugar de Asia Menor cerrado a su mensaje. Era el tiempo establecido por Dios para que el evangelio pasara al occidente, a Macedonia.

Es lástima que los segregacionistas hayan distorsionado las palabras de Hechos 17.26,27 para favorecer su punto de vista de las diferencias raciales. La Escritura nunca enseña que Dios ha hecho los límites de los diferentes pueblos inflexibles e inmutables. Al contrario, en Job 12.23 se declara explícitamente: «Él multiplica las naciones y él las destruye; esparce a las naciones, y las vuelve a reunir». Nos hemos referido anteriormente a Amós 9.7, donde el profe-

ta declara que Dios ha causado la migración de los Filisteos de Caftor y de los Sirios desde Kir. La Biblia luego enseña un hecho sobresaliente de la antropología física, a saber, que todos los hombres han descendido de un antepasado común.

Existe bastante evidencia para afirmar este punto de vista. La fertilidad interracial es un hecho bien conocido. La norma común del proceso de la madurez desde la infancia a la vejez parece significativa. El alcance común de la inteligencia general y las capacidades psicológicas señala en la misma dirección. No hay datos disponibles de pruebas psicológicas científicas para los promedios de razas en conjunto, pero es un hecho bien conocido que en todas las razas se encuentran individuos de inteligencia sobresaliente. Los diferentes tipos de sangre, distinguidos cuidadosamente en casos que requieren transfusiones, se encuentran en todas las razas.

b. Tipos humanos diferentes

Si la Biblia enseña tan claramente que la raza humana es una, ¿qué podemos decir de los diferentes tipos de seres humanos hallados en el estudio de la arqueología humana? Hay vestigios definitivamente humanos que difieren notablemente de los seres humanos que ahora viven en la tierra.

Sería enteramente inapropiado para este texto de teología tratar de entrar en detalles sobre la cuestión de las diferencias humanas. Nos interesa la antropología física solamente hasta donde toca a la teología sistemática. En breve, la posición de antropólogos competentes con quienes yo he dialogado es que las diferencias entre los restos humanos fósiles y los seres humanos que ahora viven en la tierra no son más grandes que las diferencias entre tipos de seres humanos que actualmente viven. Ciertas ramas de la raza humana evidentemente se han extinguido, y puede ser que sus peculiaridades no se hayan duplicado entre los que han sobrevivido, pero sus diferencias de los que han sobrevivido no son de un grado mayor que los grados de diferencia de estos entre sí.

Mientras escribo, las revistas populares traen informes del descubrimiento de restos de seres humanos muy pequeños y de gran antigüedad, cuya capacidad craneal es más pequeña que la del promedio del ser humano. Estos restos de esqueletos son definitivamente humanos y con ellos se encontraron herramientas. Las medidas craneales pequeñas son sorprendentes, puesto que entre las razas altas y bajas que ahora viven, la capacidad craneal no parece variar

con la estatura. Los pigmeos de África tienen una capacidad craneal dentro de lo normal.

Sin embargo, hay numerosos casos de enanos cuyas proporciones del esqueleto, incluso la cabeza son normales. Es decir, el tamaño de la cabeza corresponde al tamaño pequeño de lo demás del esqueleto. Algunos de ellos han sido individuos bien dotados intelectualmente. El Dr. Richard L. Landau, profesor asociado de medicina en la Universidad de Chicago, escribiendo sobre «enanismo» en la *Enciclopedia británica*⁸ dice de «los enanos genéticos o primordiales»: «Las proporciones esqueléticas son normales y la maduración sexual no es retrasada». En el mismo tomo el artículo sin firma sobre «enanismo» da los nombres y las historias de un número considerable de enanos cuyas proporciones esqueléticas fueron normales. Algunos de ellos fueron individuos de alta inteligencia. Estos hechos demuestran por lo menos que un esqueleto pequeño con una capacidad craneal proporcionalmente pequeña no necesariamente clasifica los restos como subhumanos si hay evidencias, tales como el uso de herramientas, que muestran que fueron humanos.

Los enanos o enanillos mencionados arriba se tienen como habiendo sido hijos de padres normales. Muchos de ellos tuvieron hijos, algunos de los cuales fueron de estatura normal. No hay evidencia de que el enanismo sea hereditario en tal grado que daría origen a una raza de enanos de proporciones esqueléticas normales y capacidad craneal correspondiente. Pero que tal pueda haber sido el caso difícilmente puede negarse.

Concluimos por lo tanto que no hay datos conocidos en el campo de la antropología física que no estén en armonía con la doctrina bíblica de la unidad fisiológica de la raza humana. Por el contrario, hay mucha evidencia en favor de dicha unidad.

2. El punto de vista bíblico de la antropología cultural

a. La cultura antes de la caída

Los relatos bíblicos del origen humano dan por sentada cierta provisión de cultura en el comienzo de la especie humana. En efecto, puesto que suponemos que el hombre fue una creación especial de Dios, y habida cuenta del gran vacío biocultural que se observa entre el hombre y los animales, parecería evidente que la primera pareja humana tal vez no podría haber sobrevivido sin al menos algunos

8 Edición de 1959.

elementos de lo que llamamos cultura humana. El poder comunicarse por medio del lenguaje sería naturalmente uno de los aspectos necesarios de la cultura para la supervivencia humana. La Biblia da por sentado que el hombre desde los primeros tiempos fue capaz de recibir comunicación de Dios, y que el hombre y la mujer fueron capaces de usar el lenguaje. Es interesante notar que algunos de los más destacados especialistas en lingüística, escribiendo desde un punto de vista no bíblico, han encontrado imposible explicar el origen del idioma sobre una base naturalista. Wilbur Marshall Urban, en su famosa obra *Language and Reality*, discute «El origen del lenguaje» (pp. 71-84). Se presenta una variedad de teorías naturalistas con adecuadas referencias bibliográficas. Urban empieza su conclusión (pp. 82ss) con una cita de «una reseña de un libro reciente sobre el lenguaje humano»: «En el libro de Génesis, el lenguaje se da sabiamente por sentado. Adán sencillamente dio nombres a los animales. El autor de Génesis tenía razón...» Urban continúa: «Es... muy significativo descubrir que las suposiciones sobre las cuales están basadas las actuales evaluaciones [naturalistas] encuentran poco apoyo en la lingüística del día de hoy. La posibilidad de desarrollar la lingüística de la no lingüística, el lenguaje humano del grito de los animales, en vez de aproximarse más, ahora es más remota que nunca. La noción del lenguaje como un *Urphenomen* (alemán = «fenómeno original»), como esencialmente humano y no instintivo, se ha asentado más o menos firmemente en la ciencia lingüística. De la misma manera la concepción costumbrista y práctica de las funciones del lenguaje son reconocidas por lo que son: como interferencias de una metafísica naturalista más bien que como el resultado de un estudio del lenguaje en su carácter y función intrínseca.... El problema es ... si los procesos naturales, en el mismo sentido en que son concebidos por las ciencias naturales, son aplicables al fenómeno del lenguaje. Esto ya lo hemos visto negado por una gran parte de la ciencia lingüística. En cuanto a los transcendentalistas ... el misterio ... es más bien un resultado de un aumento del conocimiento de lo que realmente es el lenguaje.... El misterio, sí, aun el milagro del lenguaje, con la entera maravilla de la comunicación inteligible, puede ser entendido solamente sobre la base de conjeturas transcendentales».

Urban no escribe desde el punto de vista de uno que cree en la autoridad de la Biblia. Yo he discutido en otra parte su posición teológica y metafísica. Su conclusión de que el origen del lenguaje puede explicarse solamente por conjeturas «transcendentales» (nosotros debiéramos decir «sobrenaturales») es todavía más significativa.

El lenguaje es un elemento de cultura que se da por sentado en el relato bíblico al comienzo de la raza humana, lenguaje suficiente para transmitir el intercambio de ideas entre Dios y el hombre, y entre el hombre y la mujer, como se expone en los capítulos segundo y tercero de Génesis. Esas ideas no necesitarían un lenguaje de compleja estructura, pero sí de la habilidad para comprender y hacer frases. Como Urban ha sugerido, «es probable que las frases y otras unidades más extensas vinieran primero» en la historia del lenguaje, y que la diferenciación detallada en palabras sueltas fuera el resultado del análisis. Esta opinión, dice Urban, «está más en armonía con la idea actual de la primacía de Gestalten y de elementos como resultado del análisis». ⁹ El nombramiento de las criaturas como se describe en Génesis 2.19,20 está relacionado no solamente con el lenguaje sino también con otros aspectos de la cultura. Leemos: «Jehová Dios formó, pues, de la tierra toda bestia del campo y toda ave de los cielos, y las trajo a Adán para que viese cómo las había de llamar; y todo lo que Adán llamó a los animales vivientes, ese es su nombre. Y puso Adán nombre a toda bestia y ave de los cielos y a todo ganado del campo» (Gn 2.19,20).

Es posible, por supuesto, leer esas palabras con un estrecho ángulo mental y tomarlas como una historia para contarla a los niños: «¿Por qué le decimos perro a un perro?» Respuesta: «Porque Adán llamó perro a un perro y eso es lo que es un perro». Me permito decir que una interpretación tal es completamente contraria al contexto literario y al fondo histórico de Moisés y del pueblo hebreo después del tiempo de Moisés. Si el propósito de esta porción del relato de Génesis fue para explicar los nombres comunes de los animales, ciertamente esperaríamos que el relato diría qué idioma usó Adán al poner los nombres. Moisés, y todo hebreo de ese tiempo en adelante, sabía perfectamente bien que los animales tienen diferentes nombres en los diferentes idiomas.

Deberíamos recordar también que en el uso hebreo, poner un nombre significaba más de lo que significaría en español moderno (o inglés); significaba dar la característica esencial de la cosa nombrada, o clasificarla. Yo creo que Moisés quiso indicar con estas palabras que Dios, en el Jardín del Edén, mandó al hombre que empezara un estudio de la naturaleza. El nombramiento de los animales puede también sugerir el comienzo de la ganadería. Compárese Génesis 4.2.

9 Wilbur Marshall Urban, *Language and Reality* [El lenguaje y la realidad], p. 75.

El lector reconocerá que la palabra «toda» en un contexto de esta clase no quiere decir necesariamente todo sin excepción, sino, todo en general, de todas clases. Moisés no dio a entender a sus lectores que Adán nombrara cada animal y pájaro en particular en toda la tierra; el significado es que Adán clasificó, o nombró, o dio las características esenciales de todas las clases de animales y pájaros, de todas aquellas que Dios trajo a su atención. El hombre está todavía ocupado en esta actividad de nombrar y clasificar cosas. El espíritu de este versículo debe entenderse a la luz del interés hebreo en objetos naturales. Compárese la declaración que se refiere a la sabiduría de Salomón: «También disertó sobre los árboles desde el cedro del Líbano hasta el hisopo que nace en la pared. Así mismo disertó sobre los animales, sobre las aves, sobre los reptiles y sobre los peces» (1 R 4.33).

Otro aspecto del relato que indica los comienzos de la cultura en el Jardín del Edén es la naturaleza del jardín mismo y la relación del hombre con él. El relato dice: «Y Jehová Dios plantó un huerto en Edén, al oriente; y puso allí al hombre que había formado. Tomó pues Jehová Dios al hombre, y lo puso en el huerto de Edén, para que lo labrara y lo guardase. Y mandó Jehová Dios al hombre, diciendo: De todo árbol del huerto podrás comer» (Gn 2.8,15,16). En la última declaración citada pareciera bastante obvio que Moisés tenía la intención de transmitir la impresión de que Dios dio los principios de la agricultura y horticultura, antes que el pecado viniera al mundo.

Por supuesto que no es necesario postular al principio de la especie ningún desarrollo detallado en el lenguaje, en la ganadería o en agricultura y horticultura, pero estas actividades han constituido una gran parte de la cultura humana desde tiempos muy remotos.

b. El contraste con la mitología

La mitología griega, cosa curiosa, asocia la adquisición de las artes y las ciencias en especie humana con el crimen de Prometeo.¹⁰ Prometeo robó el conocimiento de las artes y ciencias de los dioses y lo impartió a los hombres, atrayendo sobre sí la ira y el celo de los dioses.

Un pensamiento semejante se encuentra en el libro apócrifo de 1 Enoc 7,8. Este libro probablemente fue compilado en alguna fecha dentro de los dos siglos anteriores a la vida de Cristo. En los capítulos 6 y 7 se nos dicen que los ángeles caídos tomaron esposas de entre las hijas de los hombres. «Y a ellas enseñaron encantos y encantamientos y el corte de raíces y les dieron conocimiento de las

plantas» (7.1). «Y Azazel enseñó a los hombres a hacer espadas y cuchillos, y escudos, y pectorales, y les dio a conocer los metales de la tierra y el arte de trabajarlos, y brazaletes y adornos y el uso del antimonio y el embellecimiento de los párpados, y toda clase de piedras preciosas y todas las tinturas colorantes» (8.1). «Semjaza enseñó encantamientos y el corte de raíces; Armaros, la resolución del encanto; Baraquijal enseñó astronomía; Kokabel las constelaciones; Ezequiel el conocimiento de las nubes; Arequiel los signos de la tierra; Shansiel los signos del sol; y Sariel el curso de la luna» (8.3). Resulta bastante aparente que las citas recién dadas del libro de Enoc se basan en parte en una distorsión de Génesis 1-4, y en parte en la mitología pagana.

c. Génesis 6.14

La historia bíblica difiere de estos mitos en que la Biblia indica que Dios dio al hombre al menos algunos rudimentos de cultura en el jardín del Edén, antes que el pecado llegase al mundo. Un breve examen de este pasaje de Génesis será apropiado a estas alturas, para mostrar lo que el pasaje dice, y en forma especial lo que no dice, referente a la antropología cultural. Génesis 6.1-4 dice así:

«Aconteció que cuando comenzaron los hombres a multiplicarse sobre la faz de la tierra, y les nacieron hijas, que viendo los hijos de Dios que las hijas de los hombres eran hermosas, tomaron para sí mujeres, escogiendo entre todas. Y dijo Jehová: No contendrá mi espíritu con el hombre para siempre, porque ciertamente él es carne; más serán sus días ciento veinte años. Había gigantes en la tierra en aquellos días, y también después que se llegaron los hijos de Dios a las hijas de los hombres, y les engendraron hijos. Estos fueron los valientes que desde la antigüedad fueron varones de renombre».

La palabra traducida «hermosas» es *tobh*. No puede limitarse la palabra a una mera belleza física, sino es más probable que lleve consigo la idea de excelencia en general, tanto personal como moral.

La frase «hijos de Dios», *bene ha Elohim*, que ocurre dos veces en este pasaje, aquí y en otros pasajes (Hch 17.28, Lc 3.38), sencillamente quiere decir seres humanos con énfasis en la naturaleza del hombre como creado a la imagen de Dios. No debe entenderse al decir «hijos de Dios» e «hijas de los hombres» que Moisés sugería algún contraste, como de seres de diferentes clases. Mientras los hom-

bres, como especie humana, se mencionan como «hijos de Dios», no hay uso bíblico, en el que las mujeres, a diferencia de los hombres, sean mencionadas como «hijas de Dios».

Las palabras «gigantes» *hannifilim* y «valientes varones de renombre» *haggibborim hashshem* son dos designaciones que se explican mutuamente y deben entenderse juntas. Ninguno de los términos indica algo demoníaco o mitológico, pero ambos deben entenderse en su significado literal más simple tal como en español moderno. Compárese Números 13.32,33: «y todo el pueblo que vimos en medio de ella son hombres de grande estatura. También vimos allí gigantes hijos de Anac, raza de los gigantes, y éramos nosotros, a nuestro parecer como langostas; y así les parecíamos a ellos». Compárese también 1 Crónicas 11.10,24 para un uso común de la palabra «valientes». El diccionario completo de Webster (inglés) da como un significado aceptable de la palabra «gigante», «Un hombre de extraordinaria estatura, ya sea una persona de una raza de gran estatura y excepcionalmente fuerte, o un individuo de estatura y fuerzas excepcionales».

En el uso bíblico, la frase «valientes varones de renombre» no indica en sí mismo un carácter maligno, sino más bien lo contrario. No hay absolutamente nada de demoníaco en esta designación.

Génesis 6.2, que afirma que los hombres, hechos a la imagen de Dios, tomaron esposas, cuando se entiende literalmente no tiene connotaciones demoníacas o malignas. Las palabras «escogiendo entre todas» pueden traducirse mejor «de entre». No hay nada esencialmente maligno en que los hombres seleccionen esposas hermosas de entre todas las que son elegibles. No hay indicación de excesos o aun de poligamia, sino más bien una selección discriminada.

En otras palabras, no hay nada de demoníaco o mitológico en todo el pasaje. Moisés aquí sencillamente señala el hecho de que los valientes de la antigüedad, varones de renombre, nacieron de matrimonios normales.

Es verdad que este pasaje está seguido por la declaración de que había gran perversidad en el mundo, y que el Señor trajo el juicio del diluvio. Pero en el contexto esta declaración introduce otro tema. No hay ninguna razón exegética segura para interpretar crasa perversidad en Génesis 6.1-4.

Debemos concluir, por lo tanto, que no hay fundamento alguno en las Escrituras para la fantástica idea de cohabitación entre ángeles y seres humanos, ni para la existencia de «gigantes» en el sentido

mitológico. Los hombres creados a la imagen de Dios, que seleccionan sus esposas con pía discriminación, pueden esperar que entre sus hijos haya «valientes varones de renombre».

d. Datos culturales primitivos posteriores a la caída del hombre

Al discutir antes la caída del hombre se ha puesto en claro que el árbol del conocimiento del bien y del mal no debe entenderse como si estuviera relacionado en una forma directa con el conocimiento de la cultura. Bien puede suponerse que la expulsión del Jardín del Edén fue una severa disciplina para el hombre culturalmente, y en especial, económicamente. El relato da la declaración de Dios: «Maldita será la tierra por tu causa; con dolor comerás de ella todos los días de tu vida. Espinos y cardos te producirá y comerás plantas del campo. Con el sudor de tu rostro comerás el pan» (Gn 3.17,19). El relato de Caín y Abel lleva el tema adelante: «Y Abel fue pastor de ovejas, y Caín fue labrador de la tierra» (Gn 4.2b).

Los antropólogos cristianos han encontrado dificultad con el desarrollo cultural de los hombres tan cercanos al comienzo de la historia humana. Hay evidencia bastante precisa de que la ganadería y la horticultura fueron lentas en su desarrollo. La estructura esquelética de una oveja doméstica difiere notablemente de la de la prima salvaje. Lo mismo es verdad del ganado. Se debe haber necesitado muchísimo tiempo de crianza selectiva para haber desarrollado estos cambios.

Análogamente el desarrollo de hortalizas debe haber sido un proceso que cubrió un largo período de tiempo. Además, no estamos completamente ignorantes de los procesos de desarrollo de animales, hortalizas y granos domésticos. Los restos humanos parecen ser mucho más antiguos que los más remotos restos de ovejas y ganado doméstico o evidencia de agricultura. El desarrollo de esas cosas puede ser reconstruido con considerables detalles.

Dos consideraciones, creo yo, llevarán hacia la solución de la dificultad. (1) Ni la frase «pastor de ovejas», ni la frase «labrador de la tierra» implica que había habido algún movimiento de diferenciación física hacia las formas biológicas actuales de animales y plantas domésticas. Si la diferenciación es el resultado de la cría selectiva, la cultura debe de haber empezado mucho antes de que la diferencia pudiera ser notada. Además, la palabra traducida «oveja» *tsón* simplemente indica un pequeño animal y puede absoluta y propiamente referirse a la forma primitiva de la cual la oveja doméstica se ha desarrollado.

(2) Si la antigüedad del hombre es tan grande como la evidencia arqueológica parece indicar, y si suponemos que el hombre ha sido una creación especial, y que el relato de Génesis es verdadero, no hay razón para dudar que una parte considerable de la cultura económica que Dios dio al hombre al comienzo pudiera haberse perdido en una edad temprana y haber sido descubierta otra vez luego de un proceso gradual. La arqueología no deja de dar ejemplos de la pérdida de las habilidades culturales y su redescubrimiento mucho tiempo después. El castigo impuesto sobre Caín, «Cuando labres la tierra, no te volverá a dar su fuerza, errante y extranjero serás en la tierra» (v. 12), es una indicación de la pérdida de las ganancias culturales debido a la proliferación del pecado.

Al interpretar las anotaciones culturales en el relato de los descendientes de Caín (Gn 4.16-24), debe recordarse que no podemos siempre decir cuándo un nombre indica una familia o tribu, o cuándo indica un individuo. Este principio se discutió en relación con la cuestión de la antigüedad del hombre mientras considerábamos las genealogías de Génesis 5 y 11. Se mostró en esa discusión que no podemos decir del relato de Génesis cuánto tiempo total transcurrió en cualquiera de las dinastías mencionadas. El mismo principio debe aplicarse a la genealogía de los descendientes de Caín. La palabra de Caín al protestar contra su castigo, «Y sucederá que cualquiera que me hallare me matará» (v. 14), indica que él se consideraba sólo uno de una familia o dinastías que se llamaría por ese nombre.

Génesis 4.17 nos dice que Caín, después del nacimiento de Enoc, que puede tomarse como el progenitor de una tribu de ese nombre, «edificó una ciudad, y llamó el nombre de la ciudad del nombre de su hijo, Enoc». Podemos inferir de este hecho que la población había aumentado considerablemente más allá del número de personas cuyos nombres se dan. No se nos dice el tamaño de la ciudad, pero algo que puede llamarse ciudad debe haber tenido más gente que la que hasta aquí se ha mencionado en el relato. El hecho confirma la opinión de que no estamos tratando meramente con individuos, sino con dinastías o tribus.

Él séptimo nombre desde Adán en la línea de Caín es Lamec. Notamos que este se hizo polígamo y que en una especie de alarde poético se jacta de haber matado a un hombre que le había herido. La frenética demanda de venganza «setenta veces siete» (v. 24) ilustra la tendencia familiar, entre gentes salvajes, de hacer más severo el castigo que el crimen. Es en contra de esta tendencia, conducente a contiendas infini-

tas, que la ley de Moisés instituyó el principio de que el castigo no debe ser más que proporcional al crimen. Este es el significado de la ley «ojo por ojo, diente por diente» (Éx 21.24). La ley de Moisés no es incompatible con el perdón cristiano; impone una limitación al castigo si se aplica un castigo por procesos propios de la ley.

En el relato de los descendientes de Lamec encontramos varias anotaciones culturales: «Los que habitan en tiendas y crían ganados» (v. 20); «los que tocan arpa y flauta» (v. 21); «artífice de toda obra de bronce y de hierro» (v. 22).

Sin ninguna idea de cuánto tiempo había pasado antes que estos hechos culturales se desarrollaran, nosotros sabemos que los hombres trabajaron con cobre en una edad temprana. Algunos arqueólogos notables han puesto en duda la validez de la suposición de una «edad del hierro» completa. Algunos sostienen que un descubrimiento local del uso del hierro podría ocurrir en casi cualquier región en la cual los hombres tuvieran una abundante reserva de madera para combustible ubicado cerca de depósitos naturales de hierro.

Debe recordarse también, que toda la descendencia de Caín fue exterminada por el diluvio. Debe suponerse que algunas de las artes culturales mencionadas en esos versículos se perdieron y se descubrieron de nuevo en una fecha muy posterior.

Los últimos tres versículos de Génesis 4 dejan la línea de Caín y vuelven a Adán y al nacimiento de Set. Con el nacimiento de Enoc en la familia de Set, tenemos una anotación un tanto oculta: «Entonces los hombres comenzaron a invocar el nombre de Jehová» (v. 26). La forma en que esta expresión, invocar el nombre del Señor, se usa en varias partes de la Escritura, me indica que Moisés quería que entendiéramos: «Entonces hubo un avivamiento de un culto más o menos regular y formal a Jehová, tal como Abel lo había practicado» (cf. Gn 12.8; 26.25).

C. Culturas cambiantes y verdades inmutables

No intentaré en modo alguno en este punto una discusión completa de la cultura voluble y la verdad inmutable. Se verá que el principio involucrado puede aplicarse a todos los temas bajo el encabezamiento de la vida del hombre sobre la tierra actual. Sólo intentaré dar una cantidad suficiente de material ilustrativo para aclarar el principio. Hay dos aspectos del tema: (1) Hay muchos cambios en la aplicación de principios que están aclarados en sí mismos desde tiempos muy remotos; (2) Hay ejemplos en que los principios mismos se revelan progresivamente en la historia del trato de Dios con la humanidad.

1. Cambios en la aplicación de principios

a. El sábado antes de la resurrección

«Las circunstancias alteran las cosas.» Muchas de las reglas formuladas en las Escrituras están evidentemente destinadas a entenderse con la calificación *ceteris paribus* «siendo iguales otras cosas». La ilustración más obvia de la flexibilidad de las reglas y principios se encuentra en los comentarios de Cristo sobre la ley del sábado. El mandamiento definitivo sobre el sábado se da en Éxodo 20.8-11. El sábado ha de ser un día santo y «no hagas en él obra alguna». Es un hecho bien conocido que durante el período intertestamental los legalistas judíos habían elaborado muchas reglas meticulosas con respecto a guardar el sábado. Fue con estas reglas y no con el mandamiento original que Jesús estuvo en conflicto en el curso de su ministerio público. Debe recordarse que en esto, como en otros asuntos, Jesús nunca pretendió estar desechando la ley de Moisés, sino interpretándola de acuerdo con el propósito original. Su declaración, «El día de reposo fue hecho por causa del hombre, y no el hombre por causa del día de reposo» (Mr 2.27), es esencial para el entendimiento de todo lo que él dice acerca de este tema.

Para reforzar su interpretación, Jesús escogió ilustraciones del Antiguo Testamento. Primero, el ejemplo de comer del pan sagrado de la proposición cuando los hombres tuvieron urgente necesidad de alimento (1 S 21.1-6). Este pasaje del Antiguo Testamento no lleva en sí mismo la ley del sábado, pero ilustra el principio de que hay muchos reglamentos en la ley de Dios que deben entenderse, como dijimos arriba, *ceteris paribus* (Mt 12.1-5; Mr 2.23-26; Lc 6.1-4).

La segunda ilustración usada por Jesús al hacer frente a la misma situación es el hecho bien conocido de que según la ley mosaica los sacerdotes tenían muchos deberes que realizar el día de reposo, y sin embargo a ellos no se les consideraba como si estuviesen violando el sábado. «¿O no habéis leído en la ley, cómo en el día de reposo los sacerdotes en el templo profanan el día de reposo, y son sin culpa? Pues os digo que uno mayor que el templo está aquí. Y si supieseis qué significa: Misericordia quiero, y no sacrificio, no condenaríais a los inocentes; porque el Hijo del Hombre es Señor del día de reposo» (Mt 12.5-8, donde la referencia a «misericordia» viene de Oseas 6.6).

Las palabras de Cristo con referencia al señorío del Hijo del Hombre sobre el día de reposo no han de tomarse como indicación de que él se consideraba como desechando o anulando la ley de Moisés. Eso sería contrario a todo lo que él tenía que decir con respecto al

Antiguo Testamento. Estas palabras indican que en todo tiempo la gloria de Cristo es la consideración suprema y tiene prioridad sobre todos los tecnicismos que se presenten. Jesús usó otras ilustraciones de la flexibilidad de la ley del día de reposo sin referirse a pasaje alguno del Antiguo Testamento. «El les dijo: ¿Qué hombre habrá de vosotros, que tenga una oveja, y si esta cayere en un hoyo en día de reposo, no le eche mano y la levante? Pues ¿cuánto más vale un hombre que una oveja? Por consiguiente, es lícito hacer el bien en los días de reposo» (Mt 12.11,12).

En una ocasión de sanar, él dijo: «¿Quién de vosotros, si su asno o su buey cae en algún pozo, no lo sacará inmediatamente, aunque sea en día de reposo? Y no le podían replicar a estas cosas» (Lc 14.5,6).

Es verdad que algunos de los que exageran las diferencias entre la administración de la adoración divina antes de la vida terrenal de Cristo y después, interpretan las enseñanzas de Jesús sobre la ley del día de reposo como cambiando, y no meramente dilucidando, la ley del Antiguo Testamento. Señalan el hecho de que en tiempos del Éxodo un violador de la ley del día de reposo era condenado a muerte. En Números 15.32-36 se relata que «estando los hijos de Israel en el desierto, hallaron a un hombre que recogía leña en día de reposo.... Lo pusieron en la cárcel» y averiguaron la voluntad de Dios. «Y Jehová dijo a Moisés: Irremisiblemente muera aquel hombre».

Comentando sobre este pasaje, Jamieson, Fausset y Brown dicen: «Este incidente se narra evidentemente como un ejemplo de pecado presuntuoso.... Siendo la ley del día de reposo un mandamiento llano y positivo, esta transgresión fue un pecado conocido y premeditado y distinguido por varios agravantes. Porque el hecho se hizo con osadía, sin rubor y en pleno día, en abierto desafío a la autoridad divina...» La ley del día de reposo se había dado con el más grande énfasis (cf. Éx 31.14). La gente en el campo de Israel había sido instruida en ella casi lo mismo que los reclutas en un campo de entrenamiento militar se instruyen en la etiqueta correspondiente al respeto debido a la bandera. Pisotear la bandera bajo tales circunstancias merece la pena capital. La ley del día de reposo fue un emblema distintivo de la relación del pueblo con Jehová.

Los versículos anteriores parecen indicar que este incidente se relata como una violación deliberada y pública de las bien conocidas leyes del campamento. Había un sacrificio estipulado para el pecado por ignorancia, el cual acababa de establecerse. Luego el relato con-

tinúa: «El nacido entre los hijos de Israel, y el extranjero que habitare entre ellos, una misma ley tendréis para el que hiciere algo por yerro. Mas la persona que hiciere algo con soberbia, así el natural como el extranjero, ultraja a Jehová; esa persona será cortada de en medio de su pueblo. Por cuanto tuvo en poco la palabra de Jehová, y menospreció su mandamiento, enteramente será cortada esa persona; su iniquidad caerá sobre ella» (Nm 15.29-31).

b. El día de reposo después de la resurrección

El cambio más grande en la aplicación de la ley del día de reposo es aquel en que el primer día de la semana, «el día del Señor» (Ap 1.10), el día de la resurrección de Cristo, llegó a tener todo el significado espiritual y práctico del sábado del Antiguo Testamento como un «día santo», un día de descanso y adoración.

El *Catecismo menor de Westminster*, preg. 59, dice como sigue: «¿Cuál día de los siete ha señalado Dios para el descanso semanal?» Rpta. «Desde la creación del mundo hasta la resurrección de Cristo, Dios señaló el séptimo día de la semana para ser el descanso semanal; mas desde entonces ha señalado al primer día de la semana para que sea el día de reposo; el cual ha de continuar hasta el fin del mundo y es el descanso cristiano».

Es evidente por el uso del Nuevo Testamento que los cristianos observaron el primer día de la semana como el día apropiado para el culto cristiano. Pablo dispuso que las iglesias observaran el primer día de la semana como la ocasión para el culto cristiano, pues escribe a la iglesia de los Corintios: «En cuanto a la ofrenda para los santos, haced vosotros también de la manera que ordené en las iglesias de Galacia. Cada primer día de la semana cada uno de vosotros ponga aparte algo, según haya prosperado, guardándolo, para que cuando yo llegue no se recojan entonces ofrendas» (1 Co 16.1,2).

Estas palabras difícilmente pueden entenderse sin la suposición de que había una asamblea regular en el primer día. El *thesauros* en el cual cada uno debía, por sí mismo y sin apremio, *par eauto*, depositar su ofrenda, debe haber sido la tesorería de la iglesia, porque Pablo agrega: «Para que cuando yo llegue no se recojan entonces ofrendas». Si cada uno hubiese puesto algo aparte en depósito privado, entonces las ofrendas públicas habrían sido bastante necesarias cuando Pablo llegara. Hay frecuentes referencias en los escritos de Pablo a asambleas regulares en tiempos evidentemente entendidos por todos.

A menudo la fecha indicada no se menciona, pero un mandato, tal como da el autor de la Epístola a los Hebreos, no tendría significado si no hubiera un día regular conocido por todos. Leemos: «No dejando de congregarnos, como algunos tienen por costumbre» (Heb 10.25). Podemos presumir que esta es una referencia a la asamblea para culto en el primer día de la semana. En Troas: «El primer día de la semana, reunidos los discípulos para partir el pan, Pablo les enseñaba, habiendo de salir al día siguiente» (Hch 20.7).

La costumbre de considerar el primer día de la semana como el día de reposo cristiano se refleja en escritos primitivos aparte del Nuevo Testamento. Ignacio escribió, poco después del año 100, de los que han venido a poseer «una esperanza nueva, no celebrando ya el sábado [Antiguo Testamento] sino viviendo en la celebración del Día del Señor en el cual nuestra vida ha brotado otra vez por medio de él...». ¹¹ La Epístola de Bernabé, escrita cerca del año 100, interpreta la enseñanza de la Palabra de Dios como «... dando descanso a todas las cosas, haré un principio del día octavo... por eso también guardamos el día octavo con gozo, el día en que también Jesús se levantó otra vez de los muertos». ¹²

La razón para la falta de énfasis sobre el día de reposo cristiano en el Nuevo Testamento es parecida a la falta de énfasis sobre el bautismo en los escritos de Pablo (1 Co 1.14-17). La religión de los judíos había degenerado en un ceremonialismo legalista, y la religión pagana también consistía principalmente en la observancia de fiestas y ceremonias. Pablo encontró necesario poner en claro que la salvación no viene por guardar un día (Gl 4.10,11; Col 2.16,17; Ro 14.5,6).

El antilegalismo de Pablo visto en estas enseñanzas es exactamente consonante en principio con las enseñanzas de Cristo. Ni Cristo ni Pablo abrogan la ley del sábado, sino que le dan su verdadero significado. Las palabras de Pablo «Cada uno esté plenamente convencido en su propia mente» (Ro 14.5) no son antinómicas. Un hombre que ama verdaderamente al Señor, y está bien instruido en el significado bíblico y en los valores del día de reposo, y que entiende también su responsabilidad por su ejemplo, tiene libertad en aplicar el principio a los detalles de su vida.

El cambio de días, del séptimo día y los otros sábados del ritual levítico al día primero, se basa en el principio de que las ceremonias del Antiguo Testamento son una «sombra de lo que ha de venir» (Col

¹¹ Ignacio, *Magnesianos* 9.1

¹² Bernabé 15

2.17). Tal como la Santa Cena toma el lugar y tiene todo el valor de la Pascua (1 Co 5.7,8) y de los sacrificios con el derramamiento de sangre y el comer del pan sin levadura, y tal como el bautismo cristiano toma el lugar de la circuncisión (Col 2.11,12) y todo el sistema de ritos iniciativos prescritos en Levítico 12; así el día del Señor toma el lugar y tiene todo el valor del sábado del Antiguo Testamento.

Hebreos 4, citando Génesis 2.2, declara que el sábado prefiguraba el «descanso», esto es, la nueva vida en la cual entramos por fe en Cristo. Romanos 6.4 nos enseña que este descanso se basa en el hecho, que también lo garantiza, de que Cristo se levantó de los muertos. El día de reposo del Antiguo Testamento anticipaba la resurrección de Cristo. El sábado cristiano celebra la resurrección como un hecho. Si hoy se celebrase la pascua con el derramamiento de sangre, el acto implicaría lógicamente una negación de que ya había sido hecha la expiación en la historia. De la misma manera, guardar el día de reposo en el día séptimo implica lógicamente la negación de la resurrección de Cristo de los muertos como un hecho histórico ya establecido.

c. Ilustraciones menores

Hay muchas otras ilustraciones de la flexibilidad en la aplicación de las leyes de Dios en diversas circunstancias. Las leyes sanitarias y dietéticas proporcionan muchas cosas. No deben entenderse como un cambio básico de las reglas ni las palabras de Cristo en Marcos 7.19, que permiten que se tome todo tipo de alimento, ni la palabra de Dios a Pedro como tenemos en Hechos 10.15, que enseña la misma verdad, sino más bien como la enseñanza del significado verdadero que estaba debajo de las reglas provisoriamente necesarias de la época del Éxodo. Evidentemente la intención de la ley en cuanto a comida, en lo que no afectara a ningún aspecto de simbolismo ritual, es mostrar que los hombres píos deben evitar cualquier tipo de comida conocida como insalubre bajo ciertas condiciones de clima, de cocción, u otros factores. Si hoy día comemos lo que sabemos es perjudicial a nuestros cuerpos violamos el principio básico de las leyes dietéticas del Antiguo Testamento.

El caso en que David comió de los panes de la proposición ilustra muy bien que la ley ritual no pretendía ser absolutamente inflexible. Una ilustración más radical se ve en el desarrollo del altar de sacrificio después de la edificación del templo. Leemos en 1 Reyes 8.64 que Salomón «santificó ... el medio del atrio, el cual estaba delante de la casa de Jehová; porque ofreció allí los holocaustos, las ofrendas y la

grosura de los sacrificios de paz, por cuanto el altar de bronce que estaba delante de Jehová era pequeño, y no cabían en él los holocaustos, las ofrendas y la grosura de los sacrificios de paz». 2 Crónicas 4.1 nos dice que Salomón «hizo además un altar de bronce de veinte codos de anchura, y diez codos de altura». 1 Reyes 9.25 hace referencia al altar «que él [Salomón] edificó a Jehová». Hubo otros cambios radicales en los muebles de culto en el templo, sin embargo debemos entender que el culto en el templo era idéntico en principio al culto ofrecido anteriormente en el tabernáculo que fue edificado durante la peregrinación en el desierto.

d. Los principios de la ley moral

El *Catecismo mayor de Westminster* sostiene clara y enfáticamente la necesidad de aplicar los principios de la ley moral contenidos en los Diez Mandamientos a las diversas circunstancias que resultan de los cambios en el ambiente cultural. Leemos bajo la pregunta 99, párrafo 4, que «cuando un deber es mandado, el pecado contrario es prohibido, y cuando un pecado es prohibido el deber contrario es mandado. Del mismo modo, cuando una promesa está anexa, la amenaza contraria está incluida y cuando una amenaza está anexa, la promesa contraria está incluida». Continúan los párrafos seis, siete, y ocho, «que bajo un pecado o deber, todos los del mismo género son prohibidos o mandados, juntamente con todas las causas, medios, ocasiones, y apariencias de ellas, y provocaciones para las mismas. Que en lo que es mandado o prohibido a nosotros, estamos obligados, conforme a nuestra posición, a procurar que sea hecho o evitado por otros según los deberes del lugar que ocupen. Que en lo que es mandado a otros, estamos obligados, según nuestra posición y oportunidades, a ayudarlos; y a tener cuidado de no participar con ellos en lo que les está prohibido».

La demanda de lealtad absoluta a los principios encontrados en la ley moral, y la flexibilidad necesaria en aplicar estos principios con los cambios culturales que ocurren, es lo que enfatiza Pablo en el gran pasaje que presenta el contraste entre la vida espiritual y la vida carnal (Gl 5.13—6.4). Pablo enumera algunas de las obras de la carne en Gálatas 5.19-21: «Y manifiestas son las obras de la carne, que son: adulterio, fornicación, inmundicia, lascivia, idolatría, hechicerías, enemistades, pleitos, celos, iras, contiendas, disensiones, herejías, envidias, homicidios, borracheras, orgías, y cosas semejantes a estas; acerca de las cuales os amonesto, como ya os lo he dicho

antes, que los que practican tales cosas no heredarán el reino de Dios». La doble referencia a «cosas semejantes» y «tales cosas» establece imperativamente que el pueblo de Dios no sólo obedezca la ley moral en cuanto a cosas mencionadas particular y explícitamente, sino que también tiene que aplicar diligentemente los principios enunciados cuando surjan condiciones no mencionadas pero similares.

e. Opinión contraria

Una opinión contraria ha sido expuesta por algunos de nuestros amigos, personalmente hombres devotos y eruditos. Sostienen ellos que la iglesia no debe pronunciarse contra ninguna cosa como «pecado» que no sea mencionada específicamente como pecado en la Biblia. Una declaración típica de este punto de vista se encuentra en un folleto titulado *The Separated Life* por un excelente y sincero pastor y misionero, el Rdo. Johannes G. Vos, y publicado por el comité para la Educación Cristiana de la Iglesia Presbiteriana Ortodoxa. Es por causa de mi respeto genuino para el Sr. Vos y el grupo cuya opinión él representa, que deseo citar por extenso de él y mostrar precisamente por qué creo que su opinión es errónea.

El Sr. Vos dice: «Todo lo que el cristiano es y hace siempre tiene significado moral. Colosenses 3.17 y 1 Corintios 10.31 demuestran esto.... Pero mientras que el cristiano mismo nunca es neutral moralmente, hay sin embargo ciertas cosas y prácticas que consideradas en sí mismas son moralmente indiferentes. Esto no se puede negar porque las Escrituras lo enseñan claramente, especialmente en tales pasajes como Romanos 14.1-23; 1 Corintios 8.1-13 y 1 Corintios 10.23-32».

Las declaraciones citadas son mutuamente contradictorias. Si es verdad que todo lo que el cristiano es y hace siempre tiene significado moral, entonces tiene que ser verdad que no hay «ciertas prácticas» que sean «moralmente indiferentes». Las Escrituras citadas no prueban que haya actividad humana alguna que sea moralmente indiferente. Estoy de acuerdo en que ninguna cosa creada por Dios es en sí misma mala; pero quisiera indicar que todo pecado es el uso malo de alguna cosa buena que Dios ha creado. (Nota: Así, el robar es la apropiación de la propiedad ajena; el adulterio es mal uso del cuerpo; la borrachera es mal uso del alcohol. El alcohol debe estar en el botiquín y no en el estómago.) Además, la Escritura enseña que cada acción de cada cristiano debe ser algo que glorifique a Dios (1 Co 10.31) y que evite la detracción de la gloria de Dios. Pablo dice en Romanos 14.14: «Yo sé, y confío en el Señor Jesús, que nada es inmundo en sí mismo; mas para

el que piensa que algo es inmundo, para él lo es». La palabra inmundo en este contexto indica aquello que no glorifica a Dios. Pablo continúa: «No hagas que por la comida tuya se pierda aquel por quien Cristo murió» (v. 15). En estas palabras tenemos un mandamiento explícito del apóstol, obligatorio para cada cristiano, pero un mandamiento de tal naturaleza que requiere una interpretación en todo tipo de circunstancia cultural. La misma enseñanza en palabras similares se halla en 1 Corintios 8.10-13.

Un pasaje que declara que ningún acto de cualquier cristiano es moralmente neutral es 1 Corintios 10.31,32. «Si, pues, coméis o bebéis, o hacéis otra cosa, hacedlo todo para la gloria de Dios. No seáis tropiezo ni a judíos, ni a gentiles, ni a la iglesia de Dios».

He indicado que Gálatas 5.19-21 establece claramente que debemos aplicar los principios de una vida santa enseñados en la Biblia a diferentes circunstancias culturales. Las palabras «cosas semejantes» carecerían de significado y nuestra actitud hacia ellas sería una burla si no comprendiéramos que ellas enseñan que es necesario aplicar los principios de prohibiciones bíblicas explícitas a prácticas semejantes que se desarrollen en circunstancias culturales variables.

En el folleto del cual he citado arriba, Johannes Vos continúa: «Puesto que se declara que el cristiano tiene libertad para usar o no usar las cosas indiferentes, síguese que la abstinencia de las cosas indiferentes tiene que ser, por la naturaleza del caso, voluntaria y no obligatoria. Esto está demostrado en Romanos 14.21: «Bueno es no comer carne, ni beber vino, ni nada en que tu hermano tropiece, o se ofenda, o se debilite». La palabra aquí traducida «bueno» es *kalon*, que significa «agradable», «gentil», o «decoroso», pero no puede significar «obligatorio»». ¹³

¡Tal exégesis, proveniente de un buen pastor y misionero cristiano, es muy sorprendente! El Sr. Vos olvida completamente el uso bíblico de la palabra *kalon*. «Al que sabe hacer lo bueno [*kalon*], y no lo hace, le es pecado» (Stg 4.17). Es absurda la idea de que el apóstol Pablo no quería decir que es obligatorio para un cristiano abstenerse de costumbres que resulten en tropiezos para nuestros hermanos.

El alcance increíble a que lleva esta exégesis errónea se encuentra en la siguiente materia tomada del mismo folleto. Bajo el título «La obra del Espíritu Santo contra las doctrinas de los hombres», el Sr. Vos argumenta:

¹³ Johannes G. Vos, *The Separated Life* [La vida separada] (Committee on Christian Education of the Orthodox Presbyterian Church), p. 13 ss.

Los que quieren añadir ciertas reglas humanas respecto a cosas indiferentes a lo que Dios ha dicho en las Escrituras muchas veces toman esta posición porque creen que estas reglas son necesarias para prevenir ciertos males. Presumen que si no hacen una regla, un mal particular existirá sin freno. Así, una iglesia en China hace una regla contra el uso del opio para los miembros de la iglesia y una iglesia en México hace una regla contra el uso de la marihuana. En ambos casos, el motivo es loable, esto es prevenir que los miembros de la iglesia se entreguen a una cierta droga peligrosa. Sin embargo, un estudio cuidadoso del problema nos lleva a la conclusión de que la promulgación de tales reglamentos procede de falsas suposiciones, es ineficaz para el propósito deseado, y es muy deshonesto al Espíritu Santo.

El que un tribunal eclesiástico promulgue una regla que prohíba el uso del opio a los miembros de la iglesia, por ejemplo, muestra una presuposición de que tal regla es necesaria. Claramente la suposición es que, sin tal regla, algunos miembros usarían el opio. Y parece que se presume que algunos miembros se abstendrán del uso del opio por causa de una regla eclesiástica, que no se abstendrían si no hubiese tal reglamento. Ahora los que abogan por reglamentos humanos en cosas indiferentes razonan como si el Espíritu Santo no morase en los corazones del pueblo del Señor, como si no hubiera tal cosa, como la santificación por el Espíritu Santo, y como si el pueblo cristiano fuera igual a los hijos del mundo. Dejan de tomar en su consideración el poder del Espíritu Santo. ¿Cómo se puede evitar que los miembros de la iglesia hagan uso del opio o de la marihuana? La única manera que pueden concebir es hacer una regla que prohíba el uso de estas drogas a los miembros de la iglesia. ¡Qué confesión! ¡Qué ignorancia con referencia a la naturaleza y al poder de la obra del Espíritu Santo! ¡Qué confesión del estado espiritual de los miembros, para quienes se hace tal regla!

Se supone que los miembros de la iglesia son gente cristiana. Si no son cristianos, realmente no tienen derecho a ser miembros de la iglesia. Esto no quiere decir que los oficiales de la iglesia puedan examinar el corazón de la gente y aceptar como miembros sólo a los que son verdaderamente regenerados, porque no pueden. Pero sí quiere decir que los hipócritas serán pocos en una iglesia donde se proclame fielmente el evangelio de Jesucristo, donde se requiera una profesión de fe sincera de los recibidos del mundo, y donde se administre fielmente la disciplina en la casa del Señor. Tal iglesia estará compuesta de pueblo cristiano regenerado. Ahora la palabra de Dios nos enseña que cada cristiano tiene al Espíritu Santo morando en él, y si alguna persona no tiene el Espíritu Santo, el tal no es cristiano (Ro 8.9). El Espíritu Santo es Dios, es omnipotente, y él adelanta en cada uno de los hijos de Dios la obra de santificación hasta que estemos confor-

mes a la imagen de Cristo. Por eso, donde el evangelio se predica y se enseña fielmente no habrá necesidad de ir más allá de las Escrituras, y añadir las doctrinas y mandamientos de hombres concernientes a las cosas que en sí mismas son indiferentes. El Espíritu de Dios obrará verdadera santidad en el corazón y las vidas del pueblo, sus conciencias serán iluminadas y ello se reflejará en su conducta.

Las observaciones anteriores implicarían que es contrario a la fe bíblica sostener que el Espíritu Santo obra por medio de fieles pastores y maestros en pastorear y guiar el rebaño de Dios. Con la interpretación del Sr. Vos ¿qué haremos con los mandamientos bíblicos y amonestaciones respecto a los deberes de pastores y ancianos en advertir al rebaño contra los «ladrones» y los «lobos»?

El hecho de que una iglesia halle necesario tener una regla rehusando recibir de miembros a los que usan opio o marihuana sencillamente prueba que estas prácticas son tan comunes en la sociedad en que esta iglesia se encuentra, que los que quieren ser miembros no siempre ven el mal en tal uso. El Espíritu Santo no enseñó, sin una amonestación pastoral, a la iglesia de Corinto (1 Co 5) que el incesto y la idolatría deben excluir a un hombre de la comunión. Pablo no dijo: «Vosotros no tenéis el Espíritu Santo si permitís tales prácticas». Tampoco dijo: «El Espíritu Santo os corregirá sin reglas dadas por mí». El argumento de Pablo es: «El Espíritu Santo demanda que yo os diga que tales costumbres tendrán que excluir a un hombre de la mesa del Señor. Echad fuera a ese hombre».

El Sr. Vos continúa:

Hace mucho tiempo el apóstol Pablo advirtió a los colosenses contra tales reglas humanas [*sic*], como leemos en Colosenses 2.20-23: «Pues si habéis muerto con Cristo en cuanto a los rudimentos del mundo, ¿por qué, como si vivieseis en el mundo, os sometéis a preceptos tales como: No manejes, ni gustes, ni aun toques (en conformidad a mandamientos y doctrinas de hombres), cosas que todas se destruyen con el uso? Tales cosas tienen a la verdad cierta reputación de sabiduría en culto voluntario, en humildad y en duro trato del cuerpo; pero no tienen valor alguno contra los apetitos de la carne».

Aprendemos de esto que los reglamentos humanos acerca de las cosas indiferentes son ineficaces: «No tienen valor alguno contra los apetitos de la carne». Cualquier cosa que los hombres puedan decir acerca de tales reglas y reglamentos, el Espíritu Santo nos dice aquí que son inútiles como una manera de refrenar los apetitos carnales. En otro lugar el Espíritu Santo nos ha dado por el apóstol Pablo el

verdadero secreto de la victoria sobre los apetitos carnales, como vemos en Gálatas 5.16: «Digo, pues: Andad en el Espíritu y no satisfagáis los deseos de la carne».

El autor de estas palabras no ha acertado a analizar lo que Pablo realmente dijo en Colosenses 2:20-23. Su traducción es excelente, pero ¿qué tipo de reglas y mandamientos son ineficaces según Pablo? No las reglas morales, sino aquellas de naturaleza gnóstica que prohíben el tocar, el gustar, o el manejar cosas que perecen con el uso. Si Pablo creía que la explicación de la aplicación de principios morales era inútil ¿por qué dio tanta explicación de ese preciso tipo en el contexto inmediato de la Epístola a los Colosenses y en la sección correspondiente de la Epístola a los Efesios? El Sr. Vos continúa:

Todo el pasaje, Gálatas 5.16-24, es un antídoto radical contra la creencia falsa de que las reglas y reglamentos humanos pueden frenar las tendencias pecaminosas de la naturaleza vieja del cristiano. Muchos de los que hoy día son tan celosos de las ordenanzas humanas en cuanto a cosas indiferentes caen en el error de los gálatas, quienes suponían que la vida cristiana se empieza en el Espíritu pero se perfecciona en la carne (Gl 3.3); empezada por la obra sobrenatural del Espíritu Santo, pero completada por esfuerzos, acciones, y abstinencias humanas.

El Sr. Vos está correcto en su cita pero no en su aplicación de Gálatas 3.3. Si amonestar al pueblo de Dios contra unas costumbres pecaminosas particulares es «en la carne» ¿por qué lo hizo Pablo en Gálatas 5.19-21? O si lo que era espiritual que Pablo enseñara es pecaminoso que pastores y ancianos lo apliquen y adapten a las circunstancias en que se encuentran ¿por qué no dio Pablo una lista completa de todas las obras de la carne? ¿Por qué terminó su breve enumeración con las palabras «y cosas semejantes a estas», *Kai ta homoia toutois*?

Ahora mi argumento no es que una sustancia material cualquiera sea mala en sí misma. Ciertamente hay usos medicinales del opio, por ejemplo. Pero si las Escrituras prohíben las borracheras y si prohíben las Escrituras lo que induce al hermano a pecar, y si Pablo amonestó a la iglesia contra «cosas semejantes», cuán absurdo es abogar por la posición que tenemos a continuación:

Alguien puede objetar que el opio y la marihuana, por ejemplo, no son indiferentes, sino pecaminosos en sí mismos. Ya hemos mos-

trado que ninguna cosa material puede ser pecaminosa en sí misma. Entonces, si el opio, la marihuana, o cualquier otra sustancia material particular se considera como una excepción a este principio, se levanta el problema acerca de cuál autoridad es competente para decir cuáles sustancias son excepciones al principio de que ninguna cosa material puede ser pecaminosa en sí misma. Sin duda hay un acuerdo general entre el pueblo cristiano que tales sustancias como el opio y la marihuana, por ejemplo, son tan peligrosas y dañinas que jamás deben ser usadas. Sin embargo, este acuerdo general no es una base adecuada para que los tribunales eclesiásticos pronuncien autorizadamente que tales sustancias son pecaminosas en sí mismas, o declaren que su uso sea pecaminoso de por sí. La palabra de Dios y no la así llamada conciencia cristiana, es nuestra única regla infalible de fe y conducta. ¿Qué autoridad es competente para determinar lo dañino y, sobre esta base, inferir la pecaminosidad inherente del uso de una sustancia material particular, sin hacer esta inferencia obligatoria sobre la conciencia del pueblo del Señor? ¿Están calificados los tribunales eclesiásticos para promulgar edictos autoritativos en tales asuntos? ¿Con qué derecho decide un sínodo o asamblea compuesta de ministros y ancianos acerca de la acción fisiológica y las propiedades tóxicas de varias drogas narcóticas? Si concedemos a los cuerpos eclesiásticos el derecho de decidir respecto al opio y la marihuana, ¿no concedemos así todo el principio, que la iglesia puede legítimamente decidir por sus miembros en cuanto a las cosas indiferentes? Y si es así, ¿podríamos objetar consecuentemente, por razones de principios, si un tribunal eclesiástico promulgara una regla que prohibiera el uso del té o café? Lejos estamos de sostener que es legítimo para el cristiano usar drogas nocivas. Lo que estamos defendiendo no es licencia para usar drogas venenosas, sino libertad bajo Dios para decidir por nosotros mismos de qué sustancias materiales debemos abstenernos. Debemos guardar las conciencias del pueblo cristiano libre de lo que el Dr. Machen llamó «la tiranía de los expertos». Sostenemos que el cristiano individual, y no la iglesia, debe manifestar su juicio sobre los pronunciamientos de los expertos acerca de tales cosas en lo que atañe a asuntos de moralidad. Lejos estamos de sostener que «está bien» usar opio o marihuana o muchas otras sustancias materiales, pero si el asunto de la pecaminosidad del uso de estas cosas se decide para nosotros por un sínodo o un papa, luego nuestra libertad de conciencia queda destruida y nuestra alma queda reducida a la esclavitud de los mandamientos de los hombres.

Si la cosa es indiferente en sí misma, cualquiera que fuere, entonces el cristiano individual, y no la iglesia, tiene el derecho delante de Dios de decidir las interrogantes éticas acerca de su uso. Estamos completamente de acuerdo con la opinión general del pueblo cristiano de que no se deben usar jamás tales sustancias como el opio o la marihuana (excepto posiblemente bajo receta médica), pero demandamos el derecho dado por Dios de hacer esta decisión nosotros mismos, y no tenerla hecha para nosotros por un tribunal eclesiástico. La conciencia de cada uno del pueblo de Dios está iluminada por el Espíritu Santo; requerir que el pueblo cristiano acepte reglamentos eclesiásticos sobre tales asuntos es análogo a la «fe implícita y obediencia ciega y absoluta» que requiere la iglesia de Roma.

Hicimos una declaración en una sección anterior de esta discusión que «puesto que las cosas indiferentes no son pecaminosas en sí mismas, el cristiano tiene libertad de usarlas *salvo cuando haya alguna razón especial para abstenerse de ellas*». Para que no sea mal entendida esta declaración, quisiéramos añadir que la referencia es a las cosas indiferentes como una clase y no a cada cosa *adiáfora* específica individualmente. No queremos decir que el cristiano tiene libertad de usar cada cosa indiferente, salvo cuando hay alguna razón especial para la abstinencia, sino más bien que, de toda la clase de cosas indiferentes, el cristiano tiene libertad de usar cualquier cosa específica con excepción de aquellas de las cuales existe alguna razón especial para abstenerse. Si una sustancia material específica es conocida como una peligrosa droga narcótica que lleva al vicio, ciertamente esa es una razón especial válida para abstenerse de tal sustancia particular, pero la decisión de que la vida cristiana correcta requiere la abstinencia de esa cosa particular tiene que ser hecha por el cristiano individual, no por la iglesia. Si se alega que esta posición deja de salvaguardar a los miembros de la iglesia contra hábitos pecaminosos y peligrosos, contestamos que la posición contraria deshonra al Espíritu Santo y menosprecia su obra. La regeneración del corazón, la santificación de la vida, y la iluminación de la mente y la conciencia del pueblo cristiano por el Espíritu Santo son realidades, y por nuestra parte, creemos que son mucho más poderosas y efectivas que cualquier regla o reglamento humano ideado para suplementar la Palabra de Dios.

Habiendo declarado y defendido los principios anteriores, deseamos añadir tres declaraciones calificativas para evitar cualquier posible mal entendido:

1. Aunque no es correcto que los cuerpos eclesiásticos legislen respecto a las cosas indiferentes, a veces es enteramente legítimo que el gobierno civil lo haga. La legislación civil no pretende ceñir las conciencias sino solamente controlar la conducta de los ciudadanos.
2. A la vez que no es correcto que los tribunales eclesiásticos hagan reglas concernientes al opio y la marihuana, por ejemplo, puede que sea perfectamente legítimo que un consistorio rechace a un candidato para miembro que usa una de estas cosas, no porque el uso de esta o de cualquier otra cosa material sea pecaminoso en sí mismo, sino porque en el caso particular bajo consideración, el consistorio puede decidir que el grado, manera, y circunstancias del uso de una cosa particular son tales que envuelven un verdadero pecado y así hacen increíble la profesión del candidato.
3. A la vez que no es correcto que los cuerpos eclesiásticos hagan reglas en cuanto al uso de cosas indiferentes, puede que sea perfectamente legítimo que un tribunal eclesiástico censure a un miembro de la iglesia por el uso de algo que no es pecaminoso en sí mismo, cuando se ha probado que en el caso particular el uso en verdad resultó en la comisión de pecado. Es una cosa administrar la disciplina en la iglesia cuando ocurre un verdadero escándalo, y es otra muy distinta tratar de prevenir que ocurra al ceñir las conciencias del pueblo de Dios por una regla humana universal.

El argumento de que los ancianos de la iglesia no tienen derecho de hacer una regla que excluya a un drogadicto de la membresía a no ser que puedan probar que es culpable de algún otro pecado mencionado en la Biblia, parecería el colmo de lo absurdo. Pero, ¡qué del traficante en drogas! Según los principios propuestos por el Sr. Vos, un vendedor de opio o de marihuana tendría que recibir la bienvenida como miembro en la iglesia a no ser que sea condenado de algún crimen que no sea la venta de drogas!

Le he buscado explicación a la extrema reacción psicológica de algunos de nuestros amigos contra «reglas» eclesiásticas o aun contra los «consejos píos» sobre problemas morales contemporáneos. Posiblemente la explicación se halle en el hecho de que algunas iglesias, yendo al otro extremo, han excluido de la comunión no sólo a aquellos cuya conducta parecía negar su profesión de fe en Cristo sino también a aquellos que no alcanzan algunas normas altamente artificiales y discutibles.

Sostenemos que «las puertas de la iglesia son tan anchas como las puertas del cielo». En otras palabras, exigimos un «testimonio creíble», uno que no sea negado por una mala vida.

Debemos recordar que los que son sin madurez en el discernimiento del bien y del mal (He. 5.14) necesitan no solamente corrección sino un estímulo compasivo. «La caña cascada no quebrará, y el pabito que humea no apagará» (Mt 12.20). Debemos oponernos a cualquier legalismo que aumente innecesariamente las restricciones para ser miembro de la iglesia.

Hay muchas cosas en que la iglesia tiene que aconsejar sin hacer reglas rígidas. A este fin el sínodo de la Iglesia Presbiteriana Evangélica [ahora Iglesia Presbiteriana Reformada, Sínodo Evangélico] ha adoptado la declaración que sigue:

Declaración sobre la separación personal y eclesiástica,
Julio de 1961

Preparada por el Comité de Relaciones Fraternalas

Considerando que «todo el consejo de Dios tocante a todas las cosas necesarias para su propia gloria y para la salvación, fe, y vida del hombre es, o expresamente expuesto en las Escrituras o se puede deducir de ellas por buena y necesaria consecuencia» (*Conf.* I, 6); y

Considerando que «corresponde a los sínodos y a los concilios decidir ministerialmente [es decir, administrativamente y no legislativamente] las controversias sobre la fe y casos de conciencia ... cuyas determinaciones ... no deben ser una regla de fe y de conducta sino una ayuda para ambos» (*Conf.* XXXI, 2,3); y

Considerando que las normas doctrinales de nuestra rama de la iglesia redactadas por la Asamblea de Westminster en 1643-49 en sus comentarios sobre la ley moral (*Cat. Mayor*, pp. 91-151, y *Cat. Menor*, pp. 39-83), tanto como en otras porciones, específica y correctamente aplican los principios de la Palabra de Dios a numerosos problemas morales enteramente ajenos a las palabras literales de los pasajes bíblicos de los cuales fueron deducidos; y

Considerando que las normas doctrinales de nuestra iglesia interpretan que la ley moral prohíbe no solamente pecados específicos sino «todos los del mismo género» y «todas las causas, medios, ocasiones ... y provocaciones para las mismas» (*Cat. mayor* p. 99); y

Considerando que las normas prohíben que se «publiquen opiniones o se sostengan tales prácticas contrarias a la luz de la naturaleza o a los principios reconocidos del cristianismo, ya sean concer-

nientes a la fe, culto, a la conducta, o al poder de la santidad, o tales opiniones o prácticas erróneas que en su propia naturaleza o en el modo de publicarse o sostenerse sean destructoras de la paz y al orden exterior que Cristo ha establecido en su Iglesia» (*Conf.* 20,4);

Por tanto, resuélvase:

I. Que el sínodo general de la Iglesia Presbiteriana Bíblica [ahora Presbiteriana Evangélica], reunido en Tacoma, por la presente declara y testimonia que

Consideramos juicioso y conveniente para el pueblo cristiano en nuestros días, sobre todo en una situación social tal como existe hoy, que se abstenga totalmente del uso del alcohol como bebida, o de fomentar su uso por otros.

Y que prevenimos a nuestro pueblo y adherentes contra el uso del tabaco y también contra cualquier droga conocida como nociva al cuerpo;

Y que damos testimonio contra el pertenecer a sociedades secretas que requieran juramentos cuyo ritual religioso sea contrario a la Palabra de Dios, y contra el jugar juegos conocidos como juegos de azar, contra la participación en loterías o la asistencia a las carreras usadas comúnmente como ocasiones para apostar, y además prevenimos en contra del teatro comercial y el cine, y el baile moderno en que los sexos se mezclan, por causa de la obvia provocación al pecado ofrecido por estas prácticas modernas;

Y que instamos a nuestra gente en otras prácticas tales como el uso de la televisión, literatura y deportes a evitar cualquier cosa que induzca a la tentación o la violación del día del Señor.

Y que reconociendo que el andar cristiano no es meramente negativo sino también una separación para Dios, instamos a todo nuestro pueblo a que sea cuidadoso en vivir vidas santas en el temor de Dios, y que, aunque reconocemos que la consideración personal de estos asuntos no se puede evitar, sin embargo, la presentación de estos asuntos tiene que ser con oración, gracia, y amor.

II. Sostenemos que es deber del cristiano separarse de toda cooperación en actividades religiosas con los que niegan la autoridad y confiabilidad completa de la Palabra de Dios.

Sostenemos además que como la apostasía y la incredulidad son tan fuertes en el mundo religioso, y puesto que la tendencia hacia esta posición racionalista ha sido tan marcada en las denominaciones con las cuales estamos todos en contacto, y puesto que sostenemos que nuestra misión en esta edad es la de levantar un testimonio a la ver-

dad de las Escrituras y del presbiterianismo conservador e histórico, exhortamos a cada iglesia y pastor a que considere bien sus enlaces existentes con todos los que mantienen relaciones con organizaciones racionalistas y que busque ocasión de formar otros vínculos con los que han roto con tales influencias racionalistas.

f. Conclusión

Debemos concluir que es deber de la iglesia en sus funciones «ministeriales y declarativas» aplicar los principios básicos de la ley moral de Dios a las cambiantes circunstancias culturales. El que los pastores y ancianos dejen de guiar al rebaño en la aplicación diligente y discerniente de estos principios sería faltar a sus deberes bíblicos.

2. Revelación progresiva

No es mi propósito bajo el título de revelación progresiva dar una explicación detallada de todos los grandes aspectos de la verdad en que el progreso de la revelación es observable. Lo que trataré solamente de hacer claro es (1) que ha habido progreso en aspectos importantes de la revelación y (2) que el progreso ha sido apropiado durante todo el curso de la revelación y nunca contradictorio. El progreso de la revelación ha estado completamente en armonía con la inmutabilidad de Dios y con la inmutabilidad de sus decretos eternos.

a. El plan de la salvación

El caso de revelación progresiva más conocido y más fácil de investigar se encuentra en la revelación del plan de la salvación. La promesa de que la simiente de la mujer heriría en la cabeza a la serpiente (Gn 3.15) siempre ha sido tomada en la iglesia como el texto germinal del evangelio, la promesa de la venida de Cristo para librar a los pecadores del poder de Satanás. Pablo se refiere a esta promesa en Romanos 16.20 cuando dice: «El Dios de paz aplastará en breve a Satanás bajo vuestros pies». Las referencias de Juan de que fue lanzada fuera «la serpiente antigua» en Apocalipsis 12.9, que será atado por mil años en Apocalipsis 20.2, y a la condenación final de Satanás en Apocalipsis 20.10, sin duda aluden al mismo pasaje.

Hay muchas referencias al Mesías Redentor como «la simiente de la mujer». Entre ellas Isaías 7.14, la promesa del nacimiento virginal, e Isaías 9.6,7 son bien conocidas. Una referencia que comúnmente se pasa por alto pero que creo debe ser interpretada como una alusión a Génesis 3.15, es 1 Timoteo 2.15, las palabras «pero se salvará engen-

drando hijos». Creo que esto tiene por objeto la consolación de las mujeres, quienes en los días de Pablo, estaban en un estado de debilidad y sujetas a ser engañadas. El pensamiento es que a pesar de la debilidad de la mujer, a pesar del hecho de que Eva fue engañada, no obstante el Salvador es de la simiente de la mujer, y la mujer es tan elegible para la salvación por Cristo como lo es el hombre.

Procediendo del texto germinal más antiguo del evangelio, se entiende generalmente por los cristianos bíblicos que el relato de los sacrificios de Caín y Abel quiso mostrar la necesidad de un sacrificio de sangre como una indicación profética de que cuando viniera el Redentor nombrado por Dios, sacrificaría su vida para la salvación de su pueblo.

El sistema patriarcal del sacrificio, y después todo el ritual levítico, apuntan a Cristo y a su obra expiatoria. El plan de la salvación se desarrolla cada vez con más claridad y plenitud a medida que los mensajes de los profetas y de los salmos se manifiestan históricamente. En un pasaje como Isaías 53 la riqueza del evangelio es casi completa.

b. La ley moral

Se puede observar la revelación progresiva en varios puntos de la ley moral. La poligamia y el divorcio, tolerados y regulados bajo la ley mosaica, son limitados más rigurosamente (divorcio) o enteramente eliminados (poligamia) para el pueblo del Señor en la revelación del Nuevo Testamento. Se discutirán estos asuntos con más detalle en conexión con la enseñanza bíblica de la familia más adelante.

c. Escatología

Encontramos otro ejemplo interesante de la revelación progresiva en una comparación de Isaías 25.8 con la interpretación dada por Pablo en 1 Corintios 15.54 y 2 Corintios 5.4. No entenderíamos precisamente lo que Isaías quiso decirnos con «Destruirá a la muerte para siempre», sino fuese por Pablo que, al hablar por inspiración, aplica estas palabras a la experiencia de quienes vivan hasta la *parousia* de Cristo. La profecía del Antiguo Testamento había indicado la resurrección «de justos como de injustos» (Dn 12.2; Hch 24.14,15), pero no se había revelado que ocurrirá con aquellos que estén vivos en el cuerpo mortal cuando el Mesías venga en las nubes del cielo. La contestación, implícita en Isaías 25.8, necesitaba más revelación para su entendimiento.

Hay una pregunta correspondiente, cuya contestación, hasta donde alcanzamos ver, no está revelada en ninguna parte de las Escrituras:

¿Cuál será la experiencia de los mortales creyentes que vivan al final del reino milenial de Cristo? Podemos conjeturar con algo de probabilidad que recibirán la inmortalidad a su debido tiempo, probablemente al tiempo de la resurrección de «los otros muertos» en el juicio del «gran trono blanco»; pero es interesante que la respuesta a esta pregunta no ha sido revelada hasta donde podamos entender.

d. Un entendimiento más claro

Tenemos que entender cabalmente que nada podrá añadirse jamás a las Escrituras. Como dice la *Confesión de Westminster*, «Todo el consejo de Dios tocante a las cosas necesarias para su propia gloria y para la salvación, fe, y vida del hombre está o expresamente expuesto en las Escrituras o se puede deducir de ellas por buena y necesaria consecuencia, y a esta revelación de su voluntad, nada será añadido, ni por nuevas revelaciones del Espíritu, ni por las tradiciones de los hombres» (*Conf.* I, 6). Sin embargo, se puede esperar que el Espíritu Santo continuará guiando a la iglesia a un entendimiento más profundo y completo de las Escrituras, y que los eventos futuros echarán luz sobre asuntos hasta ahora no resueltos.

Ilustraciones de un entendimiento más claro de la verdad son múltiples en la historia de la iglesia. Ciertamente la doctrina de la Trinidad está revelada en las Escrituras. Sin embargo no fue hasta el Concilio de Nicea, 325 A.D., que se definió inequívocamente en la conciencia de la iglesia. De la misma manera, la doctrina de la Persona de Cristo (una persona y dos naturalezas, humana y divina) no fue sistemáticamente explícita hasta el concilio de Calcedonia en 451 A.D. La doctrina de la justificación por la fe fue clasificada mucho en la reforma del siglo XVI. Todas estas doctrinas están en las Escrituras y fueron implícitas en la fe de la iglesia. No obstante, el tiempo produjo gran progreso en la claridad del entendimiento. Podemos esperar que con el tiempo llegará un aumento de claridad y unanimidad entre el pueblo que cree la Biblia en otras doctrinas tales como la escatología, el gobierno de la iglesia, y los sacramentos.

3. Resumen

Podríamos dar muchas otras ilustraciones, pero creo que hemos dicho bastante para hacer claro que: (1) Las verdades reveladas deben aplicarse donde son aplicables en todas las circunstancias variables de culturas cambiantes. (2) Ha habido progreso observable dentro de las Escrituras en la revelación del sistema de verdad que ellas

contienen. Y (3) se puede esperar más claridad y un entendimiento más profundo de las Escrituras mientras la iglesia permanezca fiel y activa en servir al Señor.

LA VIDA HUMANA EN ESTA EDAD (continuación)

II. LAS CIENCIAS SOCIALES (CONTINUACIÓN)

D. La doctrina bíblica de la familia

1. La interpretación de Cristo

Un breve resumen de la doctrina bíblica acerca del matrimonio y la familia debe empezar con las palabras de nuestro Señor Jesucristo según él interpretó el relato de Génesis de la creación del hombre y la mujer. Estas palabras y su contexto son como sigue: «Entonces vinieron a él los fariseos, tentándole y diciéndole: ¿Es lícito al hombre repudiar a su mujer por cualquier causa? Él, respondiendo, les dijo: ¿No habéis leído que el que los hizo al principio, varón y hembra los hizo, y dijo: Por esto el hombre dejará padre y madre, y se unirá a su mujer, y los dos serán una sola carne? Así que no son ya más dos, sino una sola carne; por tanto, lo que Dios juntó, no lo separe el hombre. Le dijeron: ¿Por qué, pues, mandó Moisés dar carta de divorcio, y repudiarla? Él les dijo: Por la dureza de vuestro corazón Moisés os permitió repudiar a vuestras mujeres; mas al principio no fue así» (Mt 19.3-8; cf. Mr 10.2-9).

Aquí Cristo se refiere a Deuteronomio 24.14 y al relato de Génesis: «Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó» (Gn 1.27). «Y de la costilla que Jehová Dios tomó del hombre, hizo una mujer, y la trajo al Hombre. Dijo entonces Adán: Esto es ahora hueso de mis huesos y carne de mi carne; esta será llamada Varona, porque del varón fue tomada. Por tanto, dejará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer, y serán una sola carne» (Gn 2.22-24).

Así Cristo mismo hace claro que el matrimonio como instituido por Dios debe ser monógamo y permanente.

2. La interpretación de Pablo

El apóstol Pablo cita las mismas referencias de Génesis y las aplica metafóricamente a Cristo y a la Iglesia, pero también da la aplicación literal como un mandamiento. «Cada uno de vosotros

ame también a su mujer como a sí mismo; y la mujer respete a su marido» (Ef 5.31-33)

En palabras más explícitas Pablo, al contestar una pregunta dirigida a él en una carta de Corinto, hacen obligatorio para todos los cristianos el mandato de un matrimonio monógamo y fiel. Evidentemente algunos cristianos en Corinto habían abogado por el celibato. Creo que el primer versículo del capítulo siete de 1 Corintios debería ser puntuado con un signo de interrogación. «En cuanto a las cosas de que me escribisteis, ¿sería bueno que el hombre no tocara a una mujer?» Si tengo razón o no en mi conjetura de que Pablo estaba citando de la consulta, por lo menos su respuesta es negativa: «Pero a causa de las fornicaciones, cada uno tenga su propia mujer, y cada una tenga su propio marido. El marido cumpla con la mujer el deber conyugal, y asimismo la mujer con el marido. La mujer no tiene potestad sobre su propio cuerpo, sino el marido; ni tampoco tiene el marido potestad sobre su propio cuerpo, sino la mujer. No os neguéis el uno al otro, a no ser por algún tiempo de mutuo consentimiento, para ocuparos sosegadamente en la oración; y volved a juntaros en uno, para que no os tiente Satanás a causa de vuestra incontinenencia» (1 Co 7.1-5).

Con estas palabras se ordena explícitamente la monogamia por autoridad apostólica no solamente para los oficiales de la iglesia, sino también para la iglesia entera. La relación entre marido y mujer debe ser completamente mutua, singular y exclusiva de ningún otro. Algunos han afirmado que la monogamia se ordena solamente para los oficiales de la iglesia. Verdaderamente se ha ordenado que un obispo, que es lo mismo que un anciano, debe ser «marido de una sola mujer» (1 Tes 3.2,12; Tit 1.6), pero no es más correcto inferir que este mandamiento se limita a los oficiales de la iglesia que inferir que las otras cualidades tales como la sobriedad están también limitadas a ellos. Es de especial importancia que todos los atributos eminentes de la vida cristiana deban ser ejemplificados en el caso de los oficiales de la iglesia.

3. Abusos que se regularon

Es cierto que la poligamia, el concubinato, y la prostitución entraron en la sociedad humana desde tiempos muy remotos. Es evidente de la historia del Antiguo Testamento que, visto que el pueblo estaba en un estado bajo y degradado, Dios escogió eliminar estos males por un proceso gradual de la disciplina. El séptimo mandamiento, «No comerás adulterio» (Éx 20.14), no era nuevo. Evidentemente el adulterio

se entendía como la cohabitación entre un hombre casado con la mujer de otro hombre, aunque es claro del desarrollo de la ética bíblica que la intención de Dios en el séptimo mandamiento fue prohibir toda cohabitación fuera de la pura relación del matrimonio monógamo. También tiene que entenderse el séptimo mandamiento a la luz del décimo, que prohíbe los deseos adúlteros tanto como las acciones adúlteras. Se condenó la prostitución desde el principio (Dt 23.17).

Debe entenderse claramente que aunque el Antiguo Testamento no se opone clara y enfáticamente a la poligamia como lo hace el Nuevo Testamento, no obstante nunca se la aprueba o autoriza. Se controlaban sus males. La poligamia tendía a desaparecer gradualmente. Es razonable suponer que Levítico 18.18, «No tomarás mujer juntamente con su hermana, para hacerla su rival», es un mandamiento del Señor en contra de la poligamia como tal.

Es verdad que el profeta Natán cuando censuró a David le hizo recordar todos sus privilegios y dijo: «Así ha dicho Jehová, Dios de Israel ... te di la casa de tu señor, y las mujeres de tu señor en tu seno...» (2 S 12.7,8). Estas palabras han causado algo de confusión en el campo misionero donde hay culturas polígamas. Sin embargo, los estudiantes de la Biblia deben reconocer inmediatamente que este modo de expresión da a entender solamente la idea de que Dios había permitido provisoriamente lo que era la costumbre en aquel tiempo. Ciertamente no es legítimo entender que las muchas mujeres de David fueron un «don de Dios» de la manera que entendemos las palabras hoy.

Debe interpretarse este dicho de Natán según el uso retórico en que se dice que Dios movió a David a que enumerara a Israel (2 S 24.1) al permitir que Satanás provocara a David a hacerlo (1 Co 21.1). No es raro en las Escrituras que Dios sea designado como la fuente o el autor de lo que él permite. Una lectura cuidadosa del contexto completo nos es necesaria en tales casos para entender con nuestras mentes occidentales el verdadero significado de lo que enseñan las Escrituras. No son pocos los casos en que tenemos que entender los detalles de las reglas morales bíblicas a la luz de este principio.

4. Reglas bíblicas que gobiernan el divorcio

a. Los dichos de Cristo

He citado más arriba las palabras de Cristo con referencia al origen del matrimonio en el plan y providencia de Dios. Ahora juntaremos sus palabras sobre el tema del divorcio, y entonces las examinaremos juntamente con otras Escrituras.

En el relato de Mateo del dicho ya citado (Mt 19.3-12) preguntaron a Jesús: «¿Por qué, pues, mandó Moisés dar carta de divorcio, y repudiarla? Él les dijo: Por la dureza de vuestro corazón Moisés os permitió repudiar a vuestras mujeres; mas al principio no fue así. Y yo os digo que cualquiera que repudia a su mujer, salvo por causa de fornicación, y se casa con otra, adultera» (Mt 19.7-9). Nótese como él corrige la palabra «mandó» y la sustituye por «permitted».

El relato en Marcos (10.2-12) es el mismo en substancia, pero Marcos añade al final: «Y si la mujer repudia a su marido y se casa con otro, comete adulterio» (Mr 10.12).

Una enseñanza semejante pero en otro contexto se encuentra en Lucas 16.18: «Todo el que repudia a su mujer, y se casa con otra, adultera; y el que se casa con la repudiada del marido, adultera». En el Sermón del Monte (Mt 5.32) se da una enseñanza semejante: «Pero yo os digo que el que repudia a su mujer, a no ser por causa de fornicación, hace que ella adúltere; y el que se casa con la repudiada, comete adulterio».

b. Principios de interpretación

Es un principio de interpretación bíblica que al exponer cualquier doctrina es necesario considerar todas las porciones de la Escritura pertinentes al tema. En general, ningún pasaje solo de la Escritura da toda la doctrina con todas sus calificaciones y ramificaciones. Esto es especialmente cierto en cuanto a la doctrina del divorcio. Las palabras de Cristo en Marcos 10.11 y 12 y en Lucas 16.18 no incluyen la excepción que permite el divorcio por razón del adulterio aunque esta excepción se declara explícitamente en Mateo 5.32 y Mateo 19.19. Además, las palabras de Cristo señaladas en los evangelios sinópticos no incluyen la excepción sobre la base del abandono irremediable, pero esto es explícito en 1 Corintios 7.15.

c. Antecedentes: la ley mosaica

Está claro que Cristo dio por sentado no sólo la ley mosaica según aparece en Deuteronomio 24.1-4 sino los abusos de la ley mosaica prevalecientes en su tiempo.

Ahora bien, la ley mosaica era una reglamentación humanitaria que impedía el divorcio fácil por razones triviales y que requería por lo menos un documento legal para la protección de la persona divorciada. Nada hay en la ley mosaica contrario a las palabras de Cristo. La ley tuvo todo el alcance que era posible en la reglamentación de un mal que prevalecía en la época de Moisés.

Es un hecho bien conocido que la ley del Antiguo Testamento incluye la ley civil, la ley criminal, y diferentes tipos de la ley secular, tanto como la ley religiosa. El estado del Antiguo Testamento era una teocracia, y las leyes seculares y religiosas no fueron completamente separadas. En nuestro estudio del Antiguo Testamento con nuestra doctrina de la separación de la iglesia y el estado, es necesario que tratemos de entender cuáles leyes eran civiles o seculares y cuáles eran religiosas. (Nota: También es necesario que separemos en nuestras mentes aquellas leyes que la iglesia visible puede exigir en el proceso de disciplina y cuales no pueden ser sujetas a disciplina en una manera práctica [por ejemplo, los pecados de las malas actitudes mentales].) Es sugerencia mía que la ley mosaica del divorcio debe considerarse como una norma mínima de la ley civil. Cristo la describió como una regla práctica para el pueblo pecaminoso y duro de corazón. La Biblia tiene muchas reglas y principios para la sociedad secular, y es necesaria la regla de que, si ha de haber divorcio entre la gente del mundo, por lo menos debe ser reglamentado por la ley para la protección de las personas implicadas.

En mi opinión es un error tratar de hacer el mandamiento de Cristo una ley civil obligatoria para todo el mundo, tanto cristianos como no cristianos. El mandamiento de Cristo ciertamente es obligatorio para todos los cristianos y debe ser exigido en la disciplina de la iglesia visible. La pregunta que traigo a consideración no es si el mandamiento de Cristo es una norma correcta para toda la humanidad. La pregunta es si esta norma debe ser un asunto de la ley secular y exigida por la autoridad civil o no. Sugiero que la ley mosaica es lo mínimo para los tribunales seculares, y que en cada cultura particular las leyes seculares debieran hacer todo lo posible para hacer permanente el matrimonio y salvaguardar la estabilidad de la familia. Por otro lado, la iglesia tiene la obligación de mantener las normas que Cristo ha dado a sus discípulos.

d. Los derechos de las mujeres

Las palabras de Cristo en Marcos 10.12 nos dan una de las pocas referencias en las Escrituras que enseñan el derecho de la mujer de divorciarse de su marido. Alford en su comentario sobre este pasaje indica que la mujer tenía tal derecho bajo la ley romana, pero que este derecho no era reconocido entre los hebreos. En 1 Corintios 7.13 Pablo da por sentado que en Corinto la mujer a veces tenía poder de divorciarse de su marido. Creo también que este es el fondo de 1

Corintios 7.11. En nuestra civilización de hoy una mujer tiene derechos iguales en este asunto, y el relato de Marcos de estas palabras de Cristo junto con la enseñanza de Pablo nos dan bastante base para poner al hombre y a la mujer en tales casos en un mismo nivel en cuanto a la disciplina de la iglesia.

e. Las palabras de Cristo sobre la persona divorciada

Se puede presumir que la prohibición de Cristo de segundas nupcias para la mujer que se ha divorciado de su marido (Mr 10.12) y la prohibición similar de Pablo (1 Co 7.11) con referencia a una mujer separada de su esposo tienen ambas que ver con casos en que la razón del divorcio o separación no fue la fornicación o el abandono irremediable. La mujer en tal caso debe darse cuenta de su pecado al causar la separación y, si es posible, debe regresar a su relación matrimonial original. Ella no puede contraer segundas nupcias a no ser que su marido haya roto el matrimonio por otra unión.

La regla en Mateo 5.32 y en Lucas 16.18 que enseña que un hombre que se casa con una mujer divorciada debe ser considerado como un adúltero parece muy rara a la luz de la estipulación mosaica de que la mujer divorciada, «salida de su casa [de su primer esposo], podrá ir y casarse con otro hombre» (Dt 24.2). No se puede pensar que Cristo contradiría la ley mosaica o que instruiría en contraste sin dar algún comentario. Recordando el principio de que no tenemos la enseñanza bíblica sobre cualquier asunto hasta que hayamos examinado todos los pasajes pertinentes, debemos notar que el contexto mosaico dice que si el segundo marido se divorcia de la mujer implicada, su primer marido no está en libertad de tomarla otra vez. El propósito obvio de esta ley es de prohibir un promiscuo cambio de esposas. Puesto que Cristo se refería directamente a la ley mosaica se puede suponer que sus observaciones sobre el casamiento de una mujer divorciada han de tomarse como una alusión a Deuteronomio 24.3,4 y no como una contradicción de Deuteronomio 24.2. Esto habría sido perfectamente claro en las circunstancias en que ocurrieron las conversaciones de Cristo sobre el tema.

f. La enseñanza de Pablo sobre el divorcio

Es obvio que las palabras de Cristo sobre la permanencia del matrimonio y sobre el mal del divorcio son de importancia central. Es igualmente obvio que estas palabras no contienen explícitamente todos los factores en la enseñanza bíblica sobre este tema, sino que dan

por sentados varios elementos que aparecen en otras Escrituras. Se encuentra en 1 Corintios 7 un importante pasaje tocante a este tema. Después de declarar que es mejor casarse que estar enamorado y no casado (v. 9) Pablo continúa: «Pero a los que están unidos en matrimonio, mando, no yo, sino el Señor [y cuando Pablo usa palabras tales como estas, quiere decir que está citando directamente de algo que Cristo había dicho]: Que la mujer no se separe del marido; y si se separa [se supone que por iniciativa propia], quédese sin casar, o reconcíliese con su marido; y que el marido no abandone a su mujer».

«Y a los demás yo digo, no el Señor [no una cita directa]: Si algún hermano tiene mujer que no sea creyente, y ella consiente en vivir con él, no la abandone. Y si una mujer tiene marido que no sea creyente, y él consiente en vivir con ella, no lo abandone» (vv. 10-13).

Aquí, como en Marcos 10.12, tenemos un reflejo de la ley romana que dio a la mujer el derecho bajo ciertas circunstancias de divorciarse de su esposo. Esto también nos da base para considerar que el hombre y la mujer tienen derechos iguales en tales casos.

g. El pacto de familia

La enseñanza clara de que no se debe romper un matrimonio por causa de una diferencia de fe religiosa va seguida por una de las grandes declaraciones en las Escrituras sobre el tema del pacto de Dios con la familia: «El marido incrédulo es santificado en la mujer, y la mujer incrédula en el marido; pues de otra manera vuestros hijos serían inmundos, mientras que ahora son santos» (v. 14). La santidad aquí atribuida es una santidad de una relación pactada. Aunque Pablo no menciona la palabra pacto, es claro que tiene en mente los principios implícitos en Génesis 17.7: «Y estableceré mi pacto entre mí y ti, y tu descendencia después de ti en sus generaciones, por pacto perpetuo, para ser tu Dios, y el de tu descendencia después de ti». El hecho de que Dios es no solamente nuestro Dios sino el Dios de nuestros hijos, el Dios de nuestras familias se enseña enfáticamente en toda la Escritura, y debe ser considerado como una fuente de consolación para los padres cristianos en todas las edades y bajo todas las circunstancias. Los padres devotos pueden con toda confianza reclamar la promesa para sus hijos: «Seré el Dios de ellos» (Gn 17.8). Es sobre esta base que Pablo declara que si uno de los padres es un creyente, los otros miembros de la familia son santificados por la relación del pacto.

Estas palabras no declaran que los individuos «santificados» sean todos regenerados. Pablo dice más adelante en el mismo contexto:

«¿Qué sabes tú, oh mujer, si quizás harás salvo a tu marido? ¿O qué sabes tú, oh marido, si quizá harás salva a tu mujer?» (v. 16). El creyente debe continuar constante en fe y oración obrando para la salvación del miembro inconverso de la familia. Hay dos pasajes más en el Nuevo Testamento donde se dice que los incrédulos son santificados porque están en una relación santa. En Romanos 11.16 se dice que los judíos incrédulos, a quienes se compara a las ramas cortadas de un olivo cultivado, son «santos», y en Hebreos 10.29 leemos: «¿Cuánto mayor castigo pensáis que merecería el que pisotear al Hijo de Dios, y tuviere por inmunda la sangre del pacto en la cual fue santificado, e hiciere afrenta al Espíritu de gracia?»

Dios es el Dios de los que, habiendo nacido en una familia del pacto, le dan la espalda. Los que desde esta santa relación de pacto rechazan la gracia de Dios, merecen un castigo mucho más severo. Vemos de estas referencias que la santa relación en el pacto familiar es un asunto muy sagrado, un asunto del que no se debe hacer burla. Este pacto es la base espiritual para la permanencia del matrimonio cristiano.

h. El abandono

Regresando ahora al tema del divorcio, después de la declaración de 1 Corintios 7.14 en cuanto al pacto familiar, Pablo continúa: «Si el incrédulo se separa, sepárese; pues no está el hermano o la hermana sujeto a servidumbre en semejante caso, sino que a paz nos llamó Dios» (v. 15).

Las palabras «no está el hermano o la hermana sujeto a servidumbre en semejante caso» pueden referirse solamente a un vínculo matrimonial. Resulta clara la enseñanza de que el abandono destruye el vínculo matrimonial. En Romanos 7.2 el apóstol Pablo describe la persona casada como «libre» del vínculo conyugal cuando ha muerto el marido o la mujer; y dice explícitamente que es «libre de casarse con otro hombre». Este es el único significado que cuadra con 1 Corintios 7.15.

Por supuesto que no se contempla aquí ningún abandono pasajero. La *Confesión de fe de Westminster* resume la ley bíblica del divorcio en estas palabras: «Nada sino el adulterio o la deserción obstinada que no puede ser remendada ni por la iglesia ni por el magistrado civil, es causa suficiente para disolver las cadenas del matrimonio» (cap. 24, sec. 6).

i. Un cristiano abandonado por otro cristiano

El Prof. Juan Murray ¹ hace una distinción clara entre abandono de un creyente por un incrédulo, como es el caso en 1 Corintios 7.15, y el abandono (o el divorcio sobre una base no bíblica) de un creyente por uno que profesa ser cristiano. Mantiene, correctamente yo creo, que la *Confesión de Westminster* tiene razón al interpretar 1 Corintios 7.15 como permiso para el creyente, abandonado así por un incrédulo, de casarse de nuevo, como si estuviera muerta la persona culpable de tal abandono. Pero, si lo entiendo correctamente, él no cree que un cristiano, divorciado o abandonado por un cristiano profeso por razones no bíblicas, sea libre de casarse de nuevo. Si un cristiano recibe el divorcio de uno que profesa ser cristiano, y esta persona se une después en segundas nupcias, entonces bíblicamente la persona causante del divorcio ha cometido adulterio, y la persona, inocente está libre de casarse en segundas nupcias; pero no está libre de hacerlo si la persona que profesa ser cristiano y que causó el divorcio, o abandono, no se casa de nuevo o no es culpable de adulterio.

Se cree que esta posición está sostenida por 1 Corintios 7.11, que desaprueba el divorcio o el abandono y añade: «Si se separa, quédese sin casar o reconcíliese con su marido». Sin embargo, ya he sugerido que estas palabras en 1 Corintios 7.11 no se refieren a la persona abandonada sino a una persona que ha abandonado la relación matrimonial sin razón. Por ejemplo, algún cristiano puede haber pensado que una diferencia de religión justificaba la deserción de la relación matrimonial y puede haberse ido. Como yo lo entiendo, la respuesta de Pablo quiere decir que esta es una equivocación, y que la persona que se ha ido debe reconciliarse al matrimonio existente si es posible. En todo caso no tiene libertad de casarse en segundas nupcias por carecer de base bíblica la causa de la separación. En mi opinión, no hay ninguna Escritura que prohíba a un cristiano que ha sido abandonado o divorciado por razones no bíblicas por un marido o una esposa que profesa ser cristiana, el casarse en segundas nupcias siempre que la separación no pueda ser remediada; tal como un cristiano abandonado o divorciado por un incrédulo tiene libertad de unirse en segundas nupcias según 1 Corintios 7.15.

Pero sucede que la idea misma del divorcio o abandono irremediable por un cristiano es en sí misma absurda ahora que tenemos las Escrituras del Nuevo Testamento. Bien podríamos entender que un

1 John Murray, *Divorce* (Comité de Educación Cristiana de la Iglesia Presbiteriana Ortodoxa, 1953), pp. 69 ss.

creyente en Corinto pudiera en ignorancia haber cometido el pecado de abandono o de divorcio por razones no bíblicas. Pero ahora que tenemos las palabras claras y explícitas de Cristo en contra del divorcio, y las palabras claras y explícitas de Pablo contra el abandono del matrimonio por un cristiano, parecería que los tribunales eclesiásticos debieran excomulgar a un individuo que fuera culpable de abandono o de causar un divorcio por razones no bíblicas. Tal persona debe ser juzgada un incrédulo *prima facie*.

j. Divorcio por homosexualidad

Es mi opinión que la homosexualidad justifica el divorcio para un cristiano. Mi argumento es muy sencillo: Si Cristo permitió el divorcio a base del adulterio, y el apóstol Pablo consideró la homosexualidad como peor que el adulterio, porque es aun «... contra naturaleza» (Ro 1.26,27), con mayor razón el divorcio se justifica en el caso de la homosexualidad.

k. ¿Puede casarse en segundas nupcias la persona culpable en el divorcio?

El profesor Murray cree,² correctamente pienso yo, que la Escritura no prohíbe que se case en segundas nupcias la persona culpable que se ha divorciado por razones bíblicas. Sin embargo, considera que el silencio de las Escrituras sobre este punto no justifica que la iglesia declare que se aprueba tal matrimonio. La iglesia debe guardar silencio donde la Escritura guarda silencio.

Pero si Cristo no contradice Deuteronomio 24.2, yo diría que la Escritura no guarda silencio. Es un hecho que Cristo prohíbe que se case una mujer divorciada (Mt 5.32; Lc 16.18). He sugerido más arriba que puesto que la ley mosaica de Deuteronomio 24.1-4 se sobrentiende claramente como el fondo de estas palabras de Cristo, y puesto que estas observaciones son fragmentarias, en el sentido de que no tenemos todo el contenido de su enseñanza en ninguno de estos pasajes, estas palabras de Cristo que prohíben el casamiento en segundas nupcias de una mujer divorciada deben tomarse como aprobación de Deuteronomio 24.3,4, y no como contradicción de Deuteronomio 24:2. Esta interpretación habría sido entendida naturalmente por los contemporáneos que oyeron toda la discusión.

2 Murray, *Divorce*, pp. 100 ss.

Debo añadir que, como cosa natural, uno que profesa ser cristiano divorciado como culpable por razones bíblicas tiene que ser disciplinado, o por excomunión, o, por lo menos, por suspensión de la comunión de la iglesia; y que tal persona, sea casada o no, no puede ser recibida otra vez a la comunión de la iglesia a menos que demuestre clara evidencia de un arrepentimiento genuino y el establecimiento de una vida santa. He sabido de grupos de cristianos que negaron el derecho de casarse en segundas nupcias a una persona anteriormente divorciada como culpable por razones bíblicas y después convertida; y que al mismo tiempo reconocieron el derecho de un individuo, que había sido notoriamente culpable de fornicación, aunque no casado, después de su conversión, a casarse. Tal punto de vista en mi opinión no se justifica en las Escrituras, y, a los ojos del mundo, aparece como una recompensa a la inmoralidad de personas no casadas. En el caso de un incrédulo, anteriormente divorciado por razones bíblicas, sea casado en segundas nupcias o no, la iglesia como cosa natural tendría que asegurarse de que fuera verdaderamente convertido y estuviera viviendo una vida sin tacha antes de admitirlo a la comunión de la iglesia.

1. La actitud del corazón

Antes de concluir la discusión de la enseñanza bíblica sobre el divorcio, debo recalcar que las fuerzas más peligrosas que amenazan destruir la integridad de la vida familiar están dentro del corazón de los individuos. La ley moral defiende la familia no solamente por el séptimo mandamiento que prohíbe el adulterio, sino también por el décimo mandamiento que prohíbe deseos ilícitos. Estas palabras de nuestro Señor Jesucristo pronunciadas en el Sermón del Monte son de suma importancia. «Oísteis que fue dicho: No cometerás adulterio. Pero yo os digo que cualquiera que mira a una mujer para codiciarla, ya adulteró con ella en su corazón. Por tanto, si tu ojo derecho te es ocasión de caer, córtalo y échalo de ti; pues mejor es que se pierda uno de tus miembros, y no que todo tu cuerpo sea echado al infierno» (Mt 5.27-29).

Para pastores y los que tratan con vidas y hogares rotos, es una observación común que el principio de las acciones pecaminosas está en el aliento deliberado de imaginaciones lujuriosas. No solamente los aficionados a diversiones que estimulan los deseos ilícitos sino también los que alimentan sus mentes con literatura sensual se llevan a sí mismos y a otros al punto de la comisión de desastroso pecado. El cristiano cuyo corazón está lleno del amor de su Señor adoptará

como regla de su vida el no abrigar los impulsos sensuales que no cree caben honradamente dentro de los límites del puro amor monógamo. El hogar cristiano se puede mantener en su integridad si el pueblo cristiano mantiene esta regla en su corazón, en sus voluntades, y en sus imaginaciones. Hace años oí a un hombre muy consagrado dar esta regla para el autoexamen en el crecimiento espiritual: «¿Adónde vuelve sus pensamientos habitualmente en un período de ociosidad?»

«Cada uno es tentado cuando de su propia concupiscencia es atraído y seducido. Entonces la concupiscencia, después que ha concebido, da a luz el pecado; y el pecado, siendo consumado, da a luz la muerte. Amados hermanos míos, no erréis» (Stg 1.14-16). Es imposible que los descendientes de la caída mantengan perfecta pureza en pensamiento, palabra, y hecho; pero sí es posible ocupar nuestras mentes con las cosas del Señor, a fin de no caer en una vida de pecado.

5. La relación de padres e hijos

El texto clave de las Escrituras sobre el tema de la relación de los padres a los hijos es el quinto mandamiento. «Honra a tu padre y a tu madre, para que tus días se alarguen en la tierra que Jehová tu Dios te da» (Éx 20.12). Pablo cita este mandamiento en su Epístola a los Efesios, y lo cita como un mandamiento obligatorio para la iglesia. Su sustancia se adapta para los cristianos gentiles. En vez de decir «para que tus días se alarguen en la tierra que Jehová tu Dios te da», Pablo dice, «para que te vaya bien, y seas de larga vida sobre la tierra» (Ef 6.3).

En toda la Escritura se da gran relieve a la relación paterno-filial. Dios dijo de Abraham: «Habiendo de ser Abraham una nación grande y fuerte, y habiendo de ser benditas en él todas las naciones de la tierra... porque yo sé que mandará a sus hijos y su casa después de sí, que guarden el camino de Jehová, haciendo justicia y juicio...» (Gn 18.18,19).

La instrucción de los hijos se pone de relieve particularmente con respecto a la institución de la pascua. Dios mandó: «Guardaréis esto por estatuto para vosotros y para vuestros hijos para siempre. Y cuando entréis en la tierra que Jehová os dará, como prometió, guardaréis este rito. Y cuando os dijeren vuestros hijos: ¿Qué es este rito vuestro? vosotros responderéis: Es la víctima de la pascua de Jehová, el cual pasó por encima de las casas de los hijos de Israel en Egipto, cuando hirió a los egipcios, y libró nuestras casas» (Éx 12.24-27). El

mismo mandamiento se repite en sustancia con respecto a la fiesta de los panes sin levadura: «Y lo contarás en aquel día a tu hijo, diciendo: Se hace esto con motivo de lo que Jehová hizo conmigo cuando me sacó de Egipto» (Éx 13.8).

Otra vez se recalca la relación de los padres y los hijos con respecto al gran mandamiento tan prominente en el pensamiento de todo el pueblo judío aun hoy: «Oye, Israel: Jehová nuestro Dios, Jehová uno es. Y amarás a Jehová tu Dios de todo tu corazón, y de toda tu alma, y con todas tus fuerzas» (Dt 6.4,5). Se añaden estas palabras inmediatamente: «Y estas palabras que yo te mando hoy, estarán sobre tu corazón; y las repetirás a tus hijos, y hablarás de ellas estando en tu casa, y andando por el camino, y al acostarte, y cuando te levantes» (Dt 6.6,7).

a. La disciplina

Los deberes de los padres a sus hijos incluyen más que la mera educación. Pablo manda: «Y vosotros, padres, no provoquéis a ira a vuestros hijos, sino criadlos en disciplina y amonestación del Señor» (Ef 6.4). Una enseñanza semejante se encuentra en las palabras «Hijos, obedeced a vuestros padres en todo, porque esto agrada al Señor. Padres, no exasperéis a vuestros hijos, para que no se desalienten» (Col 3.20,21).

Entre las muchas referencias a la instrucción de los niños en el libro de los Proverbios, quizás la más conocida es: «Instruye al niño en su camino, y aun cuando fuere viejo no se apartará de él» (Prv 22.6). Debe notarse que la palabra «instruye» *chanach* implica dedicación o consagración. No hemos «instruido» a nuestros niños en el sentido bíblico hasta que los hayamos traído al lugar de dedicación y consagración al Señor.

b. La educación

El pueblo de Dios ha entendido generalmente que su pacto familiar con el Señor implica una educación religiosa para sus hijos. ¿Cuándo está instruido o educado el niño en el sentido bíblico? ¿Cuándo está completamente cumplida la obligación de los padres? No creo que se pueda encontrar una respuesta formal en las Escrituras, o que se puedan trazar líneas teóricas exactas. Parece evidente que hay que inducir a nuestros hijos a que asuman una porción apreciable de la responsabilidad por su propia educación a una edad relativamente temprana, y esto para su propio bien. Parece claro que los padres

deben ayudar a sus hijos en su educación formal, y seguir aconsejándolos en el Señor al máximo de su capacidad. En nuestra civilización, la preparación para la vida es bastante prolongada, y la preparación para el liderazgo espiritual frecuentemente es una lucha larga y dura así para los padres como para los hijos.

c. Escuelas cristianas

El asunto de escuelas cristianas es definitivamente pertinente a la enseñanza bíblica sobre la relación de los padres y los hijos. No creo que podamos pretender que la Biblia demanda que las escuelas sean manejadas por la iglesia organizada. Un número considerable de gente piadosa en el día de hoy, particularmente en la iglesia reformada cristiana, sustenta la opinión de que puesto que la Escritura manda que los padres como padres sean responsables de la educación de sus hijos, grupos de padres como padres, no como iglesia, deben asociarse para mantener escuelas cristianas. No puedo ver que el argumento sea concluyente, aunque por supuesto no hay ningún argumento bíblico en contra de tal método allí donde sea practicable. Hay muchas cosas que Dios ha mandado que hagamos que podemos hacer propiamente a través de la iglesia u otras agencias. No creo que la Escritura mande que organizaciones de padres, o iglesias como tales, tomen el control de la educación, pero sí creo que en muchas comunidades los padres o las iglesias, o grupos de individuos competentes, tienen que organizar escuelas cristianas.

Hay muchos cristianos serios hoy día que sostienen que es malo que los cristianos manden a sus hijos a las escuelas seculares. Yo alegraría que la instrucción en el temor de Dios es absolutamente necesaria y que la oposición de las influencias malas hasta donde sea posible es claramente el deber de los padres cristianos, pero no puedo ver que la Biblia prohíba que nuestros hijos tomen ventaja de las escuelas controladas por el estado si no hay nada mejor a nuestro alcance. Los padres cristianos pueden insistir en que las escuelas públicas sean mantenidas por lo menos hasta el nivel de las normas bíblicas para la moral pública. Aunque es imposible en este mundo asegurarse de que no serán enseñadas las doctrinas contrarias a la fe cristiana, aun en escuelas bajo el control de grupos definitivamente cristianos, sin embargo hasta cierto punto podemos insistir en que las doctrinas anticristianas no sean enseñadas en las escuelas públicas.

d. ¿Qué nivel de escuelas?

El asunto del nivel de educación que se debe mantener bajo los auspicios cristianos es muy difícil. Hay cristianos que sostienen que las escuelas primarias son de mayor importancia. Un eminente líder cristiano me citó Proverbios 22.6 como evidencia de que no se necesitan universidades cristianas. Repliqué que su texto contradecía su argumento. No hemos instruido al niño en el sentido bíblico si hemos cesado de darle la mejor preparación cristiana posible hasta la terminación de su educación.

Es abundante y clara la evidencia de que las escuelas primarias, secundarias, y universitarias cristianas han hecho una contribución grande al mantenimiento y extensión de la fe cristiana. La cuestión es de índole práctica. Es un hecho que influencias malsanas y aun inmorales penetran en las mismas escuelas cristianas. La juventud tiene que aprender a ser siempre prevenida. Si las escuelas públicas son mantenidas bajo normas elevadas de moral pública, y si muchos de los profesores son cristianos, y si la enseñanza anticristiana se elimina o se contrarresta firmemente, con la ayuda de los hogares cristianos e iglesias y sociedades de jóvenes cristianos, los jóvenes pueden pasar por los niveles primarios y secundarios con un mínimo de peligro para su vida y su testimonio cristianos.

Cuando llegamos al nivel universitario, me parece que el peligro a la fe y vida cristiana es mayor, y que hay más necesidad de un control cristiano específico. Sin embargo, este campo es uno en que tienen que tomarse en cuenta la conveniencia y la factibilidad. Muchas de las así llamadas universidades cristianas, especialmente las que son controladas por las denominaciones mayores, han sido completamente infestadas con la incredulidad y ofrecen un ambiente peor para el joven cristiano que la universidad secular. Es mejor que nuestros jóvenes no esperen ayuda cristiana de la facultad en vez de estar bajo la influencia de profesores incrédulos que encubren su infidelidad con frases pías.

¿Qué podemos decir en cuanto al nivel postgraduado? Probablemente estaremos de acuerdo en que en la instrucción teológica postuniversitaria necesitamos seminarios cristianos sanos en doctrina. En verdad podemos aprender hebreo de rabinos incrédulos, como Calvino y Lutero lo hicieron, y como Jerónimo mucho antes que ellos. Podemos aprender griego de los que enseñan las obras clásicas, que saben el idioma aunque no conocen al Señor. Pero cuando se trata de un entendimiento doctrinal y espiritual de las Escrituras parece bas-

tante obvio que una preparación sana bajo profesores sanos es una necesidad absolutamente vital.

¿Pero qué diremos de las otras ramas de la educación? También es cuestión de lo que es factible. Ha habido universidades cristianas pero, que yo sepa, la incredulidad e infidelidad se han apoderado de las escuelas postgraduadas establecidas bajo auspicios cristianos en toda Europa y los Estados Unidos. En principio es de desear que la educación bajo auspicios cristianos debe extenderse en instituciones privadas hasta donde sea posible. Me parece, no obstante, dadas las cosas como son, que sería preferible para el pueblo cristiano concentrar sus esfuerzos sobre la educación cristiana en escuelas primarias, secundarias, y universitarias, con solamente un programa limitado de instrucción postgraduada.

e. Educación postgraduada

¿Cuánto de la educación postgraduada de nuestros jóvenes puede ser ofrecida bajo auspicios cristianos en el futuro cercano? He indicado que la educación teológica tiene que ser definitivamente bajo auspicios cristianos, y creo que todos estarán de acuerdo con esto. A mi modo de ver el problema de la educación cristiana en nuestra cultura en este punto de la historia, creo que sería posible que el pueblo que cree la Biblia mantenga una escuela postgraduada con las normas educacionales más altas, que ofrezca los grados más altos, en las ramas académicas comúnmente enseñadas a nivel secundario y universitario (de artes liberales). Estoy hablando a favor de que el pueblo cristiano bajo auspicios cristianos ofrezca enseñanza en teología y en todos los ramos relacionados, en literatura e idiomas modernos y antiguos, en filosofía, sicología, educación, y en todas las ciencias sociales y las ciencias de laboratorio. Este programa en sí mismo sería muy caro y requeriría amplias facilidades de bibliotecas, laboratorios, y otras, pero proveería profesores cristianos bien preparados para las escuelas secundarias y las universidades de artes liberales, y evitaría el gasto enorme de ofrecer cursos completos en medicina, leyes, ingeniería, y otras disciplinas profesionales.

Esta sugerencia es sana en principio y de acuerdo con la enseñanza bíblica sobre la instrucción de nuestros hijos. Además, creo que queda dentro de los recursos del pueblo cristiano de hoy; y es factible si todos los que ocupan posiciones de autoridad mantienen rígidas normas de fe y conducta desde el principio.

f. Conclusión

Tal vez lo más glorioso que se pueda decir en cuanto a la doctrina bíblica de la familia es que la relación entre el marido y la esposa y entre los padres y los hijos se usa como metáfora para la relación entre Dios nuestro Padre Celestial y Cristo nuestro Salvador y la Iglesia. Es verdad que la relación matrimonial humana no será perpetuada en la eternidad. «En la resurrección ni se casarán ni se darán en casamiento, sino serán como los ángeles de Dios en el cielo» (Mt 22.30; cf. Mr 12.25; Lc 20.34-36; 1 Co 15.50). Pero no hay metáfora más hermosa para la relación de Dios con su pueblo que la relación matrimonial, reiterada en toda la Biblia. En el Antiguo Testamento se califica constantemente el culto de dioses falsos como infidelidad a la relación matrimonial. En el Nuevo Testamento la misma idea se presenta bajo la figura de la Iglesia como la novia de Cristo. «Maridos, amad a vuestras mujeres, así como Cristo amó a la iglesia y se entregó a sí mismo por ella, para santificarla, habiéndola purificado en el lavamiento del agua por la palabra, a fin de presentársela a sí mismo, una iglesia gloriosa, que no tuviese mancha ni arruga ni cosa semejante, sino que fuese santa y sin mancha» (Ef 5.25-27).

De la misma manera la metáfora de la relación entre padres e hijos se usa en toda la Biblia para ilustrar la relación entre Dios y sus elegidos. «Por lo cual, salid de en medio de ellos, y apartaos, dice el Señor, y no toquéis lo inmundo; y yo os recibiré, y seré para vosotros por padre, y vosotros me seréis hijos e hijas, dice el Señor Todopoderoso» (2 Co 6.17,18).

E. La doctrina bíblica del estado

1. Primeras referencias

Se dice comúnmente que Génesis 9.6 es el primer caso de apelación a la autoridad de un gobierno humano. Se sostiene que las palabras «El que derramare sangre de hombre, por el hombre su sangre será derramada» implican que Dios quiere que el gobierno humano ejercite el poder de vida y muerte en la ejecución de la ley y el orden. Esto no significa que el gobierno fuera instituido por primera vez después del diluvio de Noé. Si entendemos correctamente los nombres en las genealogías de Génesis 5 y 11 como referencias a dinastías o familias reinantes en la mayoría de los casos, tenemos que admitir que se presupone un gobierno patriarcal o de algún tipo de dinastía desde los tiempos más remotos.

Tampoco podemos insistir que Génesis 9.6 se refiere solamente a un gobierno organizado. Las palabras tomadas literalmente y aparte

de un contexto más amplio, se podrían interpretar como permiso para una venganza no organizada, pero esto no podía haber sido la intención de Moisés. Parece claro que fue la intención de Moisés formular un principio, no uno desconocido anteriormente, pero formularlo de tal manera que sirviera de guía a la justicia organizada bajo las circunstancias cambiantes del futuro.

2. Patriarcales y 3. Teocráticas

Es obvio que el gobierno de los hebreos desde Abraham hasta su permanencia en Egipto fue patriarcal. Desde el Éxodo hasta la entrada a la tierra prometida observamos una teocracia con revelación e intervención directa y milagrosa.

4. Los jueces

Durante el período de los jueces hubo una decadencia general, entremezclada con algunos pocos avivamientos. Si un «juez» tenía un carácter poderoso podía dar algo de fuerza y estabilidad. Parece que bajo ciertas circunstancias el sumo sacerdote era el punto céntrico de las fuerzas de la ley y el orden, pero hubo personajes débiles, como Elí (1 S 1-4). No había ningún gobierno civil constitucional bien organizado. La situación se resume en estas palabras: «En estos días no había rey en Israel; cada uno hacía lo que bien le parecía» (Jue 21.25).

Samuel (1 S 3ss) fue una fuente de poder y estabilidad, pero no «anduvieron los hijos por los caminos de su padre, antes se volvieron tras la avaricia, dejándose sobornar y pervirtiendo el derecho» (1 S 8.3). La reacción de Samuel a la demanda del pueblo de que se nombrase un rey y la contestación de Dios a la oración de Samuel son algo enigmáticas. No es de maravillar que «no agradó a Samuel» (1 S 8.6) porque la naturaleza humana es débil aun en el corazón de los hombres mas grandes. Lo que es enigmático es la respuesta de Dios: «Y dijo Jehová a Samuel: Oye la voz del pueblo en todo lo que te digan; porque no te han desechado a ti, sino a mí me han desechado, para que no reine sobre ellos» (v. 7). Creo que la dificultad está en que la contestación de Jehová parece tener, en la superficie, solamente referencia a la demanda inmediata de un rey. Sin embargo, si se toman estas palabras en su contexto más amplio, y se entienden a la vista de la condición degenerada que ocurrió tantas veces durante el período de los jueces, son más claras. Evidentemente la palabra de Dios a Samuel no tenía referencia tanto al hecho particular de que Israel, por causa de la edad avanzada de Samuel y la perversidad de

sus hijos, demandaba un rey, sino al hecho de que Israel había departido desde hacía mucho tiempo, de la teocracia que había obrado eficazmente bajo la capaz dirección de Moisés y Josué.

5. El reino

Con la coronación de Saúl, Israel recibió, en efecto, una monarquía constitucional. El trono había de ser hereditario, pero un rey malo podía ser destituido. Más tarde Saúl fue rechazado y se inauguró la dinastía de David.

6. La línea de David

Muchas profecías en el Antiguo Testamento y referencias en el Nuevo Testamento declaran que la dinastía de David ha de durar para siempre y que el Mesías ha de ser esa dinastía. Sin embargo, esto no significaba que una rama particular de la línea de David no pudiera ser desechada. Jeremías escribió de Joacim: «Así ha dicho Jehová: Escribid lo que sucederá a este hombre privado de descendencia, hombre a quien nada próspero sucederá en todos los días de su vida; porque ninguno de su descendencia logrará sentarse sobre el trono de David, ni reinar sobre Judá» (Jer 22.30). «Por tanto, así ha dicho Jehová acerca de Joacim, rey de Judá: No tendrá quien se siente sobre el trono de David; y su cuerpo será echado al calor del día y al hielo de la noche» (Jer 36.30). Así, el reino judío en el Antiguo Testamento era en efecto, una monarquía constitucional. La ley de Moisés fue considerada como obligatoria para el rey y para todo el pueblo. Las revelaciones dadas de tiempo en tiempo por los profetas se consideraron de autoridad divina especial. El poder del rey estaba lejos de ser absoluto.

7. Romanos 13.1-7

El pasaje más importante sobre la teoría política en el Nuevo Testamento se encuentra en Romanos 13. Aquí Pablo enseña: «Sometase toda persona a las autoridades superiores; porque no hay autoridad sino de parte de Dios, y las que hay, por Dios han sido establecidas. De modo que quien se opone a la autoridad, a lo establecido por Dios resiste; y los que resisten, acarrearán condenación para sí mismos» (vv. 1,2).

Debemos recordar aquí que no tenemos la enseñanza de la Escritura sobre ningún tema a menos que examinemos todos los pasajes pertinentes. No todas las calificaciones de un tema complejo se en-

cuentran en un solo pasaje. El principio de que es necesario obedecer al gobierno que existe, y que es la voluntad de Dios que el gobierno exista, y que una persona sin ley resiste lo que Dios ha ordenado, es perfectamente obvio *ceteris paribus*. Pablo está explicando aquí acerca del tipo de gobierno que llena las funciones descritas en el contexto de los versículos que siguen inmediatamente. No habla de gobierno de facto que en sí mismo es ilegal, quebrantando las leyes de Dios y pisoteando los derechos del hombre.

a. Gobernadores sin ley

En cuanto al gobierno que manda que los hombres actúen contrario a la voluntad revelada de Dios, tenemos otras Escrituras. Cuando mandaron a los apóstoles que no predicasen ni enseñasen en el nombre de Jesús, «Pedro y Juan respondieron diciéndoles: Juzgad si es justo delante de Dios obedecer a vosotros antes que a Dios; porque no podemos dejar de decir lo que hemos visto y oído» (Hch 4.19,20).

Más tarde, bajo circunstancias similares los apóstoles contestaron: «Es necesario obedecer a Dios antes que a los hombres» (Hch 5.29).

b. Gobernantes legales

Continuando con las funciones propias del gobierno bajo Dios, Pablo enseña: «Los magistrados no están para infundir temor al que hace el bien, sino al malo. ¿Quieres, pues, no temer la autoridad? Haz lo bueno, y tendrás alabanza de ella; porque es servidor de Dios para tu bien. Pero si haces lo malo, teme; porque no en vano lleva la espada, pues es servidor de Dios, vengador para castigar al que hace lo malo. Por lo cual es necesario estarle sujeto, no solamente por razón del castigo, sino también por causa de la conciencia. Pues por esto pagáis también los tributos, porque son servidores de Dios que atienden continuamente a esto mismo. Pagad a todos lo que debéis; al que tributo, tributo; al que impuesto, impuesto; al que respeto, respeto; al que honra, honra» (Ro 13.3-7).

Muchos estudiantes de la Biblia han indicado que sólo dos funciones del gobierno se presentan aquí: «alabanza» para los que hacen lo bueno, y «castigo» para los que hacen lo malo. Aquí se declara el ejercicio de estas funciones como la razón para el pago de impuestos y tributos.

c. Otras funciones del gobierno

Sería bastante erróneo inferir de lo que se dice aquí que el gobierno no tiene otras funciones. Los servicios públicos fueron una parte de las funciones del gobierno en el tiempo del Antiguo Testamento. Leemos que «Ezequías ... hizo al estanque y el conducto, y metió las aguas en la ciudad» (2 R 20.20). Podemos inferir por los muchos viajes de Pablo que aprobó la función del gobierno romano de edificar caminos en todo el imperio. Sería un error alegar que los caminos romanos servían solamente un propósito militar. Servían, y evidentemente tenían el propósito de servir, para la comunicación y la conveniencia general de todos. Si Pablo aprobó la actividad del gobierno romano de edificar caminos, y esto no es meramente un argumento del silencio sino también de la costumbre de Pablo de usarlos, podemos encontrar una base teórica para el mantenimiento de otros servicios públicos por el gobierno. La mayoría de las naciones civilizadas de hoy mantienen un sistema postal costado por el gobierno. Que otros servicios públicos puedan o no ser operados por el gobierno parecería un asunto de conveniencia, dependiendo de las circunstancias variables. No puedo hallar ningún principio bíblico básico que conteste en detalle este asunto.

d. La cuestión del pacifismo

Sin embargo, persiste el hecho de que la función principal del gobierno a la cual Pablo da énfasis en Romanos 13 es la de mantener enérgicamente la ley y el orden, restringiendo los hechos malos y alentando los buenos. La declaración de que «no en vano lleva la espada» me hace concluir que el pacifismo extremo es erróneo y antibíblico. Se ha alegado que Pablo se refiere solamente al poder policial interno. Tal argumento parece falto de realidad en vista de la situación histórica en que Pablo escribió. Yo recomendaría fuertemente que, a esta sazón en la historia, la coalición de las naciones que aman la paz para resistir por la fuerza las agresiones malvadas del comunismo está completamente justificada por las Escrituras.

e. Diferentes formas de gobierno

Debe notarse que las palabras de Pablo no se pueden aplicar correctamente al «derecho divino de los reyes». En verdad, Pablo vivió bajo diferentes formas de gobierno y fue leal a cada uno en su propia esfera. Era ciudadano judío y trataba de obedecer las leyes que el sanedrín teóricamente administraba. Era también un ciudadano romano, y

Roma era teóricamente una república, pero en verdad una dictadura imperial. Aunque el lema *Senatus Populusque Romanus*, «el senado y el pueblo de Roma», todavía se usaba oficialmente, en la práctica Roma era gobernada por el emperador con poderes casi absolutos. De estos hechos es evidente que las palabras de Pablo con referencia a «las autoridades superiores» no se pueden usar para sostener una sola forma de gobierno, pero estas palabras demandan obediencia a cualquier gobierno que cumpla las funciones enumeradas en el contexto.

8. El ejemplo de Pablo con referencia al gobierno

a. Autoridades judías

En Hechos 23.1-10 se presenta la conducta de Pablo ante las autoridades legales judías. Al abrirse la escena, «mirando fijamente al concilio dijo: Varones hermanos, yo con toda buena conciencia he vivido delante de Dios hasta el día de hoy.

»El sumo Sacerdote Ananías ordenó entonces a los que estaban junto a él que le golpeasen en la boca.

»Entonces Pablo le dijo: ¡Dios te golpeará a ti, pared blanqueada! [cf. Mat 23.27] ¿Estás tú sentado para juzgarme conforme a la ley, y quebrantando la ley me mandas golpear?

»Los que estaban presentes dijeron: ¿Al sumo sacerdote de Dios injurias? Pablo dijo: No sabía, hermanos, que era el sumo sacerdote pues escrito está: No maldecirás a un príncipe de tu pueblo» (Hch 23.1-5).

¿Qué principios de teoría política podemos derivar de esta parte del ejemplo de Pablo? En primer lugar, está claro que Pablo no sintió ni guardó silencio en la presencia de procedimientos ilegales. Él los censuró. Al comentar sobre este pasaje, Calvino argumenta que en el mandamiento «vuélvele también la otra» (Mt 5.39), «con estas palabras Cristo no requiere silencio, por el cual la maldad e iniquidad de los malos se alimente...» Cristo en circunstancias similares (Jn 18.19-23) también protestó contra el tratamiento ilegal.

¿Cómo entenderemos las palabras de Pablo «No sabía, hermanos, que era el sumo sacerdote»? Alford al comentar sobre estas palabras analiza un número considerable de opiniones. Creo que Calvino tiene razón al interpretarlas como sarcasmo, esto es, sarcasmo perfectamente transparente y sin decepción. Calvino dice que sigue a Agustín en esta opinión. Calvino comenta: «...este es el significado de las palabras: «Hermanos, no reconozco nada en este hombre que pertenezca a un sacerdote»». Si esta interpretación es correcta (y

debo declarar que se me ocurrió hace años como el significado natural del pasaje, mucho antes de conocer los comentarios de Calvino), cuadra perfectamente con Hechos 4.19 y 5.29, donde en ambos pasajes los apóstoles son justificados en rehusar el obedecer mandamientos ilegales aun cuando dados por autoridades legales.

Si la interpretación de Calvino es correcta o no, si Pablo en verdad no sabía quién era quien le mandó que fuera golpeado o no, es perfectamente claro que aun cuando ha sido maltratado, se declara a favor de la obediencia a la autoridad legal, legalmente ejercida. El cita de la Tora (Éx 22.27) con las palabras «está escrito», indicando así, como lo señala Calvino, que la obediencia a la ley fue la regla de su vida.

Lo que sigue en la narración, Hechos 26.3-10, ha sido causa de perturbación para algunos que tienen una opinión errónea del comportamiento cristiano. Pablo percibe que los miembros del sanedrín, todos los cuales se conducían en una manera ilegal, se dividían en dos partidos. Por una palabra de verdad, aun una palabra que comunicaba su propio testimonio especial, él puso a los dos partidos uno contra el otro. «Yo soy fariseo, hijo de fariseo, acerca de la esperanza y de la resurrección de los muertos se me juzga», dijo él. Pablo narra su acción más tarde ante las autoridades romanas (Hch 24.21) de tal manera como para indicar que se sentía perfectamente justificado en lo que había hecho. En verdad era una palabra estratégica en un momento crucial.

b. Las autoridades romanas

La actitud de Pablo hacia el gobierno romano se señala en que apeló a su ciudadanía romana para protección en varias ocasiones (Hch 16.37-40; 22.25-29) y por fin en que apeló a César (Hch 25.10-12; 26.32). Así Pablo muestra por su ejemplo su apreciación de las funciones del gobierno, bajo Dios, en mantener la ley y el orden y promover la justicia.

La actitud de Pablo se refleja nuevamente en las epístolas pastorales: «Exhorto ante todo, a que se hagan rogativas, oraciones, peticiones y acciones de gracias por todos los hombres; por los reyes y por todos los que están en eminencia, para que vivamos quieta y reposadamente en toda piedad y honestidad. Porque esto es bueno y agradable delante de Dios nuestro Salvador, el cual quiere que todos los hombres sean salvos y vengán al conocimiento de la verdad» (1 Tim 2.1-4).

A Tito, mientras predica el evangelio, Pablo escribe en la misma manera: «Recuérdales que se sujeten a los gobernantes y autoridades, que obedezcan, que estén dispuestos a toda buena obra» (Tit 3.1).

c. La enseñanza de Pedro

La enseñanza especial de Pedro en cuanto a nuestra relación al estado es semejante a lo que Pablo ha dicho en Romanos 13. «Por causa del Señor someteos a toda institución humana, ya sea al rey, como a superior, ya a los gobernadores como por él enviados para castigo de los malhechores y alabanza de los que hacen bien. Porque esta es la voluntad de Dios: Que haciendo bien, hagáis callar la ignorancia de los hombres insensatos; como libres, pero no como los que tienen la libertad como pretexto para hacer lo malo, sino como siervos de Dios. Honrad a todos. Amad a los hermanos. Temed a Dios. Honrad al rey»(1 P 2.13-17).

Hay una diferencia interesante entre la forma de expresión de Pedro y la de Pablo. Pedro pone de relieve que el gobierno, esto es, el rey y el gobernador, constituye «una institución humana». Por otra parte, Pablo insiste en que el gobierno es establecido por Dios. No hay contradicción si uno reconoce que Dios ha ordenado que los seres humanos deben instituir gobiernos para sí mismos de acuerdo con el plan divino.

A veces he pensado que Tomás Jefferson debió de haber tenido la Primera Epístola de Pedro abierta delante de él mientras redactaba la «Declaración de Independencia», especialmente mientras formulaba la doctrina de que los gobiernos humanos «derivan sus poderes justos del consentimiento de los gobernados». Esto no significa negar que la fuente última del gobierno humano es la ordenanza de Dios, sino precisamente lo que Pedro afirmaba, a saber, que el gobierno, bajo Dios, es «una institución humana».

9. La actitud de Cristo hacia el gobierno

a. Las autoridades judías

Un dicho de Cristo muy semejante a la enseñanza de Pablo se halla en Mateo 23.3,4: «Así que, todo lo que os digan que guardéis, guardadlo y hacedlo; mas no hagáis conforme a sus obras, porque dicen, y no hacen. Porque atan cargas pesadas y difíciles de llevar, y las ponen sobre los hombros de los hombres; pero ellos ni con un dedo quieren moverlas».

b. Evitando involucrase en política

Que Jesús evitó la actividad política durante su ministerio terrenal es evidente por lo que ocurrió en aquella ocasión cuando «le dijo uno de la multitud: Maestro, di a mi hermano que parta conmigo la

herencia. Más él le dijo: Hombre ¿quién me ha puesto sobre vosotros como juez o partidor? Y les dijo: Mirad y guardaos de toda avaricia» (Lc 12.13-15). Jesús declaró, sí, que en el complejo de eventos escatológicos, volvería a juzgar el mundo; pero hizo una distinción rígida entre su reino escatológico y su relación a los gobiernos humanos en esta edad (cf. Mt 19.28; Lc 22.18, 28-30).

c. Ante Pilato

La conversación de Jesús con Pilato es especialmente ilustrativa a este respecto. «Entonces Pilato volvió a entrar en el pretorio, y llamó a Jesús y le dijo: ¿Eres tú el rey de los judíos? Jesús le respondió: ¿Dices esto por ti mismo, o te lo han dicho otros de mí?

»Pilato le respondió: ¿Soy yo acaso judío? Tu nación y los principales sacerdotes te han entregado a mí. ¿Qué has hecho?

»Respondió Jesús: Mi reino no es de este mundo; si mi reino fuera de este mundo, mis servidores pelearían para que yo no fuera entregado a los judíos, pero mi reino no es de aquí» (Jn 18.33-36).

Jesús había establecido claramente que su reino vendría en forma cataclísmica cuando él volviera de los cielos.

La conversación con Pilato sigue: «Le dijo entonces Pilato: ¿Luego, eres tú rey? Respondió Jesús: Tú dices que yo soy rey. Yo para esto he nacido, y para esto he venido al mundo, para dar testimonio a la verdad. Todo aquel que es de la verdad, oye mi voz.

»Le dijo Pilato: ¿Qué es la verdad?» (Jn 18.37).

Las palabras de Cristo a Pilato un poco más tarde nos son algo confusas: «Respondió Jesús: Ninguna autoridad tendrías contra mí, si no te fuese dada de arriba; por tanto, el que a ti me ha entregado mayor pecado tiene» (Jn 10.11). Algunos de los principales comentarios interpretan las palabras «de arriba» como una referencia a la fuente celestial de todo poder terrenal. Esto concordaría directamente con las palabras de Pablo al efecto de que los poderes terrenales «por Dios han sido establecidos». Sin embargo, no puedo evitar la impresión de que las palabras de Jesús en este lugar son más obvias, directas, y *ad hominen*. Me da la impresión de que Jesús estaba diciendo sencillamente: «Reconozco que tú actúas bajo autoridad romana en lo que tú piensas ser los intereses de Roma». Me parece a mí que esta interpretación arroja más luz en relación con las palabras que siguen, «por tanto, el que a ti me ha entregado, mayor pecado tiene». Las palabras «el que a ti me ha entregado» tienen que tener referencia o a Judas o a Caifás, ya que ambos reclamaban estar actuando bajo el

poder de Dios. Esto era especialmente cierto en cuanto a Caifás, y la referencia a él parece más probable que la alusión a Judas. En otras palabras, Pilato actuaba directamente bajo la autoridad romana, pero el traidor de Jesús pretendía actuar directamente bajo la autoridad de Dios.

d. Volviendo la otra mejilla

Se piensa que las palabras de Jesús en cuanto a insultos personales y cosas similares (Mt 5.38-45) enseñan una completa falta de resistencia, y por eso, tienen implicaciones políticas en el sentido de imaginar que estas palabras prohíben el servicio militar. Yo sugeriría que esto es un malentendido. Suponiendo que el apóstol Pablo no contradice de plano la enseñanza de Cristo al decir que es la función dada por Dios al gobierno la de llevar la espada contra la agresión inicua, y de llevarla «no en vano», entonces no podemos interpretar las palabras de Cristo en el Sermón del Monte como si enseñaran más de lo que verdaderamente dicen, ni de tal manera que se cree una contradicción innecesaria. Una palmada en la cara, una injusta acción legal que se extiende a una chaqueta o a un abrigo, una demanda no razonable de ayuda de parte de una autoridad del gobierno, un vecino que pide prestado más de lo que es razonable, en todas estas cosas el cristiano debe ser extremadamente generoso. Creo que recibiremos más valor del Sermón del Monte si lo tomamos literalmente en su significado más sencillo y más obvio. No vale la pena para un cristiano resistir o resentir una palmada en la cara o cualquier otro insulto o inconveniencia personal.

Nada hay aquí que contradiga la función del gobierno en llevar la espada efectivamente contra la agresión inicua. Nada hay en las palabras de Jesús que justifiquen que un hombre fuerte se quede mirando y no ofrezca resistencia cuando el débil y desvalido es víctima de agravio.

e. Jesús sobre el uso de la espada

La noche de la última cena, en la conversación con sus discípulos, encontramos a Jesús diciendo: «El que no tiene espada, venda su capa y compre una» (Lc 22.35-38). Enseguida le dijeron «Señor, aquí hay dos espadas. Y él les dijo: Basta».

Esto es enigmático a no ser que lo tomemos en su contexto más amplio. No es posible que haya querido decir literalmente que cada uno de ellos debía conseguir una espada a esa hora de la noche. Tiene que haber tenido en mente los eventos de la mañana muy próxima; pero debe de haber habido alguna referencia literal a la posesión de

espadas, al contestar como lo hizo a la declaración de que tenían entre ellos dos espadas.

Hemos visto más arriba en la conversación de Jesús con Pilato (Jn 18.36) que él aludió al hecho de que sus siervos no peleaban y que él no quería que ellos pelearan para salvarlo. Quisiera sugerir que Jesús, por su referencia a la espada en la última cena, quería decir que, por lo menos, algunos de sus discípulos debieran estar armados, que él les prohibiría usar sus armas cuando llegase el momento, y que además él quería insistir, como lo hizo delante de Pilato, en que su reino no era tal que se levantaría por medio del poder terrenal de en medio de un marco terrenal.

f. El uso de la espada por Pedro

¿Cómo entenderemos el incidente en que Pedro usó su espada y fue censurado por Cristo, el incidente que ocurrió entre la última cena y las palabras de Cristo delante de Pilato? La historia está en los cuatro evangelios (Mt 26.50-56; Mr 14.46-52; Lc 22.49-53; Jn 18.10-12). Cuando se juntan los cuatro evangelios los pasos en el incidente parecen ser como sigue:

(1) Después del beso de Judas, los que le «acompañaron echaron mano de Jesús y le prendieron».

(2) Uno de los discípulos dijo: «Señor, ¿heriremos a espada?»

(3) Sin esperar la contestación del Señor, en la conmoción, Pedro blandió excitado el arma y cortó la oreja de Malco, el siervo del sumo sacerdote.

(4) Jesús censuró a Pedro con las palabras «mete tu espada en la vaina».

(5) Jesús sanó al hombre herido.

(6) Además, Jesús hace comentario en este punto acerca de tres cosas: (i) «La copa que el Padre me ha dado, ¿no la he de beber? Basta ya; dejad. ¿Cómo entonces se cumplirán las Escrituras?» En otras palabras, Jesús indicaba: «Es mi propósito particular en esta ocasión permitir que el pecado se muestre a sí mismo por lo que en verdad es, y que haga todo lo que pueda contra mí. En sobrellevar las indignidades de esta ocasión, estoy llevando el pecado del mundo».

(ii) «¿Acaso piensas que no puedo ahora orar a mi Padre, y que él no me daría más de doce legiones de ángeles?» En otras palabras, si este fuera el tiempo propicio para mostrar poder contra las fuerzas del mal, se usarían poderes sobrenaturales. La época en que los ángeles de Dios derramarán las copas de la ira sobre el reino de la bestia

se reserva para el futuro. «La siega es el fin del siglo; y los segadores son los ángeles...» (Mt 13.39-43).

(iii) «Todos los que toman espada, a espada perecerán.» Frecuentemente se citan estas palabras con gran énfasis sobre la palabra «perecerán». Entonces las palabras «a espada», que dicen cómo perecerán los que inician la agresión malvada, se dicen *sotto voce*. Es mi convicción que estas palabras de Jesús, tantas veces citadas como si enseñasen la no resistencia total, quieren dar la impresión de que cuando sea oportuno que las fuerzas de la ley y orden usen la espada contra las fuerzas del mal, la espada debe ser usada eficazmente, no en acciones inútiles tales como la de Pedro. Como dijo Pablo, el gobierno, en el ejercicio de sus funciones debidas, debe usar la espada «no en vano».

g. Analogía misionera

Hubo una razón obvia para que Jesús pusiera de manifiesto que, aunque sus compañeros tenían espada, él rehusó permitirles que las usaran, pues estaba a punto de tomar sobre sí el pecado del mundo. Hay una analogía a este tipo de no resistencia en el ministerio ordinario de un pastor o un misionero. Hemos de vivir la vida crucificada, actuando como los que creen verdaderamente en un Salvador crucificado. Es del más grande significado que los misioneros enviados a los indios *aucas* estaban armados en el momento de sus asesinatos; sin embargo, usaron sus armas para disparar solamente al aire y no a sus asesinos, murieron como mártires. Un pastor que por su trabajo tiene que entrar en lugares peligrosos de una gran ciudad anularía el propósito de su testimonio si hiriese a bala a un criminal al defender su propia seguridad.

Este principio tiene que distinguirse claramente del hecho de que es función de un gobierno justo, una función que los cristianos deben sostener, el llevar armas efectivamente contra las fuerzas malignas de la violencia.

10. El cristiano y las cortes civiles

a. Un mandamiento relativo

Hay quienes, basados en 1 Corintios 6.1-11, alegan que es malo que un cristiano tome ventaja de la protección de las cortes civiles en asuntos relacionados con los derechos legales de propiedad. Examinemos las Escrituras cuidadosamente sobre este punto. Pablo empieza la discusión: «¿Osa alguno de vosotros, cuando tiene algo contra otro, ir a

juicio delante de los injustos, y no delante de los santos?» (1 Co 6.1). Es aparente con las palabras «no delante de los santos» que Pablo no prohíbe absolutamente el juicio en los tribunales seculares, aun ante incrédulos, pero razona que el cristiano debe tratar de arreglar sus casos bajo el juicio de cristianos, antes que recurrir a las cortes civiles.

b. Los tribunales de la iglesia

Pablo detalla el principio del juicio dentro de la iglesia: «¿O no sabéis que los santos han de juzgar al mundo? (cf. Mt 19.18; Lc 22.28-30). Y si el mundo ha de ser juzgado por vosotros, ¿sois indignos de juzgar cosas muy pequeñas? ¿O no sabéis que hemos de juzgar a los ángeles? ¿Cuánto más las cosas de esta vida? Si, pues, tenéis juicios sobre cosas de esta vida, ¿ponéis para juzgar a los que son de menor estima en la iglesia? Para avergonzaros lo digo. ¿Pues qué, no hay entre vosotros sabios, ni aun uno, que pueda juzgar entre sus hermanos, sino que el hermano con el hermano pleitea en juicio, y esto ante los incrédulos?» (1 Co 6.2-6).

Estas palabras indican claramente la conveniencia de organizar tribunales eclesiásticos para tratar con las disputas entre cristianos que no se pueden resolver por medio de conferencias personales informales. Este es exactamente el tema presentado por Cristo como lo tenemos en Mateo 18.15-17. Aquí el Señor dice: «Si tu hermano peca contra ti, ve y repréndele estando tú y él solos; si te oyere has ganado a tu hermano. Mas si no te oyere, toma aun contigo a uno o dos, para que en boca de dos o tres testigos conste toda palabra. Si no los oyere a ellos, dilo a la iglesia; y si no oyere a la iglesia, tenle por gentil y publicano».

c. Cuatro pasos en corregir los males

Sin duda Pablo tenía en mente los pasos dados aquí por Cristo mismo para resolver las dificultades. Después de (1) conferencias privadas y (2) de esfuerzos informales entre amigos, (3) los tribunales de la iglesia serían el paso indicado. Pero hay tal cosa como (4) un cristiano profeso que tercamente rehúsa escuchar la razón y continúa en un curso de conducta que daña a sus hermanos cristianos. Las palabras de Cristo, «tenle por gentil y publicano», no significan que deba ser tratado con malicia sino más bien que debe ser excomulgado. No puede ser considerado como un miembro en plena comunión de la iglesia si rehúsa oír a los tribunales de la iglesia. Debe ser tratado luego sobre una base secular.

d. El cuarto paso

En este punto deben recordarse cuidadosamente la apelación tranquila de Cristo por justicia cuando fue injustamente abofeteado en la cara (Jn 18.23), y la práctica de Pablo de apelar a las cortes romanas para protección. Ni Cristo ni Pablo prohíben una apelación a las autoridades seculares si las autoridades eclesiásticas no pueden producir justicia. Debe recordarse otra consideración en este punto: en la época del Nuevo Testamento las autoridades civiles estaban dominadas por Roma y los procesos legales en las cortes romanas a veces involucraban prácticas idólatras y sacrificios y adivinaciones paganas. Las cortes de las naciones civilizadas de hoy no están dominadas así por la idolatría. Pero aunque eran así las cortes civiles, Pablo no obstante apeló a la justicia civil en contraste con las autoridades eclesiásticas corruptas. Su apelación a César estuvo dentro del reino del cuarto paso en los procesos de la justicia.

e. Antes del paso primero

En la discusión de las diferencias entre hermanos, Pablo no contradice lo que ha dicho en cuanto a las cortes eclesiásticas y el tratamiento de problemas que no pueden ser arreglados a través de conferencias informales privadas. Lo que Pablo ha dicho sobre este punto vale, y los versículos que siguen no lo contradicen. Pablo procede a desarrollar la idea de que el cristiano debe estar listo a recibir mal sin quejarse, antes de tomar medidas para su corrección. Esta enseñanza está precisamente de acuerdo con las palabras de Jesús acerca de volver la otra mejilla. Pablo dice: «Por cierto es ya una falta en vosotros que tengáis pleitos entre vosotros mismos. ¿Por qué no sufrís más bien el agravio? ¿Por qué no sufrís más bien el ser defraudados? Pero vosotros cometéis el agravio, y defraudáis, y esto a los hermanos» (1 Co 6.7,8).

f. Cinco pasos por todos

Juntando las palabras de Pablo en 1 Corintios 6 y las de Cristo en Mateo 18 encontramos cinco pasos que deben observarse en el trato de los cristianos unos con otros. El primero (1) es el de no hacer nada. Un cristiano debe estar dispuesto a volver la otra mejilla y soportar una palmada en la cara, una inconveniencia, hasta cierta pérdida de propiedad, antes de causar un desorden.

Sin embargo, hay casos en que uno es administrador de bienes para sus propios familiares dependientes y para otros, casos en que

sería malo permitir una pérdida grande sin una protesta. En tales casos uno debe (2) conversar con el malhechor en privado; luego, si no tiene éxito, (3) consultar con uno o dos cristianos más. Desde luego, con las complejidades de la vida social y económica moderna, hay algunas disputas que requieren la autoridad experta de las cortes seculares, o por lo menos consejo secular, y hay algunos asuntos en los cuales los cristianos bien pueden acordar el someterse a las autoridades seculares para una decisión final. Tal acción se puede tomar bajo este segundo paso por acuerdo mutuo sin la ofensa de un hermano trayendo juicio contra otro.

Si el tercer paso no tiene éxito, el cuarto paso (4) debe estar abierto para los casos en que sea necesario, llevándose entonces el asunto ante la corte de la iglesia. Hay algunos casos en que la mayoría de vida o de propiedad para nuestros familiares dependientes y para otros es de tanta importancia que si la disputa no puede ser arreglada ente cristianos, tiene que haber recurso a la ley secular (5) como en la apelación de Pablo a César.

11. Integridad de carácter

Al concluir esta discusión de la doctrina bíblica del estado quisiera poner de relieve que sin una piadosa integridad de carácter todas las instituciones políticas humanas se desmoronarían. «Si Jehová no edificare la casa, en vano trabajan los que la edifican; si Jehová no guardare la ciudad, en vano vela la guardia» (Sal 127.1).

Nosotros en la cultura occidental tendemos a suponer que la democracia en sí y por sí es un remedio para los males políticos. Yo creo en la democracia como la mejor forma de gobierno entre pueblos en los cuales se ha desarrollado un grado considerable de carácter. Pero es un gran error pensar que la democracia puede ser entregada a gentes entre las cuales el espíritu de la democracia aún no ha nacido. Todos los valores seculares de nuestra cultura dependen de la integridad del carácter. El noveno mandamiento, «No hablarás contra tu prójimo falso testimonio» (Éx 20.16), no debe ser solamente una cosa de palabras sino que ha de estar verdaderamente en los corazones de la mayoría de la gente para que la democracia tenga éxito. Este mandamiento no solamente prohíbe los actos particulares de falsificación sino que es el fundamento ético de toda confianza mutua, sin la cual ningún gobierno puede ser estable y duradero.

F. Las doctrinas económicas de la Biblia

La base teológica de la enseñanza económica de la Biblia se expresa en las palabras «Honra a Jehová con tus bienes, y con las primicias de todos tus frutos» (Prv 3.9). Tenemos el epitome y la esencia de la doctrina en la Epístola de Pablo a los Efesios. «Él que hurtaba, no hurte más, sino trabaje, haciendo con sus manos lo que es bueno, para que tenga qué compartir con el que padece necesidad» (Ef 4.28). En este solo versículo tenemos todos los elementos esenciales de una doctrina económica sana. Se ha incluido aquí el octavo mandamiento, «No hurtarás» (Éx 20.15). Aquí tenemos frugalidad, trabajo duro, y diligencia, «que trabaje, haciendo con sus manos lo que es bueno». Aquí tenemos propiedad privada, «para que tenga». Aquí tenemos mayordomía cristiana, «compartir con el que padece necesidad».

1. Principios primarios

Puesto que Dios es el creador del cielo y de la tierra, el hombre debe reconocer que todos los bienes económicos que posee son en disfrute de una mayordomía de Dios. «De Jehová es la tierra y su plenitud; el mundo, y los que en él habitan» (Sal 24.1 citado en 1 Co 10.26-28). «Los cielos son los cielos de Jehová; y ha dado la tierra a los hijos de los hombres» (Sal 115.16).

Cuando el pecado vino al mundo, Dios introdujo una medida disciplinaria en el campo de la economía. «Con el sudor de tu rostro comerás el pan» (Gn 3.19). Esta providencia disciplinaria es una de las mejores cosas materiales que Dios ha hecho para una especie pecadora caída. La necesidad del trabajo duro para mantener a una familia es uno de los factores en la vida que hace un hombre de un individuo que de otra manera sería negligente. El móvil de la adquisición, tan vituperado por ciertos teóricos no cristianos, lejos de ser un mal en sí mismo, es algo que Dios requiere de nosotros para nuestro propio bien. El que trabaja la tierra diligentemente, o el que prospera por diligencia en su negocio, no quita nada de su vecino sino más bien contribuye al bien de todos, y a su propio carácter personal.

La Biblia condena toda forma de avaricia, pero el móvil adquisitivo en sí no es egoísmo, es responsabilidad personal. Quiere decir que me esforzaré para no ser una carga, pero me esforzaré no sólo para mantenerme a mí mismo sino también a mi familia, a mi iglesia, a las misiones de mi iglesia, la educación cristiana, a los necesitados alrededor de mí, y mis obligaciones sociales en general. El socialismo, que debilita el móvil adquisitivo, es al cabo antisocial. Básicamente es antibíblico y

anticristiano. Para que un hombre trabaje diligentemente para el sostén de sus dependientes, el reconocimiento de la propiedad privada es una presuposición esencial. Cuando Moisés incluyó el mandamiento «No hurtarás» en el decálogo, no estaba enunciado un principio nuevo sino, bajo la dirección de Dios, codificaba un principio que es absolutamente necesario a toda sociedad económica ordenada.

El libro de Proverbios abunda en las implicaciones de los principios económicos primarios. «Ve a la hormiga, oh perezoso, mira sus caminos, y sé sabio; la cual no teniendo capitán, ni gobernador, ni señor, prepara en el verano su comida, y recoge en el tiempo de la siega su mantenimiento» (Prv 6.6-8). «Las hormigas, pueblo no fuerte, y en el verano preparan su comida» (Prv 30.25). ¡Qué cuadro del sistema de la libertad de empresa! Ni dictador, ni burocracia, sino libertad para que cada obrero busque y explore por su propia iniciativa; una economía compleja y vasta que se desarrolla por la frugalidad y el ahorro. Las palabras «No teniendo capitán, ni gobernador, ni señor» no significan un estado de anarquía, porque este no es el caso en la economía de las hormigas, pero sí indican una iniciativa individual libre, sin supervisión ni compulsión servil.

2. Principios económicos mosaicos

La economía política de la ley mosaica sería un tema apropiado para una extensa monografía. Aquí será posible tocar solamente algunos puntos salientes.

La ley del año de jubileo (Lv 25.8-50; 27.17,18; Nm 36.1-9) y otras tuvieron la intención de prevenir el monopolio de las tierras agrícolas, de proteger al dueño privado, y mantener al pueblo en la tierra. «Y santificaréis el año cincuenta, y pregonaréis libertad en la tierra a todos sus moradores; ese año será de jubileo, y volveréis cada uno a vuestra posesión, y cada cual volverá a su familia» (Lv 25.10). «Para que los hijos de Israel posean cada uno la heredad de sus padres» (Nm 36.8). La ley del año de jubileo no fue en ningún sentido comunista. La propiedad estatal estaba expresamente prohibida, y la arqueología nos muestra que era una edad de mucho comercio, no solamente de agricultura. «El varón que vendiere casa de habitación en ciudad amurallada, tendrá facultad de redimirla hasta el término de un año desde la venta; un año será el término de poderse redimir. Y si no fuere rescata-da dentro de un año entero, la casa que estuviere en la ciudad amurallada quedará para siempre en poder de aquel que la compró, y para sus descendientes; no saldrá en el jubileo» (Lv 25.29,30).

Isaías denunció vigorosamente el monopolio de los recursos naturales. Su principio no es en ninguna manera socialista sino el que se ilustra en tiempos modernos por la sustancia de la ley Sherman contra los monopolios y las enseñanzas de los economistas ortodoxos. «Ciertamente la vida de Jehová de los ejércitos es la casa de Israel, y los hombres de Judá planta deliciosa suya. Esperaba juicio, y he aquí vileza; justicia, y he aquí clamor. ¡Ay de los que juntan casa a casa, y añaden heredad a heredad hasta ocuparlo todo! ¿Habitaréis vosotros solos en medio de la tierra?» (Is 5.7,8).

La ley mosaica concede gran importancia al cuidado de los que tienen una necesidad económica. «Cuando segareis la mies de vuestra tierra, no segaréis hasta el último rincón de ella, ni espigarás tu siega; para el pobre y el extranjero la dejarás. Yo Jehová vuestro Dios» (Lv 23.22; cf. 19.9,10; Dt 24.19-22).

3. Cómo ve el Antiguo Testamento la edad mesiánica

Los profetas del Antiguo Testamento previeron la edad futura del Mesías como un período de gran prosperidad económica. «En lugar de la zarza crecerá ciprés, y en lugar de la ortiga crecerá arrayán» (Is 55.13). «Será echado un puñado de grano en la tierra, en las cumbres de los montes; su fruto hará ruido como el Líbano» (Sal 72.16).

Nada de esta prosperidad se concibe al estilo comunista, al contrario: «Se sentará cada uno debajo de su vid y debajo de su higuera, y no habrá quien los amedrente; porque la boca de Jehová de los ejércitos lo ha hablado» (Miq 4.4; cf. 1 R 4.25).

4. La economía política del Nuevo Testamento

En el principio de la historia del Nuevo Testamento el comunismo demostró ser un fracaso (Hch 4.32-5.11 y 6.1-6). El propósito evidente de este relato es mostrar que aun bajo el impulso espiritual de Pentecostés, la mentira (Hch 5.1-11) y los celos (Hch 6.1-6) hicieron impracticable el sistema comunista. El hecho de que otras iglesias (cf. Hch 11.27-30; 12.25; 24.17, y numerosas otras referencias) enviaron ayuda a la iglesia de Jerusalén, probablemente muestra que los de la iglesia en Jerusalén no eran capaces de sostenerse económicamente. ¿Por qué tenía Antioquía que alimentar a Jerusalén si el hambre estaba en todas partes?

El experimento comunista en la iglesia primitiva fue netamente voluntario, porque Pedro dijo a Ananías: «Reteniéndola, ¿no se te quedaba a ti? y vendida, ¿no estaba en tu poder?» (Hch 5.4). Eviden-

temente Pablo fue guiado del Espíritu a sacar la conclusión correcta en cuanto a los resultados del experimento comunista en Jerusalén, porque escribió en una de sus primeras epístolas: «Y que procuréis tener tranquilidad, y ocuparos en vuestros negocios, y trabajar con vuestras manos de la manera que os hemos mandado, a fin de que os conduzcáis honradamente para con los de afuera, y no tengáis necesidad de nada» (1 Tes 4.11,12). «Pero os ordenamos, hermanos, en el nombre de nuestro Señor Jesucristo, que os apartéis de todo hermano que ande desordenadamente, y no según la ordenanza que recibisteis de nosotros. Porque vosotros mismos sabéis de qué manera debéis imitarnos; pues nosotros no anduvimos desordenadamente entre vosotros, ni comimos de balde el pan de nadie, sino que trabajamos con afán y fatiga día y noche, para no ser gravosos a ninguno de vosotros; no porque no tuviésemos derecho, sino por daros nosotros mismos un ejemplo para que nos imitaseis. Porque también cuando estábamos con vosotros, os ordenábamos esto: Si alguno no quiere trabajar, tampoco coma. Porque oímos que algunos de entre vosotros andan desordenadamente, no trabajando en nada, sino entreteniéndose en lo ajeno. A los tales mandamos y exhortamos por nuestro Señor Jesucristo, que trabajando sosegadamente, coman su propio pan. Y vosotros, hermanos, no os canséis de hacer bien. Si alguno no obedece a lo que decimos por medio de esta carta, a ese señaladlo, y no os juntéis con él, para que se avergüence» (2 Tes 3.6-14).

Pablo estaba consciente del hecho de que cuando el pecado entró primero en la naturaleza del hombre, Dios lo había puesto bajo un sistema de trabajo necesario para alcanzar sustento económico, y que esto era para su propio bien. «Con el sudor de tu rostro comerás el pan» (Gn 3.19). Evidentemente Pablo comentaba sobre esta declaración de Génesis al escribir: «Porque también cuando estábamos con vosotros, os ordenábamos esto: Si alguno no quiere trabajar, tampoco coma» (2 Tes 3.10). La enseñanza de Pablo en cuanto a la responsabilidad del individuo para con su propia casa es muy firme. En verdad, una de nuestras objeciones principales al comunismo es que tiende a destruir la familia cristiana. «Porque si alguno no provee para los suyos, y mayormente para los de su casa, ha negado la fe, y es peor que un incrédulo» (1 Tim 5.8).

5. El diezmo y la mayordomía cristiana

Dar el diezmo de las entradas de uno para la obra del Señor no se menciona explícitamente en el Nuevo Testamento, pero el principio de dar sistemática y proporcionalmente se hace bastante claro. En cuanto a la colecta para la iglesia de Jerusalén, Pablo dice: «Cada primer día de la semana cada uno de vosotros ponga aparte algo, según haya prosperado, guardándolo, para que cuando yo llegue no se recojan entonces ofrendas» (1 Co 16.2). Más tarde, en cuanto al mismo asunto, Pablo dice: «Pero esto digo: El que siembra escasamente, también segará escasamente; y el que siembra generosamente, generosamente también segará. Cada uno dé como propuso en su corazón: no con tristeza, ni por necesidad, porque Dios ama al dador alegre. Y poderoso es Dios para hacer que abunde en vosotros toda gracia, a fin de que, teniendo siempre en todas las cosas todo lo suficiente, abundéis para toda buena obra; como está escrito: Repartió, dio a los pobres; su justicia permanece para siempre» (2 Co 9.6-9).

Los detalles del principio del diezmo como se enseña en el Antiguo Testamento son algo complejos y harían un tema propio de una tesis extensa. Hay algunos aspectos de la ley que indicarían que traslapaba en algo el pago de los impuestos, pero por otro lado, había el requerimiento de ofrendas voluntarias más allá del diezmo.

El principio sencillo del diezmo se encuentra claramente en las palabras de Jacob con ocasión de entrar en una nueva relación espiritual con el Señor. «De todo lo que me dieres, el diezmo apartaré para ti» (Gn 28.22).

El principio espiritual del diezmo se explica claramente en el último libro del Antiguo Testamento: «Traed todos los diezmos al alfolí y haya alimento en mi casa; y probadme ahora en esto, dice Jehová de los ejércitos, si no os abriré las ventanas de los cielos, y derramaré sobre vosotros bendición hasta que sobreabunde» (Mal 3.10).

Es cierto que pueden suscitarse argumentos técnicos si uno trata de hacer el principio del diezmo un asunto legalista. ¿Qué corresponde en esta edad al «alfolí» en la referencia profética del Antiguo Testamento? No es difícil dar una contestación probable a esta pregunta en términos de 1 Corintios 16.2. La palabra traducida «guardándolo» *thesauridzon*, literalmente, «poniéndolo en la tesorería», parece indicar una analogía razonable. Hay algunos que alegan sobre esta base que todo el diezmo cristiano debe ser traído a la tesorería de la iglesia local. Esto es muy discutible, sin embargo, puesto que tenemos un número considerable de agencias independientes muy cristia-

nas que necesitan ser sostenidas por ofrendas voluntarias, y hay iglesias locales muy cerradas en cuanto a sus presupuestos.

Algunos afirman que todos estos problemas serían resueltos por un sistema que ellos deciden llamar «diezmar al alfolí». En mi opinión este plan tiene algunos puntos admirables, pero en ninguna manera es obligatorio para el pueblo de Dios.

6. El noveno mandamiento

Como en la conclusión de la discusión de la doctrina bíblica del estado pusimos de relieve la integridad personal del carácter de acuerdo con el noveno mandamiento, así también este principio es importante en el campo de la economía política. «No hablarás contra tu prójimo falso testimonio» (Éx 20.16) es la misma sangre y vida de todo el sistema económico. Apenas hay negocio que funcione sin el principio del crédito.

Que «la honradez es la mejor política» parece bastante obvio en general y bajo muchas circunstancias, pero compárese la ética comercial de las culturas paganas y de la Rusia atea con la ética comercial de las culturas en que el cristianismo ha sido una fuerza poderosa. Tal como la democracia no puede prevalecer aparte de la integridad de carácter que viene de la fe en Dios, tampoco un sistema económico flexible basado en el crédito puede prevalecer ni mantenerse ni desarrollarse con creciente vitalidad aparte de esa misma integridad de carácter.

Es cierto que mucho negocio útil está en manos de hombres que no reconocen a Dios ni temen su nombre, hombres no regenerados que nunca han aceptado al Señor Jesucristo como Salvador personal. Pero es igualmente cierto que la honradez comercial no tiene fundamento final aparte de una fe en Dios.

III. LA IGLESIA VISIBLE EN EL MUNDO

Sería inapropiado concluir la discusión de antropología bíblica, o la subdivisión del tema que trata de la vida del hombre en la tierra, sin una referencia breve a la iglesia visible como una institución que, aunque no es del mundo, está sin embargo en el mundo y juega un papel importante en los asuntos humanos.

Tendremos mucho más que decir en cuanto a la iglesia como institución espiritual en el próximo tomo bajo el título general de la Soteriología. Aquí confinaremos la discusión a un horizonte mucho más limitado que cabe dentro de la antropología bíblica.

A. La iglesia como corporación

Tal vez el punto más obvio de la iglesia como una organización visible en el mundo es el hecho de que bajo casi todas las condiciones la iglesia debe tener el derecho de mantener una propiedad para sus cultos. En la mayoría de los casos en este país [E.U.A.] se reconoce como conveniente que la iglesia local, y las juntas y agencias que tienen que administrar dinero, adquieran personería jurídica bajo las leyes del estado. Hay localidades en que la ley permite que sociedades religiosas no incorporadas compren una propiedad, y hay casos en que la propiedad de la iglesia se compra a nombre de individuos. Cualquiera que sea el arreglo particular, queda claro que las iglesias locales y agencias educacionales y misioneras de la iglesia encuentran necesario en casi todas las circunstancias el organizarse para poder mantener propiedades como una mayordomía bajo Dios. Sigue de estos hechos que en lo que concierne a la mayordomía de la propiedad, la iglesia debe cumplir con las leyes de la nación y con las normas éticas reconocidas en la administración de bienes raíces y dineros invertidos y en efectivo. Los que tienen la responsabilidad de propiedades o dineros deben ser cuidadosos en guardar sus libros y presentarlos para revisión a las autoridades respectivas: «Procurad lo bueno delante de todos los hombres» (Ro 12.17). «Andemos como de día, honestamente» (Ro 13.13). «Evitando que nadie nos censure en cuanto a esta ofrenda abundante que administramos, procurando hacer las cosas honradamente, no sólo delante del Señor sino también delante de los hombres» (2 Co 8.20,21). «A fin de que os conduzcáis honradamente para con los de afuera, y no tengáis necesidad de nada» (1 Tes 4.12). «Manteniendo buena vuestra manera de vivir entre los gentiles para que en lo que murmuran de vosotros como de malhechores, glorifiquen a Dios en el día de la visitación, al considerar vuestras buenas obras» (1 P 2.12).

B. La iglesia en el Antiguo Testamento

Es obvio que la forma de organización del pueblo visible de Dios en el Antiguo Testamento fue diferente de las formas de organización que prevalecen hoy. Israel era una entidad nacional. La iglesia hoy, aun en los países en que está relacionada con el estado, está casi siempre separada, como organización, de la nación o naciones en que funciona. Se usa la palabra nación dos veces en el Nuevo Testamento para describir la iglesia, pero esto es solamente una metáfora. Al reprender Cristo a Israel por su infidelidad, dijo: «Por tanto os digo que el reino

de Dios será quitado de vosotros y será dado a gente [a nación] que produzca los frutos de él» (Mt 21.43). Se entienden estas palabras generalmente como una profecía del cambio de la administración exterior de la iglesia de Israel a la iglesia organizada desde el día de Pentecostés en adelante. Si este es el significado correcto, entonces la palabra «gente» (nación) está usada figurativamente. Pedro escribe a los cristianos de Asia Menor: «Mas vosotros sois linaje escogido, real sacerdocio, nación santa, pueblo adquirido por Dios, para que anunciéis las virtudes de aquel que os llamó de las tinieblas a su luz admirable (1 P 2.9). En este caso también es claro que la palabra «nación» se usa metafóricamente. La iglesia hoy no es una nación en ningún sentido literal de la palabra, pero era una nación antes del tiempo de Cristo.

Sin embargo, la diferencia no es tan grande como pudiera parecer. La naturaleza de la iglesia en el Antiguo Testamento ha sido mal entendida. No era meramente una entidad política, sino que la nación como nación era un grupo «separado», un pueblo «escogido», una congregación «llamada». Esteban alude a «la congregación en el desierto» (Hch 7.38). El autor de la Epístola a los Hebreos traduce «congregación» *qahal* con la palabra «iglesia» *ekklesia*: «En medio de la congregación (iglesia) te alabaré» (Heb 2.12, citando Sal 22.22).

Un distintivo que indica el carácter de Israel en el Antiguo Testamento como iglesia, una característica no reconocida ordinariamente, es el hecho de una provisión para excomulgar a los incrédulos dentro de la nación. La frase «cortada de su pueblo» (Gn 17.14 y otras), que ocurre frecuentemente en el Pentateuco, probablemente no tiene referencia a la pena capital como algunos han imaginado. W.L. Walker en el artículo «Cut, Cutting» en ISBE (*International Standard Bible Encyclopedia*), tomo II, p. 769, alude a la expresión y dice: «Cortar transgresores de la comunidad de Jehová ... probablemente significaba separación, o expulsión más bien que muerte o destrucción (Gn 17:14; Éx 12.15,19)». Puedo encontrar solamente un caso, Éxodo 31.14, en que la pena de muerte se menciona en el mismo versículo con ser «cortado en medio de su pueblo». En este caso la pena de muerte aparece como un hilo separado y no hay razón para tomarlo como implicado en el ser cortado del pueblo. La persona así cortada de entre el pueblo estaba en una condición eclesiástica y espiritual exactamente análoga a la condición de uno que ha sido suspendido o excomulgado de la lista de comulgantes en la iglesia.

Israel como tal ocupó un territorio determinado. Era así semejante a aquellos lugares en que el pueblo cristiano ha tratado de esta-

blecer comunidades distintamente cristianas. El gobierno de Ginebra bajo Juan Calvino era semejante en muchos aspectos. Aunque la iglesia y el estado estaban entretnejidos, había una clara diferencia entre los que estaban en comunión con la adoración del pueblo de Dios y los que no estaban en esa comunión.

C. Condición de miembro en el Nuevo Testamento

La distinción entre ser miembro en la iglesia en términos del Nuevo Testamento y la ciudadanía en la comunidad, por supuesto, es mucho más marcada, especialmente en los países donde se observa el principio de la separación de la iglesia y el estado. Ser miembro en la iglesia es diferente de la ciudadanía en la comunidad.

En 1 Corintios 5 Pablo trata el asunto de un miembro de la iglesia de Corinto culpable de incesto e idolatría y que al mismo tiempo asistía a los servicios de la Santa Cena. Pablo dice (v. 2): «Vosotros estáis envanecidos. ¿No debierais más bien haberos lamentado, para que fuese quitado de en medio de vosotros el que cometió tal acción?» Y continua: «Ciertamente yo, como ausente en cuerpo pero presente en espíritu, ya como presente he juzgado al que tal cosa ha hecho. En el nombre de nuestro Señor Jesucristo, reunidos vosotros y mi espíritu con el poder de nuestro Señor Jesucristo, el tal sea entregado a Satanás para destrucción de la carne, a fin de que el espíritu sea salvo en el día del Señor Jesús» (v. 3-5).

Entregar tal persona a Satanás, significa evidentemente excomulgarlo, considerarlo ya no como un cristiano, un miembro de la familia de la fe sino como entre los infieles en el reino de Satanás. Tal interpretación está exactamente de acuerdo con las enseñanzas de Cristo en Mateo 18.17: «Tenle por gentil y publicano». Si no se puede ganar al miembro que ha ofendido por entrevista personal, por consejo informal, o aun por las cortes de la iglesia, debe ser excomulgado.

¿Qué quiere decir Pablo por las palabras «para destrucción de la carne». Sugiero que el significado es sencillamente el uso ordinario por Pablo de la frase «la carne». Las prácticas malas de este individuo eran obras de «la carne». Mientras que él fue considerado como un miembro de la iglesia en plena comunión, asistiendo a los servicios de Santa Cena, viviendo en una relación incestuosa y en idolatría, todo al mismo tiempo, «la carne» se infló grandemente. Una acción disciplinaria de parte de la iglesia al punto de la excomunión tendería a desinflar la carne.

Este pensamiento nos lleva a la próxima frase de Pablo «a fin de que el espíritu sea salvo en el día del Señor Jesús». Si la carne fuera desinflada

por la disciplina, si el individuo fuera realmente excomulgado, tal acción tendería a traer verdadera convicción y a guiar a una conversión genuina.

Pablo continúa exhortando a una vida santa en este pasaje. Ya había escrito en cuanto a la comunión con los que vivían de una manera impía; pero habían torcido su pensamiento. Evidentemente alguien dijo: «¡Pablo quiere que no tratemos con ninguna persona mala!» Pablo explica que su carta anterior no tuvo referencia a la gente mala del mundo exterior, sino que si alguno «llamándose hermano» vive una vida mala, «con el tal ni aun comáis» (la cena del Señor). «Quitad, pues, a ese perverso de entre vosotros» (vv. 6-13). Diremos más en cuanto a la pureza de la iglesia visible cuando estudiemos la soteriología.

D. La pureza del testimonio

El propósito de la disciplina eclesiástica ahora delante de nosotros es el testimonio de la iglesia en el mundo. Pablo llama atención a este hecho en discutir el problema serio de 1 Corintios capítulo 5. «[Podéis preguntar] ¿Qué razón tendría yo para juzgar a los que están fuera? Vosotros no juzgáis a los que están dentro. Porque a los que estén fuera, Dios juzgará» (vv. 12, 13). Más tarde Pablo escribió de la misma manera a la iglesia en Filipos: «Haced todo sin murmuraciones y contiendas para que seáis irreprochables y sencillos, hijos de Dios sin mancha en medio de una generación maligna y perversa, en medio de la cual resplandecéis como luminares en el mundo; asidos de la palabra de vida para que en el día de Cristo yo pueda gloriarme de que no he corrido en vano, ni en vano he trabajado» (Flp 2.14-16).

Esta es exactamente la enseñanza de Cristo. «Así alumbre vuestra luz delante de los hombres, para que vean vuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos» (Mt 5.16).

La necesidad de la pureza de la iglesia visible en medio del mundo y los asuntos humanos se recalca de muchas maneras en el Nuevo Testamento. 1 y 2 Corintios abundan en material relacionado con este tema. Debe estudiarse todo el capítulo 10 de 1 Corintios en esta relación. El punto culminante en el argumento es la pureza de la comunión. «Lo que los gentiles sacrifican, a los demonios lo sacrifican, y no a Dios ... No podéis beber la copa del Señor y la copa de los demonios; no podéis participar de la mesa del Señor, y de la mesa de los demonios» (v. 20,21). Este fue el punto de distinción de Calvino.³

³ *Instituciones*, IV, cap. 2.

Pablo concluye con el notable mandato: «No seáis tropiezo ni a judíos, ni a gentiles, ni a la iglesia de Dios» (v. 32).

1. 2 Corintios 6.14—7.1

La enseñanza más clara de Pablo en cuanto a la separación de la iglesia del pecado se encuentra en 2 Corintios 6.14—7.1. En los versículos anteriores ruega a los corintios que tengan franqueza y liberalidad hacia él mismo y otros obreros cristianos. En el versículo 2 del capítulo 7 empieza otra vez ese pensamiento: «Admitidnos». Así, el gran párrafo sobre el tema de la «separación» viene en medio de una exhortación a la liberalidad hacia el pueblo de Dios y forma un contraste notable.

«No os unáis en yugo desigual con los incrédulos; porque, ¿qué compañerismo tiene la justicia con la injusticia? ¿Y qué comunión la luz con las tinieblas? ¿Y qué concordancia Cristo con Belial? ¿O qué parte el creyente con el incrédulo? ¿Y qué acuerdo hay entre el templo de Dios y los ídolos? Porque vosotros sois el templo del Dios viviente, como Dios dijo: Habitaré y andaré entre ellos, y seré su Dios y ellos serán mi pueblo.

«Por lo cual, salid de en medio de ellos, y apartaos, dice el Señor, y no toquéis lo inmundo; y yo os recibiré, y seré para vosotros por Padre, y vosotros me seréis hijos e hijas, dice el Señor Todopoderoso. Así que amados, puesto que tenemos tales promesas, limpiémonos de toda contaminación de carne y de espíritu, perfeccionando la santidad en el temor de Dios» (2 Co 6.14—7.1).

Algunos han argüido que estos versículos tienen que ver solamente con el asunto del matrimonio, y no con la pureza de la comunión de la iglesia. Yo apuntaría que estos versículos ni siquiera pueden aplicarse al matrimonio. Pablo manda en 1 Corintios 7.39 que un cristiano tiene que casarse «en el Señor». Pero manda enfáticamente que un matrimonio no debe ser roto si ha sido consumado con un incrédulo, mientras que la apelación de este pasaje es: «Salid de en medio de ellos y apartaos». Este pasaje, 2 Corintios 6.14—7.1, se aplica al tema que explícitamente llama, «compañerismo», «comunión», «concordia», «parte», «acuerdo» con «injusticia», «tinieblas», «Belial», «incrédulo», «ídolos», de parte de los que profesan tener «justicia», «luz», «Cristo», ser «creyentes» y «el templo del Dios viviente».

Es la voluntad de Dios que la iglesia esté en el mundo, pero separado del mundo, manteniendo estrictamente una norma de vida pía y de fe pura.

2. No el retiro del deber

La «separación» de la iglesia del pecado y la religión falsa en ninguna manera significa la separación del ascetismo o monasticismo. La Escritura no enseña en ninguna parte que los cristianos como individuos o como iglesia deben retirarse de las responsabilidades seculares ordinarias y vivir en el desierto separados de los asuntos de los hombres.

La iglesia tampoco debe estar tan concentrada en sí misma que no tenga nada que decir respecto a los asuntos seculares del mundo. Aunque el trabajo principal de la iglesia es el de predicar el evangelio a toda la gente en el mundo, y aunque la gran mayoría de la enseñanza de la Biblia tiene que ver con el plan de salvación y la vida santa para los que han aceptado la gracia de Dios en Cristo, no obstante hemos mostrado que la Biblia tiene mucho que decir en cuanto a los asuntos seculares de este mundo. Es función de la iglesia exponer «todo el consejo de Dios» (Hch 20.27). Cualquier cosa que la Biblia enseñe sobre este tema, la iglesia debe enseñarlo en ocasiones apropiadas y en proporciones debidas y propias.

3. La iglesia no está en la política

Aunque un hombre cristiano, sea ministro o laico, puede decir lo que piense de una manera honrada sobre cualquier tema, sagrado o secular, ciertamente es inapropiado para cualquiera, ministro o laico, usar las organizaciones de la iglesia o el púlpito para la propaganda de temas políticos, económicos, u otros temas seculares sobre los cuales la Biblia no dé una expresión o implicación clara. Sin embargo, el principio de que no debemos traer la política al púlpito no quiere decir que la iglesia deba guardar silencio sobre problemas morales claros en el mundo secular que nos rodea. El principio que debe guiar la iglesia en tales asuntos lo declara en términos enfáticos y claros el apóstol Pablo: «No participéis en las obras infructuosas de las tinieblas sino más bien reprendedlas» (Ef 5.11).

E. La organización de la iglesia

Este no es el lugar de entrar en la enseñanza bíblica de la organización de la iglesia en gran detalle. Ese es un tema para las obras sobre el gobierno de la iglesia. Sin embargo el hecho de que la iglesia debe ser organizada, sin embargo, es de importancia cuando consideramos la función de la iglesia en medio del mundo.

Es claro que la iglesia del Nuevo Testamento tenía apóstoles especialmente comisionados por Cristo para el establecimiento de la iglesia en el mundo y para escribir las Escrituras del Nuevo Testamento. Parece igualmente claro que el oficio particular de los apóstoles no fue perpetuado ni se tuvo la intención de perpetuarlo después de su muerte o después de la terminación del canon del Nuevo Testamento.

Que el oficio de diácono fue instituido en la iglesia apostólica y que debía ser un oficio perpetuo parece claro de las Escrituras, v.gr., Hechos 6.1-6 y 1 Timoteo 3.8-13.

Es igualmente claro que la iglesia apostólica tenía ancianos ordenados oficialmente, los cuales fueron llamados también obispos, y que a estos les fue dada la administración y la disciplina de la iglesia. Los ancianos ordenados por los apóstoles eran elegidos por las congregaciones de las iglesias. La palabra que se traduce «constituyeron» en Hechos 14.23 da evidencia de eso. La palabra es del verbo *cherotoneo*, que significa «un levantamiento de manos» como en el votar. La ordenación por el «presbiterio», esto es, los ancianos de la iglesia en un lugar dado, es evidente por la referencia de Pablo a «la imposición de las manos del presbiterio» (1 Tim 4.14).

La referencia a los ancianos que «trabajan en predicar y enseñar» (1 Tim 5.17) y la referencia a «los que administran» (1 Co 12.28), donde la palabra indica ancianos gobernantes, o ancianos laicos en distinción de los ancianos que enseñan, o ministros, indican que a una edad temprana en la historia de la iglesia hubo una diferenciación entre «ancianos que enseñan», o ministros, y ancianos gobernantes o ancianos laicos. Las epístolas pastorales nos dan los requisitos para los ancianos, especialmente 1 Timoteo 3.1-7 y Tito 1.5-9. Los deberes y responsabilidades de los ancianos se tratan en Hechos 20.17-38.

1. La iglesia visible más que la iglesia local

Es evidente de varios pasajes del Nuevo Testamento que la palabra «iglesia» tiene referencia a más que congregaciones locales. Tenemos fuertes razones para creer que la iglesia de Jerusalén estuvo formada en los días de los apóstoles por numerosas congregaciones (ver *The Form of Presbyterian Church Government* aprobado por la asamblea general de la Iglesia de Escocia en 1645, secciones sobre «Asambleas clásicas»). La iglesia de Éfeso tiene que haber tenido más de una congregación, porque se menciona la iglesia en la casa de Aquila y Priscila como una iglesia local, una parte de la iglesia de Éfeso, en 1 Corintios 16.19; pero en Hechos 20.17 se alude a las

varias congregaciones de Éfeso como «la iglesia» (singular) de Éfeso. En el texto mejor de Hechos 9.31 se alude a los grupos cristianos «por toda Judea, Galilea y Samaria» como una iglesia (V.M.) En 1 Corintios 10.32 Pablo habla de la iglesia visible en conjunto como «la iglesia de Dios».

2. Sínodos

La base bíblica para sínodos generales de presbíteros de diferentes regiones se encuentra en el ejemplo de la iglesia apostólica en Hechos 15.1-35 y Hechos 16.4,5.

F. Ramas de la iglesia

Tal como la iglesia existe en el mundo, y ha existido desde tiempos antiguos, hay diferentes ramas de la iglesia que se reconocen unas a otras como ramas, pero que no reconocen a un superior común en la tierra en una estructura eclesiástica visible.

Una ambición antibíblica y mundana hizo que la iglesia de Roma reclamara autoridad universal y usurpase autoridad sobre una vasta porción de la iglesia, pero esta autoridad usurpada nunca incluyó a los cristianos. La idea de que todos los cristianos deben estar bajo una estructura eclesiástica me parece completamente antibíblica e indicación del espíritu mundano de ambición carnal. Cuando Pablo y Pedro dividieron el territorio y acordaron trabajar por diferentes métodos y con presuposiciones sacramentales bastante diferentes (Gl 2.1-14) no hay la menor indicación de que ninguno de los líderes con sus seguidores reconociera el otro como un superior en poder organizacional, o que reconocieron alguna autoridad visible común en la tierra como superior. Ambos partidos actuaron bajo Cristo como la cabeza suprema de la iglesia con completa libertad en aquellos asuntos en los cuales había desacuerdo. Una dificultad surgió cuando Pedro, en la iglesia de Antioquía por la cual Pablo fue responsable, bajo presión de visitas de Jerusalén trató de estorbar los métodos eclesiásticos de Pablo.

Las disensiones, *aireseis*, son lamentables (Gl 5.20). Thayer define *aireseis* como «disensiones que se levantan de la diversidad de opiniones». Pero Pablo dice claramente que las disensiones, como preferencias de opinión, son necesarias. Sin duda él quiere decir que son necesarias para que lo aprobado pueda ser evidente (1 Co 11.19). Pero fue mucho mejor que Pedro y Pablo dividieran el territorio y no trataran de gobernar el uno al otro cuando se separaron en Jerusalén.

Lo lamentable fue que Pedro traspasó los términos de la cortesía.

Intimar que la existencia de denominaciones que se reconocen mutuamente como ramas de la iglesia es un pecado o un reproche es expresar una opinión completamente antibíblica. La palabra «cisma», dondequiera que se refiere a la iglesia en el Nuevo Testamento, alude a pendencia y nunca se aplica a una división pacífica entre cristianos que no pueden estar de acuerdo en todos los asuntos que consideran importantes. De la manera que se usa la palabra en Mateo 9.16 y Marcos 2.21 indica literalmente un rasgón en una pieza de tela. En Juan 7.43; 9.16; 10.19 la palabra se refiere a una división en medio de los enemigos de Cristo. Con excepción de estos casos la palabra cisma ocurre sólo tres veces en el Nuevo Testamento, todos en 1 Corintios.

En 1 Corintios 1.10ss Pablo reprende el partidismo necio dentro de la iglesia de Corinto causado por lealtades falsas a diferentes personalidades, todas las cuales convenían en los grandes principios del evangelio. En 1 Corintios 12.25, el capítulo en que Pablo desarrolla la analogía entre la unidad y diversidad del cuerpo humano y la unidad y diversidad de la iglesia, otra vez se usa la palabra. En esta relación Pablo expresa el propósito de Dios, «que no haya desavenencia (cisma) en el cuerpo». En el contexto es claro que él estaba hablando de celos dentro de la iglesia invisible que está aquí, y que en la Epístola a los Efesios se llama «el cuerpo de Cristo». Debemos recordar que la Iglesia como el «cuerpo de Cristo», o como la «novia» de Cristo, es la Iglesia invisible y no debe ser confundida con ninguna organización en la tierra. El cisma condenado en 1 Corintios 12.25 se basa en celo personal y presunción egoísta y no alude a las ramas denominacionales.

En mi opinión el pasaje clave en el Nuevo Testamento en cuanto al cisma es la reprensión de Pablo en 1 Corintios 11.18,19 en cuanto a la manera de celebrar la Santa Cena. Luego de decir: «Porque no os congregáis para lo mejor, sino para lo peor», especifica: «Pues en primer lugar, cuando os reunís como iglesia, oigo que hay entre vosotros divisiones; y en parte lo creo». Parece claramente una referencia a lo que ha llamado en el primer capítulo, versículo 10, partidismos necios: «Yo soy de Pablo; y yo de Apolos, etc.» El servicio de la comunión es arruinado por tales divisiones cuando el pueblo de Dios se reúne.

Pero Pablo continúa: «Porque es preciso que entre vosotros haya disensiones para que se hagan manifiestos entre vosotros los que son aprobados» (v. 19).

Cuando Pablo dice que son necesarias las disensiones, *aireseis*, no quiere negar que existan «disensiones» entre las «obras de la carne» como dice en Gálatas 5.20. Las dos declaraciones de Pablo en cuanto a disensiones son muy similares a las palabras de Cristo respecto de «tropiezos» *skandala* (Mt 18.6,7; cf. Lc 17.1-3): «¡Ay del mundo por los tropiezos! porque es necesario que vengan tropiezos, pero ¡ay de aquel hombre por quien viene el tropiezo!» En el contexto tanto de Mateo como de Lucas el Señor emite una declaración severa contra cualquiera que hace tropezar.

Podemos aplicar este principio correctamente a las palabras de Pablo en cuanto a disensiones. Si, como Pablo dice claramente, «los que son aprobados», son manifestados por las disensiones, parecería que los que son desaprobados debieran ser juzgados y culpados como la causa de la disensión.

Históricamente las disensiones que han resultado en diferentes estructuras eclesiásticas llamadas denominaciones, en muchos casos han sido causadas por «la carne» (Gl 5.20), o en la forma de doctrina falsa, o la práctica poco ética, o las dos. Por ejemplo, no vacilaría en arriesgar la generalización de que la antigua disensión entre las iglesias del occidente y oriente fue causada por la ambición carnal: ¿Dominará Roma o Constantinopla la cristiandad? Las varias «causas», tanto las doctrinales como las ceremoniales, me parecen meras ocasiones, o aun meros pretextos en cuanto a la causa fundamental.

En mi opinión, la causa de las diferencias entre las iglesias presbiterianas, episcopales, e independientes en la historia de Inglaterra, es principalmente al dejar de estudiar lo que el Nuevo Testamento tiene que decir en cuanto a la organización eclesiástica. No se puede negar que esta falta estuvo mezclada con fuertes motivos políticos.

¿Debe culparse por las «disensiones», pues, a los que con toda simplicidad y honradez creen que la verdad debe ser defendida y expuesta sobre ciertos problemas bíblicos, sean éticos, sacramentales, o doctrinales? Sostener tal opinión sería contradecir todo lo que dice la Escritura en cuanto al «amor de la verdad» (2 Tes 2.10-12). Es popular en algunos círculos decir que la Reforma protestante fue un gran error. No, en vista de la incompetencia de la mente humana, y en vista de la carnalidad de la naturaleza humana, las disensiones son necesarias para que la verdad sea vindicada. Los que difieren en interés de la verdad no son los que deben ser culpados por la disensión.

Por supuesto, la unidad organizacional es de desear donde hay «unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios» (Ef 4.13), pero

la unidad organizacional no es esencial a «la unidad del Espíritu en el vínculo de la paz» (Ef 4.3). Siendo lo que es la naturaleza humana, no sería aun deseable que todos los cristianos estuviesen bajo una estructura eclesiástica. (Nota: como en el mundo económico el monopolio significa estancamiento, así en la historia de la iglesia el tiempo de estancamiento más grande fue el tiempo del monopolio eclesiástico más grande.) Las diferencias denominacionales deben ser reducidas al mínimo, y las disensiones deben ser evitadas, si es posible, pero la libertad de la disensión es esencial a la libertad del cristianismo en esta edad de la historia mundial. La iglesia visible de Jesucristo no necesita disculparse con el mundo por la diversidad de organización en tanto, por encima de sus diferentes denominaciones, esté unida en la proclamación del evangelio.

G. El propósito misionero

La iglesia visible existe en el mundo, en la providencia de Dios, para proclamar el evangelio a todo el mundo y ganar para Cristo de entre todas las naciones a los que son sus elegidos. La gran comisión de Cristo dada a la iglesia al final de su vida terrenal constituye el programa para la iglesia hasta que Cristo venga otra vez visiblemente. «Y Jesús se acercó y les habló diciendo: Toda potestad me es dada en el cielo y en la tierra. Por tanto, id, y haced discípulos a todas las naciones, bautizándoles en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo; enseñándoles que guarden todas las cosas que os he mandado; y he aquí yo estoy con vosotros todos los días, hasta el fin del mundo» (Mt 28.18-20).

El propósito misionero de la iglesia no debe considerarse «una finalidad interminable» sino como un programa que debe ser concluido en tiempo finito. En cuanto a la pregunta de los discípulos sobre su *parousia*, segunda venida, y la consumación del siglo, Jesús dijo: «Y será predicado este evangelio del reino en todo el mundo, para testimonio a todas las naciones; y entonces vendrá el fin» (Mt 24.14).

APÉNDICE

Desde que escribí sobre el punto de vista bíblico de la antigüedad del hombre ha llegado a mi atención un artículo intitulado «Geologic Time Scale» por el Prof. J. Laurence Kulp, en *Science*, 14 abril 1961. El Dr. Kulp explica la creciente precisión en averiguar la historia geológica de la tierra. Artículos por el Dr. Kulp y otros sobre el método potasio-argón de poner fecha a las rocas se pueden obtener de Publications Officer, Lamot Geological Observatory, Palisades, New York, EE.UU.

En cuanto a la fecha aducida de 1.750.000 años para el hombre primitivo, el profesor Jaime O. Buswell III, antropólogo, me ha hecho notar la siguiente declaración de *The Story of Man* por C.S. Coon, Knopf, segunda edición, 1962, página 26: «Esta fecha ya ha sido invalidada por pruebas hechas en Heidelberg, Alemania, sobre el basalto bajo los depósitos de Alduvai. Tienen un millón trescientos mil años. Los antiguos suelos volcánicos en que *Zinjuanthropus* yace pueden haber sido depositados secundariamente. Estamos ahora donde comenzamos».

Sobre la sociología bíblica del matrimonio, la revista *Time*, 20 abril 1962, cita de Carlos Barth la siguiente opinión extrema: «Cuando la consumación es sostenida por el ambiente de coexistencia total, entonces y sólo entonces, es correcto y saludable. El coito sin coexistencia es demoníaco». Pero tal punto de vista contradice radicalmente la doctrina bíblica de que el creyente no romperá el matrimonio, aun por la diferencia entre el cristianismo y el paganismo (1 Co 7).

